

U.0504

اِذَا ارَادَ اللهُ شَيْئًا سَبَّحَ الْمَلائِكَةُ فِي آيَاتِهِ

الحمد لله والثناء له في هذه الحفظة من كتاب جامع مدار ومقصد عليه علماء عامة بلاد اسلام مثل بغداد
دمشق وكابل واماوار والنهر وهندوستان وعراب وروم وشام اعني الهداية الكافية



مدال بطريقه اهتمام آيات واحاديث انما اصول واعتبارات فروع مع تدقيق رسائل مؤلفي
السلطنة القاهريه جامع فروع واصول حاوي فيقول يقول لانا السيرة على مستخرج فادنى الكبرياء في كتابه

مطبع فيض من سبع نشي وكتوبين صحت طبع

اطلاع۔ اس میں علم و فن کی کتب کا ذخیرہ سلسلہ وار فروخت کے لیے موجود ہے جس کی فہرست مکتول ہر ایک
 نشان کو چاہنے والے سے ملے گی جو جبکہ سائید و ملاحظہ سے شائقین اصلی حالات کتب کے معلوم فرما سکتے ہیں
 یہ سب بھی ازراہ ہر ایک کتاب کے پیش ہی کے تین صفحے جو سادے ہیں انہیں بعض کتب فقہ و اصول فقہ عربی
 فارسی وغیرہ کی درج کرتے ہیں تاکہ جس فن کی یہ کتاب ہو اس فن کی اور بھی کتب موجودہ کارخانہ سے قدروالوں کو
 آگاہی کا ذریعہ مہیا ہو

کتب فقہ فارسی	کتب فقہ اردو
<p>دریہ۔ پیشانی پر اصل عربی اور تحت میں ترجمہ فارسی مع شرح از علمائے کلکتہ جو مدت سے متداول ہے دو جلد کامل۔</p>	<p>فایۃ الاوطار۔ ترجمہ اردو در مختار مترجمہ مولوی خرم علی و مولوی محمد احسن کامل چار جلد میں۔ راہ نجات۔ ضروری مسائل نماز و روزہ وغیرہ۔ مفتاح الجنۃ۔ از مولوی کرامت علی جوہری۔ حقیقۃ الصلوٰۃ۔ مع رسالہ بے نماز ان۔</p>
<p>شرح سفر السعادت۔ از مولانا عبدالحق دہلوی معروف حج الحج۔ سبلی یہ فایۃ الشہور از ملا محمد شاہ۔ تذکرۃ الجمعہ۔ احکام جمعہ از مولوی عبد السلام۔</p>	<p>ترجمہ فتاویٰ عالمگیری کامل ہر چار جلد مع مقدمہ بیفہ جلد اول مترجمہ مولانا احتشام الدین و باقی ہر جلد مع مقدمہ مترجمہ مولانا امیر علی۔</p>
<p>بقیان۔ در حکم تہا کو و حقہ از ملا معین الدین۔ بدائع منظوم۔ مسائل فقہ نظم فارسی ملا ناظم علی رح نام حق۔ مشہور درسی از شیخ شرف الدین بخاری۔</p>	<p>کشف الکحاجات۔ ترجمہ اردو مالا بدین از مولوی محمد نور الدین۔</p>
<p>ماتہ مسائل۔ سو مسائل از مولانا احمد اشدر رحمہ اللہ شرح وقایہ فارسی۔ مع حاشیہ مفتی الابرار شاہ عبدالحق محدث دہلوی۔</p>	<p>نور الہدایہ ترجمہ شرح وقایہ اردو نہ چھ جلد گجانی مطبوعہ نظامی۔</p>
<p>مسکک المتقین۔ مرغوب طلباء ولایت اف مولوی الہیار خان۔ فتاویٰ برہنہ۔ جامع البواب فقہ از مفتی نصیر الدین۔</p>	<p>ہزار مسئلہ شامل ہفت رسالہ (۱) ہزار مسئلہ (۲) مسائل ثانیہ (۳) صدوسی مسئلہ (۴) مناجات بدرگاہ باری قائل (۵) طلیہ شریف (۶) نورنامہ (۷)</p>
<p>قدوری۔ مترجمہ مولانا ابوالقاسم۔ شرح فارسی مختصر وقایہ۔ از عبد الرحمن جامی کنز فارسی۔ از مفتی نصیر الدین کرمانی مع فرونگ۔</p>	<p>چل مسائل۔ مولفہ مولوی عبد اشدر بن عبد السلام۔ شرح محمدی منظوم۔ مسائل فقہیہ از محمد خان قندھاری۔ تنبیہ الغافلین۔ مسائل دینیہ۔</p>
<p>مالا بدینہ۔ از قاضی ثناء اللہ رحمہ اللہ مع دستخط شرح مختصر وقایہ کور میری۔ از مولانا جلال الدین سمرقندی۔</p>	<p>حیرت الفقہ۔ مسائل مشککہ از مولوی ابراہیم حسین بنگوری۔</p>
<p>رسالہ تنبیہ الانسان۔ در حلیت حرمت خاوردان۔ رسالہ قاضی قطب۔ فکر ایمان دارکان۔</p>	<p>خواب السائلین۔ بطور استفتاء۔ کنز الدقائق۔ اردو ترجمہ از مولوی محمد سلطان خان۔ چل مسائل فقہ۔ از مولوی ابراہیم حسین بنگوری۔ اشرف المسائل۔ از مولوی اشرف علی خان۔</p>
	<p>رسالہ تجہیز و تکفین میت۔ از محمد عمر۔</p>

سَنُّ رِوَالِہٖ اَنْ تَہْدِیَہٗ لِشَرَحِ صَدْرَہٖ لِلِاسْلَامِ

الحمد للہ کہ مقدمہ جامع الدرر جبین ترجمہ فقہ اکبر مع کتاب الوسیۃ امام ہمام ابو سفیان زوادی شرح کتاب
وفوائد نفسی متعلق عقائد اصول ایمان اور فصول متعلق قواعد فروع اجتماع ادوار اعمال امکان ہر سنی



یعنی ترجمہ کتاب المدایہ جو کہ مسائل اصل مذہب کے ساتھ مسائل مفتی بہا کو جامع کمال تحقیق کیا
بتدقیق با حدیث مطبع کے جانب عالم اہل مولانا ابیر علی صاحب ترجمہ قادی عالم گیری نے تالیف ترجمہ فرمایا

در مطبع می مشائی نو کشتہ واقع لکھنؤ میں بہ طبع کردہ

۱۹۶۲ء
۳۸۵

SALAR JUNG P	11
(Oriental)	
URDU PRINT	-KS
Accession No.	000000
Subject	000000



بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد لله الذي آتانا نعمه ويكافئ مريد دوائه سلوة والسلام على سيد رسله وانبيائه وعلى آله وصحبه واتباعه الى يوم الدين
وعلى جميع الانبياء والمرسلين اجمعين - اما بعد - یہ ترجمہ کتاب مستطاب ہدایہ فی سنج البدایہ اپنی نسیا سے تنقیر
مع توضیح سے معراج الدرایہ ہر اور کامل تحقیق مع تہذیب سے معرکافہ ہر مع ہذا ذخیرہ مسائل اصول سے کنز وقائق
اور خلاصہ زیادات فتاوی سے تبیین الحقائق، ہر اہل معانی نوازل و واقعات صحیحہ کا جامع مجمع، ہر اہل بدر و رضاف ہر لفظ
میں مختصر کافی و معانی میں بسط وافی ہر تحقیق فقہ ذیہ میں شتھر نافع کثیر گویا جامع کثیر جسم صغیر، ہر فکیر الحمد والمنة و منہ البدایہ فی
البدایہ و النہایہ و عمل اللہ تعالیٰ جل شانہ نے اجتہادات افضل البتہ بن امام الامام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کو ایسا قبول عام
عنایت فرمایا کہ ملت اسلامیہ جانشک روسے زمین پر پہلی ہر نصف سے زائد مومنوں کو اس فقہ پر اپنا عبادت کر دے اور احوال و امور
بہت سے اکابر اولیاء صاحب آیات و کرامات ظاہر فرمائے یہ دلیل برہی حقیقت اجتہاد و برہان روشن صدق اعتقاد امام اہل حجتہ
ہو اور قوی دلائل فروع فقہی کے عنقریب انشاء اللہ تعالیٰ کتاب میں مذکور ہونگے - وصل فقہ کے تین جزوین اول فقہ البرہانی
اعتقادات حقہ کہ جب تک صحیح اعتقاد ہو بدنی اعمال مانگان میں دوم فقہ اوسط یعنی قلبی خلد ص نیت وغیرہ کہ جیسی نیت ہو وہی عمل
کا ثمرہ ہو - سوم فقہ اصغر یعنی ظاہری اعضاء کے اعمال مانند رکوع و سجود وغیرہ جب تک علم نہ ہو یہ اعمال صحیح ہونگے - اور تنقیح توضیح
میں تصحیح کی کہ فقہ دوم یعنی باطنی اعمال و تہذیب اخلاق جنک تصوف کہنے لگے ہیں یہ امام ربہ کے عہد میں داخل فقہ تھے لہذا
مترجم نے جملہ اجزاء فقہ کو جمع کر لیا اس طرح کہ اول مقدمہ میں ترجمہ فقہ اکبر مع افادات عقائد سننی و شیعہ ملا علی قاری رحمہ شال کیا
اور فقہ دوم کی ضروریات کتاب کے ترجمہ میں علیحدہ نشان سے شال کیے - ہر مسائل کتاب یعنی متن تو اصول مذہب ظاہر و باطنی

السر امر ہم و فاعلون یا مومن الایہ - و کتبہ اور اسکی کتابوں کا قاف مانند توریت و انجیل و زبور و قرآن کے اور جہتہ ہوں کوئی تعداد معین نہیں ہر حق - و رسمہ اور اسکے سب رسولوں کا قاف یعنی اللہ تعالیٰ کے سب پیغمبر حضرت آدم سے لیکر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم تک ہر حق میں خواہ آپر کتاب یا صحیفہ نازل ہوا ہو یا صرف وحی بھیجی گئی ہو - خواہ ہم کو انکا نام معلوم ہو یا نہ ہو - و الیوم الآخر اور در قیامت کا فسکہ وہ ضرور آنے والا دن ہر و البعث بعد الموت اور اٹھانے جانے کا بعد موت کے بعد اول تو قبر میں واسطے سوال منکر و نکیر کے اور دوم قیامت کبریٰ میں ہر جاندار کا حشر ہو گا اگرچہ روح پھونکے جانے کے بعد مردہ پیدا ہوا یا اگر گیا ہو بقول صحیح - حق - بقولہ تعالیٰ قل یحییٰ الذی انشا با اول مرۃ الایہ و القدر خیرہ و شرہ من اللہ تعالیٰ اور میں ایمان لایا اللہ تعالیٰ کی طرف سے تقدیر پر پرت کہ بھلائی و بُرائی سب اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقدر ہر کسی کی تدبیر سے بدلتی نہیں ہر - لیکن کسی معاملہ میں پہلے یہ نہیں معلوم کہ اللہ تعالیٰ کی کیا تقدیر ہر پھر جو واقع ہو ایسی مقدر ہونا معلوم ہو گیا بقولہ تعالیٰ قل کل من عند اللہ الایہ - و الحساب والمیزان والنجۃ و النار حق کلمہ اور میں ایمان لایا کہ حساب قیامت کا اور ثنائی اعمال کا میزان میں اور حبت و دوزخ سب برحق ہیں فہیون ہی صراط و حوض کوثر و دیگر احوال و دقائق قیامت کے سب حق ہیں پھر آرام رح نے جزو عظیم یعنی معرفت اسی کی توضیح شروع کی - و اللہ تعالیٰ واحد لا من طریق العدد و لکن من طریق انہ لا شریک لہ اور اللہ تعالیٰ واحد ہر گز گنتی کے طریقہ سے نہیں بلکہ اس معنی میں واحد ہر کہ اسکا کوئی شریک نہیں ہے یعنی وحدانیت یہ نہیں کہ وہ ایک دو میں گنتی میں ایک ہر بلکہ گنتی اسکی پیدا کی ہوئی چیز ہو تو معنی یہ کہ لا الہ الا اللہ یعنی الوہیت کسی میں نہیں سوائے اسکے - لہذا سورہ توحید تلاوت کی قل ہو اللہ احد کلمہ سے اس محمد صلی اللہ علیہ وسلم کہ اللہ اکبر ہر حق یعنی ذات و صفات میں اسکا شریک نہیں ہر - اللہ احد اللہ تعالیٰ ہی صمد ہر حق کسی کا محتاج نہیں اور سب اسی کے محتاج ہیں لہذا کہ نہ وہ کسی کو جناف تو جسے کہا کہ اسکا بیٹا اُسے اللہ تعالیٰ کو نہ بچا نا وہ کافر ہر - و لم یولد اور نہ وہ کسی سے پیدا ہوا - و لم یکن لہ کفو احد - اور نہ اسکا کوئی کفو ہر حق جو روبرو چہ محال ہر اور نہ کوئی اسکے مثل نہ سمجھس و نہ مشابہ اور نہ مانند ہر - لایشبہ شیا من الاشیا من خلقہ وہ پاک غر جمل مشابہ نہیں اپنی مخلوق میں سے کسی چیز کے ساتھ ہے یعنی جو کچھ اسکے سوائے ہر وہ قطعاً اسی کی مخلوق ہو وہ اس مخلوق میں سے کسی کے ساتھ مشابہ بھی نہیں ہر - و لایشبہ شئی من خلقہ اور نہ کوئی چیز اسکے خلق میں سے اسکے ساتھ مشابہ ہر حق بقولہ تعالیٰ لیس کثلہ شئی وہو السمع البصیر یعنی نہیں اسکی مثال کوئی چیز اور وہی سمع البصیر ہر - اس سے معلوم ہوا کہ سننے والا و دیکھنے والا جس طرح اللہ تعالیٰ کی صفت ہر اس میں کسی مخلوق کی مشابہت بالکل نہیں ہر پس جسے اللہ تعالیٰ کی کسی صفت کو کسی مخلوق کی صفت سے مشابہ کیا تو وہ اللہ تعالیٰ سے کافر ہوا لہذا ہر ہمیشہ سے ہر و لا یرال اور ہمیشہ رہیگا ہے یعنی ایک شان پر بدون تغیر و تبدل کے - با سماء اپنے ناموں کے ساتھ - و صفاتہ الذاتیہ و الفعلیہ اند اپنے سب صفات کے ساتھ خواہ وہ صفات ذاتی ہیں یا فعلی ہیں و یعنی اسکی سب صفات کمال ہیں اور وہ ہم لہذا ہر و لا یرال ہیں اور صفات کا طور و طرح سے ہر ایک صفات ذاتیہ دوم صفات فعلیہ اور ہمارے نزدیک صفت ذاتی ہر وہ صفت ہر جس سے اللہ تعالیٰ نے اپنا وصف فرمایا اور اس صفت کی ضد جائز نہیں جیسے علم نہیں اللہ تعالیٰ عظیم ہر بصفت ذاتی کیونکہ اسکا ضد تو جہل ہر جو اللہ تعالیٰ کی شان میں محال ہر - و صفت فعلی وہ کہ اسکا

مذہبی ہونے کے جیسے رحمت و غضب ہیں۔ امان اللہ تبارک و تعالیٰ فالحجۃ پس صفات ذاتیہ بہ ہر ایک جہات سے کہتے کہ تعالیٰ الٰہی التیوم
ما القدرۃ عدم قدرت۔ والعلم سوم علم۔ والکلام اور چارم کلام سے کہتے کہ تعالیٰ کلم اللہ موسیٰ علیہ السلام والسمع والبصر اور خمس
سمع اور ششم بصر سے کہتے کہ تعالیٰ وہو السمع البصر۔ والارادۃ سہم ارادہ سے کہتے کہ تعالیٰ یرید اللہ کلم البصر۔ واضح ہو کہ صفات
ذاتیہ میں سے احدیت ذات اور واحدیت۔ صفات اور وحدیت اور خلقت و کبریا بھی میں ہیں۔ داما الفعلیۃ اور میں صفات فعلیہ
ما الخلق من نوید اگر افعال اللہ خالق کل شئی۔ والرزق اور رزق دینا برزق من بشار۔ والانشاء وجود میں انا ف
ہو انشاء جنات۔ والابداء اور بے مثال چیزوں کو ظاہر کرنا ف ہوید شئی ولعیدہ۔ والہنوع اور صنعت کرنا ف صنع اللہ الذ
الغن کل شئی۔ وغیر ذلک من صفات الفعل اور اس کے سوا جو صفات فعل میں سے ہیں وہ سب اس کے صفات فعلی
میں حل رحمت و غضب و رضا و محبت وغیر ذلک بہت ہیں۔ لم یزل ولا یزال باسماۃ و صفاتہ لم یجد شئ لہ سم ولا صفت
وہ اپنے اسماء و صفات کے ساتھ ہمیشہ سے ہر اور ہمیشہ رہیگا کوئی اسم یا کوئی صفت اس کے لیے حادث نہیں ہوئی ہر
شئی کی توضیح یہ ہر کلمہ نزل عالماء بلکہ والعلم صفت فی الازل وہ ہمیشہ سے عالم ہوا اپنے علم کے ساتھ اور علم اس کی
صفت ازل ہر۔ وقادر بقدرتہ والقدرۃ صفت فی الازل اور ہمیشہ سے قادر ہر اپنی قدرت کے ساتھ اور قدرت
اس کی صفت ازل ہر یعنی یون ہی ہمیشہ سے ہر ہمیشہ اس کی صفت رہیگی۔ ومتکلماً بکلامہ والکلام صفت فی الازل
وہ ہمیشہ سے متکلم ہر اپنے کلام کے ساتھ اور کلام اس کی صفت ازل ہر۔ وخالقاً بخلیقہ والخلق صفت فی الازل اور
ہمیشہ سے خالق ہر اپنی تخلیق کے ساتھ اور پیدا کرنا اس کی صفت ازل ہر۔ وفاعلاً بفعلہ والفعل صفت فی الازل
اور ہمیشہ سے فاعل اپنے فعل کے ساتھ ہر اور کرنا اس کی صفت ازل ہر فاعلاً بخلق یا مفعول کے پیدا ہونے سے
اس کی صفت کوئی حادث نہیں ہوتی لہذا فرمایا۔ الفاعل ہوا اللہ تعالیٰ والفعل صفت فی الازل والمفعول مخلوق
ومفعول اللہ غیر مخلوق اور فاعل وہی اللہ تعالیٰ ہر اور فعل اسی کی صفت ازل ہر اور فعل سے جو مفعول ہوا وہ البتہ
مخلوق ہر اور اللہ تعالیٰ مفعول کچھ مخلوق نہیں ہر۔ و صفاتہ فی الازل غیر محدثہ ولا مخلوقہ اور ازل میں صفات الٰہی
خود پیدا ہوئی ہیں اور نہ مخلوق ہوئی ہیں وہ یعنی نہ خود پیدا ہو گئی ہیں اور نہ اُن سے پیدا کر دی ہیں بلکہ صفات کی شان
اس کی ذات پاک کے ساتھ ہر نعمن قال انہا مخلوقہ او محدثہ او دعت فیہا او شک فیہا فہو کافر باسرتعالیٰ
پس جو کوئی کہے کہ یہ صفات الٰہی مخلوق ہیں یا نہ پیدا ہو گئی ہیں یا اُن کے بارہ میں توقت کرے یا انہیں شک کرے
تو وہ اللہ تعالیٰ سے کافر ہو وہ توقت کہے جس نے یہ ہیں کہ بالفعل یہ یقین نہ کرے کہ یہ صفات یون ہی ازل قدیم ہیں اور
کہے کہ کفر کر چکا تو نگاہ نہ اس وقت کافر رہیگا یا شک کہ یقین کرے کہ قدیم ہیں۔ والقرآن کلام اللہ فی لمصاحفت
مکتوب و فی القلوب محفوظ علی الالسن مقروء علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم منزل۔ اور قرآن اللہ تعالیٰ کا
کلام ہے معصون میں لکھا گیا اور قلوب میں محفوظ کیا گیا اور زبانوں پر پڑھا گیا اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر اتارا گیا
و تلفظنا بالقرآن مخلوق و کتابنا و قرآننا لہ مخلوقہ والقرآن غیر مخلوق اور قرآن کے ساتھ ہر محفوظ کرنا
اور مخلوق ہر اور ہمارا اس کو کھنا و تلاوت کرنا بھی مخلوق ہر لیکن خود قرآن پاک مخلوق نہیں ہر وہ یعنی کلام الٰہی اس کی

صفت ازلی ہو لیکن عوام پر مشتبہ ہوتا تھا کہ ہم پڑھنے لکھنے میں اس کے لفظ آواز و حروف سے نکالتے ہیں اور اس سے زیادہ انکی نظر کلام نہیں کرتی تو فرما دیا کہ تلفظ و قراءت و کتابت یہ ہمارے افعال مخلوق ہیں اور قرآن عظیم مخلوق نہیں ہے۔ تنبیہ قدیم کہنا سلف صالحین و ائمہ مجتہدین سے ثابت نہیں اور نہ اسباب احسنی میں چونکہ اس نصاب پر قدیم کا اطلاق نہ چاہیے۔ جتنے پھر وہم ہوتا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں موسیٰ و فرعون کے واقعات فرمائے حالانکہ یہ سب حادث ہیں تو قرآن قدیم ہونے کی کیا معنی ہیں امام حنبلہ نے فرمایا۔ و ما ذکرہ اللہ تعالیٰ فی القرآن عن موسیٰ و غیرہ من الانبیاء علیہم السلام و عن فرعون و ابلیس فان ذلک کلام اللہ تعالیٰ اخبار اعظم و کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق و کلام موسیٰ و غیرہ من المخلوقین مخلوق و القرآن کلام اللہ تعالیٰ لا کلامہم اور جو کچھ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں موسیٰ و غیرہ انبیاء علیہم السلام کو یا فرعون و ابلیس وغیرہ کو ذکر کیا تو یہ سب اللہ تعالیٰ کا کلام ہی جو ان لوگوں سے خبر فرمائی ہو اور اللہ تعالیٰ کا کلام مخلوق نہیں اور موسیٰ وغیرہ مخلوقات کا کلام البتہ مخلوق ہے اور قرآن اللہ تعالیٰ کا کلام ہے کچھ ان کا کلام نہیں ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنے علم ازلی سے کلام قدیم ازلی فرمایا کہ مثلاً موسیٰ کو بولنا کہ اور فرعون نے یہ جواب دیا حالانکہ اس وقت موسیٰ و فرعون کا وجود نہیں تھا پھر اسی کے موافق ابلیس سے جب وہ پیدا ہو گیا ہے تب سرزد ہوا اور اسی کے موافق موسیٰ علیہ السلام و فرعون سے مخلوق ہو جانے میں سرزد ہوا ہے اور کلام اللہ تعالیٰ ازلی غیر مخلوق ہے اور اسی کے موافق جو موسیٰ وغیرہ سے سرزد ہوا وہ ان کا کلام ہوا اور جیسے یہ لوگ مخلوق تھے ان کا کلام بھی مخلوق ہے۔ و سمع موسیٰ کلام اللہ لما قال تعالیٰ و کم اللہ موسیٰ تکلیما اور موسیٰ نے کلام الہی کو سنا چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا و کم اللہ موسیٰ تکلیما یعنی موسیٰ علیہ السلام نے حقیقہ کلام اللہ تعالیٰ کو سنا اور وہ کلام ازلی اور موسیٰ علیہ السلام حادث اور ان کا سنا حادث ہے۔ وقد کان اللہ تعالیٰ متکلماً و کم یکن کلم موسیٰ وقد کان اللہ تعالیٰ خالقاً فی الازل و لم یخلق الخلق لیس کشف شیء و ہوا السمع البصیر فلما کلم موسیٰ کلمہ بکلامہ الذی ہوہ صفت فی الازل اور بیشک اللہ تعالیٰ متکلم تھا حالانکہ اسے موسیٰ سے کلام نہ کیا تھا اور بیشک اللہ تعالیٰ خالق تھا ازل میں حالانکہ اسے خلق پیدا نہ کی تھی (اسکی شان میں قیاس وہم خارج نہیں کما قال تعالیٰ) لیس کشف شیء و ہوا السمع البصیر یعنی کوئی شیء اس کے شل نہیں اور وہ سمیع بصیر ہے۔ پس جب اسے موسیٰ علیہ السلام سے کلام فرمایا تو اس سے اپنے اسی کلام تکلم کیا جو اللہ تعالیٰ کی صفت ازلی ہے۔ و صفاتہ کلما بخلاف صفات المخلوقین اور صفات الہی سب برخلاف مخلوقین کی صفات کے ہیں یعنی باہم کچھ مشابہت نہیں ہے۔ یعلم لاکلنا و یقدر لاکقدرتنا و یرئی لاکر و یتنا و یرسم لاکرسمنا و ہما تبار و ہون مشابہت ہمارے جاننے کے اور وہ قدرت رکھتا ہے بلا تشبیہ ہماری قدرت کے اور وہ دیکھتا ہے ہر بدن مشابہت ہمارے دیکھنے کے اور سنتا ہے ہر ذرہ تشبیہ کے ساتھ جیسے ہم سنتے ہیں وہ یعنی اللہ تعالیٰ سے و مخلوقات کی صفات میں کچھ مشابہت نہیں ہے صرف لوگ اپنی زبان میں شکر لفظ بولتے ہیں۔ و یتکلم لاکلما تسمعون متکلم بالآلات و الحروف و اللہ تعالیٰ یتکلم بلا آتہ و لا حروف و لا حروف و لا حروف و کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق ہے۔

رہے ہیں اور اللہ تعالیٰ بدولت کسی آلہ اور حدوث کے کلام فرماتا ہے اور حدوث تو مخلوق ہیں اور اللہ تعالیٰ کا کلام مخلوق نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ لیس جسم ولا عرض اور اللہ تعالیٰ جسم نہیں ہے اور نہ جو ہر اور نہ عرض ہے۔ فقط عرض ہو سکتا ہے کہ میں جو بغیر دوسری چیز کے خود قائم ہو جیسے خوشبو یا رنگ وغیرہ اور جو ہر وہ جو کہ خود قائم ہو جیسے وہ چیز جن کو مشبہ قائم ہو اور جسم ان دونوں سے مرکب ہوا کرتا ہے اور جو ہر جزو لا تجزئ کو بھی کہتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ رحمہ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ جو ملکین جید کا بزرگ ہے کہ اسی نے لوگوں میں جو ہر و عرض و اجسام کی بحث کا دروازہ کھولا۔ واضح ہو کہ جس اللہ تعالیٰ کی شان میں کچھ تصور باندھا اسنے کبھی اللہ تعالیٰ کی عبادت نہ کی بلکہ اس تصویر کی عبادت کی جو اس کے وہم میں ہے۔ ولا حد له ولا ضد له ولا ند له ولا مثل له اور اللہ تعالیٰ کے واسطے حد و نہایت نہیں ہے اور نہ اس کا کوئی ضد یعنی مخالف دولت ہے اور نہ اس کا کوئی شبیہ و شریک ہے اور نہ اس کا ہمسرہ و ہم جنس ہے قال تعالیٰ لیس کمثلہ شئی و هو السميع البصیر اس کے مثل کوئی چیز نہیں اور وہ سميع بصیر ہے علی قاری رح نے کہا کہ حاصل کلام یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نہ مخلوق کے مشابہ ہے اور نہ کوئی مخلوق کسی طرح خالق غرض کے مشابہ ہے پس اللہ تعالیٰ جل جلالہ محدود ہے اور نہ گنتے میں ہے اور نہ وہ تصور میں آسکتا ہے اور نہ اس کے بعض ہیں اور نہ اس کے اجزاء ہیں اور نہ وہ مرکب ہے اور نہ اس کی انتہا ہے اور نہ اس کی مابیت اور نہ کیفیت مانند رنگ و خوشبو و سردی و گرمی وغیرہ کے جو اجسام وغیرہ میں ہوا کرتے ہیں اور نہ وہ کسی جگہ میں ٹھکن ہے اور نہ اس پر زاد جاری ہوتا ہے۔ ولہ ینذو وجہ و نفس اور اللہ تعالیٰ کے واسطے یہ درجہ و نفس ہے۔ فما ذکر اللہ فی القرآن من ذکر الوجود پس جو ذکر کیا اللہ تعالیٰ نے قرآن میں بیان وجہ سے فقہ کقولہ تعالیٰ کل شئی ہالک الا وجہ۔ و قولہ تعالیٰ فاما یومئذ یوما ثم وجہ اللہ۔ و قولہ تعالیٰ و یقی وجہ ربک۔ و قولہ تعالیٰ الا ابتغا وجہ ربہ الاعلیٰ۔ ان آیات میں وجہ مذکور ہے۔ و الید۔ اور جو ذکر کیا بیان یہ سے فقہ کقولہ تعالیٰ یہ السرفق الیدیم و قولہ بل ید بسو قتان۔ و قولہ خلقت یدیی تو النفس اور بیان نفس سے فقہ کقولہ تعالیٰ لا اعلم مانی نفسک۔ بالجملہ قرآن میں جو ذکر وجہ و نفس کا ہے قولہ صفات بلا کیف۔ تو یہ سب اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں بلا کیفیت و شبہی یہ بات مجہول ہے کہ ہر ایک کی کیفیت کیا ہے قول ہی ائمہ سلف اور فقہاء و علماء و ما سخین کا قول ہے۔ علی قاری رح نے کہا کہ سلف صالحین رضی اللہ عنہم اسی پر گزرے ہیں اور کچھ تاویل نہیں کرتے تھے اور پچھلوں میں بعض نے تاویل کی ہے اسکو امام رح نے منع فرمایا بقولہ ولا یقال ان یہ قدرۃ او نعمۃ لان فیہ ابطال الصفتہ۔ اور یوں نہ کہا جاوے کہ یہ اللہ سے مراد اللہ تعالیٰ کی قدرت یا نعمت ہے کیونکہ ایسے کہنے سے صفت کا باطل کرنا لازم آتا ہے۔ و ہو قول اہل التقدر و الاقرار انہم انکما کذا فخرہ فخرہ و منزلہ لا قول ہے۔ فقہ و فقہاء وہ بتبرگروہ جو مجہدہ کو خود بخوبی و بدی کا خالق کہتے ہیں اور انہیں میں سے منفرہ و روا تھیں بھی ہیں جنہوں نے سلف صالحین صحابہ و تابعین رضی اللہ عنہم کے طریقہ سے انحراف کیا کیونکہ سلف رضی اللہ عنہم انکو صفات الہی بلا کیف کہتے ہیں لہذا امام رح نے فرمایا۔ و لکن یہ صفتہ بلا کیف و لیکن یہ انہی کی صفت ہے بلا کیف۔ و غضبہ و رضاہ و صفتان من صفاتہ بلا کیف اور غضب الہی اور رضا الہی الہی یہ بھی دونوں اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں سے ہیں بلا کیف فقہاء و کسب مخلوق سے مشابہت نہیں اور یہی افتاد حق ہے

فخر الاسلام رحمہ اللہ نے کہا کہ آئندہ انبیاء ہمارے اعتقاد میں حق ہو لیکن ہمارا علم اسکو حادی نہیں ہو سکتا پس
ہم کو اصل تو آیات قطعہ سے یعنی معلوم ہر بان کیفیت مجہول تو اصل سے انکار نہیں ہو سکتا اور نہ فرقہ منفرکہ وغیرہ اسی جہت سے
لہذا ہو گئے کہ کیفیات صفات کے ادراک سے عاجز ہوئے تو انھوں نے اصل صفات سے ہی انکار کر دیا۔ یوں نہیں بلکہ
سرخسی رحمہ نے بھی ذکر فرمایا۔ علی القاری رحمہ اللہ نے کہا کہ احادیث صحیحہ میں جو عبارات تشابہات آئی ہیں انہیں بھی یہی حکم
و اعتقاد ہو کہ انہیں ایمان لارے اور اپنی ہستی سے زائد انکی کیفیات کے پیچھے نہ پڑے۔ منجملہ ان احادیث کے قول ہے اللہ

علیہ وسلم ان اللہ خلق آدم من قبضۃ تجھما من جمیع الوان الارض و عجنہ بالیاء المختلفۃ و سواہ و نفخ فیہ الروح فصارت ینا
حسا سا بعد ان کان جادا الحمدیث۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے پہلے کیا آدم کو ایک مٹی خاک سے جسکو کیا تمام اقسام زمین سے اور
وہ گوندھی گئی مختلف پانیوں سے اور اسکو ٹھیک اعتدال پر درست کیا اور اس میں روح پھونکی پس وہ جادو کی حالت سے

جوان حس و حرکت والا ہو گیا آخر حدیث تک۔ از منجملہ قول علیہ السلام ان قلوب نبی آدم کلبا بین الاصبعین من اصابع
الرحمن کلب واحد یضرب فیکف بشار۔ یعنی آدمیوں کے دل سب کے سب حضرت الرحمن کے اصابع سے دو اصبع کے

بیچ میں مانند ایک دل کے ہیں انکو جیسے چاہتا ہے پھیرتا ہے۔ رواہ مسلم۔ از منجملہ قول علیہ السلام لا نزال جنیم نقول ہل من مزید
حتی یضع الجبار رب العزۃ قیما قدمہ فیہ فی بعض فقرات الی بعض فقرات الحدیث۔ پس اول حدیث میں بیان صفت اصابع

ہو اور اس میں بیان صفت قدم ہو۔ از منجملہ قول علیہ السلام ان الشریط یدہ باللیل لیتوب سسی النہار و یسطب یدہ بالنہار
لیتوب سسی اللیل حتی تطلع الشمس من مغربہا۔ رواہ مسلم۔ اس میں بیان ید اللہ کی صفت کا ہے۔ از منجملہ قول علیہ السلام الحجر

الاسود بین السمرنی ارضہ یصلح باعبادہ۔ یعنی حجر اسود زمین میں بین السمری کے ساتھ بندہ دن سے مصافحہ فرماتا ہے
اور حدیث ابو ہریرہ میں مرفوع آیا کہ جس نے مفادضہ کیا حجر اسود سے تو وہی ہو کہ اس نے ید الرحمن سے مفادضہ کیا۔ رواہ

ابن ماجہ۔ مخرج کتابہ کہ علامہ قاری رحمہ نے بہت کم نمونہ کے طور پر لکھے ہیں اور یہ احادیث شمار سے باہر ہیں پھر
جیسے حجر اسود کی حدیث ہے یہ بالکل صریح ہے کہ تاویل بیان باطل ہے اور جو کوئی اسکو ظاہر معنی پر محمول کرے وہ کافر گمراہ ہے

بلکہ معنی اس سے صفات انہی ہیں اور عقول بیچارے اس کے ادنی مخلوق ہیں یہ انہیں ایمان لانے سے سرفراز ہیں اور اگر
اسکی حقیقت و کیفیت ادراک کرنے کی بے ادبی کریں تو نامعقول ہیں کیونکہ جیسی ذات باری غرشاءہ ادراک سے

عالی متعالی ہو ویسے ہی اس کے تمام صفات وہم و ادراک سے برتر ہیں اور انہیں ایمان لانا یہ بالفعل کمال ہے اور عارفوں کے
واسطے ایک منظر شاہدہ عالی و حسن الحال ہے جسکا قیاس میں لانا بالائی محال ہے۔ پھر قاری رحمہ نے لکھا اور امام

ابو حنیفہ رحمہ سے پوچھا گیا کہ حدیث میں وارد ہوا کہ اللہ تبارک و تعالیٰ آسمان دنیا پر نزل فرماتا ہے تو جواب دیا کہ ہاں
بالکلیت۔ یعنی تمہاری عقل اسکی کیفیت کی چون و چرا کے لائق نہیں ہے اور نہ تم نزل کو مشاہدہ کسی مخلوق کے نزل

کے قیاس کر دو کہ یہ تشبیہ کفر ہے۔ قاری رحمہ نے لکھا کہ اور جیسے وارد ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے پہلے کیا آدم کو۔ علی صوتہ الرحمن
تو ایسی آیات و احادیث کو جس طرح وارد ہیں اسی طرح ظاہر پر کھنا چاہیے اور یہ قطعی ہے کہ حضرت باری تعالیٰ جسم و جسامت
و تشابہت مخلوقات سے پاک برتر ہے اس میں کوئی صفت حادث کی نہیں ہے اور امام عظیم رحمہ اللہ نے کتاب الوصیۃ

فرمایا کہ ہم ولی اقرار کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش پرستوی ہو اور ہر ایک کے لیے اللہ تعالیٰ کو عرش کی کوئی اختیار ہو یا عرش پر
 اس کا شصت و اسی مرتبہ ہو بلکہ وہی عرش کا اور عرش کے سوا سب کا حافظ قیوم ہر اسی کی حفاظت و قیادت سے
 سب قائم ہیں سو پناہ اللہ تعالیٰ کی بکرا سکو کسی چیز کی اختیار ہو تو وہ عالم پیدا کرنے اور اس کی تدبیر کا قار و مولا اور عرش کو
 تو اس نے پیدا کیا ہی اور وہ عرش سے پہلے تھا پس وہ اختیار و مشابہت سے منزہ ہے انتہی متوجہ۔ امام مالک رحمہ سے
 کسی نے عرش کا استوار پوچھا تو اچھا جواب دیا کہ استوار ہونا تو معلوم ہے اور کیفیت بھول ہی گئے اس کے اور اک کی
 طاقت نہیں ہے اور اس پر ایمان لانا واجب ہے اور پوچھنا بدعت ہے۔ قاری رحمہ نے کہا کہ یہی طریقہ سلف رضی اللہ عنہم کا ہے
 اور یہی بہت راست و سلاست ہے۔ بعضے شافعیہ نے نقل کیا کہ امام ابوحنیفہ استاذ امام غزالی کے ابتداء میں تاویل کرتے
 پھر آخر عمر میں اس سے رجوع و توبہ کی اور ذکر کیا کہ سلف صالحین رضی اللہ عنہم جمعین نے تاویل سے منع کرنے پر
 اجماع کیا ہے پس تاویل کرنا حرام ہے۔ یہ قول ہمارے اصحاب ائمہ یہ کہ موافق ہے۔ ابن الہمام رحمہ نے تاویل کا جواب بھی
 اس صورت میں رکھا ہے کہ جب بعضے عوام بالکل نہ سمجھ سکیں اور ضرورت پڑے تو جائز ہے کہ تاویل کر دی جاوے۔
 علی قاری رحمہ نے کہا کہ عقیدہ طحاویہ کے شراح نے لکھا کہ یوں کہنا نہ چاہیے کہ رضای الہی سے مراد ارادہ اکرام ہے
 اور غضب الہی سے مراد ارادہ انتقام ہے کیونکہ یوں کہنے سے صفت کی نفی ہوئی جاتی ہے۔ اور قاری رحمہ نے لکھا کہ
 ظاہر قرآن کو بغیر موجب کے اپنی ظاہر و حقیقت سے پھیرنا حرام ہے و قول بلکہ تعمیر حسین جماعت علماء کے نزدیک کفر ہے
 اب حاصل کلام یہ ہے کہ جو ذکر قرآن و احادیث صحیحہ میں یہ دو وجہ دین و دین و عدم و استوار و نزول وغیرہ کا وارد ہے
 تو یہ اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں اور ہمارے محاورہ میں ایسے الفاظ اعضاء وغیرہ کے معنی میں ہیں اور ہر کو خوب معلوم ہے
 کہ اللہ تعالیٰ کے مانند و مشابہ و مثل کوئی چیز نہیں ہے تو قطعی معلوم ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں اور رہا یہ کہ وہ کیونکر
 اور کس کیفیت سے ہیں تو جیسے ذات الہی ہیں کیونکہ اور کس کیفیت کو گنجائش نہیں ہے ویسے ہی اس کے صفات بھی
 و ہم و خیال سے برتر ہیں پس ہم جانتے ہیں کہ ذات الہی اور جملہ صفات الہی ازلی برحق ہیں کوئی چیز اس میں حادث نہیں
 اور نہ کبھی اس کو تغیر ہے اور نہ وہاں زمانہ و مکان کو دخل ہے بلکہ زمانہ و مکان و عقل و حواس سب اس کے مخلوقات ہیں
 اور ہم اس کی صفت سے انکار نہیں کرتے ہیں میں سلف صالحین رضی اللہ عنہم اور تابعین صالحین رحمہم اللہ اور ائمہ مجتہدین
 و علماء ربانین و ادیبان کرام بالاجماع سب اسی طریقہ پر ہیں۔ پھر امام غسٹم رحمہ نے فرمایا۔ وخلق اللہ تعالیٰ الاشیاء
 لامن شئی اور اللہ تعالیٰ نے مخلوقات کو پیدا کیا نہ کسی چیز سے و نہ یعنی کوئی مادہ پہلے سے نہ تھا جس سے اشیا کو پیدا کیا
 بلکہ بے مادہ و بے مثال کے ابداع و اختراع فرمایا ہے۔ وکان اللہ عالم فی الازل بالاشیاء قبل کونہا اور اللہ تعالیٰ
 ازل میں اشیا کا عالم تھا قبل ان کے وجود کے و نہی جیسے بعد پیدا کرنے کے عالم ہے اس کا علم اول و آخر یکساں ہے
 کیونکہ زمانہ ان مخلوقات پر جاری ہے اور اس نے تو زمانہ پیدا کیا ہے۔ و ہوالذی قدر الاشیاء و قضیہا اور اسی نے
 اشیا کو مقدر کیا اور قضیہ کیا۔ و لا یكون فی الدنیا و لا فی الآخرة شئی الا بشیئہ و علمہ و قضیہ و تدویرہ و کتبہ
 اور تدویر کوئی چیز دنیا میں اور نہ آخرت میں مگر اسی کی مشیت۔ یعنی چاہنے سے اور علم سے اور قضاء و قدر سے اور

لکھے سے۔ ولکن کتبہ بالوصف لا بالحکم۔ ولکن اسکا لکھنا بوصف ہی نہ حکم مثلاً یہ چیز فلان وقت یوں ہوگی اور لکھنا حکم نہیں ہے مثلاً یوں ہو جا۔ امام عظیم رحم نے کتاب الوصیۃ میں فرمایا پھر ہم اقرار کرتے ہیں کہ تقدیر بھلائی و برائی کی سب اللہ تعالیٰ ہی کی طرف سے ہے بقولہ تعالیٰ قل کل من عند اللہ۔ یعنی کہہ دے اسی محمد کہ اللہ تعالیٰ ہی کی طرف سے کل ہی اور جسے گمان کیا کہ بھلائی یا برائی غیر کی طرف سے ہوتی ہے تو وہ اللہ تعالیٰ سے کافر ہوا اور اسکی توحید باطل ہوئی بشرطیکہ اسکی توحید ہو۔ اتنی ستر جا۔ اور امام عظیم رحم نے کتاب الوصیۃ میں نوشتہ تقدیر کے واسطے حدیث کے ساتھ اس آیت کو لکھا قال تعالیٰ وکل شیء فعلوہ فی الزبر وکل صغیر وکبیر مستقر۔ وقاری رحم نے لکھا کہ حاصل یہ کہ جو بھلائی و برائی دیکھو اور دیکھو کہ بندہ سے موافق مقدر ازل کے واقع ہوتی ہے وہ اللہ تعالیٰ ہی سے ہوتی ہے جو اللہ تعالیٰ کی مشیت میں ہے وہ ہوا اور جو نہیں وہ نہ ہوا۔ اگر وہ ہم ہو کہ فضاے آسمانی پر راضی ہونا ضروری اور کفر جب فضاے آسمانی ہوا تو اس پر راضی ہونا چاہیے لیکن کفر پر راضی ہونا بھی کفر ہے تو یہ منالطہ ہے اور جواب یہ ہے کہ کفر فضاے آسمانی نہیں ہے کیونکہ فضاے آسمانی تو اللہ تعالیٰ کی مشیت پر اور کفر بندہ کا فعل ہے یہ دونوں مبائن ہیں پس کفر متقاضی ہے نہ فضا اور اللہ تعالیٰ نے اپنی حکمت و مشیت سے کفر کو پیدا کر دیا اور اس میں کوئی اعتراض نہیں ہے اور جس بندے نے کفر کو اپنے ارادہ و اختیار سے حاصل کیا وہ کافر مذموم ہے اور خالق عزوجل کی طرف کچھ وہم نہیں ہو سکتا یہ مسئلہ جو کوئی اپنی ذات کے کفر پر راضی ہوا لا اتفاق کافر ہے اور جو کوئی غیر کے کفر پر راضی ہو وہ صوری میں ہیں اگر کفر کو پسند کرتا ہو تو بھی کافر ہے اور اگر غیر کی ابتداء وغیرہ سے چاہا کہ اس سے ایمان جو میں پیدا تو اس پر یہ کہ کافر ہو گا کذا فی التاثر خانیہ اور مؤید اسکا قولہ تعالیٰ ربنا اطع علی ما علمدہ شد علی قلوبہم فلا یؤمنوا حتی یردوا اللہ اب الایم۔ موسیٰ علیہ السلام نے فرعون کو کہا تم جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے کلام ازل میں حکایت فرمایا ہے۔ واقعہ فضا اور تقدیر و الشیئہ صفاتہ فی الازل بلا کیف اور فضا و تقدیر و مشیت یہ اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں ازل میں بلا کیف ہے یعنی نامند و دیگر صفات و آیات مشابہات کے انکی کیفیت مجہول ہے۔ وعلیم اللہ تعالیٰ المعدادم فی حال عدمہ معدوما وعلیم اللہ کہ کیفیت کیون ادا و جدہ وعلیم اللہ الموجد فی حال وجودہ موجودا وعلیم اللہ کہ کیفیت کیون فنا وہ وعلیم اللہ الملقا فی حال قیامہ فاذا تعد علمہ قاعدانی حال قعودہ من غیر ان یتغیر علمہ او یحدث لہ علم ولکن التغیر و اختلاف لا حول یحدث فی المخلوقین۔ اور اللہ عزوجل معدوم کو اسکے حالت عدم میں معدوم جانتا ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ جب اسکو ایجاد فرما دے گا تو وہ کس کیفیت سے ہو گا اور اللہ عزوجل موجود کو اسکی حالت وجود میں موجود جانتا ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ اسکا فنا کس کیفیت سے ہو گا۔ اور اللہ تعالیٰ مثلاً ٹھٹھے ہوئے کو اسٹے ٹھٹھے ہوئی حالت میں جانتا ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ کس کیفیت سے ٹھیکھا اور جب ٹھیکھا اسکو ٹھیکھے ہوئی حالت میں جانتا ہے ان سب تغیر مختلف حالتوں میں اسکو جانتا ہے بدون اسکے کہ اللہ تعالیٰ کے علم میں کچھ تغیر ہوا۔ اسکے علم میں کوئی جدید بات پیدا ہو لیکن تغیر و اختلاف احوال پیدا ہوا ان مخلوقات میں ہے۔ خلق اللہ خلق سلیمان الکفر والایمان ثم خاطبہم وامرہم وناہہم فکفر من کفر فعیلہ وانکارہ وجمودہ بخذلان اللہ تعالیٰ یاہ وآمن من آمن فعیلہ واقرارہ وصدقہ فقیلہ تبون فیک اللہ تعالیٰ یاہ ونصرتہ۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی خلق کو کفر و ایمان دونوں سے سالم پیدا کیا پھر انکو خطاب فرمایا اور حکم کیا اور نہی فرمائی تو پھر جس نے کفر کیا اسے کفر کیا اپنے نسل و اپنے انکار اور اپنے ناسخ سے ہائیکہ اللہ تعالیٰ نے اسکو جاری کیا

۱۷
 جی میں میری خوشنودی
 اور خیر خواہی ہی
 خیر الہیہ کے نثار
 تھی جو تیری باطن میں
 "اسرارِ کائنات" کی طرح
 اور بھی کئی کئی
 باتوں کا راز تھا
 بلکہ یہ "عشقِ مودت" تھی

اور اسکی نصرت ضرور فرمائی اور جو کوئی ایمان لایا تو وہ ایمان لایا اپنے فعل سے اور اپنے اقرار و تصدیق سے بانیگہ اسکو
 اللہ تعالیٰ نے توفیق دی اور اسکی نصرت فرمائی و امام حج نے جو یہاں بیان فرمایا اس سے معلوم ہوا کہ جو مخلوق پیدا
 ہوتی ہے نہ وہ کافر ہوتی ہے نہ مومن بلکہ فطرت سالم ہوتی ہے کقولہ علیہ السلام کل مولود یولد علی الفطرۃ الا ان یمجس۔ اور بعض
 آیات و احادیث و روایات کرتی ہیں کہ بعضے مخلوق کافر ہیں اور بعضے مومن ہیں تو علی قاری رحمہ نے افادہ فرمایا کہ انکا کفر و ایمان
 علم انہی میں ہے یعنی پیدا کیا تو سالم پیدا کیا و لیکن وہ اپنے علم انزل میں جانتا تھا کہ یہ کافر ہو گیا مومن تو یہاں بیان فطرت
 پیدا ایش کا ہے اور آیات و احادیث میں بیان علم انہی کا ہے کہ وہ آؤر ہی آؤر ہی بوجہ آیات کے تولد تعالیٰ و تقدیر انا کہ ہم
 کثیرا من الجن والانس لعم غلوب لا یفتقون بہا الا یہ۔ یعنی جننے اپنی عظمت و حکمت سے پیدا کر دیا جنہم کے لیے بہتوں کو جن
 انس سے جگے دل ایسے ہیں کہ ان سے سمجھتے نہیں ہیں آخر آیت تک۔ اور بوجہ احادیث کے جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 نے اللہ تعالیٰ کا فرمان حکایت فرمایا کہ خلقت ہولاء للجنۃ و لاء لہابی و خلقت ہولاء للنار و لاء لہابی۔ یعنی میں نے اس گروہ کو
 جنت کے لیے پیدا کیا اور مجھے پر دانہیں ہے اور میں نے اس گروہ کو جہنم کے لیے پیدا کیا اور مجھے پر دانہیں ہے۔ و قولہ
 صلی اللہ علیہ وسلم فرمے کہ من العباد فریق فی الجنۃ و فریق فی السعیر۔ تمہارا رب بندوں سے فانی ہو ایک فریق جنت
 میں اور ایک فریق دوزخ میں ہے۔ اور حدیث جامع مانع ہے ہر اعلو اکل میسر لما خلق لہ۔ تم لوگ عمل کرو کہ ہر ایک جسکے لیے
 پیدا کیا ہے اسی کی آسانی دیا گیا ہے یعنی وہی کام اسکو میرا دیا گیا۔ امام اعظم رحمہ نے فرمایا۔ اخرج ذریۃ آدم علیہ السلام
 من صلبہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کی وریات کو انکی پشت سے نکالا یعنی ایک تو نسل آدم علیہ السلام جو مردوں
 و عورتوں کے ازدواج سے پیدا ہوتی ہے یہ تو معائنہ ہے لیکن اس سے پہلے آدم علیہ السلام کی پشت سے قیامت تک
 کے تمام ذریات کو عید لینے کے لیے ایک بارگی طبقہ طبقہ نکالا۔ علیٰ صور الذریض و سود بعدرت جھوٹے چیتوں کے
 پیدا و سیاہ۔ فجعلہم عقلاء و فہما طبعہم الست برکم قالوا بلی۔ سو انکو فاعل کر کے خطاب فرمایا۔ است برکم یعنی کیا میں
 رب نہیں ہوں۔ قالوا بلی۔ بولے کہ کیوں نہیں ہیں بیشک تو ہمارا رب ہے۔ و امر ہم و ہما ہم فاقروا لہ بالو لو تہ فکان
 ذلک منہم ایمان فہم یولدون علی ذلک اور انکو حکم کیا یعنی ایمان و غیر کا اور انکو منع کیا یعنی شرک و شر سے سوا ان
 سبھوں نے اللہ تعالیٰ کے واسطے اسکی ربوبیت کا اقرار کیا سو یہ نوان لوگوں سے ایمان تھا پس دے ہی حاق
 پیدا ہوتے ہیں فہی فطرت اسلامی ہے۔ و من کفر بعد ذلک فقد بذل و غیر من آمن و صدق فقد ثبت
 علیہ و دایم اور جس نے اسکے بعد کفر کر لیا تو اسنے خود حالت بدل ڈالی و متغیر کر دی اور جس نے ایمان ظاہر کیا اور
 تصدیق کی تو وہ دین اول پر ثابت رہا و دوست کی فہ اگر وہ ہم ہو کہ ہم کو تو یہ اقرار یا نہیں ہے۔ جواب دیا گیا کہ یہ اللہ
 کی طرف سے امتحان ہے اور اگر زیادہ ہوتا تو انبیاء علیہم السلام یا دلاسنے والے سمجھنے کی ضرورت نہوتی سو ہم پر ایسا
 بالیقین فرض ہے اور اگر وہ ہم ہو کہ جو بات آدمی بھول گیا اسپر کچھ الزام نہیں ہے تو جواب یہ کہ یاد دلانے پر نہ مانو گے تو ازہ
 شدید ہے جسے بہت سے اعمال برے کہے اور بھول گئے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ احصاء اللہ و نسوہ۔ یعنی
 اللہ تعالیٰ نے انکا شمار کر دیا ہے اور دوسے مرد بھول گئے ہیں۔ یعنی اعمال پر مذہب و ثواب ہوگا۔ واضح ہو کہ روح پر

نسیان نہیں ہو بلکہ یہ نسیان اس جسم و دھاس کے مکرر کرنے سے ہو جاتا ہے حتیٰ کہ بعض امور کو یاد دلانے سے آدمی یاد کر جاتا ہے اور آخرت میں ان اعمال کو جنہیں بیان بھولا ہو صاف یاد کر لیا اور اس پر لازم ہونگے۔ ولہم یحیر احد من خلقہ علی الکفر ولا علی الایمان ولا خلقہم مومنا ولا کافرا۔ اور اللہ تعالیٰ نے قبر کے ساتھ مجبور نہیں کیا کسی کو اپنی خلق میں سے کفر سے اور نہ ایمان پر اور نہ انکو مومن پیدا کیا اور نہ کافر پیدا کیا۔ ولکن خلقہم اشخاصا والایمان والکفر فعل العباد ولیکن انکو اشخاص پیدا کیا ہے (یعنی بحالت فطرت) اور اس حالت پر ایمان بالغیب کو ظاہر اور تصدیق کرنا یا اس حالت کو متبدل و تغیر کر کے انکار و کفر کرنا یہ خود بند و ن کافل ہے نہ یعنی بند و ن کے اختیار سے ہر قہری مجبوری سے نہیں ہے۔

یعلم اللہ تعالیٰ من یکفر فی حال کفرہ کافرا فاذا آمن بعد ذلک علمہ مومنا فی حال ایمانہ من غیر ان یتغیر علمہ و صفہ۔ جو شخص کفر کرتا ہے اللہ تعالیٰ اُسکو اُسکے حال کفر میں کافر جانتا ہے پھر جب اُسکے بعد ایمان لایا تو اُسکے حال ایمان میں مومن جانتا ہے بغیر اُسکے کہ اللہ تعالیٰ کا علم و صفت تغیر موقوف یعنی علم الہی پر زمانہ جاری نہیں ہے اُسکا علم ہر حال میں اپنی شان پر بند و ن تغیر کے ہے اور تغیر ان حوادث و مخلوقات میں ہے جو جمیع افعال العباد و من الحکماء و السکون و السجود علی الحقیقۃ اور تمام افعال بند و ن کے از قسم حرکت ہوں یا از قسم سکون ہوں یہ افعال انہیں بند و ن کی کمائی و حقیقت ہیں نہ اور انکی پیدا کی ہوئی چیزیں نہیں ہیں واللہ تعالیٰ خالقہا۔ اور خالق ان افعال کا اللہ تعالیٰ ہے نہ وہ فقال تعالیٰ واللہ خلقکم و ما تعلمون۔ اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا انکو اور اُسکو جو تم کرتے ہو یعنی تمہارے کام و فعل کو۔ اور آیات آسمین بہت ہیں کہ خالق کسی چیز کا سوا ہے اللہ تعالیٰ کے کوئی نہیں ہے۔ امام رحمہ اللہ نے کتاب الوصیۃ میں فرمایا کہ ہم اقرار کرتے ہیں کہ بندہ مع اپنے تمام اعمال و اقرار و معرفت کے مخلوق ہے سبب فاعل خود مخلوق ہو تو اُسکے افعال بدرجہ اولیٰ مخلوق ہیں انتہی ستر جاپس اللہ تعالیٰ بند و ن کے افعال کا پیدا کرنے والا ہے۔ والمعاصی کلہا بعلمہ و قضائہ و تقدیرہ و مشیتہ لا بمعیتہ ولا برضائہ اور سب گناہ چھوٹے ہوں یا بڑے ہوں اللہ تعالیٰ کے علم و قضاء و تقدیر و مشیت کے ساتھ ہیں کچھ اسکی محبت سے نہیں اور نہ اسکی رضامندی سے۔ ولا بامرہ اور نہ اسکے حکم سے ہیں۔ وہی اور یہ افعال بند و ن کے خواہ بچھے ہوں یا بڑے ہوں۔ کلہا بمشیتہ و علمہ و قضائہ و قدرہ سب کے سب اللہ تعالیٰ کی مشیت و علم و قضاء و قدر سے ہیں یعنی اگرچہ بند و ن کی کمائیاں ہیں۔ والطاعات کلہا ایاما کانت واجبہا امر اللہ تعالیٰ و بمعیتہ و برضائہ اور طاعات کوئی ہوں سب کے سب ثابت ہیں اللہ تعالیٰ کے حکم کے ساتھ اور اسکی محبت و رضامندی کے ساتھ۔ نہ حاصل یہ کہ کل افعال بند و ن کے اللہ تعالیٰ کے مخلوق ہیں ان میں سے جو معاصی ہیں وہ اللہ تعالیٰ کے حکم و محبت و رضامندی کے ساتھ نہیں ہیں اور جو طاعات ہیں وہ حکم و محبت و رضامندی کے ساتھ ہیں پھر یہ معاصی و طاعات دو تون اللہ تعالیٰ کے علم و مشیت و تقدیر کے ساتھ ہیں۔ والانیما علیہم السلام کلہم منہم ہوں عن الصغائر و الکبائر و الکفر و النفاق اور انبیاء علیہم السلام سب کے سب بالکل پاک ہیں صغیرہ و کبیرہ گناہوں اور کفر و ہر طرح کے فتنہ و انبیاء میں سے اول آدم علیہ السلام اور آخر محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اور درمیان میں مشہور و غیر مشہور بہت گزرے جنکی تعداد اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے اور جو آدم علیہ السلام کی نفوس سے

انکار کو کہے تو کفر ہو۔ اور واضح ہو کہ گناہ صغیرہ و کبیرہ شرع میں معروف ہیں اور کفر سے ٹکڑے جدا بان میں جو داخل ہوا اس آدمی کی اجدائی حالت ہو اور غفلت وغیرہ سے اس سے صغیرہ و کبیرہ گناہ ہو جاتے ہیں۔ اب واضح ہو کہ انبیاء علیہم السلام کا حال یہ ہے کہ اپنے سوا سے عام مومنون کے ایمان کے اعلیٰ درجہ سے بھی انکی منزلت بڑی ہوئی ہو تو وہ اس حد ہی میں نہیں ہیں کہ صغیرہ و کبیرہ یعنی معروف ان سے صادر ہو ہاں ان کے مرتبہ کے مناسب جو امور ہیں کبھی انہیں نفرت ہو سکتی ہو لیکن یہ نفرت اس صغیرہ گناہ کے معنی میں نہیں ہو کیونکہ یہ انکی حد ہی نہیں بلکہ امام حج نے فرمایا وقد كانت منہم زلات اور البتہ انبیاء سے یعنی بعض سے کچھ نفرت ہو گئی ہو ف علی قاری حج نے ابن الامام حج سے نقل کیا کہ مہر اہل سنت کے نزدیک انبیاء صفات و کبائر سے معصوم ہیں مگر سہو سے صغیرہ ہو سکتا ہو اور بعض اہل سنت نے سہو کو ممنوع کہا ہو لیکن اصح یہ ہے کہ سہو و نسیان جائز ہو اور حاصل یہ کہ اہل سنت میں سے کسی نے ممنوع کا ارتکاب انبیاء علیہم السلام سے قصد کے ساتھ حوزہ نہیں کیا مگر بطور سہو و نسیان کے جائز قرار دیا ہو۔ مترجم کتاب کہ غور کے بعد ظاہر ہو کہ جن اہل سنت نے سہو سے منع کیا ہو انکی مراد یہ ہے کہ جو مفہوم سہو کا ہم لوگ سمجھتے ہیں یہ سہو انکی شان نہیں ہو اور کلام اسی میں ہر توبہ ہو نہیں ہو لیکن ان کے مرتبہ میں ایک سو کی شان ہے کہ اسکا نام سہو ہو تو وہ سہو جائز ہو اور وہ صغیرہ و کبیرہ ہے بلکہ اس لحاظ سے اسکا نام نفرت و زلت ہے جیسا کہ امام حج نے کہا پس معلوم ہو کہ کچھ اختلاف حقیقت میں نہیں ہو واللہ اعلم علی ذلک۔ و محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نبی و عبیدہ و رسولہ و صغیرہ لم یعدا لہم و لم یشرک باللہ طرفہ صین قط و لم یرکب صغیرہ و لا کبیرہ اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کے نبی و بند سے اپنے رسول و برگزیدہ ہیں کبھی آپ نے نہ بت ہو جا اور نہ کسی اور طرح اللہ تعالیٰ کے ساتھ پلک مارنے برابر کبھی شرک کیا اور نہ کبیرہ و صغیرہ کے کبھی مرکب ہوئے ف یہ قطعی یقینی ہو اور کسی ظاہر آیت سے اگر کوئی عامی کچھ شبہ کہے تو یہ اسکی غلط فہمی ہو اس نے شان نبوت کو سمجھا نہیں اور خصوص محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا مرتبہ کہ وہ سب انبیاء و رسل سے اعلیٰ و افضل ہیں نسب آپ کا محمد بن عبد اللہ بن عبد المطلب بن ہاشم بن عبد مناف بن قصی بن کلاب بن مرہ بن کعب بن لؤی بن غالب بن فہر بن مالک بن نضر بن کنانہ بن خزیمہ بن مدرکہ بن الیاس بن تذر بن نذر بن معد بن عدنان یہاں تک نسب معروف ہو اور آگے تاریخ میں اختلاف ہو۔ و افضل الناس بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ابو بکر الصدیق۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد سب لوگوں سے افضل ابو بکر الصدیق رضی اللہ عنہ ہیں ف ابو بکر الصدیق بن عثمان بن عفان بن مہر عثمان رضی اللہ عنہ بن فہر عثمان بن عفان بن العاص بن امیہ بن عبد المطلب بن عبد مناف بن قصی بن کلاب القریشی الاموی۔ آدم علیہ السلام سے لیکر خاتم المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم تک کسی فرد بشر کو کسی پیغمبر کی وراثت یا نكاح میں نہیں ملین سوا سے عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کے۔ ثم علی

بن ابرہہ طالب - پھر علی بن ابی طالب جن کرم اللہ وجہہ ف علی بن ابی طالب بن عبد المطلب بن ہاشم بن عبد مناف
 اقرشی النہشی فضائل جلیلہ و مناقب کبیرہ آپ کے بشمار ہیں - عقائد نسفی میں زیادہ کیا کہ ان چاروں خلفائے راشدین
 کے بعد باقی عشرہ مبشرہ میں یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دنش کے قطعی جنتی ہونے کی بشارت دی جو مشہور متفقین
 ہیں دس میں چاروں خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم ہیں اور چھ باقی حضرت طلحہ بن عبید اللہ و زبیر بن العوام و عتبہ بن
 ابی وقاص و عبد الرحمن بن عوف و سید بن زید بن عمرو بن نفیل اور ابو عبیدہ بن الجراح رضی اللہ عنہم آج ہیں -
 پھر فضیلت میں اہل بدر پھر اہل احد پھر اہل بیتہ الرضوان ہیں - اور مترجم کتاب کہ جنتی ہونے کی بشارت حضرت فاطمہ
 و حسن و حسین و خدیجہ کبری و عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہم نیز مشہور ہے اور احادیث صحیحہ میں صحابہ رضی اللہ عنہم
 و جمیع کے جنتی ہونے کی بشارت ہے لیکن یہ روایات مشہور متواتر نہیں ہیں اور شیخ عبد الحق رحمہ اللہ نے کتاب
 تحقیق الاشارہ فی تعیم البشارۃ میں اس مقام کو تفصیل سے بیان کیا ہے - واضح ہو کہ عقائد نسفی میں بیان چنہ عتائہ
 زیادہ کیے اول یہ کہ جمیع انبیاء و رسولوں میں سے افضل محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں - دوم آپ کی امت سب استون
 بہتر ہے - سوم آپ کی شریعت سب شرائع سے اہل اور سب دینیوں کی ناسخ ہے - چہارم آپ کی تمام امت میں آپ کے
 اصحاب سب سے بہتر ہیں - پنجم خلفائے راشدین کی خلافت اسی ترتیب سے ہے پھر ششم خلافت تیس سال ہے پھر سولہ سال
 بادشاہت و امارت ہے - ہفتم مسلمانوں کے لیے دنیاوی انتظام میں ایک امام ضروری جو احکام نافذ کرے و حدود قائم
 کرے اور لشکروں کو آراستہ کرے اور صدقات و زکوٰۃ وصول کرے اور تغلب کرے والوں و زہر نون کو مغلوب کرے
 اور جمیع و عیدین کو قائم کرے اور لوگوں کی منازعات فیصلہ کرے اور بغیر وارث چوں کا نکاح کرے اور غنیمت جہاد
 کو تقسیم کرے - ہشتم یہ امام ظاہر ہونا ضروری یعنی اسطرح نہ کہ جیسے شیعہ اپنے امام کو نون سے بالکل غائب کہتے ہیں بلکہ
 کے نظر میں کیونکہ ایسے امام کا ہونا و نہونا برابر ہے - ہفتم یہ امام قریش سے بنادین غیر سے نہ بنادین ف یعنی جب جماعت
 مسلمانوں کی اختیار سے تجویز کرے تو قریش سے ہو اور اگر انکا انتظام دہم برہم ہو اور کوئی غلبہ کرے خلافت حاصل
 کرے تو وہ امام ہے اسکی طاعت واجب ہے یا کوئی حاکم کسی کمرستان کو فتح کرے اسلام کا ماتحت کرے تو اپنے غلبہ پر
 وہ امام ہے اس سے مخالفت روا نہیں ہے - دہم مقصود امام سے اوپر مذکور ہوا تو یہ ضرور نہیں کہ وہ بند محصور ہو اور
 نہ سب سے افضل ہو مگر یہ ضروری کہ وہ عاقل بالغ مسلمان آزاد اور مرد ہو سیاست والا و قدرت والا ہو کہ احکام نافذ
 کر سکے و حدود اسلام کی حفاظت کر سکے اور شوکت سے ظالم سے مظلوم کا انصاف دلاوے اور ولایت مطلقہ کی شرائط
 پوری ہوں یعنی جو فقہ کے فاضی و گواہ میں مذکور ہیں - یازدہم صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے جسکو یاد کرے صرف بھلائی ہی
 کے ساتھ یاد کرے - دوازدہم طاعی قاری رح نے شرح فقہ اکبر میں لکھا کہ خلافت علی کرم اللہ وجہہ پیر حق ہے اور جس نے
 آپ کے ساتھ لڑائی کی اسے خطا کی - صحیح ہے کہ معاویہ رضی اللہ عنہ کو باغی کہنا جائز ہے بدلیل حدیث باخار نقل کردہ
 ابی نعیم - یعنی اے عمار جھکو گردہ باغی تیرے قتل کر دیا - مترجم کتاب کہ حدیث سے انا نقل کیا کہ جو موت تجھے قتل کرے جھکو گردہ
 کی حالت میں ہونگے - پھر جب بغاوت ختم ہو گئی تو اب وہی لفظ کہ وہ کہنا جائز ہے یا نہیں تو ظہر ہے کہ اگر وہ جہاد کرے

کہ حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ لڑائی کے وقت معاویہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ باغی تھے اور
 چھاپا جاوے کہ اب باغی کہیں تو جواب یہ کہ نہیں بقولہ تعالیٰ ولاتنا بدوا بالاقاب - واللہ اعلم - واضح ہو کہ ملا علی قاری
 نے ذکر فرمایا کہ خلافت حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی قطعی اجماعی ہوا در صحیح روایت ہے کہ جب حضرت عثمان رضی اللہ عنہ شہید ہو
 تو آپ باہر تھے اور مدینہ منورہ میں باغیوں سے فتنہ پھیلا اور باغیوں نے چاہا کہ مدینہ پر غالب ہو جاویں اور لوگوں کو قتل
 کریں تو صحابہ رضی اللہ عنہم نے اس فتنہ کو فرو کرنا چاہا پس حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے سامنے خلافت پیش کی آپ نے انکار
 کیا اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا اسطرح شہید ہونا ایک اعظمیٰ قرار دیا اور لوگوں کو اپنے پاس سے منع کر دیا اور اپنے
 گھر بیٹھ رہے پھر لوگوں نے خلافت کو حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ پر پیش کیا آپ نے بھی انکار کیا اور اس سے کراہت کی کہ
 انہوں نے زبیر رضی اللہ عنہ پر خلافت پیش کی کہ سرداری قبول کر دو اور ہم تمہاری فرمانبرداری کو موجود ہیں آپ نے بھی
 انکار کیا اور یوں ہی حضرت عثمان کی اسطرح شہادت کو اعظمیٰ قرار دیا اس میں تین روز گزر گئے جو صحابہ روزِ ماجرین و انصار
 نے جمع ہو کر حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے مکان پر هجوم کیا اور خوشامد کی اور آپ کو اللہ تعالیٰ کی قسم دلائی کہ اسلام کی حفاظت
 کریں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دارِ اہمروہ کی حیثیت کریں پس آپ نے بعد غدت کے اسکو قہر لیا اور
 یہ بھی دیکھا کہ مصلحت اسلام و اہل ایمان کے لیے اسی میں ہرگز مین قبول کروں کیونکہ وہ بھی جانتے تھے اور دیگر صحابہ
 رضی اللہ عنہم بھی ماننے لگے کہ سب سے افضل آپ ہی میں پس سب نے آپ سے بیعت کی - اور یہ جو بیعتیں چھوٹے لوگ
 کہتے ہیں کہ حضرت طلحہ و زبیر رضی اللہ عنہما نے آپ سے کراہت کے ساتھ بیعت کی تھی بالکل غلط ہے - اور منہ جزم کتنا ہے کہ
 اسی طرح معاویہ رضی اللہ عنہ کو بھی آپ کے صدق خلافت میں کچھ شک و انکار نہ تھا - پھر جب آپ خلیفہ ہو گئے تو یک
 جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم کو انتظار تھا کہ ان باغیوں کے قتل و قصاص کا حکم دینگے جو واقعہ حضرت عثمانؓ میں شریک
 تھے اور شام میں معاویہ کو بھی یہی انتظار تھا کیونکہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے اولیاء میں سے امیر معاویہؓ زیادہ قریب
 تھے اور خونِ ناحق کا مطالبہ ولی کو پہنچتا ہے اور ان باغیوں کو ہرگز اپنے امام برحق و خلیفہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 کا شہید کرنا روا نہ تھا - حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے باغیوں کو قتل نہیں کیا اور یہ آپ کا اجتہاد تھا اور ہم یقین کرنے میں
 کہ وہ اجتہاد صحیح تھا اور علی قاری رحمہ اللہ نے اسکو یوں نقل کیا ہے کہ باغیوں نے تادیل کی تھی اور انکی جماعت کثیر تھی اور
 باغیوں کا حکم یہ ہے کہ باغی لوگ جب امام عدل کے قریب ہوں تو جو کچھ انہوں نے حالت بغاوت میں اہل عدل
 کے مال و جان میں جمع کیا ہے پھر پوچھا ہے کہ ان سے اسکا مطالبہ کیا جاوے اور حالت لڑائی میں جو مال باغیوں کا لوٹ
 میں آیا ہو وہ ان باغیوں کو بعد اطاعت کے واپس دینا واجب ہے اور جو باغی گزشتہ ہوں وہ رہا کر دیے جاویں پس جب
 دسے لوگ ایسی جماعت کثیر تھے کہ انکو منت و غنوک حاصل تھی اور جب صحابہ ماجرین و انصار رضی اللہ عنہم نے حضرت
 علی کرم اللہ وجہہ سے بیعت کی تو باغیوں نے آپ سے بغاوت کرنا خوب نہ دیکھا اور مطیع ہو گئے تو آپ پر انکو قصاص نہیں
 قتل کرنا چاہیہ کہ اگر اولیاء سے قتل کو دینا واجب نہ تھا - اور بغض کے نزدیک باغیوں سے مواخذہ و قصاص لازم ہے
 لیکن یہ بھی اسوقت واجب ہے کہ جب باغیوں کی قوت ٹوٹ جاوے اور غنوک جاتی رہے اور فتنہ برپا ہونے کا خوف

جائز ہے اور اس وقت میں جبکہ امیر معاویہ رضی اللہ عنہ مطالبہ کرتے تھے یہ بات حاصل نہ تھی اور یہی نصوص زینا حضرت طلحہ و زبیر کے مطالبہ کا باعث ہوا اور وہ بھی اہل علم و اجتہاد تھے اگرچہ ہکو و دوسرے نصوص سے معلوم ہوا کہ اجتہاد حضرت علی کرم اللہ وجہہ برحق تھا اور دوسروں سے اجتہاد میں خطا ہو گئی اور صحیح ہوا کہ حضرت طلحہ و زبیر رضی اللہ عنہما آخر میں نادیم ہوئے اور یوں ہی حضرت ام المومنین عائشہ نامہ جو میں اور بعض اوقات اس قدر روئین کہ اور حنی زہر چائی تھی اور یوں ہی امیر معاویہ رحمہ اللہ جو کیا تاویل اجتہاد سے کیا لہذا نسق اپنا لازم نہیں آتا اگرچہ اس اجتہاد میں خطا ہوئی مترجم کتاب کہ عبد المترا بن عباس رضی اللہ عنہ اگرچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی طرف سے لیکن انھوں نے قرآن سے استنباط کر کے نکالا تھا کہ امیر معاویہ رضی اللہ عنہ مطلوب نہ ہوئے تو ان سے پوچھا گیا کہ آپ کہاں سے کہتے ہیں کہا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے من قتل مظلوماً فقد جعلنا لولہ سلطاناً فلا یسرف فی القتل ان کان منصوراً یعنی جو شخص مظلوم قتل کیا گیا تو ہم نے اس کے ولی وارث کے واسطے غلبہ دیا ہے تو کوئی قتل میں اسراف نہ کرے وہ ولی منصور ہے۔ شیخ ابن کثیر رحمہ اللہ نے تفسیر میں لکھا کہ یہ استنباط جبہ ہوا یہی واقع ہوا۔ مترجم کتاب کہ معاویہ رضی اللہ عنہ کو خلافت علی رضی اللہ عنہ میں مناقشہ نہ تھا لیکن قاتلون کا مطالبہ تھا اور چہ زبیر کی نوبت نہ پہنچی تھی کہ در بیان میں جھگڑا ہو گیا اور مترجم نے اہل بیان کے اطمینان کے واسطے محصل حال ذکر کر دیا اور امر انہی مقدم در تھا اور حق صریح یہی ہے جو اہل السنۃ کا اجماعی اعتقاد ہے کہ اللہ تعالیٰ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو اصحاب خاتم المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم کہا اور خیراتہ قرار دیا پس وہ سب اللہ تعالیٰ کے نزدیک چاند کے تارے ہیں اور انکی فضیلت میں قرآن کلام انہی ناطق حق ہے اور اللہ تعالیٰ کی شہادت کے بعد پھر کسی دلیل و گواہی کی حاجت نہیں ہے اور خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا خالد بن الولید کو جبکہ خالد نے عبد الرحمن بن عوف کو کچھ برا کہا تھا تو خالد کو کہا کہ مت برا کو میرے اصحاب کو لینے سابقین کو سو اگر تم میں کوئی کوہ چہ کے برابر سونا خیرات کرے تو نہ پہنچے گا انکی ایک مد کو اور نہ اس کے آدھے کو۔ رواہ البخاری فی صحیحہ و مسلم فی صحیحہ اور احادیث ان صحابہ کے فضائل میں بکثرت معنی میں متواتر ہیں اور ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اسے تم اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی بدگوئی مت کرنا کہ انہیں سے ایک کا قیام ایک دم بھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھا یہی عمر بھر کی عبادت (شب و روز) بہتر ہے۔ رواہ ابن بطہ باسناد صحیح۔ اور صحیح بخاری میں روایت ہے کہ جبکہ حاصل یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک روز جماعت اصحاب میں کہا کہ فتنہ کے باب میں تم میں سے کس نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے پھر خدیفہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ امیر المومنین آپ کو اس فتنہ سے کیا لگاؤ ہے آپ کے اور فتنہ کے درمیان تو ایک بندہ دروازہ ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ وہ دروازہ گھلیگا یا ٹوٹ جائیگا تو خدیفہ نے کہا کہ نہیں بلکہ توڑا جائیگا۔ راوی کتاب کہ وہ دروازہ خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ تھے اور خود خوب جانتے تھے جیسے آدمی آج کے پیچھے کل کا دن ہونا جانتا ہے۔ والحدیث فی البخاری۔ اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ جس رات شہید ہوئے اسکے اول میں کوٹھے پر آئے اور باقیوں کو جو گھیرے ہوئے تھے آگاہ کیا اور اپنے حق میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بشاریات بیان کیجے اور اور انہی قسم لی تو انھوں نے کہا کہ ہاں سچ ہے پھر انکو قسم دلائی کہ تم جانتے ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ

ابو بکر و عمر دین تھا تو کوہ اُحد کو زلزلہ ہوا پس آپ نے فرمایا کہ تمہرے پیچھے فقط نبی و صدیق و شہید ہیں باغیوں نے کہا کہ ان
 سب پر پس حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے بکیر کبی اور کہا کہ قسم ہے رب کعبہ کی کہ مجھ پر گواہی دیتے ہیں کہ میں شہید ہوں پھر کوٹھے سے
 نیچے اتر گئے۔ صحیح روایت ہے کہ جب عمر رضی اللہ عنہ نے بیت المقدس فتح کیا اور وہاں کے بڑے عالم نے آپ کو پہچان کر
 حاکم بیت المقدس سے کہا تھا کہ قسم مسیح کی وہ یہی شخص ہے جو ان ملکوں کو فتح کر لگا دروازہ کھول دو اور اس سے اپنے
 حق میں امان حاصل کرو چنانچہ یہی ہوا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بیت المقدس کے اندر نماز جمعہ ادا کرنے کے بعد اسے
 نصرانی عالم کو بلوایا اور پوچھا کہ تو نے مجھے کیونکر پہچانا اس نے کہا کہ ہمارے بیان تمہارے سب علیہ موجود ہیں اور
 میں آپ کے بعد والوں کو بھی جانتا ہوں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس سے پوچھا تو اس نے کہا کہ آپ کے بعد ایک خلیفہ آپ کے
 پیغمبر کے قرابت والوں سے ہوگا وہ مرد صالح ہے لیکن اپنی قرابت کا صلہ رحم بہت کر لگا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا اللہ تعالیٰ
 عثمان پر رحم کرے اور پوچھا کہ پھر کون ہوگا اس نے کہا کہ پھر ایک خلیفہ ہوگا خون میں پھرتا ہو تو عمر رضی اللہ عنہ نے اس کے
 سر پر دھپ ماری اور کہا یا دفراہ یا دفراہ یعنی اوگندے اوگندے تو اس نے کہا کہ اے مومنوں کے سردار میں اس کی
 مذمت نہیں کرتا وہ تو مرد صالح ہے میرا یہ مطلب ہے کہ وہ ایسے وقت میں خلیفہ ہوگا کہ تلوار میں کھنچی ہوئی اور خون جاری
 ہوگا پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ علیٰ رزقہم فرمادے۔ بالخصوص یہ حضرات ان واقعات سے آگاہ تھے اور
 امر الہی قدر نقد و رہی پھر خواجہ دردافص بے شبہ جہالت سے گمراہ ہوئے کہ انھوں نے افضل الانبیاء والمرسلین
 خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب کی شان میں زبان درازی کی اور کلام الہی عزوجل سے معارفہ کیا اور
 حرمت محبت خیر البشر صلی اللہ علیہ وسلم کا پاس و لحاظ نہ رکھا۔ خبردار خبردار کہ تو کسی صحابی کے حق میں بدگمان ہو کر
 گمراہ ہو۔ امام رح نے فرمایا۔ ولا تذکر الصحابۃ الا بخیر۔ اور ہم کسی اور طرح صحابہ کا ذکر نہیں کرنے سوائے بھلائی
 و خوبی کے کثرت ہر مومن اسے محبت کر لگا اور ہر منافق اسے بغض رکھتا اور حسد و لا تکفر مسلما بذنب من الذنوب
 وان کانت کبیرۃ اذالم يستحلها اور ہم کافر نہیں کہتے کسی مسلمان کو جو بوجہ از تکاب کسی گناہ کے اگرچہ کبیرہ گناہ
 ہو بشرطیکہ اس نے اس کبیرہ کو حلال نہ کر لیا ہو یعنی جس امر کا گناہ کبیرہ ہو تا تو قطعی ظاہر و ثابت ہے پھر اسے اسکو
 حلال اعتقاد کر لیا جیسے زنا کاری کو حلال کہے تو کافر ہے۔ قاری رح نے لکھا کہ سب شیخین کبیرہ گناہ ہو مگر کفر نہیں ہے یہی کو
 صحیح کہا پھر لعنت و دمعنی ایک یہ کہ کفر میں مقوم اور ایمان سے بالکل دور ہے دوم یہ کہ فسق و فجور و گناہوں کے بدکار و عازل
 تقفاتی رح نے بیخ حقاہدین کہا کہ سلف صالحین و علماء مجتہدین سے معاویہ رضی اللہ عنہ و اس کے اطراف پر یعنی مشغول
 نہیں ہے کیونکہ غلبت الامراء کے بارہ میں یہ ہے کہ انھوں نے امام برحق سے بغاوت کی اور یہ امر موجب لعن نہیں ہو سکتا ان
 اختلاف وہ بارہ یزید کے ہے۔ خلاصہ وغیرہ میں مذکور ہے کہ لعنت نہ کرنا چاہیے یزید پر اور نہ حجاج پر۔ مترجم کتاب ہے کہ یہی امام
 غزالی رح نے اختیار کیا ہے۔ اور یہی احوط ہے اور اس کا نام زبان پر لانے اور اس کے ساتھ مشغول ہونے سے سوائے اسکی
 برائی کے کچھ حاصل نہیں لیکن ہم اسکو ادراکے مدگاروں سے بالکل لگا نہیں رکھتے۔ شیخ ابن ایہام رح نے
 تیرہ کے کافر ماننے میں اختلاف نقل کیا بعض نے کہا کہ ان اور امام احمد رح سے بھی یہ منقول ہے اور بعض نے کہا کہ

میں بلکہ توقع کیا جاوے اور اللہ تعالیٰ کے تفویض رکھا جاوے۔ پھر امام رحمہ نے مرکب کبیرہ کے حق میں لکھا۔
 نسیمہ مومنا حقیقہ۔ اور ہم مرکب کبیرہ کو خفیت میں مومن کہتے ہیں۔ ف مغزلہ مرکب کبیرہ کو مومن حقیقی نہیں کہتے لہذا
 امام رحمہ نے فرمایا۔ ویخوز ان یكون الرجل مومنا فاستغیر کافر۔ اور یہ ہو سکتا ہے کہ ایک شخص دل سے تصدیق کرنے
 سے مومن ہو بہ کاری کے ارتکاب سے فاسق ہو وہ کافر ہو۔ والمسح علی الخفین سنتہ۔ اور دونوں موزن پر مسح کرنا
 سنت ہے۔ یعنی سنت قریب بہ تواتر سے ثابت ہے۔ والتر اویح فی شہر رمضان سنتہ۔ اور تراویح ماہ رمضان میں سنت
 ہے۔ یعنی اصل تراویح یہ سنت مشہورہ ثابت ہے اگرچہ تعداد رکعات میں کمی بیشی ہے۔ والصلوۃ خلف کل بروفا جرح
 من المومنین جائزۃ۔ اور نماز ہر مومن کے پیچھے خواہ نیکو کار صالح ہو یا بدکار ہو جائز ہوئی ہے۔ فنی قاری رحمہ نے کہا کہ
 جو کوئی امام فاجر کی وجہ سے جمعہ و جماعات ترک کرے وہ خود متدعی ہے اور صحیح یہ کہ اسکا اعادہ کرنا بھی لازم نہیں۔ ولا
 نقول ان المومن لا یضرب الذنوب وانہ لا یدخل النار۔ اور ہم یہ نہیں کہتے کہ مومن کو گناہ ضرر نہیں کرتے اور وہ دوزخ
 میں داخل نہ ہو گا۔ یہ فرقہ مرجیہ و یاحیہ کا رد ہے۔ مغزلہ کا رد کیا بقولہ۔ ولا ینخلد فیہا وان کان فاسقا بعد ان یمحج
 من الدنیا مومنا۔ اور نہ ہم یہ کہتے ہیں کہ مومن جو دوزخ میں داخل کیا گیا وہ اس میں ہمیشہ رہیگا اگرچہ وہ مومن فاسق ہو یعنی
 غیر توبہ مرا ہو بعد ازاں کہ وہ دنیا سے ایمان پر نکلا ہے۔ ولا نقول ان حسناتنا مقبولۃ و سیئاتنا مغفورۃ کقول المرءۃ
 و ہم یہ نہیں کہتے کہ ہماری نیکیاں مقبول ہیں اور ہماری برائیاں بخشش ہوئی ہیں جیسے مرجیہ فرقہ کے لوگ کہتے ہیں۔ ولکن
 نقول سبتہ مفصلۃ ولکن ہم اس مسئلہ اعتقادی میں بیان تفصیلی رکھتے ہیں وہ بیان یہ ہے کہ۔ من عمل حسنة بشرطها
 خالیه عن العیوب المفسدة والمعانی البطلۃ ولم یطلبها حتی یرج من الدنیا فان اللہ تعالیٰ لا یضیعها بل یقبلها
 منہ ویثیبہ علیہا۔ جس نے کوئی نیکی اسکے تمام شرائط کے ساتھ کی وہ حالیکہ وہ فاسد کریموالی عیبوں ظاہری سے اور
 باطل کریموالی عیبوں باطنی سے پاک ہو اور اس نے اس نیکی کو باطل نہ کر دیا مثلاً مرتد نہ ہو گیا یا نہ نکاح نہ کیا تو
 اللہ تعالیٰ اس نیکی کو ضائع نہ فرما دیا بلکہ اس بندے سے قبول فرما کر اسکو اس نیکی کا ثواب عطا کرے گا۔ یہ تفصیل نیکی کی ہے
 اور یہ بیان بدی کا تو فرمایا۔ وما کان من اسیات دون الشرک والکفر ولم یتیب عنہا حتی بات مومنا فانہ
 فی مشیتہ اللہ تعالیٰ ان شاء غدر بہ وان شاء عفا عنہ ولم یعد بہ بالکفار ابدًا۔ اور جو بدی کی خواہ وہ ضعیف ہو یا کبیرہ
 ہو سو اسے شرک و کفر کے اور اس بدی سے اسے توبہ نہ کی یا نہ نکاح نہ کیا تو وہ اللہ تعالیٰ کی مشیت کے تحت
 میں ہے چاہے اسکو عذاب دے اور چاہے اس سے عفو کرے۔ ولکن عذاب دوزخ اسکو ہمیشہ کے لیے نہ دیا کہ وہ بلی
 تو اللہ تعالیٰ ان اللہ لا یغفر ان یشرک بہ ولغفر ما دون ذلک لمن یشاء۔ یعنی اللہ تعالیٰ شرک اپنے ساتھ ہونے نہ بخشے گا اور سو
 شرک کے بخشے گا جسکے لیے چاہے۔ بدلیل قولہ ان تجتنبوا کبار ما تنہون عنہ کفر منکم سیدکم اؤ یہ۔ ولکن کبار ما تنہون
 نہیں ہیں۔ والرب یار اذا وقع فی عمل من الاعمال فانه یطیل اجرہ وکذا العجب۔ اور یہاں یعنی دکھانے کی نیت
 جب کسی عمل میں پڑ گئی خواہ کوئی عمل ہو فرض یا نفل، توبہ یہاں اس عمل کے ثواب کو کھودینی ہے اور یہی حکم عجب کا ہے
 فنی قاری رحمہ اس میں اشارہ ہے کہ اسو اسے یہاں عجب کے دیگر ردیل اطلاق سے فعل باطل نہیں ہوتا ہے۔

والآیات للاتباء والکرامات للادب والبراق اور معجزات انبیاء علیہم السلام کے لیے اور کرامات اولیاء کے لیے برحق ہیں و مفترکہ وروافض نے کرامت سے انکار کیا اور کیوں نہیں کہ ان لوگوں نے کبھی اپنے درمیان یہ منزلت دیکھی ہی نہیں تھی۔ پھر یہ کرامت اس ولی کی اپنے نبی برحق کا معجزہ ہے کیونکہ یہ ولی اپنے نبی علیہ السلام کی صدق متابعت اس مرتبہ دلائل پر پہنچا ہے۔ واما الہی فکون لاعدائہ مثل ابلیس و فرعون و ما تکون للرجال ماریوسی نے الاخبار فلا نسیمہا آیات و لا کرامات و لکن نسیمہا قصار حاجات لهم۔ اور وہ صورتیں فرق عادت کی جو دشمنان حق سبحانہ کے واسطے ہو جاتی ہیں جیسے ابلیس و فرعون کو اور وہ جو رجال کے لیے ہونگی اس قسم سے جو احادیث میں ہو ہیں تو ہم ان صورتوں کو آیات نہیں کہتے اور نہ کرامات کہتے ہیں و لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ ان لوگوں کی حاجتیں پوری کرنی ہیں و ذلک لان اللہ تعالیٰ یقضی حاجات اعدائہ استمدراجا لہم فی تقرون ویزدادون عصیاناً و کفراً و ذلک کلمہ جائز ممکن۔ اور یہ بات اس لیے کہ اللہ تعالیٰ اپنے اعداؤ کی حاجتیں پوری کر دیتا ہے تاکہ استمدراج کے لیے اپنے آہستہ درجہ بدرجہ انکو غضاب کی طرف بڑھانے کے لیے پس دے اسطرح حاجتوں کے پورے ہونے سے مغرور ہو کر اور زیادہ عصیان و کفر میں بڑھ جاتے ہیں اور یہ سب جائز ممکن ہر وقت شیطان نے سجدہ نہ کیا اسکو ملعون کر دیا پھر اسے تاقیامت مرگ سے ملت مانگی وہ دیدی۔ حدیث میں ہے کہ جب تودیکھے کہ اللہ تعالیٰ کسی بندہ کو جو نعمت دے پسند کرتا ہے وہی دیتا ہے حالانکہ یہ بندہ اسکی نافرمانی پر تقسیم ہو تو یہ فقط استمدراج ہے پھر ترجمہ یہ آیت فلما نسوا ما ذکرنا بہم عننا علیہم ابواب کل شئ حتی اذا فرغوا ابادوا کو اخذنا ہم بغتہ فاذا ہم بلسون۔ یعنی ہر طرح یاد دلانے پر بھی کسی طرح انھوں نے اپنے رب عزوجل کو یاد نہ کیا اور بھولے تو ہم نے ان لوگوں پر ہر چیز کے مدد و اذیہ کھول دیے یہاں تک کہ جب اترائے اس چیز پر جو دیے گئے تھے تو ہم نے انکو گرفتار کر لیا اچانک سونا گاہ دے ہر نیکی سے ابوبس ہو گئے و کان اللہ خالقاً قبل ان یخلق ورازقاً قبل ان یرزق۔ اور اللہ تعالیٰ بلاشبہ خالق تھا قبل اسکے کہ یہ مخلوق حادث کرے اور وہ رازق تھا قبل اسکے کہ رزق دے و فیہ سئلوا عقادی امام رحمہ نے کہ یہ بیان فرمایا جس سے تنبیہ مقصود ہے کہ صفات باری تعالیٰ کی کیفیت و حقیقت بندہ کے اور اک سے باہر ہے اور اسکی ذات و صفات میں تغیر نہیں ہے اور خالق ہونے کی صفت بالاجماع اسکی صفت بالوہیت ذاتی ہے اور تخلیق اسکی صفت فعل ہے پس یہ اعتقاد بلا وسواس قبول کرنا ضرور ہے۔ واللہ تعالیٰ یرمی فی الآخرہ۔ اور اللہ تعالیٰ اپنا دیدار دکھلا دینا آخرت میں و فی مسئلہ بالکل قطعی ثابت اور آیات صریح اور احادیث متواتر المعنی اسکو مفید ہیں اور سلف و خلف رضی اللہ عنہم کا اس پر جماع اور کچھ خلاف نہ تھا پھر معتزلہ و خوارج و روافض نے پیدا ہو کر خلافت کی اجناد کی اور اہل اہلۃ و الجماعہ انہی اہل پر ثابت رہے و سداً الحمد اور مترجم نے اردو تفسیر جامع میں اس مسئلہ کو قطعی دلائل کے ساتھ بیان کر دیا جس سے بعد اللہ تعالیٰ سب منکرون کے ادہام و اقوال بخوبی رد ہو گئے ہیں اور یہاں اس قدر تطویل کی گنجائش نہیں ہے۔ ویراہ المومنون و ہم فی الجنۃ باصین رؤسہم۔ اور مومنین در حالیکہ جنت میں ہیں اللہ تعالیٰ کو اپنے سر کی انگوٹھ سے دیکھینگے جنت اللہ تعالیٰ جب جس بندے کے واسطے کرامت فرمادینا اسکی

نظر سے رد اکبر پائی کا حجاب اتحاد یگانہ پس وہ اس بے مثال فضل و کرم سے سرفراز ہوگا۔ لیکن یہ دیدار الہی جیسا امام نے فرمایا۔ بلا تشبیہ ولا کیفیت ولا کیون بینہ و بین خلقہ مسافت۔ یعنی ہم یقین جانتے ہیں کہ یہ دیدار بلا تشبیہ ہو اور بدون کیفیت اور بدون کیت اور اللہ تعالیٰ و مخلوق کے درمیان کوئی مسافت نہ ہوگی و نہ یعنی مخلوق کی صفات سے وہ منزہ و پاک ہو تو اسکی شان کا قیاس مخلوق پر نہیں ہوگا۔ والا یان ہو الا شہار والتصدیق۔ اور ایاں یہ اقرار زبانی اور تصدیق دلی ہو مگر یہی امام رحم نے کتاب الوصیہ میں فرمایا ہو اور تصریح کر دی کہ نہ خالی اقرار کافی ہو اور نہ خالی تصدیق کافی ہو اور شایع طاعلی قاری رحم نے توضیح کی کہ ان دونوں میں تصدیق تو ایسا کن ہو کہ کسی حال میں ساقط نہیں ہوتا اور رہا اقرار تو وہ خوف جان کی صورت میں ساقط ہو جاتا ہو۔ مگر علی قاری رحم نے شرح عقائد فقہا زانی کی تبعیت میں کہا کہ ایاں کے اندر اقرار کا اعتبار ہونا یہ بعض علماء کا مذہب ہو اور اسی کو شمس الائمہ حلوئی اور محقق الاسلام نے اختیار کیا اور مجتہدین اس طرف ہیں کہ ایاں فقط تصدیق قلبی ہو اور اقرار اسواسطے شرط ہو کہ ایاں احکام اسپر جاری اور اسکے ساتھ بزنا دیکھے جاوین پس جس نے دل سے تصدیق کی اور زبان سے اقرار نہ کیا وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مومن ہو اگرچہ احکام دنیاوی میں مومن نہ ہو اور جس نے زبان سے اقرار کیا اور دل میں تصدیق نہ کی تو وہ منافق ہو اگرچہ ظاہر میں احکام دنیاوی میں مومن کا بزنا دیکھا جاوے اور اسی کو شیخ ابو منصور ماتریدی نے اختیار کیا اور نصوص اسکے موافق ہیں بقولہ تعالیٰ اولئک کتب فی قلوبہم لایاں وقولہ تعالیٰ و قلبہ مطمئن بالا یان۔ وقولہ تعالیٰ ولای بدخل الا یان فی قلوبکم۔ اور اسامہ بن زید رضی اللہ عنہما نے ثرائی میں ایک مقابل کو اردا جس نے لا الہ الا اللہ کہا تھا اور دعویٰ کیا کہ اسنے میری تلوار کے خون سے کھدیا تھا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بلا شققت قلبہ۔ کیون تو نے اسکا دل نہ چرکا کہ تو دیکھ لیتا کہ اسنے سچ کہا یا جھوٹو کہا جیسا کہ حدیث کو امام بخاری و مسلم و ابوداؤد و ترمذی و ابن ماجہ و نسائی نے روایت کیا ہو پھر شرح عقائد نسفی میں ہو کہ ایاں اجمالی کا درجہ ایاں تفصیلی سے کم نہیں ہو۔ یعنی محل یقین و اقرار کیا کہ اللہ تعالیٰ جن صفات و شان کے ساتھ ہو میں نے مانا اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو کچھ اللہ تعالیٰ کی طرف سے لائے اسکے رسول ہیں میں نے مانا۔ واضح ہو کہ حدیث میں قال لا الہ الا اللہ و قل الحمد۔ کے یہی معنی ہیں پھر واضح ہو کہ جرات دین میں عموماً بالضرر معلوم ہو اور محل ایاں میں پرتفصیل کے وقت یہ بات پیش ہوئی اور اسنے اس سے انکار کیا مثلاً فرض نماز تو وہ انکار سے کافر ہو گا کما قال انصاری وغیرہ۔ و ایاں اہل السماء والارض لا یرید ولا ینقص۔ اور ایاں اہل آسمان و زمین کا دثر حقا ہر نہ گھٹتا ہر نہ کتاب الوصیہ میں فرمایا کہ یہ اسوجہ سے کہ متصور نہیں زیادہ ہونا ایاں کا مگر جبکہ کفر میں کمی ہو اور متصور نہیں کم ہونا ایاں کا مگر جبکہ کفر میں زیادت ہو تو کیسے ہو سکتا ہو کہ ایک شخص ایک ہی حالت میں مومن و کافر دونوں ہو۔ قاری نے کہا کہ خلاصہ میں امام محمد رحم سے نقل کیا کہ میں نے کنا کردہ رکھتا ہوں کہ میرا ایاں مثل ایاں جبرئیل کے ہو لیکن یوں کتا ہوں کہ جبکہ ساتھ جبرئیل ایاں لائے اسی کے ساتھ میں بھی ایاں لایا۔ خلاصہ جو قاری رحم نے لکھا کہ اصل ایاں میں بات ہو اور خوف یقین و خوبی اخلاص و نور اعمال و جلالت معرفت میں اپنی حالت ہو اقول امام قرانی شافعی رحم نے

بھی اسی کا اقرار کیا ہو اور تحقیق یہ کہ اصل تصدیق میں سب برابر ہیں پس اگر زیادہ یا کم ہو سکے تو تصدیق میں کمی یکہ گمان
 یا شک رہ جاوے حالانکہ قطعاً وہ مومن نہیں جسکی تصدیق پوری نہ ہو یعنی اللہ تعالیٰ کی توحید و صدق و رسالت وغیرہ کو مستحاج
 اور دل سے ماننے پھر اگر اس میں کچھ کمی ہوئی تو منافی یا کافر ہو گیا بان بعد تصدیق کے جس قدر دل میں اثر ہو وہ کم و بیش ہوتا
 ہے چنانچہ علم الیقین سے میں یقین بزرگ ہو رہی معنی میں دارد ہو کہ لبس یا تخیر کا لسانتہ حالانکہ خبر سے تصدیق ہوئی ہے معائنہ کر
 سے عین الیقین اور غور و فکر کیا اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کو فرمایا اطمئن یعنی کیا تو ایمان نہیں لایا۔ ابراہیم نے کہا
 بے۔ میں ایمان کیوں نہیں لایا یعنی تصدیق کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ جب چاہے مردہ زندہ کرے۔ ولکن لطمین قلبی۔ لیکن
 دیکھنے کی درخواست اس لیے کہ میرا قلب مطمئن ہو۔ پھر ایمان میں مقبرہ ہی اصل تصدیق ہو اور توفیق یقین یا ضعف یقین شرط
 نہیں ہے حالانکہ لوگوں میں تفاوت اسی یقین کی کمی زیادتی میں ہوتا ہے چنانچہ ہم یقیناً جانتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 کا یقین اور حضرت ابو بکر صدیق کا یقین نام سب سے بزرگ ہے اسی کو امام رحم نے فرمایا قبولہ۔ والمؤمنون مستودون
 فی الایمان والتوحید متفاضلون فی الاعمال۔ اور مومنین ایمان و توحید میں برابر ہیں اور اعمال میں باہم بعض کو بعض پر
 فضیلت ہوتی ہے یعنی مومنین اصل ایمان و توحید میں برابر ہیں کیونکہ اسی میں کمی ہو تو نفاق یا شرک ہو جاوے پھر دل میں
 اس توحید کا یقین جانا اور دس دس و معاصی بچانا اور امار و طاعات پر عمل کرنا لوگوں میں تفاوت ہے اسی سے تو زمین
 فرق ہے کیونکہ نور کلمہ توحید بعض میں مثل آفتاب کے بعض میں چاند اور بعض میں تاروں و بعض میں جاعون کی طرح
 تفاوت ہے اور اسی طرح آخرت میں ظاہر ہوگا اور جنت و جہنم ہو اسی قدر شبہات گناہ کی تاریکی بستی ہوتی ہے
 اور کلام امام مفید ہے کہ اعمال متاثر ایمان میں ہیں اہل سنت والجماعہ کا مذہب ہر حق۔ والا سلام ہوا تسلیم و تقیاد
 لاوامر اللہ تعالیٰ فی طریق اللتقہ فرق بین الایمان والا سلام ولکن لا یكون ایمان بلا اسلام ولا اسلام
 بلا ایمان فما کان مع البطلان۔ اور اسلام گردن ٹھکانا اور فرمانبرداری کرنا واسطے احکام الہی کے ہر سوخت کی راہ
 سے ایمان و اسلام میں فرق ہے لیکن ایمان بدون اسلام نہ ہوگا اور نہ اسلام بدون ایمان ہوگا صوبہ دونوں جیسے آدمی
 کے لیے پیٹھ کا ساتھ پیٹ سے ہے۔ والدین اسم واقع علی الایمان والا سلام والشرائع کلہا۔ اور دین ایک
 نام ہے جو مجموعہ ایمان و اسلام و تمام احکام پر واقع ہوتا ہے۔ ولعرف اللہ تعالیٰ حق معرفتہ کا وصف نفسہ فی کتابہ
 بجمع صفات۔ اور ہم اللہ تعالیٰ کو پہچانتے ہیں حق پہچاننے کا جیسے اُس نے وصف فرمایا اپنی ذات کا اپنی کتاب میں
 جمیع صفات کے ساتھ یعنی بحسب قدرت بندہ و طاقت عبد ہم موافق وصف قرآن مجید کے در حقیقت ویسے ہی
 ایمان لاتے ہیں جیسے اُس نے فرمایا ہے۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے توحید پوچھی گئی تو فرمایا کہ توحید جان لے کہ جو تیرے
 دل میں خطہ کرے یا تو دہم کرے یا خیال میں لاوے یا تصور کرے خواہ تو کسی حال میں جو تو اللہ تعالیٰ اس سے
 برتر ہے۔ فکرہ انقاری رحم و لبس بقدر احسان یعبد اللہ تعالیٰ حق عبادتہ کا ہوا بل نہ و لکنہ یعبدہ بامرہ
 کما امر اور کوئی یہ قدرت نہیں رکھتا کہ اللہ تعالیٰ کی عبادت کرے جو اسکی عبادت کا حق ہے جیسے اسکی شان اعلیٰ
 کے لائق ہے لیکن بندہ اسکی بندگی اسکے حکم سے جیسے اُس نے حکم کر دیا ہے بجا ہا تا ہر حق اس میں امام حج نے بن ہاتھوں کا

اشارہ کیا اول یہ کہ بندہ حق عبادت سے عاجز پر دہم یہ کہ جو عبادت ادا ہوتی ہو اسکی شان کے لائق نہیں ہوتی
ستوم جیسے عبادت کا حکم دیا ہو اس طریقہ سے بندہ حکم کی فرمانبرداری کرتا ہو۔ بیان اول یہ کہ مثلاً شکر اتنی ادا کرنا
ہو اور اسکی نعمتوں کے ہو اور نعمتوں کے الٹی شمار سے باہر ہیں کما قال تعالیٰ وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها یعنی اگر
تم اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کو شمار کرو تو کبھی نہیں گنہیں گے۔ مثلاً جسم کے اعضاء و اعضاء کے منافع خود بشر کو معلوم نہیں
تو شمار کیا کرے اور حواس و عقل و روح کے فوائد کہاں تک جانے پھر ہر سانس میں دو فائدہ تفریح ہو اور درجات
کی بقا کے ظاہر ہیں ان دو کا شکر جب تک ادا کرے کتنی سانسوں کا شکر اس پر عائد ہو اور شکر کی توفیق و استطاعت
جو صحت و عافیت پر ہو اور ادا سے ناز و غیرہ اسکے رزق و لباس و پانی و صحت جسمانی پر ہو ہر طاعت اسی صحت و ہمت و طاقت
و طاقت کا شکر نہیں ہو سکتی تو ان بشارتوں کا شکر کہاں رہا پھر جب شکوی ہو اور ادا نہ ہو تو اسکی عبادت کا کیا ذکر ہو
پھر عبادت ایک چیز بندہ مخلوق سے پہلے ہوتی ہو اور بارگاہ خالق جل شانہ اس بندہ مخلوق کی مناسبت سے پاک ہو
تو طاعت جو کہ مخلوق سے مخلوق ہو وہ اسکی بارگاہ کبریائی کے کب لائق ہو یہ بیان امر دوم ہے۔ پھر یہ اس کا اثر بفضل
و انعام ہے کہ اسے بندہ کو طریقہ بتلادیا اور اسکے بجالانے کا حکم کیا اور اسی فعل کو اپنی رحمت سے بندہ کی عبادت قرار
دیا پس بندگی یہ ہے کہ اسکے حکم سے اسکے بتلانے طریقہ کو ادا کرے اور اسکی رحمت کا امیدوار رہے اور ہر دم استغفار
کرے جانتیک ممکن ہو اور یہ نہیں سمجھے کہ میں نے اسکی عبادت کی پھر یہ کیا سمجھ گیا کہ اسکی شان کے لائق عبادت کی۔
یہ مقام بہت قابل اہتمام ہو اور غور کرو کہ جو اسے عبادت بندہ کے لائق مقرر کر دی ہو وہی ادا نہیں ہوتی ہو اور سرور عالم
حبیب مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس شان کو دیکھو کہ انبار و رسل میں افضل علیہ وعلیہم الصلوٰۃ والسلام پھر بتلادیا
کے استغفار کرتے گویا اشارہ تقصیر طاعت کا ہو اور فرماتے لا احصی ثننا علیک انت کما اثنت علی نفسک یعنی میں
نہیں احصا کر سکتا کسی تعریف کا تیری شان میں تو ویسا ہی حمید مجید ہو جیسے تو نے خود اپنے نفس کی تعریف فرمائی ہو
اللہ اکبر اللہ اکبر لا الہ الا اللہ واللہ اکبر اللہ اکبر وسر الحمد۔ فارسی رح نے کہا کہ تحقیق یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل
ہوتی تو اسکا حکم تو یکساں ستم ہو اور رہی عبادت تو وہ بندہ پر لطفہ بلطفہ دم پر دم واجب ہو اور بندہ ضعف بشریت کی وجہ
اسکے ادا سے عاجز ہو۔ بالجمہ ایان و یقین کے لیے بندہ مستحکم لتجی ہو کہ وہ معرفت ہو۔ ویستوی المؤمنون کلمہ نے
المعرفة والیقین والتوکل والحمیۃ والرضا والخوف والرجاء والايمان۔ اور یکساں برابر ہیں مؤمنین سب کے
سب نفس معرفت میں اور نفس یقین میں اور اللہ تعالیٰ پر توکل میں اور محبت میں اور اسکے قضا و قدر بھاضی ہوئے
میں اور اسکے عذاب سے خوف کرنے اور اسکی رحمت کی امید رکھنے میں اور اسکی ذات و صفات پر یقین رکھنے میں۔
و یتقوا و تون بما دون الایمان و فی ذلک کلمہ اور لغات رکھتے ہیں مؤمنین باہم مساوی نفس ایان میں اور
ان سب امور میں۔ فارسی رح نے کہا یعنی اسو اسے تصدیق و اقرار اصلی کے اطاعت و عصیان میں اور نیز مقامات
و درجات توکل و محبت و رضا و خوف و خشیتہ وغیرہ میں متفاوت ہیں۔ امام محمد امجدی رح نے عقیدہ میں لکھا کہ ایمان تو
ایک ہی ہے اور اصل ایمان میں جو ایمان دے ہیں برابر ہیں و لیکن ان میں ازراہ خوف و خشیتہ و تقویٰ و مخالفت نفس و

علاوہ مستحقوی کے تفاوت و باہمی تفاضل ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ تولاہ تعالیٰ وہم من خشیتہ رہم شفقون الایہ۔ اور تولاہ تعالیٰ انما یستوی
 صدق جہادہ العلماء الایہ و دیگر نصوص قطعی تفاضل مقامات پر دلیل ہیں لیکن مومن اگرچہ فاسق ہو اسی پر ایمان لایا ہے
 مومن صالح ایمان لایا ہے پس نفس ایمان میں برابر ہیں اور واضح ہو کہ جو کلام مومن میں ہے اور جو شخص ظاہر میں مسلمان ہو مگر
 بتکویفین ہو یا مشکوک ہو تو وہ مومن ہی ہوگا۔ واللہ تعالیٰ تفضل علی عبادہ و عادل۔ اور اللہ تعالیٰ تفضل ہر بندہ
 پر اور عادل ہر وقت یعنی بعض پر فضل ظاہر کرتا ہے اور بعض پر عدل۔ قد یعطی من الثواب الضعاف ما یستوجبہ العباد
 تفضل لائمہ۔ کبھی بندہ کو ثواب سے اسکا کئی گونہ دیتا ہے جسکا بندہ مستوجب ہر اپنی طرف سے تفضل کی جہت سے وہ
 ہر نیکی پر دلش گونہ تو ہر ایک مومن کو عام ہے اور بعضے خاص مخلصین وغیرہ کو ساٹھ سو گونہ اور اس سے زیادہ بغیر اندازہ
 عطا فرماتا ہے۔ وقد یعاقب علی الذنب عدل لائمہ وقد یعفو فضل لائمہ۔ اور کبھی عذاب کرتا ہے بندہ کو گناہ پر اپنی طرف
 سے عدل کی جہت سے اور کبھی گناہ کو بخش دیتا ہے اپنی طرف سے فضل سے۔ وشفاعۃ الانبیاء علیہم السلام وشفاعۃ
 سینا صلی اللہ علیہ وسلم للمؤمنین المذنبین و لاولئ الکبار منہم المستوجبین للعقاب حق۔ اور برحق ہر شفاعت
 کرنا انبیاء علیہم السلام کا عموماً اور ہمارے پیغمبر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا خصوصاً گنہگار مومنوں کے لیے خواہ کوئی گناہ رکھتے
 ہوں اور مومنوں میں سے کبیرہ گناہ والوں کے لیے جو بنیاد عذاب ہوئے ہوں۔ وفسد حدیث میں ہے کہ میری شفاعت
 میری امت کے کبیرہ گناہ والوں کے لیے ہے۔ اس حدیث کو امام احمد و ابو داؤد و ترمذی و ابن جان و حاکم نے
 انس رضی اللہ عنہ سے اور ترمذی و ابن ماجہ و ابن جان و حاکم نے جابر رضی اللہ عنہ سے اور طبرانی نے ابی جہاس
 رضی اللہ عنہ سے اور خطیب نے ابی عمر اور کعب بن عجرہ رضی اللہ عنہم سے روایت کیا پس یہ حدیث مشہور ہے ہر
 احادیث الشفاعۃ متواتر المعنی ہیں اور آیات انکے ساتھ قطعی دلائل ہیں اور اسی طرح شفاعت کرنا لامکہ کا ثابت
 ہے اور اسی طرح شفاعت کرنا علماء و اولیاء و شہداء و فقراء مومنین کا اور مومنوں کے بچوں کا۔ جکی وفات پر والدہ
 نے صبر کیا ہو ثابت ہے اور امام اعظم نے کتاب الوصیۃ میں کہا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا شفاعت کرنا اہل جنت کے لیے
 برحق ہے اگرچہ کبیرہ گناہ والا ہو۔ انتہی اور مشکوک ثبوت ہوا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت کئی طرح پر ہوگی یعنی
 انما سجدہ ایک شفاعت تو اگلی دیکھ چلی تمام امتوں کے لیے عام ہے نہ بالخصوص ماقال القاری رحمہ و وزن الاحمال
 بالميزان یوم القیامۃ حق۔ اور قیامت کے روز میزان میں اعمال کا وزن ہونا برحق ہر وقت مومنوں کے اعمال
 واسطے درجات جنت کے خواہ برابر ہوں یا عام ہوں اور کافروں کے اعمال کا وزن بقدر ہی کا واسطے درجات جہنم
 کے ہوگا تولاہ تعالیٰ من خلت موازینہ فاولئک الذین خسروا انفسہم فی جہنم خالدون۔ والقصاص فیما بین المخصوص
 یوم القیامۃ حق۔ اور قیامت کے روز باہم مضموم میں قصاص ہونا برحق ہر وقت یعنی اگر کسی کا دوسرے پر کبھی حق ہو یا
 کسی مظلوم کا مطالبہ ہو تو دوسرے سے برابر کا بدلہ لایا جائیگا اور دوسرے کا بھی اگر اسکی طرف کچھ ہو گا قصاص کیا جائیگا
 پس ظالم کی نیکیاں مظلوم یا حقدار کو دیدی جاوے گی جتنے اسکا حق ہو فان لم یکن اہم حسنات طرح السیات علیہم
 و تو گناہ کا سزا ہو۔ پھر اگر ان ظالموں کی نیکیاں نہ ہوں تو انکے مظلوموں کے گناہ ظالموں پر ڈالے جاوے گے اور

یہ سب جائز حق ہے۔ و حوض النبی صلی اللہ علیہ وسلم حق۔ اور حوض نبی صلی اللہ علیہ وسلم برحق ہوتے تشریف لے گئے۔
 اسناد حسن روایت کی کہ ہر نبی کے لیے ایک حوض ہے انہیں باہم مباہات ہوگی کہ کس کے حوض کے زیادہ واروہین اور
 مجھے امید ہے کہ سب سے زیادہ واروہین میرے حوض پر ہونگے۔ یہ احادیث اجادہین اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 کے واسطے قطعاً حوض ہر بدیل قولہ تعالیٰ انا اعطیناکم الکثیر۔ اور یہ افضل ہے اور قرطبی رحمہ نے نقل کیا کہ جن لوگوں نے
 جماعت مسلمین سے پھوٹ کر اپنی راہ نکالی جیسے خوارج دروافض و مغترہ وغیرہ دے حوض کوثر سے مطرود کیے جا دیئے
 ایسے ہی جن ظالموں نے فسق کا اعلان کیا ہر حوض سے مطرود کر دیئے جائینگے۔ اور حدیث حوض کو کچھ اور پیش
 صحابہ رضی اللہ عنہم نے روایت کی اور غایت غمیرت سے قریب بتواتر ہے۔ واللجنة والتمار مخلوقان الیوم اور جنت
 و دوزخ اب مخلوق موجود ہیں۔ لا تغنیان ابد اولانی ثواب اللہ ولا عقابہ سرمد۔ یہ دونوں کبھی فنا نہ ہونگے اور
 اللہ تعالیٰ کا ثواب یا عقاب بھی کوئی کبھی فنا نہ ہو گا۔ امام رحمہ نے کتاب الوصیۃ میں فرمایا اور جنت و دوزخ برحق ہیں
 اور وہ دونوں مخلوق موجود ہیں اور دونوں کے لیے فناء نہیں اور ان دونوں کے لیے بھی کبھی فناء
 نہیں ہر انشی یعنی جنتی اور دوزخی ہمیشہ باقی ہیں۔ واللہ تعالیٰ یہی من یشاء فضلاً منہ اور اللہ تعالیٰ اپنے
 فضل کی راہ سے جسکو چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے نہ یعنی اپنا وطاعت کی طرف پس اسکو مظهر جمال و رحمت کہتا ہے
 و یضیل من یشاء عدلاً منہ۔ اور گمراہ کرتا ہے جسکو چاہے اپنے عدل کی راہ سے پس اسکو مظهر جلال و غضب کرتا ہے
 پھر ہدایت کرتا اور اللہ تعالیٰ کا یہ کہ اسکو توفیق دینا اور احسان کرنا ہے۔ و اضلالہ خدا لائے۔ اور اللہ تعالیٰ کا گمراہ کرنا یہ کہ
 اسکو خوار چھوڑتا ہے۔ و تفسیر النخذ لان ان لا یوفق العبد علی ما یرضاه عنہ۔ اور خوار چھوڑنے کے یہ معنی ہیں کہ
 توفیق نہ دے بندہ کو ایسی چیز کی جسکو اس سے برضا پسند کرے۔ وہو عدل منہ۔ اور یہ خوار چھوڑنا اسکی طرف
 سے عدل ہوتا کیونکہ اللہ تعالیٰ ہر کسی کی کوئی چیز واجب نہیں ہے اور ہر چیز اپنے موقع پر رہنا یہی عدل و اعتدال ہے
 و کذا اعتوتہ المتحدول علی المعصیۃ۔ اور یوں ہی جس شخص کو خوار چھوڑا ہے اسکو نافرمانی پر عذاب کرنا بھی عدل ہے
 و لا نقول ان الشیطان یسلب الایمان من عبده المومن قہراً و جبراً۔ ہم نہیں کہتے کہ شیطان چھین لیتا ہے
 ایمان کو اور اللہ تعالیٰ کے مومن بندے سے ازراہ قہر و جبر کہتے یعنی شیطان کو خود قدرت قہری و جبری نہیں ہے و قال
 تعالیٰ ان عبادی لیس لک علیہم سلطان۔ یعنی شیطان کو فرمایا کہ میرے جو بندے ہیں ان پر تجھے قہری سلطنت نہیں ہے۔ و
 و انما الشیطان اخیز بینک اشرئین کرتا کہ ایمان چھوڑیں۔ جنگو اللہ تعالیٰ پر جزم و یقین نہیں دے ایمان کا جزم چھوڑ
 اور نہ بدب ہو جائے ہیں۔ و لکن نقول العبد یدع الایمان۔ و لیکن ہم کہتے ہیں کہ بندہ خود ایمان کو چھوڑ دیتا
 ہے یعنی یقین چھوڑ دیتا ہے۔ فاذا اترکہ فمخلف لیسلب منہ الشیطان۔ پھر جب اسے جزم یقین کو چھوڑا تو اس وقت
 اس سے شیطان چھین لیتا ہے و اس وقت شیطان کو اسپر سلطانی قابو ہو جاتا ہے اور شیطان اپنی مصالحت کے موافق
 اسکو دنیاوی مطالب دیا ہیں کہ دے ضلالت میں سکھاتا ہے انجام اسکا موت پر خدا لان و دائمی بربادی ہے۔ سوال
 مشککہ و کیر فی القبر حق۔ اور سوال کرنا مشککہ کیر کا یعنی تیرا کون رب ہے کیا دین ہے کون تیرا نبی ہے۔ تیرا رب ہے

یعنی بعد مرگ جہان پُرسے دہان برقی ہر قسم دنیا و علیہم السلام و شہید و اطفال اس سوال سے مستثنیٰ ہیں۔ بعض نے کہا کہ مسلمانوں کے اطفال بیشک مشغور ہیں اور اس سوال میں حکمت ہے کہ اسپریم جو اطفال میں ہیں۔ امام اعظم ج نے کافروں کے اطفال کے سوال اور ان کے جنت میں جانے میں توقع کیا اور اللہ تعالیٰ اعلم۔ دوسروں نے کہا کہ اہل جنت کے خادم ہونگے۔ مترجم کہتا ہے کہ حیات دنیا میں جو اعتقاد حق آئے رکھا یا اعتقاد باطل رکھا وہ اسکے آئندہ طلب پر چلتا ہے جس پر اسی پر آئینہ لگا اور کچھ تبدیل ممکن نہیں ہر لہذا جو دنیا سے صدق یقین پڑا تھا صحیح جواب دینا اور جو کفر پڑا تھا نعوذ باللہ من ذلک تو وہ اپنا باطل ہونا جان لینگا لیکن اسکے آئندہ میں سو اسے باطل کے اب تبدیل نہیں ہو سکتا پس اسکا جواب وہی بلکہ ہے و اعادۃ الروح الی العبد فی قبرہ حق۔ اور اعادہ روح کا بندے کی طرف اسکی قبر میں یعنی جہان مرکز پُرسے برقی ہر وضعفہ القبر حق۔ اور قبر کا بھی پناہ برقی ہر طرف اہل ایمان کے لیے جیسے مادہ مرغان پستانی ہر اور کافر کے لیے جیسے سمندر جان کہ اگر حرکی پسلیاں اور حرکت لگ آتی ہیں اور یہ امر عجیب و حکمت بعد ہر احوال و اس جاہل و سو اس میں ہیں۔ اعدو باسدر من الکفر۔ و عذابہ حق کائن للکفار جمعین۔ اور عذاب قبر کا برقی ہونے والا ہر کافروں سب کے لیے و حق کوئی نہیں چلتا ہر اللہ تعالیٰ نے فرمایا النار لیرضون علیہا فذو اعضاء و یم تقوم الساقہ و ادخلوا ال فرعون شہید ہوا۔ یعنی آگ ہے کہ ہر لوگ اسپریش کیے جاتے ہیں صبح و شام اور وہ دن کہ قیامت قائم ہوگی حکم ہوگا کہ داخل کرو آل فرعون کو سخت تر عذاب میں۔ و بعض المسلمین۔ اور یہ عذاب قبر بعض گنہگار مسلمانوں کے لیے بھی برقی ہر قسم و یہ کہ مومن گنہگار کو اس قسم کے عذاب میں سے نہیں جو کافروں کے لیے ہر اللہ تعالیٰ اعلم۔ اصداف حق ہو کہ آرام و راحت قبر بھی برقی ہے۔ قال تعالیٰ و لا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل اللہ امواتا بل احياء عند ربہم یرزقون فرمیں۔ جو لوگ اللہ تعالیٰ کی راہ میں شہید ہوئے انکو مردے مت خیال کیجیو دے زندہ ہیں اپنے رب کے یہاں رزق پاتے ہیں بہت فرحت میں ہیں آخر تک آیت۔ قال اقلاری رحمہ عذاب و ثواب روح کے ساتھ ہر یا بدن کے ساتھ ہر یا دونوں کے ساتھ ہر کسی بھی ہے کہ دونوں کے ساتھ اور ہم مانتے ہیں اور اپنی ہستی سے زیادہ اسکی کیفیت کے پیچھے نہیں پُرتے و قول یعنی کیفیت آخرت کی نہیں دریافت ہوتی ورنہ حکمت میں فرق آدے اور کیونکر کہ دنیا میں کوئی جنت کی راہ طر کیا ہو اور کوئی دوزخ کی اور انکو احساس نہیں ہر اور اللہ تعالیٰ کے بندے ہیں کہ انکو علم و فہم عطا فرمائی کہ سمجھتے بوجھتے ہیں پس بخار وہ ہوا کہ ایمان نہیں لایا۔ پھر شیخ قاری رح نے لکھا جب کا خلاصہ یہ کہ لوگوں نے روح کی حقیقت میں گفتگوں بعض نے کہا کہ وہ ایک جسم لطیف ہے کہ جب میں اس طرح غلط ہو گیا ہے جیسے سبز لکڑی کی رگ دریشہ میں پانی ساری ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ نے جاری فرمایا ہے کہ جب تک یہ روح جسم میں رہے جسم میں حیات رہے پس جب یہ روح اس سے نکلے تو موت کے حیات جاتی رہے اور انھوں نے کہا کہ حیات واسطے روح کے ہنر شعل آفتاب کے ہر اللہ تعالیٰ نے جاری فرمایا ہے کہ جب تک آفتاب طالع ہو تو عالم نور سے نور رہے اسی طرح جب تک روح بدن میں رہے بدنی کے واسطے حیات پیدا فرماتا ہے۔ اسی قول کی طرف مشائخ صوفیہ نے میل کیا ہے۔ ایک جماعت اہل سنت نے کہا کہ روح ایک جوہر لطیف ہے جو جسم میں اس طرح ساری ہے جیسے گلاب کے پھول میں گلاب ہوتا ہے۔ قاری رح نے کہا کہ یہ قول اور پناہ

دنوں سب باتوں میں برابر ہیں مرنے اس قدر فرق ہے کہ روح جسم لطیف ہے یا جوہر ہے پس اول قول میں جسم لطیف کہا اور دوسرے قول میں جوہر کہا ہے اور لکھا کہ صحیح یہ کہ وہ جسم لطیف ہے کیونکہ روح کے واسطے وارد ہوا کہ وہ داخل جسم ہوتی اور خارج ہوتی اور علیین کی طرف صعود کرتی ہے اور کافروں کی روح سببیں کی طرف گرائی جاتی اور مانند اسکے جو روح کے جسم لطیف ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔ پھر کہا کہ ایسا کلام دوبارہ روح کے منافی قول اللہ تعالیٰ ہے کہ منہر مایا اهل الروح من امر ربی یعنی کہہ دے کہ روح از امر رب ہے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ان الامر کلہ للہ۔ امر سب اللہ تعالیٰ ہی کے واسطے ہے۔ اور لکھا کہ سب سے زیادہ قوی و اولی قول یہ ہے کہ روح کا علم اللہ تعالیٰ کو ہے اور یہی جمہور اہل سنت و الجماعہ کا قول ہے۔ مترجم لکھا ہے کہ شیخ مرد زبہان شیرازی رحمہ اللہ جواب ایک ائمہ اولیاء میں سے ہیں انھوں نے روح کے بارہ میں جسم لطیف یا جوہر ہونے وغیرہ کا کوئی کلام نہیں کیا بلکہ صریح اشارہ اس جانب فرمایا کہ مابین مجلی صفات و ذات کے امر الہی سے ہر گناہ و ہر اور اسکی حقیقت پر اطلاع نہیں ہے اور یہ قول موافق قرآنی پاک اور مطابق جمہور سواد اعظم اہل سنت و الجماعہ ہے اور اس میں ایک بسیط کلام مترجم کی اردو تفسیر جامع میں ائمہ علماء سے منقول ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ بالجمہل ہو کہ روح میں یہ عقائد ہیں کہ جو اللہ تعالیٰ نے روح کی نسبت فرمایا اور احادیث قطعیہ میں وارد ہوئی ہے اور حقیقت کی گنگو بہم نہیں کرنے ہیں مگر فہم کی زیادتی کے واسطے نہ واسطے اعتقاد کے اور امام رح نے کتاب الوصیۃ میں فرمایا کہ ہم اقرار کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ زندہ کر لگا ان نفوس کو بعد موت کے کہ انکو آسمان یا گاہک دن کے لیے جسکی مقدار چاس ہزار برس کی ہے واسطے بدلا دینے اور ثواب دینے اور باہم اداسے حقوق کے لیے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا دان المدیحت من فی القبور۔ یعنی اور اللہ تعالیٰ مبعوث فرمائے گا جو خاک میں ہے۔ فارسی رح نے اسکے واسطے دیگر آیات جو حشر جسمانی کے واسطے قطعی نصوص میں ذکر کیں اور لکھا کہ سین خلاصہ پر رد ہے جو حشر جسمانی سے الگا کرتے ہیں اور کہا کہ امام رازی رح نے فلاسفہ کے اوہام انکاری کو رد کر کے آخر انکو فہمائش کی کہ جب ہم حشر جسمانی کے معتقد ہوئے اور اخلاق جمیلہ و اعمال صالحہ سے اسکا سامان حاصل کیا اور اخلاق رذیلہ و بدکاریوں کو چھوڑا تو ہم کہتے ہیں کہ ہمارے و تمہارے درمیان اختلاف ہے تم نے یہ سامان نہ کیا پس خیال کرو کہ اگر وہ حق ہے جیسا ہم کہتے ہیں تو ہم اچھے رہے اور جو منکر تھا وہ برباد ہوا اور اگر منکر کا کنا فرض کیا جاوے کہ وہ نہیں ہے تو ہمارا کچھ نقصان نہوا۔ انتہائے درجہ وہ منکر یہ کہ گناہ دنیاوی شراب و سور کا گوشت وغیرہ ہنسنے دنیا میں نہیں پایا تو ہر عاقل سمجھ سکتا ہے کہ ان چیزوں کے کھانے میں کوئے دگتے دگتے شریک ہیں تو اگر ایسی چیز جانی رہے جس میں یہ دگت ہمارے شریک ہمسفر ہیں تو اتفاقات کے قابل نہیں ہے۔ امام رح نے فرمایا وکل ما ذکرہ العلماء بالفارسیۃ من صفات اللہ تعالیٰ عزت اسماؤہ و تعالیت صفاتہ جازا القول بہ سوی الیہ بالفارسیۃ و بخوران یقال بروح اللہ اسی بلا تشبیہ ولا کیفیۃ اور صفات الہی میں جسکو علماء سلف رحمہم اللہ تعالیٰ نے فارسی میں یعنی سوا سے عربی کے دوسری زبان میں تعبیر کیا ہے تو اسی طرح کنا جائز ہے سوا سے صفت یہ کہ اسکے فارسی میں تعبیر نہ کیا جاوے اور جائز ہے کہ بے برہی اللہ تعالیٰ کے روبرو مگر تشبیہ و کیفیت کے بغیر یعنی اسکی تعبیر کسی مخلوق سے یا اسکی تصور میں نہ ہو بلکہ اللہ تعالیٰ کو تشبیہ و کیفیت سے منزہ و پاک جانے۔ و لیس قرب اللہ تعالیٰ ولا بعدہ من طریق

طول المساۃ وقصر ہا ولا علی معنی اکرامۃ والہوان اور قرب اللہ تعالیٰ بندگان مطیع سے یا دوری اسکی بندگان عاصی سے ازراہ درازی مسافت و کمی مسافت کے نہیں ہوا نہ قرب سے مراد کرامت اور دوری سے مراد خواری ہر معنی جیسے تاویل دالے کرتے ہیں۔ و لکن المطیع قریب مثلاً بلا کیف والعاصی بعید عنہ بلا کیف۔ لیکن یہ عقاد حق ہر کہ بندہ مطیع اپنے رب غرض دل سے قریب ہو جسکی کیفیت غیر معلوم ہو اور بندہ عاصی اپنے رب غرض دل سے دور ہو بلا کیف و خلاصہ یہ کہ قرب و بعد معلوم اور کیفیت مجہول ہو اور کسی طرح کی تشبیہ قطعی نہیں ہے۔ و اقرب والبعید الاقرب یقع علی المناجی۔ اور جو بندہ اپنے رب غرض دل سے مناجات کرتا ہو مثلاً نازل ہوتا ہو تو اسکے حق میں قرب اور توجہ ہونا واقع ہو اور جو بندہ روگردان ہو اسکے حق میں بعد اور اعراض صادق ہو لیکن بلہ کیفیت ہے۔ و کذلک جو ارہ فی الجنۃ والوقوف بین ید یہ بلا کیف اور اسی طرح جنت میں جو ارب العالمین ہونا اور قیامت میں اسکے روبرو حضور ہونا حق ہو مگر بلا تشبیہ و کیفیت ہر تفسیری معنی کے کہ کیا تحقیق مقام یہ کہ امام اعظم رحمہ کے نزدیک حق تعالیٰ کا قرب خلق سے یا خلق کا قرب حق غرض دل سے ایک وصف تحقیقی ہو لیکن جو کوئی اپنے تصور سے اسکی صورت و تشبیہ بخلوات خیال کرے باطل ہو اسکی کیفیت کیونکہ کس طرح فہم عقل سے باہر ہو اور متاخرین بعضے اور جو رفرقہ بندی کے اس وصف میں تاویل کرتے ہیں اور قرب کے معنی رحمت الہی کے بوجہ اسکی طاعت کے اور بعد کے معنی دوری بوجہ عصیت کے قرار دیتے ہیں۔ اور باب اشارہ کہتے ہیں کہ قرب رب غرض دل کی شان سے ہو کہ تو اپنے تمام حالات میں اللہ کی نعمت اپنے اوپر دیکھے اور اسی کی منت مشاہدہ کرے اور اپنی طاعت و فرمانبرداری کو نگاہ میں نہ دیکھے بعض علماء نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کے قرب بے قیاس سے تو اسکو نہیں دیکھتا اور تو اس سے انتہائے دور ہو کر اسکے سوا کسی غیر کو دیکھتا ہے۔ و القرآن منزل علی رسول اللہ صلی علیہ وسلم و ہونی لمصحف مکتوب اور قرآن منزل ہے ۲۳۔ برسین رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر اور وہ مصحف میں مکتوب ہے۔ و آیات القرآن کلمات فی معنی الکلام مستویۃ فی انفسیۃ و عظمتہ اور آیات قرآن سب کی سب اس معنی میں کہ کلام الہی ہیں فضیلت و عظمت میں برابر ہیں۔ الا ان لبعضہا فضیلۃ الذکر و فضیلۃ المذکور۔ بات اتنی ہے کہ بعض آیات کیواسطے فضیلت ذکر کی اور فضیلت مذکور کی ہے۔ مثلاً آیۃ الکرسی لان المذکور فیہا جلال اللہ و عظمتہ و صفۃ فاجتمعت فیہا فضیلۃ الذکر و فضیلۃ المذکور۔ جیسے آیۃ الکرسی کہ میں سب آیات کی طرح فضیلت ذکر کی تو موجود ہو اور ذکر حاکم اس مذکور کی فضیلت ناسخ ہو کیونکہ مذکور اس آیت کرسی میں اللہ تعالیٰ کا جلال و عظمت و صفت ہو تو اس میں فضیلت ذکر کی اور فضیلت اسکی جو اس ذکر کا مذکور ہو دونوں جمع ہو گئیں و اسی کے مثل سورہ اخلاص میں بیان ہے یا زائد ہے۔ و مافی قصۃ الکفار فیہا فضیلۃ الذکر بحسب اولیس المذکور فیہا و ہم الکفار فضیلۃ۔ اور جو آیات کہ کافرون کے قصہ میں ہیں جیسے بت یا ابلیس اسب انم تو آیات میں فقط فضیلت ذکر کی ہو کیونکہ جو ان آیات میں مذکور ہو اور وہ کفار ہیں انکے لیے کچھ فضیلت نہیں ہے و واضح ہو کہ کفار پر جہان تہمتی ظاہر ہو اور وہ آیات حال کفار میں ضمناً مذکور ہو تو اس شان کی فضیلت بھی ذکر کے ساتھ ہو لیکن خالی ان کفار کی کچھ فضیلت نہیں ہے جیسا کہ امام رحمہ نے ذکر فرمایا فافہم و اللہ اعلم۔

و کذلک الاسماء والصفات کما مستوی فی انفسیہ والعظمۃ لا تفاوت بینہا۔ اور یوں ہی اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات سب کے سب فضیلت و عظمت میں برابر ہیں اور ان اسماء و صفات میں کچھ تفاوت نہیں ہوتا کیونکہ سب حضرت باری تعالیٰ جل شانہ کے اسماء و صفات ہیں، سب یکساں ہیں اور واضح ہو کہ بندہ کے مناسب بعض اسماء و صفات بعض وجوہ میں خاص ہوتے ہیں مثلاً کسی نے گناہ سے استغفار کرنا چاہا تو اسکو یہ مناسب نہیں کہ یوں التجا کرے کہ اے خدا راجی شہید القاب مجھے بخش دے بلکہ کہے کہ اے خدا راجی ارحم الراحمین مجھے بخش دے۔ و اللہ اعلم بالصواب

صلی اللہ علیہ وسلم ما علی الکفر۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین دونوں کفر پر مرتے یعنی زمانہ رسالت اسلام سے پہلے زمانہ کفر میں مرتے اور رافضی کہتے ہیں کہ امامت کے واسطے شرط ہو کہ اسکا باپ مومن ہو تو امام رح نے تصریح کی کہ رسالت کے لیے یہ شرط نہیں ہے۔ قاری نے کہا اس کلام میں رد اس شخص کا ہو جو کہہ کہتا ہے کہ والدین آپ کے ایمان پر مرتے یا کفر پر مرتے کے بعد اللہ تعالیٰ نے انکو زندہ کیا پھر مقام ایمان پر موت دی۔ اور میں نے اس مسئلہ کو ایک مستقل رسالہ میں تحقیق کیا اور جو کچھ سیوطی رح نے اپنے تینوں رسائل میں لکھا تھا میں نے خلافت قول امام اعظم کے لکھا تھا اسکو دلائل کتاب و سنت و قیاس اور اجماع امت سے دفع کیا اور مجیب قضیہ اس مقام پر یہ ہے کہ خفیہ میں سے بعض جاہلون نے اس کلام سے جو بیان امام اعظم نے کیا ہے انکار کیا اور اشارہ کیا کہ یہ قول شان امام رح کے لائق نہ تھا اور یہ اس شخص کا انکار ایسا ہی ہے جیسے گمراہ چھپکے کے سردار جہم بن صفوان نے کہا کہ مجھے آرزو ہے کہ مصحف میں سے قولہ تعالیٰ الرحمن علی العرش استوی۔ جمیل ڈالوں۔ اور جیسے احمد بن ابی داؤد گمراہ نے مامون رشید بادشاہ کو کہا کہ پردہ کعبہ پر بجائے لیس کشتہ شی و ہوا السبع البعیر کے لیس کشتہ شی و ہوا العزیز حکیم کہے اور جیسے برنے رافضی کا قول کہ میں اس مصحف سے بیزار ہوں جس میں ابو بکر الصدیق کی تعریف ہو۔ قاری رح نے لکھا کہ انصاف علیہم السلام تو ابتداء و انتہاء میں معصوم ہیں اور سوائے انبیاء علیہم السلام کے (و اسوائے ان امت کے جنکے لیے قطعی جنتی ہونے کی بشارت ہے) باقی ادیاء و علماء و اصفیاء کی نسبت خاص خاص کر کے ہم یہ قطعی علم نہیں کہہ سکتے کہ وہ ایمان پر مرتے ہیں اگرچہ ان سے کمال حالات و عوارق عادات ظاہر ہوئے ہوں کیونکہ یہ تو مشاہدہ قلبی ہو سکتا ہے اور وہاں مشاہدہ قلبی مستور رکھا گیا ہو۔ پھر ایک کلام طویل میں بہ استدلال بیان کیا کہ جو وہ جنتی کے نشان وارد ہوئے ہیں انکے موافق قطعی گواہی سے کما فی الحدیث بذاتہم علی غیر وجبت لہ الجنة و بذاتہم علیہم شر وجبت لہ النار

انتم شهداء اللہ فی الارض۔ یعنی اس مردے پر تمہیں بھلائی کی شہادت دی اسکے لیے جنت واجب ہوئی اور وہ مردہ تمہیں آپس پر بھلائی کی شہادت دی اسکے لیے دوزخ واجب ہوئی تم نہ میں میں اللہ تعالیٰ کے گواہ ہو۔ و ابوطالب عمہ صلی اللہ علیہ وسلم مات کافراً۔ اور ابوطالب آپ کا چچا کافر مزاحمت ابوطالب نے زمانہ اسلام پایا اور وفات کے وقت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ابوطالب پاس آئے اور وہاں ابوجہل وغیرہ کافرون کی جماعت کو پایا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا کہ اے چچا کلمہ توحید کہہ دے تاکہ تیرے واسطے اللہ تعالیٰ کے یہاں میرے پاس محبت ہو جائے اور ابوجہل وغیرہ نے کہا کہ اے چچا ابوطالب کیا تم عبد المطلب سے پھر دگے اور یہ کلام وہاں کر رہا۔ ابوطالب

کہا کہ اسی نتیجے پر قریش نہ کہتے کہ ابوطالب ڈر گیا تو میں یہ کلمہ لکھ کر تیری آنکھیں پھنسی کرتا لیکن ابوجہل وغیرہ سے کہا کہ میں عبدالمطلب کی علت پر ہوں اور وفات پائی اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا کہ واسد لا تستغفرن لک الم الم عنک میں واسد تیرے واسطے استغفار کرونگا جب تک منع نہ کیا جاؤں پس اللہ تعالیٰ نے نازل فرمایا ما کان للنبی والذین آمنوا ان یستغفروا للمشركین ولو کانوا اولی قری من بعد ما بین لہم انہم اصحاب الیمیم۔ اور جی ابوطالب کے معاملہ میں نازل ہوا قول ایک لاکھ دسویں من اجبت لکن اللہ ہدی من یشاء الا یہ۔ کما رواہ البخاری و مسلم۔ وقاسم و حاسم و ابراہیم کانوا نبی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور قاسم و طاہر و ابراہیم بیٹے تھے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہفت قاسم اول پسر ہیں سے آپ کی کینت ابوقاسم ہوا اور اول ہی مرے اور ابن عبد البر والد القطنی نے بیان کیا کہ ایک پسر عبد اللہ حبکویب و طاہر دونوں کہتے تھے کہ میں انتقال کیا اور ابراہیم پیدا ہوئے جاریہ قطیفہ سے اور مدینہ میں مدون بن۔ وفاطمہ و زینب و رقیہ و ام کلثوم کن جمیعاً نبات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور فاطمہ و زینب و رقیہ و ام کلثوم سب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بیٹیاں تھیں و سب بیٹیاں و انکی اولاد نے وفات پائی ہوئے فاطمہ زہرا کے جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو سب سے زیادہ عزیز تھیں اور آپ کی نسل انہیں سے رہی دوسرے دونوں سے حضرت حسن و حسین کے اور آپ نے حکم اتی غزوہ جمل حضرت فاطمہ زہرا کا نکاح حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے کیا تھا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی اُن سے اولاد حسن و حسین سردار شباب ابن جنت کے اور حسن جو صغیر وفات پا گئے و ام کلثوم زینب ہوئی۔ اور امام ابوحنیفہ رحمہ نے ازواج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کتاب میں نہیں ذکر کیا اور میں محل گفتا ہوں کہ مومنوں کی مائیں خدیجہ و سودہ و عائشہ و حفصہ و ام سلمہ و ام حبیبہ و زینب بنت جحش و زینب بنت خزیمہ اور سیونہ و جویریہ و صفیہ رضی اللہ عنہن یہ گیارہ تھیں کہ جنکے بارہ تھیں اختلاف نہیں کہ نکاح میں اور بستر میں آئیں اور نہ کہتے کہ انکے سوا سے بھی ہیں جنہیں اختلاف ہیں۔ ہذا تخصیص ما قال القاری۔ و اذا شکل علی الانسان شی من دقائق علم التوحید فینبغی لہ ان یثقہ فی احوال ما ہو الصواب عند اللہ تعالیٰ الی ان یجد عالماً فیسألہ اور جب کسی کوئی پر علم توحید کی باریکیوں میں سے کوئی چیز شکل ہو تو اسکو چاہیے کہ اس بات کی نسبت فی الحال یوں اعتقاد کرے کہ جو ہنر کے نزدیک صواب ہو میں نے اسکو مانا اس وقت تک کہ کوئی عالم ربانی پاوے کہ جس سے دریافت کرے۔ و لا یسعه تاخیر الطلب ولا یخذ ریا و یقف فیہ و یکفر ان وقت۔ اور اس شخص کو یہ گنجائش نہیں ہے کہ عالم ربانی کے طلب کرنے میں دیر کرے اور نہ اسکا عذر اس مسئلہ میں توقف کرنے کا قبول ہوگا اور کافر ہو جائیگا اگر توقف کرے و حق معنی توقف کے یہ ہیں کہ اس مسئلہ میں بالفعل کچھ اعتقاد نہ کرے بلکہ کہے کہ میں توقف کرتا ہوں جب حل ہوگا ویسا اعتقاد کرونگا۔ امام رحمہ نے فرمایا کہ اس سے کافر ہو جائیگا بلکہ یوں اعتقاد کرے کہ اس مسئلہ میں جو اللہ تعالیٰ کے نزدیک حق ہو میں نے اسکو مانا۔ واضح ہو کہ علم توحید کی قید لگائی اسواسطے کہ شرائع احکام و اعمال تو رحمت ہیں اور اعمالی مسائل میں توقف جائز ہے اور یہ بھی واضح ہو کہ توحید سے مراد اللہ تعالیٰ کی توحید ہے اور عقائد کی کتابوں میں جو باتیں اکثر اہل امت وغیرہ کے متعلق یا مثلاً حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات و اولاد و طاہرات کا بیان ہے

ان میں توقف مفر نہیں ہو مگر حضرت ام المؤمنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی پاکدامنی آیات قرآنی میں مخصوص ہے اگر
 زمین کچھ توقف کیا تو انجام اپنا برباد کیا نہ وہ بالمدینہ و ملک - پھر عقائد میں جو امور مذکور ہیں اگر ان سے مخالفت کی تو
 گمراہ بدعتی ہے اور احکام شرعی میں اگر خلاف کیا جبکہ اجتہاد سے ہو تو عفو ہے اور امت کے لیے رحمت ہے۔ و خیر المصوح
 حق فمن ردہ فهو ضال مبتدع۔ اور خبر معراج کی برقی ہر سو جس نے اسکو نہ مانا وہ گمراہ مبتدع ہے۔ و فی بعض حدیث
 میں آیا کہ محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو جسم شریف کے ساتھ جاگتے ہیں معراج ہوئی آسمان تک اور آسمان سے جہانک
 اللہ تعالیٰ نے چاہا مقامات اعلیٰ میں عروج ہوا تو یہ حدیث حق ہے ضرور ثابت ہے۔ ظاہر کلام دلیل ہے کہ امام رحمہ کے نزدیک
 اس طرح حدیث میں عروج آسمانوں تک ثابت ہے وہ برقی ہر اس سے انکار گمراہی ہے۔ اور خلاصہ میں لکھا کہ جس شخص نے
 معراج کا انکار کیا تو دیکھا جاوے کہ اگر اس نے مکہ معظمہ سے بیت المقدس تک اسراء سے انکار کیا تو وہ کافر ہے اور اگر
 بیت المقدس سے آگے معراج کا انکار کیا تو کافر ہو گا وجہ یہ ہے کہ اسراء حرم مکہ سے حرم بیت المقدس تک آیت کریمہ
 قرآنی سے ثابت ہے اور وہ قطعی ہے اور معراج بیت المقدس سے آسمانوں و آگے تک سنت سے ثابت ہے اور اسکی
 روایت میں ظن ہے۔ اتوں شیخ نسفی رحمہ نے عقائد میں بھی معراج کو مفصل لکھا ہے و لیکن ظاہر کلام امام رحمہ کا اشارہ کرتا ہے
 کہ معراج کا اعتقاد اسی طرح چاہیے جس طرح مشہور حدیث میں آیا ہے و لیکن حدیث کے رد کرنے والے کو گمراہ مبتدع فرمایا ہے
 فارسی رحمہ نے کہا کہ علماء نے انتہائے معراج میں اختلاف کیا ہے بعض نے کہا کہ جنت تک اور بعض نے کہا کہ عرش تک
 اور بعض نے کہا کہ اس سے برتر مقام دنی قدلی فکان تاب تو سین ادا دنی ہے۔ و خروج الدجال و یا جوج و یا جوج
 و طلوع الشمس من مغربها و نزول عیسیٰ علیہ السلام من السماء و انہ لعلم للساعۃ و سایر علامات یوم القیامتہ
 علی ماوردت الاخبار الصحیحہ ق کائن۔ اور دجال کا نکلنا۔ اور یا جوج و یا جوج کا نکلنا اور آفتاب کا اپنے مقام
 غروب سے طلوع ہونا اور عیسیٰ علیہ السلام کا آسمان سے اترنا اور یہ کہ عیسیٰ علیہ السلام علامت قیامت کے لیے ہیں اور
 دیگر علامات روز قیامت موافق اسکے جو اخبار صحیحہ میں وارد ہیں سب برقی ہونے والے ہیں۔ فارسی رحمہ نے
 شرح میں کہا کہ امام رحمہ نے اس کلام میں علامات قیامت جمع کر دیے ہیں ترتیب سے بیان مقصود نہیں ہے بلکہ ترتیب
 واقعات علامات کی اس طرح ہے کہ مدی خلیفہ برقی پہلے تو حرمین شریفین میں ظاہر ہونگے پھر بیت المقدس میں آدینگے
 پھر دیان دجال آویگا اور انکو محاصرہ کرے گا پس عیسیٰ علیہ السلام دمشق کی مسجد کے منارہ شریفہ پر اترینگے اور دجال
 کے قتال کو نکلینگے اور اسکو ایک ضربہ سے مارینگے اور وہ نزول عیسیٰ کے وقت گئے گی گایا جیسے پانی میں نمک مل جاتا ہے
 پس عیسیٰ علیہ السلام و مدی رحمہ اللہ تعالیٰ جمع ہونگے اور ناز قائم ہوگی پس مدی رحمہ عیسیٰ کو اشارہ کرے گی کہ پیش امام ہوں
 پس عیسیٰ علیہ السلام انکار کرینگے اور یہ غدر کرینگے کہ یہ ناز آپ کے لیے قائم کی گئی ہے پس آپ ہی امامت کیو
 ادلی ہو اور عیسیٰ علیہ السلام مدی رحمہ اللہ کی افتاد کرینگے تاکہ ظاہر ہو کہ عیسیٰ علیہ السلام متابع حضرت سرور عالم
 محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ہیں چنانچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکا اشارہ فرمایا ہے قبولہ علیہ السلام و لو کان موسیٰ
 جالما و سعہ الا اتباعی۔ یعنی اور اگر موسیٰ زندہ ہوتے تو انکو سوا سے میری پیروی کرنے کے اور کچھ گنجائش نہ ہوتی۔

اور لکھا کہ شرح عقائد میں ہر کہ صبح یہ ہر عیسیٰ علیہ السلام لوگوں کو نماز پڑھا دین اور امامت کرینگے اور عہدی رح انکی افتدا کرینگے کیونکہ عیسیٰ فضل وانکی امامت اولی ہر انتہی۔ قاری رح نے کہا کہ جو مٹنے اور بیان کیا اس سے یہ خلاف نہیں ہو گا لانیفی۔ مترجم کتاب ہر کہ مراد قاری رح کی یہ ہر کہ وقت نزول کے جو نماز عصر کی اقامت ہوگی خاص اس نماز میں عیسیٰ افتدار کرینگے اور باقی نماز دن میں جیسا شرح عقائد میں ہر ہو سکتا ہر۔ مترجم کتاب ہر کہ علامات قیامت جو امام رح نے بیان فرمائے بہت قرب کی اور بہت خبری علامات ہیں اور ہیں انشاء اللہ تعالیٰ علامات صغری و کبری کے بارہ میں مختصر لکھو گا۔ پھر قاری رح نے کہا کہ ابو داؤد طرابلسی کی روایت کے موافق عیسیٰ علیہ السلام چالیس سال زمین میں ٹھہرینگے پھر مریگے اور مسلمان لوگ انہر نماز جنازہ پڑھینگے اور دفن کرینگے۔ اور روایت ہر کہ عیسیٰ علیہ السلام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کے درمیان دفن ہونگے اور روایت ہر کہ صدیق اکبر و عمر فاروق رضی اللہ عنہما کے بعد دفن ہونگے پس حضرت صدیق و فاروق رضی اللہ عنہما کو مبارک ہو کہ دو پیغمبر اولو العزم کے درمیان ہونگے۔ اور لکھا کہ ایک روایت ہر کہ عیسیٰ علیہ السلام زمین پر سات برس ٹھہرینگے۔ بعض نے کہا کہ یہی صبح ہر اور پہلی روایت میں چالیس کے یہ معنی ہیں کہ آسمان پر جانے سے پہلے اور اترنے کے بعد سب مدت چالیس ہر کیونکہ جب اٹھائے گئے تو سات کم چالیس کے تھے۔ مترجم کتاب ہر کہ حاکم کی روایت مستدرک میں مروی ہو کہ وقت اٹھانے جانے کے ایک سو بیس برس کی عمر تھی اور مترجم نے اردو تفسیر میں قولہ تعالیٰ اذ قال اللہ یا عیسیٰ انی متوفیک و رافعک الی الایہ کی تفسیر میں اس مسئلہ کو مفصل ذکر کیا ہر۔ قاری رح نے کہا کہ بعد نزول عیسیٰ علیہ السلام کے اور قتل و جال کے پھر باجوج و باجوج ظاہر ہونگے اور آخر ہر بکت دعاے عیسیٰ علیہ السلام کے اللہ تعالیٰ سب باجوج و باجوج کو ہلاک فرما دیگا پھر بعد وفات عیسیٰ علیہ السلام کے یہ علامت ہوگی کہ مومنین سب مرجا وینگے اور آفتاب اپنے مقام غروب سے طلوع ہوگا اور قرآن اٹھا لیا جائیگا جیسا کہ ابن ماجہ نے حدیث حذیقہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ کہنہ ہو جائیگا اسلام جیسے کہنہ ہو جاتے ہیں کپڑے کے کنارے حتی کہ دریافت ہوگا روزہ نماز اور نہ نیک اور نہ صدقہ اور اللہ تعالیٰ کی کتاب قرآن پر ایک رات میں اس واقع ہوگا تو روسے زمین پر اس سے کوئی آیت نہ رہیگی۔ بہنقی نے شعب الایمان میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ تم پڑھو قرآن کو قبل اسکے کہ اٹھا لیا جاوے کیونکہ قیامت نہیں قائم ہوگی بہا تک کہ یہ قرآن اٹھا لیا جاوے کہنے والوں نے کہا کہ یہ مصاحف اٹھا لیے جاوینگے تو جو سینوں میں ہر وہ کیونکہ اٹھا لیا جائیگا فرمایا کہ عدوہ ہوگا انہر ایک رات میں پس اسکے سینوں سے اٹھا لیا جائیگا پس صبح کرینگے اس حال میں کہ کہینگے کہ ہم تو کچھ جانتے تھے پھر اشرار میں پڑ جاوینگے قحطی رح نے کہا کہ یہ اس وقت ہوگا کہ عیسیٰ علیہ السلام کا انتقال ہو جاوے اور حبشہ والے کعبہ کو ہدم کر دیں۔ مترجم کتاب ہر کہ عیسیٰ علیہ السلام و باجوج کے بعد موافق حدیث صحیح کے حج و عمرہ کعبہ معظمہ کا لوگ کرینگے پھر حبشہ کے ہدم کے قریب مومنین سب مرجا وینگے پھر حبشہ والے خانہ کعبہ ہدم کرینگے و اللہ تعالیٰ اعلم و اللہ یہدی من یشاء الی صراط مستقیم۔ اور اللہ تعالیٰ جسکو چاہتا ہر راہ مستقیم کی ہدایت دیتا ہر۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا و اللہ یہد علی

دار السلام ویدی من بشار الی صراط مستقیم بیان تک فقہ اکبر مصنفہ امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا ترجمہ ہوا چونکہ عقائد میں علامہ نسفی رحمہ اللہ نے بغیر ہونے بغیر مسائل زیادہ کیے ہیں لہذا بطریق تحقیقات کے مترجم ان کا ترجمہ کرتا ہوں۔ اور عقائد نسفی و تحقیقات شیخ علی فارسی و کبیل الایان محدث عبدالحق دہلوی و غیرہم رحمہم اللہ سے ترجمہ کرتا ہوں۔ اور ہر مسئلہ کو بدوین عبارت کے صرف ترجمہ پر اول و دوم وغیرہ کے شمار سے کھتا ہوں۔

تحقیقات عقائد و الفاظ کفر و غیرہ

اول مسئلہ تفضیل بعض انبیاء کی بعض پر۔ قاری چونے کہا کہ اجمالی تفضیل تو قطعی ہی بدلیل قولہ تعالیٰ و نقد فضلائہ بعض انبیاء علی بعض الایہ۔ یعنی علم نبوت میں نہ مال و فانیات میں۔ اور تفضیلی تفضیل میں کہا کہ یہ امر غنی ہے اور اعتماد کا اعتقاد یہ کہ تمام خلق سے افضل ہمارے پیغمبر محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کے حبیب ہیں۔ بعض علماء نے اس پر احتجاج کا دعویٰ کیا ہے پس ابن عباسؓ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے تفضیل دے دی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو اہل آسمان اور انبیاء پر اور حدیث مسلم و ترمذی میں انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اس سیدہ دلدادہ یوم القیامت دلائل میں سردار اولاد آدم ہوں قیامت کے روز اور فخر سے نہیں کہتا۔ امام احمد و ترمذی و ابن ماجہ نے ابی سعید خدری کی روایت سے زیادہ کہا کہ جو بیداری کو اور احمد دلائل۔ اور میرے ہی ہاتھ میں لو احمد ہوگا اور فخر نہیں کرتا۔ و ما من نبی یؤمئذ آدم من

سواہ الا تحت لوائی وانا اول من نشق عنہ الارض وانا اول شافع واول شفیع وانا فخر۔ اور نہیں کوئی نبی اس روز خواہ آدم ہو یا اسکے سوا سے ہو مگر کہ وہ سیر لوار کے نیچے ہوگا اور میں اول وہ شخص ہوں کہ اس سے زمین کشادہ ہوگی اور فخر نہیں کرتا اور میں پہلا شفاعت کرنے والا اور پہلا شفاعت قبول کیا گیا ہوں اور فخر نہیں کرتا واضح ہو کہ حین احادیث میں انبیاء کے درمیان تفضیل دینے سے مانعت ہے تو تاویل یہ کہ باہم تفضیل دینا ایسے طریق پر ہو کہ جس سے شان میں نقص و باہم خصومت پیدا ہو۔ مترجم کتابہر کہ تفضیل ایسے طور پر مت دہ کہ باہمی جنبہ دار ہے اور اپنی لاس سے ہو اور بیان جو کلام تفضیل میں ہوا وہ نصوص سے ہے۔ و دوم مسئلہ علو الہی از راہ مرتبہ کے ہر نہ از راہ مکان کے اور جس نے زعم کیا کہ اللہ تعالیٰ آسمان پر یا عرش پر جو اور ایک ایسے علو مکان ہے وہ گمراہ جو اور قاری رحمہ اللہ نے لکھا کہ ابو مطیع ثعلبی کی روایت امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے کہا کہ میں نہیں سمجھتا کہ اللہ تعالیٰ آسمان میں ہے یا زمین میں ہے تو وہ کافر ہو کیونکہ یہ قول موجب ہے کہ حق غر و جل کے لیے مکان ہے اور جس نے توہم کیا کہ حق تعالیٰ کے لیے مکان ہے وہ مشبہ ہے انہی قاری رحمہ اللہ نے کہا کہ غزالہ بن ابی عبد السلام اہل علماء میں سے ہے اس کی نقل پر اعتماد ہے۔ اور شیخ ابو معین نسفی رحمہ اللہ نے تہجد میں کہا کہ محققین نے تقریر کر دیا کہ حالت دعا میں آسمان کی طرف ہاتھ اٹھانا محض حکم تہجدی ہے۔ شایع علامہ سفناتی رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ رد اس شخص کا ہے جو کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر ہے سو مسئلہ محبت و خلقت اللہ تعالیٰ کی اس شان سے ہے جیسے اس کی ذات پاک کے لائق ہے جیسے دیگر صفات ہیں۔

بعض نے اس پر جامع نقل کیا۔ اور اول جس نے خلت و محبت الہی سے انکار کیا وہ جد بن و ریم ہر جسکو خالد بنی امیر قسوی امیر عراق و مشرق نے قسوی علماء وقت سے واسطہ میں بقرعید کے روز فوج کر دیا۔ مسئلہ چارم بعد محمد صلی اللہ علیہ وسلم حبیب اللہ کے ابراہیم خلیل اللہ میں پھر نوح و موسیٰ و عیسیٰ افضل ہیں باقی انبیاء سے اور یہ پانچوں اولوالعزم رسل ہیں۔ مسئلہ پنجم قاری رح نے ذکر کیا کہ قسوی رح نے کہا کہ ایک نبی افضل ہے تمام اولیاء سے اور اور بہت سی قومیں ولی کو نبی پر تفضیل دینے میں گمراہ ہوئیں بگمان اسکے کہ موسیٰ علیہ السلام نبی کو خضر رح ولی سے تعلیم حاصل کرنے کا حکم ہوا۔ مترجم کہتا ہے کہ ان لوگوں کی گمراہی اظہر ہے لیکن بیان ایک مسئلہ یہ ہے کہ نبی میں ایسی جہت نبوت افضل ہے یا جہت ولایت افضل ہے اور ایک جماعت نے میلان کیا کہ جہت ولایت افضل ہے۔ اس سے دوسرے عوام نے ولایت کو نبوت پر مطلق تفضیل دی اور کہا کہ ولی افضل از نبی ہے اور یہ جل عظیم ہے اور غیر میں رجعت نکالنا نبوت و ولایت تکلف ہے پھر پیغمبر کے ساتھ جو ولایت تجویز کرتے ہیں اس میں شک نہیں ہے کہ اس ولایت کا قیاس دوسرے اولیاء پر نہیں ہو سکتا ہے اور فیصلہ یہ ہے کہ نبوت از نبی افضل الہی ہے اور اللہ تعالیٰ اپنی رحمت کے ساتھ جسکو چاہے مختص فرما دے پس کسی کے واسطے دخل نہیں ہے مسئلہ ششم ملائکہ اللہ تعالیٰ کے بندے معصوم ہیں جو حکم اللہ تعالیٰ کا ہوتا ہے جس طرح ہوتا ہے اسکو اسی طرح کرتے ہیں کھانے پینے جماع وغیرہ حواج پاک ہیں اکل و نہ کر کہہ سکتے ہیں نہ مونث کہہ سکتے ہیں یعنی انکی شان سے نوری و مادگی کی صفت نہیں ہے۔ کمانے عقائد الفسفی مسئلہ ہفتم انبیاء علیہم السلام کے بعد خاص ملائکہ مانند جبریل و میکائیل وغیرہم کے عام اولیاء و علماء سے افضل ہیں اور خواص ملائکہ میں سے جبریل افضل ہیں اور عامہ ملائکہ عام مومنوں سے افضل ہیں لہذا ذکر انقاری مسئلہ ہشتم سحر سیکھنے میں کفر نہیں بلکہ اس پر اثر مرتب ہونے کے اعتقاد میں یعنی اثر کو سحر کہتے ہیں مستند کرنے اور اس پر عمل کرنے میں کفر ہے کمانی شرح العقائد اور صاحب الروضہ نے کہا کہ سحر کا فعل بالاجماع حرام ہے اور اسکے سیکھنے و سکھانے میں تین قول ہیں۔ جمہور کے نزدیک دونوں فعل حرام ہیں اور یہی صحیح ہے۔ دوم یہ کہ دونوں مکروہ ہیں و سوم یہ کہ دونوں مباح ہیں۔ مسئلہ نهم شیخ ابو منصور بغدادی نے جو اکابر ائمہ شافعیہ میں سے ہیں بیان فرمایا کہ اہل السنۃ و الجماعہ نے اجماع کیا ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے سب سے افضل ابو بکر الصدیق پھر عمر فاروق پھر عثمان پھر علی بن سیر بان عشیرہ بصرہ بانجہ پھر بانی اہل بدر پھر بانی اہل احد پھر بانی اہل بیتہ الرضوان جو حدیث میں واقع ہوئی تھی پھر بانی صحابہ رضی اللہ عنہم انہی کلامہ اور یہی عبارت عقائد لسانی میں ہے اور حدیث ابو داؤد و ترمذی میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لا یدخل النار احد من بائع ثمت الشجرۃ یعنی و درخت میں نہیں داخل ہو گا کوئی ان لوگوں میں سے جنہوں نے شجرہ کے نیچے بیعت کی ہے۔ قال الترمذی ہذا حدیث حسن صحیح۔ یہ بیعت الرضوان حدیث ہے تو ظاہر ہے کہ جو ان سے افضل ہیں وہ بدرجہ اولیٰ و درخت میں نہ داخل ہو گئے اور یہی اللہ تعالیٰ رحمہم ارحم الراحمین سے قسوی امیر ہے مسئلہ دہم طبقہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے بعد تابعین میں جنہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ایمان لا کر نہیں دیکھا بلکہ آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم کو ایمان کے ساتھ دیکھا ہے

شیخ الاسلام محمد بن حنفیہ شیرازی رحمہ اللہ نے کہا کہ تابعین میں کون افضل ہو گا کون نے اختلاف کیا اہل مدینہ کہتے ہیں کہ سعید بن جبیر افضل ہیں اور اہل البصرہ کہتے ہیں کہ حسن بصری افضل ہیں اور اہل کوفہ کہتے ہیں کہ اویس قرنی سب سے افضل ہیں بعض متاخرین نے کہا کہ صحیح بلکہ صواب ہی اہل کوفہ کا مذہب ہے کیونکہ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا آپ فرماتے تھے کہ خیر القباہین رجل یقال له اویس الحدیث یعنی تابعین میں سب سے بہتر ایک مرد ہے جسکو اویس کہتے ہیں آخر تک۔ رواہ مسلم فی الصحیح۔ حاصل یہ کہ بعد صحابہ رضی اللہ عنہم کے تابعین اس امت میں افضل ہیں علامہ قاری رحمہ اللہ نے کہا کہ اب ہم اعتقاد کرتے ہیں کہ امام ہمام ابو حنیفہ آئمہ مجتہدین میں افضل اور آئمہ فقہاء میں اہل ہیں ان کے بعد امام مالک پھر امام شافعی پھر امام احمد بن حنبل ہیں۔ واضح ہو کہ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا سیدۃ النساء الخیر کی اولاد کو باقی صحابہ رضی اللہ عنہم کی اولاد پر فضیلت ہے پس اولاد فاطمہ رضی اللہ عنہا وہی ذریعہ طہارت و عزت طاہرہ ہیں کمانی الکفایت۔ مسئلہ یازدہم۔ دلی کسی حال میں کبھی نبی کے درجہ تک نہیں پہنچتا کیونکہ انبیاء علیہم السلام معصوم ہیں اور خواتین سے مامون ہیں اور وحی الہی غرور و دل سے کرم و مشاہدہ ملائکہ سے مانوس ہیں اور احکام پہنچانے اور لوگوں کو ہدایت کرنے پر مامور ہیں اور دلی میں چاہے کسی درجہ پر ہو یا کسی کمال میں نہ ہو تا جو انبیاء علیہم السلام میں نہیں جو بعض کو امیہ سے منقول ہے کہ جابرؓ کہ دلی افضل از نبی ہو یہ قول کفر و الحاد و ضلالت و جہالت ہے۔ یان کبھی اس بات میں البتہ تردد ہوتا ہے کہ مرتبہ نبوت افضل ہے یا مرتبہ ولایت افضل ہے بعد یقین اس امر کے کہ نبی ان دونوں مرتبہ سے نصف اور وہ دلی سے جو نبی نہیں ہے افضل ہے۔ پس بعض نے کہا کہ نبوت افضل ہے کیونکہ نبی میں مرتبہ نبوت تو غیر کی تکمیل کا ہے اور غیر کو کامل کرنا بعد اپنے کمال کے ہے اور منہ اس قول کی حدیث فضل العالم علی العالمین علی اذانک۔ یعنی عالم کو فضیلت عابد پر جیسے میری فضیلت تمہارے ادنی آدمی پر ہے۔ اس تعلیم و تکمیل کی جہت افضل ثابت ہوئی کیونکہ نبی کی بعثت واسطے تعلیم کے ہے لقولہ اما بعثت معل۔ میں تو تعلیم ہی کر رہا ہوں بھیجا گیا ہوں وقد قال تعالیٰ ربنا والبعث فیہم رسولاً منہم تلو علیہم آیاتک وعلیم الکتاب والحدیث ویزکیم۔ اس سے بھی ظاہر ہے بعثت تعلیم کتاب و حکمت ہے اور بعض نے کہا کہ مرتبہ ولایت کا نبی میں اسکی نبوت سے افضل ہے یا بن خیال یہ بات کہی کہ ولایت عبارت معرفت الہی سے ہے اور اللہ تعالیٰ کے نزدیک قرب و کرامت ہے اور نبوت کا مرتبہ اس کے نزدیک اہم و اہم کے بندوں کے درمیان سفارت ہے کہ احکام الہی انکو پہنچا دے جاوین۔ علی قاری رح نے کہا کہ ان لوگوں نے غائب کو شاہد پر اور خلق کو مخلوق پر قیاس کیا کہ دلی کو خلیفین بادشاہی اور نبی کو وزیر قرار دیا جو کہ بادشاہی کام پور کرتا ہے اور ان لوگوں نے یہ بخانا کہ انبیاء علیہم السلام کو مع امت جمع اجمع حاصل ہے بلکہ انبیاء علیہم السلام کے اتباع اصحاب کو حاصل ہوتا ہے اور یہ جمع اجمع کا مقام یہ ہے کہ کثرت ان کے واسطے وحدت سے پردہ نہ ہو سکے اور وحدت میں بھی کثرت دیکھتے ہیں اور یہ مقام بہ نسبت صرت توحید کے بہت اعلیٰ ہے اور عموم کو صرت توحید حاصل ہے اور یہ جو بعض صوفیہ نے کہا کہ ولایت افضل از نبوت ہے معنی یہ کہ پیغمبر کی ولایت اسکی نبوت سے افضل ہے مسئلہ دوازدہم بندہ جب تک کہ عاقل بالغ ہے کبھی ایسے مقام پر نہیں پہنچتا کہ اس سے امر و نہی نبی اللہ تعالیٰ کے احکام شرعی کی بجا آوری

ساقط ہو جاوے تو اللہ تعالیٰ واجب رکعتی یا تنیک البقیں مفسرین نے اجماع کیا ہے کہ یقین سے مراد موت ہے یعنی
ابا جہ فرمہ کے اس طرف گئے ہیں کہ بندہ جب انتہا سے محبت کو پہنچ گیا اور غفلت سے اس کا قلب صاف ہو گیا اور اس
ایمان کو کفر پر اختیار کیا تو اس سے امر نہی ساقط ہو جاتی ہے اور ایسے شخص کے کبیرہ گناہ کرنے سے بھی اللہ تعالیٰ اس کو
دوزخ میں داخل نہیں کرے گا۔ اور بعض ابا جہ اس طرف گئے کہ اس کے ذمہ سے ظاہری عبادات ساقط ہو جاتی ہیں اور اس کی
عبادت ہی رہ جاتی ہے کہ تفکر کرے اور اخلاق باطنی کو درست کرے۔ قال انقاری رحمہ سب کفر و زندہ و اسرار
و ضلالت و جہالت ہے اور امام حجت الاسلام رحمہ نے کہا کہ ایسے شخص کا قتل کر دینا سو کافروں کے قتل سے بہتر ہے اور
یہ جو بعض صوفیہ سے مذکور ہے کہ بندہ سالک جب مقام معرفت میں پہنچ جاتا ہے تو اس سے عبادت کی تکلیف دور ہو جاتی ہے
بعض متعین نے کہا کہ اس کے یہ معنی ہیں کہ تکلیف مآخوذ اور تکلیف بغی مشقت ہے اور عارف سے عبادت کا صدور بلا تکلیف
و مشقت ہوتا ہے بلکہ عارف کو عبادت میں لذت ہوتی ہے اور اس کا قلب طاعت میں کھل جاتا ہے اور اس کا شوق و نشاط
بیشمار ہے۔ اسی واسطے بعض مشائخ نے کہا کہ دنیا بہ نسبت آخرت کے ایک بات میں افضل ہے کہ یہ دنیا مقام خدمت ہے
اور آخرت مقام نعمت ہے اور خدمت کا مقام بہ نسبت نعمت کے مقام کے اولیٰ ہے اور نقل کیا جاتا ہے کہ اگر مجھے مسجد
و جنت میں اختیار دیا جاتا تو میں مسجد کو اختیار کرتا کیونکہ مسجد تو حق اللہ تعالیٰ ہے اور جنت مفاد نفس ہے اسی واسطے بعض
اولیاء نے دنیا میں دیر زندگی کو پسند کیا کہ خدمت میں حاضر رہیں باوجودیکہ ثقیل بن حصول مشاہدہ ہے۔ مسئلہ
سینر وہم نصوص قرآن و حدیث کے اپنے ظاہر پر محمول رہیں گے جب تک کہ آیت از قسم مشاہدات نمویں مشاہدات
میں بھی سلف کے نزدیک عدم مایل ہے اور بعض غفلت کے نزدیک تاویل مناسب ہے۔ پھر یہ کہ ظاہر نصوص قرآن و سنت
کو ایسے معانی کی طرف پھیرنا جس کو کچھ تعلق نہیں ہے صرف باطنیہ و ملاحظہ اسکے مدعی ہیں تو یہ دسکاد و زندہ کفر ہے۔ اگر
کہا جاوے کہ تمہارے بیان صوفیہ بھی کچھ معنی ملتے ہیں تو جواب یہ کہ ہمارے صوفیہ کہتے ہیں کہ نصوص انبی ظاہر عبارت
ہے میں اور ان ائمہ نے اس میں بہت آئینہ و تشدید فرمائی ہے ان یہ کہتے ہیں کہ ان نصوص کے ظاہر معنی کے سوا
وہیں بعض اشارات ہیں تو یہ کمال ایمان اور حالی عرفان سے ہے جیسا کہ امام حجت الاسلام سے منقول ہے کہ توالہ علیہ السلام
لایدخل الملائکہ بیتا فیہ قلب۔ میں اشارہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی رحمت ایسے دل میں نہیں سمائی جہیں زندگی کی صفت مانع
ہو۔ مسئلہ چہارم دیدار حق سبحانہ تعالیٰ دنیا میں چشم سر سے اولیاء کو ممکن ہے یا نہیں ہے۔ علامہ علی قاری رحمہ نے کہا کہ
ائمہ اہل سنت و الجماعہ نے اجماع کیا ہے کہ دیدار اتمی محل شانہ دنیا و آخرت میں از راہ عقل جائز ہے یعنی عقل کے نزدیک
کوئی دلیل محال ہونیکے قائل نہیں اور آخرت میں مومنوں کے واسطے بدیل سمعی و نقلی واقع ہے۔ رہا دنیا میں اسکا جواز
شرعی تو اکثر دن نے ثابت کیا و لیکن مخصوص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے شب معراج میں اور شرح عقائد میں
ہے کہ صحیح یہ ہے کہ آپ نے بقوادیکھا ہے۔ صاحب التشریفات نقیث نے فرمایا کہ سب مشائخ نے اتفاق کیا کہ امت میں
جو کوئی دعویٰ کرے کہ میں نے اللہ تعالیٰ کو دنیا میں بچشم بصر دیکھا تو گمراہ و جھوٹا ہے اور شیخ ابوسعید خدری و سید الطائف
جسید رحمہ نے فرمایا کہ جس نے ایسا کہا اسے اللہ تعالیٰ کو نہیں پہچانا اور قنوی رحمہ نے اسکو اپنی شرح میں مقرر رکھا

بندہ کہے کہ شیخ سید محمد بن علی

سید محمد بن علی بن محمد بن علی

سید محمد بن علی بن محمد بن علی

صاحب عوارف المعارف نے اپنی کتاب اعلام الہدی و عقیدہ ارباب اتقی میں لکھا کہ دیدار جہان اس دنیا میں مندر
ہو کیونکہ یہ دار فنا و ہر اور آخرت و ابد بقا ہے لیکن دنیا میں علماء کی ایک قوم کو علم الیقین نصیب ہوا اور دوسری قوم کو
اس سے اعلیٰ عین الیقین ہر چنانچہ انہیں سے بعض نے کہا کہ میرے دل نے میرے رب کو دیکھا اتنی۔ بالجماعت
مستحق ہر کہ دنیا میں دیدار بعین نہیں ہر سوائے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ آپ کے بارہ میں اختلاف شبہ منہج
میں ہوا اور ایک جماعت نے اجماع نقل کیا کہ ادیب اور دنیا میں دیدار اتنی نہیں حاصل ہوتا ہر شیخ ابن الصلاح و ابو
نے کہا کہ بیداری میں دیکھنے کا جو شخص مدعی ہو اسکی تصدیق نہ کیا دے کیونکہ اس سے تو موسیٰ کلیم اللہ علیہ السلام کو
دیے گئے۔ اور ایسا ہی کو دشمنی رح نے کہا ہر اور علامہ اردبیلی رح نے انوار میں لکھا کہ اگر کسی نے کہا کہ میں دنیا میں
اللہ تعالیٰ کو عیاناً دیکھتا ہوں یا بلا حجاب مجھے کلام فرماتا ہر تو یہ کفر ہر اتنی۔ قاری رح نے اس طرف بل کیا کہ غفلت
و گمراہی کا اطلاق کیا جاوے تکبر سے پرہیز کیا جاوے۔ مسئلہ پانزدہم خواب میں دیدار آتہی غرور و اکترون کے نزدیک
بدون کیفیت و حجت و بیات کے جائز ہر۔ امام ابو حنیفہ و امام احمد اور بہت سے سلف سے دیدار خواب کی حکایات
میں اور حدیث میں دیدار اتنی سبحانہ تعالیٰ کا خواب وارد ہر۔ ترجمہ کتاب ہر کہ ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہر اور بعض نسخہ
کتاب میں حسن صحیح ہر اور شیخ ابن کثیر رح نے نقل کیا کہ ترمذی نے اس حدیث کو حسن صحیح کہا ہر اور شیخ ابن الجوزی رح
نے علل تنابہ میں بعضے ائمہ حفاظ سے تفسیر و اسانید کی تخریج کے بعد ایک اسناد کی بطریق امام احمد رح کے نقل کر کے
تحسین کی اور کہا کہ یہ اسناد حسن ہر قاری رح نے کہا کہ یہ ایک نوع کا مشابہ قلبی ہر جو کسی کے اختیار میں نہیں ہر اس
انکار کی کوئی وجہ نہیں ہر۔ امام مازنی رح نے تاسیس اقتدیس میں کہا کہ جائز ہر کہ پیغمبر اپنے رب غرور و خواب میں بھی
کسی مخصوص صورت میں اتنی اور ہر اسے بعضے مشائخ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ سبحانہ کے واسطے بعضی میں تجلیات عسی میں
لیکن قاضی خان رحمہ اللہ تعالیٰ نے فتادی میں اس سے منع کیا اور بعضے علماء فقہاء سے بابت نقل کر کے منع کو توسی
کیا۔ میں نے مرقاۃ شرح مشکوٰۃ میں اسکا جواب دیا اور صواب کو بیان کر دیا۔ مسئلہ شانزدہم عائد نفسی و خیرو میں ہر
کہ مقتول اپنی اجل تقدیر پر تیار ہر۔ مغزلہ نے زعم کیا کہ قاتل نے مقتول کی اجل کاٹ دی اور یہ باطل ہر بلکہ علم اتنی میں بندہ
کی ایک اجل معلوم و قدر ہر و تقدیر تعالیٰ فاذا جاء اہم ولا یستأخرون ساعۃ ولا یستبقون۔ اور قاتل نے ایسے
نفل کو کمایا جو ممنوع اور اسکا اثر اللہ تعالیٰ موت پیدا کرتا ہر لہذا قاتل مجرم بلکہ اگر خود زہر کھائے تو قاتل النفس ہر۔ پھر
واضح ہو کہ حق سبحانہ تعالیٰ نے خلق کے لیے ہر ایک کی قدر و اجل تقدیر کر دی ہر بقولہ تعالیٰ خلق کل شیئ بقدرہ تقدیرا۔ و قوله
انما لشیئ خلقناہ بقدر۔ و قوله تعالیٰ و لن یؤخر اللہ نفسا اذا جاء اجلہا۔ و قوله تعالیٰ اما ان نفس ان تموت اما باذن اللہ
کتابا موجد۔ اور ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہر کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے مقادیر
خلق کو آسمانوں و زمین سے پچاس ہزار برس پہلے تقدیر کیا ہر اور اسکا عرش بانی بر تھا۔ رواہ مسلم فی صحیحہ۔ اور
ابن مسعود رح کی حدیث میں ام المؤمنین ام حبیبہ رضی اللہ عنہا کی دعا ہے فرمایا کہ تو نے اللہ تعالیٰ سے سوال کیا
دربارہ آجال مضروبہ و ایام معدودہ و اوزان مقسومہ کے کہ نہیں تعجل فرما دینا قبل اسکے وقت کے اور نہیں تاخیر فرما
دینا۔

کسی کو اسکے وقت حلول سے اور اگر تو نے اللہ تعالیٰ سے دعا کی ہو تو کہ وہ تجھے عذاب النار سے پناہ دے اور عذاب الجہنم سے بچا دے تو یہ تیرے واسطے بہتر و افضل ہوتا۔ والحدیث فی صحیح مسلم بالجملہ مقتول اپنی اجل پر مڑتا ہے اور اللہ تعالیٰ کے علم میں مقدر ہے اور اسے پورا کر دیا ہے کہ یہ مثلاً بہ سبب مرض مرگیا اور وہ سبب قتل اور یہ بہ جہدم دیوار اور وہ بفرق مثلاً اور یہ بقبض یا اسہال اور وہ بزمہ یا امسال مرگیا۔ پھر واضح ہو کہ روح محدث و مخلوق مصنوع و مریوب و ذلیل تحت تدبیر الہی ہے اور دین اسلام میں بالضرور یہ بات معلوم ہے اور ہم اس بات میں صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہیں اور اہل سنت و الجماعہ نے اتفاق کیا کہ وہ مخلوق ہے اور محمد بن نصر المروزی و ابن قتیبہ وغیرہ نے اس باجماع کو نقل کیا ہے۔ پھر روح مرنے ہی نہیں۔ دو تون قول دو گروہ کے ہیں اور صحیح قول اس گروہ کا کہ نہیں مرنے پر وہ بتا رہے ہیں کہ بے مخلوق ہے اور ابدال مرنے ہیں اور احادیث اسی پر دلالت کرتی ہیں جنہیں بعثت شریعہ سے عذاب و ثواب کا بیان ہے۔ اور واضح ہو کہ بدن سے روح کے پانچ نوع کے تعلقات ہیں اور ہر ایک کے واسطے علیحدہ حکم ہے۔ اول تعلق روح کا بدن سے مان کے پیٹ میں جس حال میں جبین تھا۔ دوم تعلق روح کا بدن سے رہنا جب وہ مان کے پیٹ سے نکلتا ہے۔ سوم تعلق اس کا بدن سے بند کی حالت میں کہ وہ ایک طرح کا تعلق اور ایک طرح کا فراق ہے۔ چارم تعلق اس کا تعلق عالم برزخ میں کیونکہ روح اگرچہ بدن سے جدا ہو گئی اور علیحدہ مجرد ہو گئی ولیکن بدن کا تعلق بالکل نہیں مجبوراً ہر کچھ بھی بدن کی طرف انقعات نہ ہو کیونکہ جو کوئی قبر پر اس کو سلام کرتا ہے تو وہ سلام کا جواب دیتا ہے اور وارد ہوا ہے کہ جب دفن کر کے چلنے پھرنے میں تو وہ لوگوں کی جوتیوں کی آواز سننا ہے اور یہ ایک خاص قسم کا تعلق بدن سے ہے جس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ قبل قیامت کے زندگی ہو جاتی ہے۔ پنجم روح کا تعلق بدن سے جبکہ حشر جسمانی ہو گا اور یہ تعلق سب سے زیادہ کامل ہے کہ پھر بدن اسکے ساتھ میں دائم ہر موت و نثار کے قابل نہیں ہے۔ اور واضح ہو کہ احکام دنیا کا درود بدنوں پر ہے اور ارواح تلح ہیں اور احکام برزخ کا درود ارواح پر ہے اور بدن تلح ہیں اور احکام حشر و نشر کا درود ارواح و اجسام دونوں پر ہے۔ مسئلہ ہفتم کا فردن پر سبھی دنیا میں اللہ تعالیٰ کی نعمتیں ہیں مانند عہد س و صحت وغیرہ کے ولیکن جب ان نعمتوں سے اسے سعادت حاصل نہ کی تو یہ آخرت میں اس پر عذاب ہیں پس دنیا کی راہ سے نعمت ہیں اور آخرت کی راہ سے نعمت ہیں۔ شیخ ابن العلام رحمہ نے کہا کہ یہ نعمتیں اپنی ذات سے نعمت ہیں اگرچہ کافر کے حق میں سبب عذاب و نعمت ہیں۔ مسئلہ ہشتم۔ اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں یعنی جیسے ہم لوگوں پر عبادت وغیرہ فرض و واجب ہے کہ ہم کو ضرور کرنا چاہیے ایسے اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں ہے۔ معتزہ وغیرہ نے جہالت سے ٹھہرایا کہ جو بندے کے حق میں بہتر ہو وہ اللہ تعالیٰ پر واجب ہے اس کے خلاف نہیں کر سکتا۔ یہ قول سخت نالائق اور محض بے ادبی ہے اور اللہ تعالیٰ کی شان و عظمتی ہے کہ مخلوق حقیر اس کی جناب عز و جل میں ایسا کلام کرے اور حق یہ کہ اللہ تعالیٰ جل جلالہ پر کوئی چیز واجب نہیں ہے ورنہ وہ کافر فقیر کو جو دنیا و آخرت میں تہذیبی ہیں ہی کہہ دے کہ تم نے کر سکتا کیونکہ ایسے کافر کے لئے وجود سے عدم بہتر ہے۔ ملاوہ برین جب اصل واجب ہو تو جو بھلائی کسی بندے پر کی وہ اللہ تعالیٰ پر واجب تھی تو اللہ تعالیٰ کا اس پر کچھ احسان و منت نہیں ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے صریح فرمایا بقولہ بل اللہ

صحیح عقول

صحیح عقول

مین علیکم ان ہدایہ لکم الایہ یعنی بلکہ اللہ تعالیٰ تم پر ہدایت دے گا کہ اسے تمکو ہدایت دی ائمہ - علاوہ برین دعا کرنا
 اللہ تعالیٰ سے محفوظ رکھنے اور توفیق خیر عطا کرنے کی اور بیماری و غلٹی دور کرنے اور آسائش و راحت دینے وغیرہ
 کی بیفائدہ و بے معنی ہوتی کیونکہ جو اسے بندے کے حق میں کیا وہ جب برا تھا تو اللہ تعالیٰ پر اسکا ترک کرنا واجب
 ہے۔ غزالی رحم نے کہا کہ واجب ہوتا کہ انکو جنت میں پیدا کرے اور اس دار محنت میں کبھی نہ لادے آخر تک - قاری
 وغیرہ نے کہا کہ یہ قول معتزلہ کا ایسا خراب ہے کہ اسکے مفاسد اتنی کثرت سے ہیں کہ کچھ بھی پوشیدہ نہیں ہیں بلکہ بہت سے
 اقوال معتزلہ کے ایسے ہی ظاہر ابطلان ہیں اور یہ حالت ان معتزلہ کی اس جہت سے ہے کہ انھوں نے راہ رسالت و
 شہاج نبوت میں قیاس کو دخل کیا اور انکی دنی طبیعت ان معارف الہیہ متعلقہ ذات و صفات الہی سے بوجہ قیاس
 مخلوقات کے قاصر ہو کر گمراہی میں برگئی۔ اور کوئی کچھ سمجھ سکتا ہے کہ بجلال اللہ تعالیٰ جل شانہ الوہیت و ربوبیت کی شان
 والا آپس واجب و فرض وغیرہ کے احکام عبودیت کیا معنی رکھتے ہیں تعالیٰ اللہ تعالیٰ الظالمون - مسئلہ نوزہم عقائد
 نسفی وغیرہ میں ہے کہ اللہ تعالیٰ جسکو چاہے اضلال فرماتا ہے اور جسکو چاہے ہدایت فرماتا ہے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ مخلوقات
 کو اور ہدایت کو نواقشیت کے پیدا کرتا ہے کیونکہ خالق وہی ہے سوائے اسکے درحقیقت خالق کوئی نہیں ہے۔ مسئلہ ستم
 جیسے حلال رزق ہے ویسے حرام بھی رزق ہے اگرچہ حرام رزق سے معصیت ہوتی ہے کیونکہ رزق وہ ہے جو اللہ تعالیٰ
 جو ان کی طرف روانہ کرے جس سے وہ کھانے پینے وغیرہ سے انتفاع اٹھا دے اور جو بساندار رزق پاتا ہے
 وہ اللہ تعالیٰ ہی سے پاتا ہے نہ ہر ایک کو اسکا رزق پہنچا تو حرام و حلال دونوں رزق ہوئے بقولہ تعالیٰ ماسن اجنبی الا
 الاعلیٰ اللہ عز و جل - کیونکہ جو رزق اللہ تعالیٰ نے کسی جاندار کا رکھا وہ پورا پادلیگا اور ممنوع ہے کہ اسکا رزق دوسرا
 کھا جاوے اور وہی رزق پادلیگا جو مقدر ہے اور رزاق وہی اللہ عز و جل ہے۔ مسئلہ بست و کم - تمام امت کا اجماع ہے
 کہ وعدہ و وعید دو قسم ہیں وعدہ یعنی ثواب و نعمت کا وعدہ جو اللہ تعالیٰ نے فرمایا ایمین خلاف نہیں ہے رہا وعید
 یعنی عذاب کا وعدہ تو بعض نے زعم کیا کہ ایمین درگزر کرنا کرم ہے اور متحققین نے کہا کہ وعید میں بھی خلاف نہوگا کیونکہ
 قول تبدیل ہو جائیگا وقال تعالیٰ لا یبدل القول لدی الایہ یعنی کسی قول میں خلاف تبدیل نہیں ہے خواہ وعدہ ہو یا
 وعید ہو۔ مسئلہ بست و دوم - صغیرہ گناہ پر عذاب ہونا جبکہ کبیرہ گناہوں سے اجتناب کیا ہو جائز ہے مولانا عصام الدین
 رحم نے اختیار کیا کہ حق یہ ہے کہ کبیرہ گناہوں سے اجتناب کی صورت میں صغیرہ معفو رہیں بدلیل قولہ تعالیٰ ان تجنبوا
 کبائر ما نہون عنہ مکفر علی سبائکم الایہ - یعنی اگر تم کبائر نہ منہی عنہا سے اجتناب کرو تو ہم تمہارے سبب کبائر سے
 اور قاری رحم نے اس قول کو منطوریہ کیا اور یہ اختیار کیا کہ معنی آیت میں یہ ہیں کہ اگر کبائر سے پرہیز کرو تو ہم تمہارے
 سے تمہاری سبب کبائر سے بدلیل قولہ تعالیٰ ان الحسنات ینہن السبات - اور بدلیل احادیث جو گناہوں کے
 کفارہ ہونے میں وارد ہیں۔ اتوں اسکا مال آخر وہی ہے جو شیخ عصام رحم نے کہا۔ واضح ہو کہ امام ابو حنیفہ رحم نے
 عقائد میں اس امر کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ صغیرہ پر مواخذہ جائز ہے اور عقائد نسفی میں اسکی تصریح کر دی اور شاید
 فقہ اس باب میں یہ ہے کہ کبائر سے اجتناب کا یقین دشوار ہے تو صغیرہ کا ارتکاب جرأت نامہ اور ہر انداز صغیرہ

خوف عقاب پر والدہ اعلم بالصواب مسئلہ سبب و سوم۔ زندون کی دعا سے جو مردوں کے حق میں ہو اور زندون کے صدقات کا ثواب مردوں کو واسطے مردوں کے نافع ہو۔ اسپر تمام اہل سنت و غیر ہم کا اتفاق ہے لیکن مغزل نے خلاف کیا اور اپنی گراہوں کا اقتدار نہیں ہر اور احادیث صحیحہ بہت ہیں کہ جنہیں اموات کے لیے دعا آئی ہے اور احادیث زیارت و استغفار معروف ہیں خصوصاً نماز جنازہ میں دعا واسطے میت کے سلف رضی اللہ عنہم سے توارث متواتر ہے اور خلف رحمہم اللہ نے اسپر اجماع کیا ہے سو اگر اموات کے لیے اس میں نفع ہوتا تو فعل عبث کیونکر جائز ہوتا بلکہ آیات قرآن بہت ہیں جو اموات کے لیے دعا کو متضمن ہیں کقولہ تعالیٰ رب ارحمہما کما ربتانی صغیرا و کقولہ تعالیٰ

رب اغفر لی ووالدی و لمن دخل منی مؤمنا و لکم متین و المؤمنات الایہ اور سب سے زیادہ صریح قولہ تعالیٰ ربنا

اغفر لنا و لوالدنا الذین سبقونا بالایمان الایہ۔ اور سعد بن عبادہ رحمہ سے مروی ہے کہ کہا کہ یا رسول اللہ سعد کی ماں مر گئی تو کون صدقہ افضل ہے آپ نے فرمایا کہ پانی پس سعد رحمہ نے کنواں کھو دایا اور کہا کہ یہ ام سعد کے لیے ہے رداء ابو داؤد و النسائی۔ بالجملہ اہل السنۃ کا اجماع ہے کہ اموات کو ثواب پہنچتا ہے اب بیان میں چیزیں ہیں ایک دعا و استغفار و دوم مالی صدقات کا ثواب تو ان دونوں میں کچھ خلاف نہیں کہ اموات کو نافع ہیں۔ سوم بدنی عبادات کا ثواب تو اس میں خلاف ہے۔ تو نوی رحمہ نے کہا کہ اصل اہل السنۃ کے نزدیک یہ ہے کہ آدمی مختار ہے کہ اپنے عمل کا ثواب دوسرے کو دیدے خواہ نماز ہو یا روزہ یا حج یا صدقہ یا کوئی اور ہو اقول اس طرح کہنا چاہیے تھا کہ اصل اہل السنۃ کے نزدیک یہ کہ اموات کو اجار کے ثواب دینے سے ثواب پہنچ جاتا ہے پھر امام ابو حنیفہ رحمہ وغیرہ کے نزدیک ہر عمل کا ثواب خواہ نماز ہو یا روزہ یا حج اور اسکے بعد کہا کہ اور شافعی رحمہ کے نزدیک صدقہ اور عبادات مالیہ میں اور حج میں پہنچتا ہے۔ اور جب تہریر قرآن پڑھا جاوے تو میت کو سننے والے کا ثواب ہے اقول کیونکہ میت اسکے نزدیک سنتے ہیں۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ قرأت قرآن کا اور نماز و روزہ و دیگر عبادات بدنی کا جو مالی نہیں ہیں ان کا ثواب نہیں پہنچتا ہے اور امام ابو حنیفہ و ان کے اصحاب کے نزدیک ان کا ثواب بھی میت کو پہنچتا ہے۔ اور شافعی عقیدہ طحاویہ نے کہا کہ اہل السنۃ نے اتفاق کیا ہے کہ اموات کو ایسا کی سچی سے دو طریقہ سے ثواب پہنچتا ہے اقول یوں کہنا چاہیے تھا کہ اہل سنت نے اتفاق کیا ہے کہ اموات کو دو طریقہ سے ثواب پہنچتا ہے ایک یہ کہ میت اپنی زندگی میں اس کا باعث ہو گیا ہو اقول جیسے کنواں ضرورت کے مقام پر کھودا گیا یا سفر خانہ و نفقہ کر گیا یا کوئی اور وقت یا بعد سے مسجد وغیرہ یا کسی کو علم دین تعلیم کر گیا یا کوئی کتاب نافع دین میں تالیف کر گیا اور مانند اسکے کوئی فرزند صلح اپنے حق میں عاکز ہو یا چھوڑ گیا یا زیادہ امید کے لائق ہے۔ پھر شافعی نے کہا اور دوم مسلمانوں کی دعا و استغفار اسکے حق میں ہو اور صدقہ دین اور سچی طرف سے حج و لیکن محمد بن حسن رحمہ سے مروی ہے کہ میت کو نفقہ حج کا ثواب ملتا ہے اسی کا ہوتا ہے جس نے حج کیا اور حاتمہ طہار کے نزدیک تو اب حج کا اسکو ہر جہاں کی طرف سے حج کیا گیا اور یہی صحیح ہے اور عبادات بدنیہ میں مانند روزہ و نماز و قرأت قرآن و ذکر کے اختلاف ہے پس مذہب ابو حنیفہ و احمد و محبوب و سلف کا یہ ہے کہ میت کو اس کا ثواب پہنچتا ہے اور مشہور مذہب شافعی و مالک سے یہ ہے کہ نہیں پہنچتا ہے۔ اور بعض متبعین تکلمین میں سے اس طرف

گئے کہ سوائے دعا کے میت کو کچھ نہیں پہنچتا اور یہ قول بدیل کتاب و سنت باطل ہے اور اس بدعتی نے استدلال کیا بقولہ تعالیٰ وان لبس لالسان اللہ استعی یعنی اور نہیں انسان کے لیے مگر وہی جو اسے سعی کی توبہ استدلال صحیح نہیں کیونکہ اس سے معلوم ہوا کہ انسان کی ملک وہ ہے جو اسے سعی کی اور یہ نہیں ہو کہ آدمی کو دوسرے کی سعی سے نفع نہیں ہے اور ان دونوں باتوں میں گھلا ہوا فرق ہے پس اللہ تعالیٰ نے آگاہ فرمایا کہ آدمی مالک نہیں مگر اپنی سعی کا اور غیر نے جو سعی کی وہ غیر کی ملک ہے تو وہ چاہے اپنی ملک رکھے اور چاہے دوسرے کو دیدے اور حق تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا کہ نہیں نفع اٹھاتا آدمی مگر اپنی سعی سے۔ اول دنیا میں خود ظاہر ہے کہ بد سے آدمی کو نفع ہوتا ہے حالانکہ وہ دوسرے کی ملک و سعی تھی جو اسے ہدیہ کر دی و حاصل یہ کہ آیت کریمہ کا مصداق یہ ہے کہ دوزیوں نے مثلاً اپنے اپنے واسطے سعی کی تو ہر ایک کے واسطے اسکی سعی ہو اور یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک کی سعی کا مالک دوسرا ہو جاوے پھر ظاہر ہے کہ جو ہر ایک نے ملک و اجرت حاصل کی ہے چاہے وہ دوسرے کو ہبہ کر دے۔ اور لکھا کہ ثواب عبادت مالی پہنچنے کے دلائل میں سے حدیث جابر رضی اللہ عنہ کہ میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عید اضحیٰ کی نماز پڑھی جب آپ نماز سے فاتح ہوئے تو ایک کبش آپ کے حضور میں لایا گیا پس آپ نے اسکو بیچ گیا پس کہا کہ بسم اللہ و اللہ اکبر اللہم بذا عنی وعن لم یصح من اتھی۔ رواہ احمد و ابو داؤد و الترمذی اور حدیث و کیش ابی حنین ایک کو فرمایا کہ اللہم بذا من اتھی جمیعاً اور دوسرے میں فرمایا کہ اللہم بذا عن محمد آل محمد۔ اس حدیث کو امام احمد نے روایت کیا اور قربانی میں قربت تو ارادۃ اللہ ہے اور اسی کو آپ نے غیر دن کے واسطے کر دیا اور کہا کہ یوں عبادت بدنی کا حکم ہے کہ عبادت حج بدنی ہے اور اس میں مال کچھ رکھ نہیں ہے بلکہ وسیلہ ہے تم نہیں دیکھتے کہ مکی پر حج واجب ہے جیکہ اسکو عرفات تک جانے کی قدرت ہو بدو مال کے شرط کے اور یہی قول انہر ہے یعنی حج مرکب از مالی و بدنی نہیں بلکہ محض بدنی ہے جیسا کہ متاخرین اصحاب ابی حنیفہ رحمہم سے ایک جماعت نے تنصیب کر دی ہے۔ قاری رحمہ نے کہا کہ یہ صحیح نہیں ہے اس واسطے کہ صحت بدن کے وجوب امدار کے واسطے شرط ہے اور اسی سے مریض پر غیر سے حج کر دینا یا وصیت کرنا شرط ہے۔ مخرج کتا ہے کہ بہ اعتراض میں خوب نہیں سمجھا کیونکہ ہر عبادت بدنی میں صحت بدن شرط ہے جیسے ناز جمعہ وغیرہ پھر وجوب امدار میں صحت بدن کی شرط سے یہ کیوں لازم آوے کہ وہ بدنی نہیں ہے قائم۔ پھر قاری نے لکھا کہ قرآن اور اسکا بہرہ کرنا بیت وغیرہ کو بدن اجرت کے بت وغیرہ کو پہنچتا ہے لیکن اگر بیت نے وصیت کی ہو کہ اسکے مال میں سے کچھ مقدار اسکو دیجاوے جو اسکے قبر پر قرآن پڑھے تو وصیت باطل ہے کیونکہ یہ اجرت کے حسی میں ہے کہ ذاتی الاختیار شرح المختار۔ قاری رحمہ نے کہا کہ یہ اس بنا پر ہے کہ طاعات پر اجر مقرر کرنا نہیں جائز ہے لیکن اگر اس شخص کو جو قرآن کی قراءت کرنا یا تعلیم کرنا یا لکھنا ہے کچھ مال بضر اسکی معونت کے دیا گیا تو یہ دینے والے کی طرف سے از جنس صدقہ ہے پس جائز ہے۔ پھر قبر دن کے پاس قرآن کی قراءت امام ابو حنیفہ و مالک و احمد کے نزدیک گروہ ہے کیونکہ یہ بدعت ہے کہ سنت وارد نہیں ہوئی ہے اور ایک روایت امام احمد سے اور وہ قول محمد بن حسن ج کا ہے کہ گروہ نہیں ہے بدلیل اسکے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرون نے وصیت کی تھی کہ میرے خاں میرے وقت میں

کے شروع و خاتمہ سورہ بقرہ پر جا جاوے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ مترجم کتاہر کہ مضمرات میں لکھا کہ محمد بن الحسن رحمہ کا قول صحیح ہے لیکن صرف مضمرات کے قول پر اعتماد نہیں ہو گا تاؤ فتیکہ کسی محدث میں نہ ہو۔ اور ذخیرہ کے فصل قرآن القرآن میں ہے کہ امام ابو بکر محمد بن فضل سے روایت ہے کہ فرمایا کہ مقبرہ میں قرآن پڑھنا جب ہی کر دہ ہے کہ جب جہر سے ہو اور اخفاء کے ساتھ پڑھنا روا ہے اگرچہ ختم کر دے اور شیخ ابو اسحق حانظ نے اپنے استاد امام محمد بن ابراہیم سے نقل کیا کہ سورہ الملک کا پڑھنا تقاضا ہے میں روا ہے خواہ جہر سے ہو یا اخفاء سے ہو اور سوائے سورہ الملک کے باقی قرآن نہ پڑھے۔ اور قاضی غیاث میں لکھا کہ کسی نے تعبیر کے پاس قرآن پڑھا پس اگر یہ نیت ہو کہ اسکو آواز قرآن سے استیفاء ہو گا تو پڑھے اور اگر یہ نیت نہیں تو اللہ تعالیٰ قرأت قرآن کو مستحب ہے جان کیں ہو۔ انتہی بظاہر ہر جواز کی طرف اشارہ ہے اور اوجہ قول امام محمد بن ابراہیم رحمہ اللہ تعالیٰ اعلم۔ اور واضح ہو کہ لوگ میت کے تیجے کے روز قرآن و کلمہ وغیرہ پڑھتے ہیں اور اس میں بہ امر زیادہ کر دہ ہے کہ کچھ لوگ مجتمع ہو کر ہر ایک آواز سے قرآن کو پڑھتا ہے اور باقی لوگ کلمہ پڑھتے ہیں اور بنا بر اصل خفیہ کے قرآن کی قرأت سننا واجب ہے بقولہ تعالیٰ اذ قری القرآن فاستمعوا لہ و انصتوا لآیہ۔ اور جس نے کہا کہ سب اگر قرأت میں مشغول ہوں تو مضائقہ نہیں ہے تو وارد ہو گا کہ بنا بر قول شافعی رحمہ کے امام قرأت فاتحہ میں مشغول ہو اور معتدی قرأت فاتحہ میں مشغول ہوئی کچھ مضائقہ نہیں ہے بنا بر احادیث باب کے اور یہ کسی نے نہیں کہا ہے کیونکہ یہ مناقض اصل ہے اور مخالف آیت۔ و امام ابو حنیفہ نے الجنازہ مسئلہ بست و چارم قاری رحمہ نے لکھا کہ جائز نہیں کہ کہا جاوے کہ کافر کی دعا قبول ہوتی ہے یہ مذہب جمہور کا ہے بقولہ تعالیٰ و ما دعا الکافرین الا فی ضلال۔ یعنی کافروں کی دعا ضائع و خاسر ہے کچھ نافع نہیں ہے اور قاری رحمہ نے اعتراض کیا کہ اس کا مورد خاص قبضی کے ساتھ ہے تو امر دنیا میں کافر کی دعا قبول ہونے کو منافی نہیں ہے چنانچہ اہل بیت کی دعا قبول ہوئی اور ملت دی گئی اور حدیث میں ہے کہ مظلوم کی دعا قبول ہوتی ہے اگرچہ وہ کافر ہو ائمہ اشیع ابو القاسم اور شیخ ابو نصر الدبوسی اس طرف گئے کہ کافر کی دعا قبول ہونا جائز ہے اور شیخ صدر رشید نے فرمایا کہ اسی پر فتویٰ دیا جاوے پھر قاری رحمہ نے لکھا کہ امام ابو حنیفہ و صاحبین نے لکھا کہ کر دہ ہے کہ آدمی یوں کہے کہ میں تجھے دعا کرتا ہوں بنی فلان یا بنی انبار و رسل یا بنی بیت الاحرام و ائمہ کے اس واسطے کہ کسی کا اللہ تعالیٰ پر کچھ حق نہیں ہے۔ مترجم کتاہر کہ اسکو عقائد میں بھی لیا ہے اور بھرت فلان و فیہ و غیر الفاظ عرم سے کہنا چاہیے۔ مسئلہ بست و بیچم جن میں سے جو کافر ہو بلا جملہ وہ عذاب جہنم سے سزا پاؤں گا و لا ملن جہنم من الجنۃ و الناس الا بہ اور قولہ تعالیٰ لقد ذرانا جہنم کثیرا من ابھن و الانس الا یہ۔ اور جن میں سے مسلمان کو ثواب جنت ہے امام ابو یوسف و امام محمد رحمہ کا قول ہے اور باقی اہل السنۃ و الجماعہ کا بھی یہی قول ہے و لیکن امام ابو حنیفہ رحمہ نے انکی کیفیت شہاب میں توقع کیا ہے۔ اور بلاکہ کو عقاب نہیں ہے اس پر اجماع ہے مسئلہ بست و بیچم شبابین کا تصرف بشرط خود بخود ہی آدم میں ہوتا ہے اور اس میں معتد وغیرہ جامہ ان کا خلاف گمراہی ہے۔ قاری رحمہ نے لکھا کہ دسے ہو کہ دیتے ہیں اور ہم انکو نہیں دیکھتے ہیں اس میں یہ حکمت ہے کہ دسے جس صورت تاشی بیچ پر مخلوق ہیں اگر ہم دیکھیں تو ہمارا کھانا پینا چھوٹ جاوے پس رحمت سے مخفی کر دیے گئے اقول بلکہ حکمت اکیہ اس حسن نظام پر ہے

اور ان اسرار کو اہل معرفت پر محمول کر دینا بہتر برادر گھا کہ لا نکہ ایسے نورانی حسین صورت پرہیزگار کے دیکھنے سے ہماری
 ارواح کو انھیں کی طرف پرواز ہو۔ مسئلہ سبب و مقسم اسد تعالیٰ نے جو خبر دی اہل جنت کے لیے عورت و قصور افندہ نہیں و
 اور خست و غیرہ اور اہل دوزخ کے لیے نر قوم و جمیم و طوق و زنجیر یہ سب ہر حق ہیں اور خواہر نصوص کو بھی کر فرمہ باطنیہ جن باتوں
 کا دعویٰ کرتے ہیں وہ الحاد و گمراہی و گمانی و نسفیہ و غیرہ مسئلہ سبب و مقسم نصوص کا رد کرنا کفر ہے۔ یہ عقائد نسفیہ ہیں نہ کہ
 ہو اور اسکی دو صورتیں ہیں اول یہ کہ کسی نص کی نسبت کہے کہ ہم اسکو نہیں آتے ہیں خواہ ہماری عقل میں نہیں آتی
 یا ہماری خواہش نہیں تو اس میں کچھ شک نہیں کہ یہ کفر صریح ہے۔ دوم یہ کہ اس نص کو ماننے والے اسکی معنی میں تاویل کرے
 کہ ہمارے نزدیک اسکی یہ معنی ہیں تو ایسی صورت میں کفر میں اختلاف ہے اور حق یہ ہے کہ جو آیات حکمت میں ہیں اور
 ان میں تاویل کو گنجائش نہیں ہے جیسے فرضیت نماز و زکوٰۃ مثلاً تو اسکی انکار سے کفر ہے اور تہریم کتنا ہے کہ یہ بھی ضرور کتنا چاہیے
 کہ تاویل نصوص کی بمعانی نصوص دیگر و احادیث بدینی جس طریقہ سے تاویل ہونا چاہیے اور وہ دلیل شرعی ہے اور اگر اس
 طریقہ سے نہ ہو بلکہ صرف اپنی رائے و قیاس اور دعویٰ عقل سے ہو جیسے سابق میں باطنیہ فرمہ کرتا تھا یا ہمارے زمانہ
 میں پیچیدہ فرمہ کرتا ہے تو یہ کفر ہے اور ایسی ہی جس نے صریح آیات برات حضرت ام المؤمنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے
 باوجود انکی نسبت زہد بد کیا تو یہ کفر ہے مسئلہ سبب و مقسم عقائد نسفیہ میں ہے کہ صغیرہ ہو یا کبیرہ ہو کسی معصیت کو حلال کر لینا
 کفر ہے۔ تہریم کتنا ہے کہ معنی یہ ہیں کہ کسی معصیت کو معصیت جان کر جہر اسکو حلال کرنا کفر ہے اور توضیح اسکی یہ ہے کہ بہت سے
 معاصی تو بالاجماع قطعی ضروری طور پر معلوم ہیں کہ بہ اسلام میں معصیت ہیں و لیکن کسی نے غلبہ شہوت میں یا کسی طور پر انکا ارتکاب
 کیا اور وہ جاننا ہے کہ یہ فعل معصیت ہے تو وہ گنہگار ہے کافر نہیں ہے اور اگر اسنے ان معاصی میں بدو شرعی دلیل اور بدو قوت
 اجتہاد کے کلام کیا اور اپنی رائے سے بخوشی انکو حلال تصور کیا تو اسکا کچھ اعتبار نہیں اور وہ بھی معصیت کا حلال
 کر لینے والا ہے اور چونکہ قوت اجتہاد اس زمانہ میں مفقود ہے تو ان اجماعی مسائل میں کچھ قوت اجتہاد ہونا کافی نہیں ہے اور
 اگر مدعی ہو تو وہ بھی از قسم مذکور ہے۔ یہ تو قطعی ضروری معصیات کا حکم ہے خواہ صغیرہ ہو یا کبیرہ ہو۔ اور بہت سے
 معاصی اجتہادی ہیں یعنی اسد تعالیٰ نے جن بندوں کو علماء ربانی مجتہد کیا تھا انکے اجتہاد بدلائل شرعی سے
 انکا معصیت ہونا معلوم ہوا ہے جیسے بہت سے واقعات بعد زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واقع ہوئے ہیں
 تو اسد تعالیٰ نے ان علی باتوں میں اپنی فرمانبرداری کے لیے حکم عام دیا کہ علماء قرآن و حدیث سے حکم حاصل کر لو
 تو اس سے دو قسم کی آسانی و رحمت عطا فرمائی ایک یہ کہ ان بندوں کو جو عالم ہیں ثواب جلیل عطا فرمایا کہ انھوں نے
 کمال توجہ و کوشش سے اسد تعالیٰ و اسکے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی کتاب پاک و احادیث سے اس واقعہ کا حکم
 نکالا اور اسد تعالیٰ سے ڈرتے ہوئے اور دعا کرتے ہوئے کہ اے مجھ بندے کو خطا سے بچاؤ اور عذاب فرما
 کہ شاید میں پوری کوشش نہ کر سکا ہوں یا مجھے چوک ہوئی ہو پس اللہ تعالیٰ اسکو ثواب جلیل عطا فرماتا ہے اور
 دوم یہ کہ عام لوگوں کو اس میں آسانی ہے اور اختلاف ان احکام میں جگہ استنباط کرنے کی اجازت ہے چنانچہ بہت سے
 کیونکہ عام واقعات کا حکم قرآن مجید میں بیان نہیں مذکور ہے اور کوئی فعل جو اسکے ساتھ شرعی اجازت یا حاکمیت

مشتق ہونا ضروری ہو تو استنباط میں اجازت صاف ہو اور اختلاف رحمت باری تعالیٰ بہت عظیم ظاہر ہو پس ان معامی
اجتہادی میں اگر اسے عالم کا حکم حاصل کر کے معلوم کر لیا کہ یہ فعل معصیت ہو پھر اسکو حلال کیا تو اسے کفر کیا اور اگر
ایک نے ایک مجتہد سے حکم لیا جس نے اللہ تعالیٰ کے دین میں اپنی حد بھر کوشش کی اور نکالا کہ مکروہ تحریمی ہو اور دوسرے
نے دوسرے مجتہد سے دریافت کیا اسے حکم نکالا کہ مباح ہو تو دونوں اپنے اعتقاد پر تھیک ہیں ہاں اگر پہلا شخص باوجود
اس یقین کے کہ شرع میں مکروہ تحریمی ہو اسکو مباح کہے یا دوسرا شخص باوجود اس یقین کے کہ شرع میں مباح ہو اسکو
مکروہ تحریمی کہے تو یہ کفر ہوگا لیکن اگر اول شخص نے اول مجتہد کے قول پر یقین نہ کیا یہ گمان کیا کہ شاید اس سے
چوک ہو گئی ہو اور دوسرے مجتہد کے قول پر یقین کیا یا دوسرے شخص نے اول مجتہد کے قول پر یقین کیا تو کافر
نہوگا۔ قاری رحم نے اس مسئلہ میں بہت تطویل کی اور چونکہ یہ باب خود بہت اہتمام و توجہ کے لائق ہے کیونکہ جب
کسی پر کفر ثابت ہو تو تمام خطرہ اسکے سامنے موجود ہو لہذا ترجمہ اس مسئلہ خاص کو قاری رحم وغیرہ کی توضیحات سے خالص
عقائد میں لکھ کر انشاء اللہ تعالیٰ۔ مسئلہ تیس ام و معرفت فعل الہی سبحانہ تعالیٰ۔ عقائد نسبیہ میں ہے کہ اللہ تعالیٰ کے
فعل کے واسطے عرض نہیں ہے۔ معنی یہ ہیں کہ آدمی اگر کوئی فعل کرتا ہو تو اسکی کوئی غرض اس سے مشتق ہوتی ہے جس
کے واسطے وہ یہ فعل کرتا ہو تو اللہ تعالیٰ جل شانہ ایسی غرض و حاجت سے پاک ہے اور قطعی دلیل اس پر عقلا یہ کہ حاجت
نقص ہو کہ جسکے ہونے پر یہ نقص رنح ہو اور احتیاج غیر کی جانب مٹانی کمال ہے اور اللہ تعالیٰ کمال الصفات
بے احتیاج بدون تغیر ہے پس اسکے افعال بضرع نہیں ہو سکتے ہیں لہذا قال تعالیٰ ان اللہ تعالیٰ حمید۔ اللہ تعالیٰ
بالکل غنی ہے احتیاج محمود ہے۔ یہ وہم نہ ہو کہ اسکے کام بغیر حکمت و مفائدہ ہونگے۔ سرگز نہیں بلکہ ہر فعل اسکا سر اسر
حکمت کاملہ اور کمال النفع ہے اور یہ سب خلق کی طرف راجع ہیں اور خلق کا وجود و عدم اسکی ذات پاک کی نسبت
کر کے یکساں ہے لہذا خلق کا کوئی حق اس پر نہیں ہے بلکہ اُسی کا محض فضل ہی فضل ہے اور اسکے سوا کسی کوئی حاکم
نہیں ہے مسئلہ سی و یکم از عقائد نسبیہ جب بندہ سے تصدیق و اقرار پایا جاوے تو کہے کہ میں مومن ہوں کیونکہ معنی
ایمان کے یہی ہیں اور بندے مومرین کہ مومن ظاہر ہو کر مومنوں کی جماعت میں شامل ہوں تاکہ اسکے ساتھ
محبت و ارتباط سے احکام اسلام و ایمان کے بڑے جائزین اور بولن نہ کہے کہ میں انشاء اللہ تعالیٰ مومن ہوں
کیونکہ یہ تو کافر بھی کہ سلتا ہے مومنوں کو تردد اور پریشانی ہوگی کہ معلوم نہیں ہوتا کہ یہ کس حال میں ہے۔ ہاں اگر
اس سے کوئی کافر بوجھے کہ اب تم اللہ تعالیٰ کے فلاح پانے والے بندوں میں سے ہو گئے اور اللہ تعالیٰ کے
مقبول ہوئے یا خاتمہ ہمارا اگر وہ انبیاء و علیہم السلام کے ساتھ ہو تو یہ انکو تحیپ ہیں انہیں انشاء اللہ تعالیٰ کسنا
جائز ہے مسئلہ سی و دوم۔ از نسبیہ آنکہ ایمان باس مقبول نہیں ہے۔ یعنی سکرات موت و مسائتہ احوال آخرت
کے وقت ایمان لانا مقبول نہیں ہے کیونکہ وہ ایمان بالغیب نہیں ہے اور اسوقت تو خواہ مخواہ ہر کافر مان جائیگا لیکن
اسکو کچھ منع نہیں ہے اور اس پر ظاہر ہے کہ ایمان الباس مقبول نہیں ہے۔ بعض نے زعم کیا کہ تو یہ وقت لباس
کے مقبول ہے اور یہ غلط وہم ہے تو یہ بھی مقبول نہیں ہے بلکہ توبہ تعالیٰ و لیست التوبۃ للذین یفلحون السیات

جی اٹھا حضرت احد بن الموت قال انا تبت الا ان الایہ پس ایمان و توبہ کوئی وقت الباس مقبول نہیں ہے۔ اور صبح ہو کر
کہ وقت باس رہے کہ غرغره لگ جاوے اور زیست سے باس ہو جاوے کہ وہی مرد ہر وقت غدر آخرت ہو جاتا ہے جسکو
لوگ گمراہ گئے کا دمٹ دیتے ہیں۔ حال المترجم گو بلکہ روح کے جزم علوم و عقائد و کمالات کے لیے یہ جسم ہر اور خلق پر
دم ہونے کے وقت روح کو عقلی و نظری شاہد ہے ہر دہش و نقش جزم پس روح اس فرمان کرامت سے بوجہ نزع جسم کے
خالی ہو اور جانشینانہ ہر فائز و اسرار عالم۔ مسئلہ تیسویں۔ از عقائد نسفیہ۔ واضح ہو کہ کسی گناہ کو ناجائز سمجھنا کفر
اور شریعت الہی تعالیٰ سے مستحول کرنا کفر ہے اور کلمہ کفر کے ساتھ خبرل و دل لگی کرنا کفر ہے اور جوشہ میں مست ہو
اسکے کافر ہونے کا حکم نہ کیا جائیگا۔ مسئلہ سی و چارم۔ از نسفیہ اسرار تعالیٰ سے نڈر ہونا کفر ہے اور اسرار تعالیٰ سے
مایوس ہو جانا بھی کفر ہے۔ اول بدلیل قولہ تعالیٰ ولایا من کمر اسرار الا القوم الخاسرون۔ یعنی اسرار تعالیٰ کے برتاوے
جسکا انجام و حکمت پوشیدہ ہو اثر کر نہ ہو جانا اور یہ سمجھ لینا کہ میں بخیر ہوں یہ کافرون ہی کا کام ہے اور دلیل دوم
قولہ تعالیٰ ولایا من کمر اسرار الا القوم الکافرون۔ یعنی اسرار تعالیٰ کی رحمت سے مایوس نہیں ہونے مگر وہی جو
کافر ہیں۔ مومن ہر چند گناہگار ہو اسکو رحمت الہی سے مایوس نہونا چاہیے امید ہے کہ توبہ سے بخشہ سے ادا کر
توبہ نصیب نہ ہوتی تو امید ہے کہ جبرائیل لایا ہو وہ قادر مختار اسکو فضل و کرم سے بخشہ سے اور آخر اسکو اپنی رحمت
میں داخل فرمادینا عقائد نسفیہ میں لکھا کہ خوف و امید کے درمیان ایمان ہے۔ قال تعالیٰ اعلموا ان اللہ شدید العقاب
وان اللہ غفور رحیم۔ خوب آگاہ رہو کہ اللہ تعالیٰ سخت عقاب کرنے والا اور اللہ تعالیٰ بڑا بخشنے والا رحمت کرنے والا ہے۔
خوف استدر ہونا چاہیے کہ اگر بالفرض ایک مسلمان کو دوزخ سے عذاب کیا جائیگا تو ڈرے کہ شاید وہ میں ہی ہوں
اور اگر حدیث کا بیان سنئے کہ اللہ تعالیٰ نے بہت گناہگار کو جسکے پاس صرف کلمہ طیبہ لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ تھا
بخشد یا تو امید کرے کہ شاید وہ میں ہی ہوں۔ مسئلہ سی و پنجم۔ از نسفیہ وغیرہ مجتہد گہی چوک جاتا ہے اور کبھی ٹھیک
حکم پا جاتا ہے۔ قاری رحمت نے کہا کہ تحقیق یہ ہے کہ جو مسئلہ اجتہادی ہو اس میں چار احتمال ہیں اول یہ کہ اس مسئلہ میں اللہ تعالیٰ
کی طرف سے کوئی حکم معین نہ ہو بلکہ اسکا حکم وہ ہو جو مجتہد نے اپنی کوشش سے استنباط کیا پس اگر چار مجتہد ہوں اور
مسئلہ میں ہر ایک کے اجتہاد میں دوسرے مجتہد سے متعارض حکم نکلا تو اس احتمال مذکور کے موافق اس ایک مسئلہ میں
چار حکم ہوئے اور چاروں حق ہوئے تو ہر مجتہد صواب پر رہا کسی سے خطا نہ ہوئی۔ اقول اگر کہا جاوے کہ اللہ تعالیٰ
تو علم ہے اور اسکا علم صفت ازل ہے اسکے علم میں تو ہر در معلوم ہے سچا اس احتمال کے اہل سنت کے نزدیک کچھ معنی نہیں سکتے
میں جواب یہ کہ عبارت میں سہولت کر دے ورنہ مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے کہ اسکے بندوں میں کفہ رند
آخر زمانہ تک اس واقعہ میں اجتہاد کریں گے اور انکی کوشش سے انہی احکام نکلیں گے لیکن واضح رہے کہ یہ قول ہو جاتا
ضعیف ہے کہ اگر فرض کیا جاوے کہ کسی مجتہد کے نزدیک جواز نکلا اور دوسرے کے نزدیک ناجواز تو دونوں یکساں
چیز کی شان سے غیر معقول ہیں۔ سچ قاری رحمت نے کہا کہ احتمال دوم یہ ہے کہ حکم تو اللہ کی طرف سے معین ہے لیکن
اللہ تعالیٰ کی طرف سے اسپر کوئی رہنمائی کی دلیل نہیں ہے بلکہ ایسی یہ حالت ہے جیسے کوئی اجانب کسی دھندہ پا گیا

مترجم کہتا ہے کہ یہ قریب باطل ہے بدلیل قولہ تعالیٰ والدین جاہدوا فینا لنمدنکم سبلنا۔ کیونکہ جاہد فی السراجم ہے کہ قتال بقتار بھی ضرور داخل اور سوائے اسکے جماد کے وجوہ داخل ہیں اور کتر اس سے نہیں کہ ہمارے دعویٰ کے لیے دلالت یا اشارت نص ہے۔ احتمال سوم یہ کہ حکم معین ہے اور دلیل قطعی ہے۔ اقوال دریافت نمود کہ دلیل قطعی سے کیا مراد ہے اگر یہ مراد ہے کہ اصول احکام شرعیہ میں اسکی دلیل قطعی موجود ہے اگرچہ وہ معلوم اتنی ہو تو اس میں شک نہیں ہے بلکہ ظاہر مجتہد کے معلوم ہونے میں ہے اور جب مسئلہ اجتہادی مانا گیا تو ضروری نہ رہا جسکی دلیل قطعی معلوم ہو پس شاید مراد شق اول ہو علیٰ ہذا یہ احتمال اور جہاں احتمال در حقیقت واحد میں جنانچہ فرمایا کہ احتمال جہاں یہ ہے کہ حکم معین ہے اور اس پر دلیل قطعی ہے۔ اقوال دلیل کا ظنی ہونا باعتبار مہم مجتہد کے ہر درجہ اور تعالیٰ کے نزدیک قطعی معلوم ہے پھر قاری نے کہا کہ ان احتمالات میں سے ہر ایک کی طرف جانو الے گئے ہیں اور مختار یہ ہے کہ حکم معین ہے اور اس پر دلیل قطعی ہے اگر مجتہد نے اس دلیل کو پایا تو حکم صواب پایا اور اگر نہ پایا تو چوک گیا لیکن مجتہد کو اللہ تعالیٰ نے فضل عظیم سے اس امر کا مکلف نہیں کیا ہے کہ وہ لامحالہ اس دلیل کو پاوے اور یہ اس جہت سے کہ دلیل مذکور خفی غامض ہے اسی واسطے مجتہد جس سے چوک ہو جاوے مندور ہوتا ہے۔ اقوال بعض نے کہا کہ مندور اسوقت ہے کہ اپنی کوشش پوری کر دی ہو میں کہتا ہوں کہ یہ قید کر کے اس واسطے کہ جب مجتہد اسکو کما تو یہی معنی ہیں کہ اسنے جہد یلین کیا جیسے مجتہد کے نام میں یہ شرائط متبرہن کہ زبان عربی و بلاغت ضروری و لغت سے واقف ہو اور موارد استعمال جانتا ہو اور کام سے کم زیات احکام و احادیث احکام سے واقف اور اصول فقہ و طریقہ استنباط وغیرہ سے ماہر ہو اور ناسخ منسوخ وغیرہ ضروریات سے آگاہ و بیدار ہو قاری رحم نے کہا کہ پھر اس مسئلہ کی دلیل کہ مجتہد سے کبھی چوک ہو جاتی ہے قولہ تعالیٰ نفھمنا یا سلیمان الایہ۔ یعنی واقعہ حکومت جو داؤد علیہ السلام کے سامنے پیش ہوا تھا اور داؤد علیہ السلام نے حکم کیا تو سلیمان علیہ السلام نے کہا کہ میں اس سے سوائے دوسرا حکم ان دونوں کے حق میں بہتر جانتا ہوں اور وہ بیان کیا تو داؤد علیہ السلام نے اسی کو اختیار کیا۔ یہ دلیل ہے کہ دونوں حکم باجہاد سے ورنہ وحی ہوتی تو اس سے رجوع کے کچھ معنی ہوتے اور نہ نفیم سلیمان علیہ السلام کی تخصیص موجد ہوتی۔ قال المترجم اس میں تنبیہ ہے کہ کبھی مقدم سے متاخر کو بعض صورت میں توقیت ہو جاتی ہے اور نفیم اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے۔ قاری رحم نے کہا کہ یہ بیان اس اتفاق پر ہے کہ انبیاء علیہم السلام بھی اجتہاد کرتے ہیں اور کبھی ان سے چوک ہو جاتی ہے لیکن متنبہ کر دیے جاتے ہیں اور بعض نے کہا کہ چوک ہو جانا یا بیان ظاہر نہیں بدلیل قولہ تعالیٰ وکلا اتینا حکما وعلما۔ یعنی ہم نے دونوں میں سے ہر ایک کو حکم و علم دیا تھا اس سے مفہوم ہے کہ ہر ایک حکومت میں صواب پڑھا اور خود قول سلیمان علیہ السلام بہ تھا کہ میں اس سے بہتر جانتا ہوں تو حکم داؤد بھی حق تھا لیکن حکم سلیمان اس سے بہتر و اولیٰ تھا۔ مترجم کہتا ہے کہ صحیح بخاری و صحیح مسلم میں حدیث ابن عمر رضی عنہما ہے کہ حاکم نے جب اجتہاد کیا پس حکم صواب پایا تو اسکے واسطے دو اجراء ہیں اور اگر اجتہاد کیا اور چوک گیا تو اسکے واسطے ایک اجر ہے بالجلہ آثار متواتر المعنی سے یہ امر قطعی ہے کہ سلف رضی اللہ عنہم اسی پر تھے کہ مجتہد کو مصیب و غلطی جانتے تھے اور باہم بعض کا بعض تخطیہ کرتا تھا اور یہ خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے

بدون تعصب نفسانی کے تھا۔ بہر حال اس امر پر اجماع ہو کہ مجتہد سے اگر خطا ہوئی تو بھی وہ گنہگار نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ انبیاء علیہم السلام کو بعد از منظر وحی کے اجتہاد کرنا چاہیے یا اول ہی سے اجتہاد روا ہے پس قاری رحم نے لکھا کہ اکثر کے نزدیک تو انتظار و بغیر انتظار کے مطلقاً اجتہاد روا ہے اور علمائے خفیہ کے نزدیک بعد از منظر وحی کے اجتہاد کرنا روا ہے ہی شیخ ابن الہمام نے تحریر میں اختیار کیا ہے۔ اور مسائرہ میں لکھا کہ انبیاء علیہم السلام کو راہ صواب پانا خواہ ابتدا میں ہو یا انتہا میں جو ضرور ہے۔ مگر ہم کہنا ہے یہ سوال یہ اجتہاد باقی ہو یا منقطع ہوا۔ اس مسئلہ میں بڑا اختلاف ہے علماء حنبلیہ کے نزدیک ہے کہ کوئی زمانہ مجتہد سے خالی ہونا جائز نہیں ہے اور شیخ ابواسحق زہری نے بھی اسی پر جزم کیا اور ابن قتیبہ رحم سے منقول ہے کہ میرے نزدیک بھی یہ مختار ہے۔ اور علمائے خفیہ کے نزدیک اور یہی امام نووی وغیرہ شافعیہ نے لکھا ہے کہ اجتہاد مطلق تو طبقہ امام ابو حنیفہ و مالک و شافعی و احمد کا تھا وہ منقطع ہونے زمانہ ہوا اور ان کے بعد اجتہاد مقید ناقص ہی قرار دیا حتیٰ کہ ایک جماعت متاخرین نے علمائے خفیہ میں سے ادنیٰ درجہ اجتہاد کو بھی امام حافظ الدین نسفی پر ختم کر دیا اور اس بحث کو انشاء اللہ تعالیٰ آخر میں لکھوں گا۔ اور واضح ہو کہ اجتہاد جیسے مسائل غریب علیٰ میں جاری ہو دیسے ہی بعض مسائل اصول اعتقادی میں بھی جاری ہے اور اس حصہ لطیفات میں اکثر مسائل باسی قسم کے ہیں جنہیں اجتہاد کو دخل ہے جیسے اصل کتاب نقد اکبر میں اکثر مسائل وہ ہیں جو محکمات قطعیہ ہیں اور انہیں اجتہاد کو دخل نہیں مگر باستدلال باین معنی کہ استدلال شرعی سے منطقی قطعی سمجھ لیے گئے و لہذا جو کوئی قطعیات سے منکر ہو گا فرہر پھر واضح ہو کہ ظاہر کلام امام ابو حنیفہ رحم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی معرفت صفات میں جو کچھ مذکور ہوا از قسم قطعی ہے غیر از نیکہ بعض میں ادراک عاجز ہے نقلی ہذا۔ ایمان باللہ عزوجل یہی اعتقاد ہے جو اسکی شان عالی متعالی صفات میں مذکور ہوا وہ بالکل مبائن ہر تمام دوسری چیزوں کی نسبت اعتقاد کے پس یہود و نصاریٰ کا ایمان اللہ تعالیٰ پر نہوگا اور یہ جیسے امام رازی رحم نے مجسمہ فرقہ کی نسبت کہا کہ اسنے کبھی اللہ تعالیٰ کی عبادت نہیں کی بلکہ وہ اپنی خیالی جسمانی صورت کو پوجتا ہے ایسے ہی یہود و نصاریٰ مجسمہ لوگ ہیں بلکہ مجسمہ سے بہت سی باتوں میں کفر کی جانب بڑھے ہوئے ہیں کیونکہ نصاریٰ مثلاً جسمانیت کے احکام بنیاد جو رو کے مانند ثابت کر تے ہیں پاک ہے اللہ تعالیٰ ان گمراہوں کے بچان سے و لہذا اللہ تعالیٰ نے کتاب پاک میں یہود و نصاریٰ کو اہل کتاب کے اللہ تعالیٰ پر ایمان لانے کا رد کر دیا بقولہ تعالیٰ قالوا الذین لا یؤمنون باللہ تعالیٰ۔ یعنی جاہل و کفر دان لوگوں پر جو اللہ تعالیٰ پر ایمان نہیں لاتے ہیں۔ پس انکا اقرار ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ کو ماننے میں دروغ ہے انھوں نے اپنی خیالی صورت کا نام خدا رکھا ہے اور تجھے معلوم ہے کہ اصل معرفت الہی غرضانہ ہے و لہذا امام ابو حنیفہ رحم نے کہا کہ ہم اللہ تعالیٰ کو جیسا چاہیے پہانتے ہیں اور چونکہ پہچان سے ظاہر ہے کہ اسکی شان نہایت عالی ہے تو عبادت اسکی کوئی جیسی چاہیے نہیں کر سکتا ہے و لہذا ایمان لایا میں اللہ تعالیٰ پر جس شان پر حقیقت میں ہے اور ادراک تمام وہاں محال ہے و لہذا قاری نے کہا کہ شمس الاتمہ رحم نے فرمایا کہ مومنوں میں دو فرق ہیں ایک وہ کہ صفات الہی سبحانہ تعالیٰ میں غور کرتا ہے جو وہ اسکے کہ ہیں ایک جمالت سمائی ہوئی ہے اور دوم وہ کہ اسکو ایک نوع کا علم معرفت عطا کر دیا گیا ہے تو حقیقت کو جا کر خود میں توقف کرتا ہے اور اسکی خوبی ظاہر ہے کہ حقیقت کو اعتقاد کے عوض سے جو اسکی ہستی سے لایم ہے خود بیان کرنا ہے کہ عقل

کسی چیز کی موجب نہیں ہو سکتی پس جہاں عقل کو مجال نہیں وہاں حقیقت کا اعتقاد لازم ہے پس اسکو معرفت ہر کامر حکم
 اللہ تعالیٰ ہی کے واسطے ہو وہ جو چاہتا ہو کرنا ہو اور جو چاہتا ہو حکم دیتا ہو۔ قاری رحم وغیرہ نے ذکر کیا کہ حضرت علی اکرمؓ
 نے فرمایا کہ میں بقدر اپنے علم کے ممبر پر ہوں اور اگر بقدر جبل ہوتا تو آسمان کو پہنچتا۔ جیسے قاضی ابو یوسف رحم نے
 کہا کہ بقدر علم کے میں بیت المال سے وظیفہ لیتا ہوں اور اگر اپنے جبل کے اندازہ پر لیتا تو دنیا بھر کے اموال لینا
 اور مجھے کافی نہوے۔ مسئلہ سی و ششم عقل آگے معرفت ہو اور موجب درحقیقت اللہ تعالیٰ ہر اور عقل سے ایمان
 واجب ہونا امام ابو حنیفہ رحم سے مروی ہے چنانچہ حاکم شہید رحم نے منتهی میں ذکر کیا کہ ابو حنیفہ رحم نے فرمایا کہ اپنے خالق
 کے نہ پہچاننے میں کسی کو خدر نہیں ہو جاسکے کہ وہ آسمانوں و زمین و اپنی ذات وغیرہ کو مخلوق دیکھتا ہو۔ حاکم شہید رحم
 نے کہا کہ ہمارے مشائخ اہل سنت و جماعت اسی پر ہیں حتیٰ کہ شیخ امام ابو منصور ماتریدی نے کہا کہ طفل عاقل پر اسرار نعم
 کی معرفت واجب ہو اور یہی بہت سے مشائخ عراق کا قول ہے اور بہت سے مشائخ نے اس میں خلاف کیا ہے بدلیل عموم
 قولہ علیہ السلام رزق المقلم عن ثلث ابھی حتی یبلغ الحدیث۔ یعنی تین سے قلم مرفوع ہو طفل سے یہاں تک کہ بالغ ہو آخر
 حدیث تک اور شیخ ابو منصور نے کہا کہ اس پر اتفاق ہے کہ طفل عاقل کا ایمان لانا صحیح ہے پھر یہ حدیث سوائے ایمان
 کے شرائع پر محمول ہے اور بالاتفاق طفل عاقل مثل بالغ کے ایمان کی طرف دعوت کیا جادے۔ شیخ ابن الہمام رحم نے
 کہا کہ یہی مختار ہے اور شیخ ابو الیسر بزدوی اسی پر ہے ذکرہ الدہلوی۔ اور شیخ امام اشعری رحم نے کہا کہ نہیں واجب
 ہے بدلیل قولہ تعالیٰ واما کما منذ بین حتی نبعث رسولاً۔ پس رسالت پہنچنے سے پہلے فذاب نہوگا۔ قاری رحم نے
 کہا کہ اظہر ہے کہ رسالت پہنچنے پر فذاب و ثواب کا ترتیب ہے اور ایمان عقلی وہ ہے کہ اسکے فعل یا ترک پر ثواب یا
 فذاب نہیں مرتب ہے اور اسکے بعد کہا کہ اس اختلاف کا ثمرہ یہ ہے کہ جس شخص کو دعوت اسلام نہ پہنچے یا وہ حضرت
 جیسی و حضرت مصطفیٰ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان زمانہ نترت میں مر گیا تو ہمارے نزدیک اس پر فذاب ہوگا
 اور اشاعرہ کے نزدیک نہوگا۔ مترجم کتاب ہے کہ ثمرہ خلاف نقل کو ثواب سے بعد اس تحقیق کے کہ ایمان عقلی کے فعل
 و ترک پر ثواب و عقاب مرتب نہیں ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ مسئلہ سی و ہفتم۔ واضح ہو کہ معتبرہ سعادت و شقاوت ہے
 جس پر خاتمہ ہو اور سعید کرنا یا شقی کرنا اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے ہے پھر شقی کبھی سعید ہو جاتا ہے اور سعید کبھی شقی ہو جاتا ہے
 یعنی جو شخص بالفعل سعادت ایمان سے بظاہر حال آراستہ ہے وہ کبھی متغیر ہو کر باطن طور کہ مرتد ہو کر شقی ہو جاتا ہے
 اور جو بظاہر حال شقاوت کفر وغیرہ سے آلودہ ہے وہ کبھی سعید ہو جاتا ہے باطن طور کہ یقین ایمان و صالح اعمال سے
 آراستہ ہو کر اسی پر خاتمہ ہوا۔ پس تغیر و شقاوت و سعادت میں ہوتا ہے اور اشتقاق و اسعاد جو صفات الہی غرض
 ہیں انہیں تغیر نہیں ہے۔ شیخ ابو الحسن البکری رحم نے کہا کہ ایمان جب قلب میں داخل ہو جاتا ہے تو پھر سلب نہیں ہوتا
 اور عارفین نے کہا کہ مرتد ہو جانا علامت اسکی ہے کہ وہ سعید نہیں کیا گیا۔ شایع عقائد نے کہا کہ اگر ایمان سے مراد
 تصدیق و اقرار ہے تو یہ یعنی بالفعل حاصل ہیں وہ بالفعل مومن ہے اور اسکو یہ بھی نہ کہنا چاہیے کہ میں انشاء اللہ تعالیٰ
 مومن ہوں اور اگر ایمان سے مراد وہ چیز ہے جس پر فلاح و نجات مرتب ہے تو بالفعل ایمان کا یقین نہیں ہو سکتا بلکہ وہ

اللہ تعالیٰ کی مشیت پر تو اس معنی میں وہ کہ سکتا ہو کہ میں انشاء اللہ تعالیٰ مومن ہوں لہذا شیخ اشعری رحمہ اللہ کے نزدیک جس نے فی الحال تصدیق پائی اسکا کچھ اعتبار نہیں جیسے کہ جس نے فی الحال کفر یا ایگیا اسکا بھی اعتبار نہیں بلکہ خاتمہ کا اعتبار ہو۔ حال انقاری پھر حقیق یہ ہو کہ بندہ کے واسطے دو مقام ہیں ایک یہ کہ وہ ظاہر شریعت پر قائم ہو۔ دوم یہ کہ وہ مکاشفہ میں شروع ہو پس مقام اول میں تو مطلوب یہ کہ مستی ذکر سے اور مقام دوم میں وہ عرض کرتا ہو کہ اے میرے رب مجھے ایسی حمد مطلوب ہو کہ وہ لائق جلال احدیت ہو اور وہ شکر کہ لائق کمال صمدیت ہو اور نہ معرفت کہ لائق حضرت غفلت ہو کیونکہ یہ میری قدرت و طاقت نہیں ہو۔ مسئلہ سی و ہشتم۔ دیدار باری تعالیٰ جنت میں ملائکہ و جن و عورتوں کو ہر یابنیں ہو۔ شیخ دہلوی رحمہ اللہ نے تکمیل میں لکھا جسکا خلاصہ یہ ہے مشہور یہ ہے کہ ملائکہ کو دیدار نہیں اور نہ جن کو اور شیخ سیوطی رحمہ اللہ نے رسائل میں تحقیق کیا کہ یہ صحیح نہیں کیونکہ شیخ ابوالحسن اشعری نے تصریح کی کہ ملائکہ کو دیدار ہو اور بیہقی رحمہ اللہ نے بھی تفصیل کی اور احادیث نقل کیں اور بعض ائمہ متاخرین نے بھی ذکر کیا اور جن میں اختلاف کو گنجائش ہے کیونکہ امام ابو حنیفہ نے انکا نہایت کار نجات از غلاب ذکر کیا اور شاید فضل اتھی سے کسی وقت فائز ہوں اور عورتوں میں بھی اختلاف ہو اور قی یہ کہ انکو گاہے گاہے شش دنیا کے ایام عید کے کہ بارعام و نجلی تام کا وقت ہو دیدار ہوگا نہ ایسے کہ خواص مومنوں کو صبح و شام یا عوام کو جمعہ و ایام میں ہوگا یہ حاصل کلام سیوطی ہو اور دہلوی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ میں کہتا ہوں کہ عورتیں بھی مومنوں میں داخل ہیں اور انکا خارج کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ یہ تجویز ہو سکتا ہے کہ فاطمہ زہرا و خدیجہ کبری و عائشہ صدیقہ و دیگر از دلج طاہرہ و اہلبیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و مریم و آسیہ کہ کامل اور عارف ہونے میں بہت سے مردوں سے برتر حکم میں دیدار باری تعالیٰ جل شانہ سے محبوب و ممنوع رہیں گی یا عوام مردوں سے اس نعمت میں کمتر رہیں گی بلکہ عوام عورتوں سے ان عورتوں کو مستثنیٰ رکھنا چاہیے اور جن احادیث میں عورتوں کے لیے عید وغیرہ کے طور پر وقت بیان ہو اسکو عام عورتوں کے حق میں رکھا جاوے اقول دینی الحدیث مکمل من الرجال کثیرون ولم تکمل من النساء الا مریم بنت عمران و آسیہ امراۃ فرعون و فضل عائشہ علی النساء کفضل الثمر علی سائر الطعام رواہ البخاری وغیرہ۔ یعنی مردوں میں سے تو بہتر کے کامل ہوئے اور نہیں کامل ہوئیں عورتوں میں سے مگر مریم بنت عمران و آسیہ بی بی فرعون کی اور بزرگی عائشہ صدیقہ زہرا کی عورتوں پر ایسی ہے جیسے ثرید کی بزرگی باقی کھانوں پر ہو۔ اور اللہ تعالیٰ نے از واج مطرات کے حق میں فرمایا یا نساء البی لستن کا حد من النساء الا یہ یعنی کلام قدیم میں قبل وجہ دخلوقات کے تکلم فرمایا کہ اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی بی بیائیں تم اور عورتوں کے مثل نہیں ہو اہل احادیث و شواہد بہت ہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور بھی سیوطی رحمہ اللہ نے لکھا کہ یہ تفصیل اس دیدار میں ہے جو جنت میں داخل ہونے کے بعد ہوگا اور ہر موقع قیامت تو اس میں دیدار غرض جل کسی کے ساتھ مخصوص نہیں ہے حتیٰ کہ کافروں و منافقوں کو بھی ہوگا و لیکن کفار کی جماعت کو بصفہ قمر و جلال ہوگا اور کفار بعد اسکے محبوب و انہی ہو جائیں گے مشرک کہ کتا ہو کہ صبح یہ ہو کہ موت حشر میں کافروں کے لیے دیدار نہیں ہو مگر طور تجلیات ہے جسکو دیدار کہا ہو اور یہ طور عام بصفہ قمری ہوگا چنانچہ حدیث شفاعت میں انبیاء علیہم السلام کا خدا ہی ہو کہ آج ہمارا رب جل جلالہ ایسے

مب میں ہر کہ کہ بھی ایسا غضب ہو اور ہو گا۔ لیکن انبیاء علیہم السلام کا یہ خوف و ادب ہر اگرچہ انبیاء علیہم السلام کا
 نہ اولیاء پر ظہور رحمت ہو گا جیسا کہ احادیث صحیحہ و آیات دلیل ہیں۔ مگر کافرون پر بعثت قمری ہو گا اور دوسے دیدار سے
 یہ ہونگے بدلیل توہ تعالیٰ۔ کلا انہم عن ربہم پوشیدہ نہ ہوں گے۔ یہ صریح ہے کہ اس روز کفار محبوب ہونگے۔ اور امام مالک رحمہ
 سے استنباط فرمایا کہ دلیل ہے کہ مومنین محبوب ہونگے۔ اور کافرون کے حق میں۔ لا یسلم احد اور لا یظفر لہم اور انہما کے
 ت نصوص ہیں کہ کفار دیدار صفات و تجلیات رحمت سے اور دیدار ذات غرہ جل سے محروم ہونگے اور یہی صریح ہے دراصل
 م۔ پھر شیخ رحمہ نے دیدار خواب کا جواز وقوع بیان کیا اور لکھا کہ یہ درحقیقت مشاہدہ قلبی ہے اور اگر دیدار بعصری ہو تو مثل
 من بلکہ مثال دیکھنا اور اللہ تعالیٰ کے واسطے مثل نہیں مگر مثال اللہ تعالیٰ نے بیان فرمائی ہے مثل توہ تعالیٰ مثل نور کاشفۃ
 ما مضی الصلح فی نزاجۃ الایہ۔ اول یہ کلام تجلیات صفاتی میں ہے۔ پھر دنیا میں بیداری میں انکھون سے دیکھنے کا
 سزا ذکر کیا اور لکھا کہ سب کا اتفاق ہے کہ سوا ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے شب معراج کے کسی کے واسطے وقوع نہیں
 اور اس پر محدثین و فقہاء و متکلمین و مشائخ طریقت سب کا اجماع و اتفاق ہے اور کتاب تعرف میں فرماتا ہے کہ میں نے اولیاء
 ن سے کسی کو نہیں جانا کہ اسنے ایسے دیدار کا دعویٰ کیا ہو اور کسی دلی و شیخ سے اسکی حکایت صحت کو نہیں پہنچی ہاں
 غے بھول لوگوں کی حکایتیں بیان کی جاتی ہیں اور یہ لوگ ایسے بھول و بے نشان ہیں کہ انکو کوئی پہچانتا نہیں کہ کون
 بتھے اور مشائخ کا اتفاق ہے کہ جو ایسا دعویٰ کرے وہ جھوٹا اور گمراہ ہے یہ شخص تقریر شیخ رحمہ اس پر۔ شیخ رحمہ نے
 ن کوثر کے بیان میں لکھا کہ خبر میں آیا ہے کہ حوض کوثر کے پلانے والے حضرت علی مرتضیٰ کرم اللہ وجہہ ہونگے جو کوئی آج
 محبت کا پیاسا نہیں ہے مشکل ہے کہ اسکو اس حوض سے قطرہ ملے اور روایات میں وارد ہے کہ حضرت علی مرتضیٰ کرم اللہ وجہہ
 فرمایا کہ جسکے دل میں ابو بکر رضی اللہ عنہ کی محبت نہ ہو اسکو حوض کوثر سے ایک قطرہ پانی نہ دوں گا۔ سلسلہ سی و نم۔ حضرت
 ہوت میں کلام ہے۔ شیخ ابن حجر عسقلانی رحمہ کی نسبت میں شیخ دہلوی نے کہا کہ اصح یہ ہے کہ حضور نبی ہیں۔ پھر اس میں کلام ہے
 وہ زندہ ہیں یا نہیں۔ تو بات جامع و غیریہ لکھا کہ قبول مشائخ صوفیہ و جمہور علماء وہ زندہ ہیں اور امام بخاری
 بن المبارک ذابن جوہری وغیرہم نے انکی زندگی سے انکار کیا۔ مترجم کتاب ہے کہ تفسیر میں میں نے یہ مسئلہ بت توضیح سے
 ن کر دیا ہے۔ سلسلہ جہلم۔ شیخ رحمہ نے لکھا کہ ابن حقیق کے نزدیک محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی بشت عام ہمارا اجزا ہے
 م کی طرف ہے خواہ انس بنوں یا جن یا ملائکہ یا نبیائے باجادات ہوں اور درخت و پھر و حیوانات آپ کی شہادت ہے
 سلام کہتے تھے اور جن آپ پر ایمان لائے اور توہ تعالیٰ ما ارسلناک الا رحمة للعالمین۔ ملائکہ کو بھی شامل ہے اور
 فتح ہو کہ ملائکہ علیہم السلام کا شمول نہ اس حد پر ہے کہ دے ایمان لادین اور نافرمانی نہ کریں بلکہ شمول ملائکہ سایہ رحمت
 ن ہمارے کے جو دیکھی کہ شمل ملائکہ کو استعداد حصول نعمت و بدار کے سایہ رحمت میں ہو اور باقیہ رازنا فرمانی
 را نہ ہوا رہی کے نہیں مقصود ہے کہ چونکہ عقائد نفسیہ وغیرہ میں ہے کہ ملائکہ اللہ تعالیٰ کے بندے مخصوص ہیں انکی شان ہے
 یا مادہ ہونا کچھ نہیں ہے اور جو حکم جس طرح ہوتا ہے اسی طرح اسکو بجا لانے میں یعنی احتمال چوک کا وہاں مقصود نہیں ہے
 م خلقت انکی خود سے ہے جیسے جن کی پیداوار انکی آتش سے ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ملائکہ کو دیکھا

مسئلہ چہل و یکم۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معراج میں جناب باری تعالیٰ جل شانہ کو دیکھا پھر دو قول میں کہ چشمہ دل دیکھا یا چشمہ سر دیکھا اور شرح عقائد تقبلاً ثانی میں جو کہ صحیح ہے جو کہ چشمہ دل دیکھا اور قاری رحم نے اسکو نقل کر کے برقرار رکھا اور شیخ دہلوی رحم نے کہا کہ ہر شخص قابل خطاب حقیقت نہیں ہوتا ہر حق یہ جو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چشمہ سر دیکھا اور جہور صحابہ رضی اللہ عنہم اسی قول پر ہیں اور یہی صحیح ہے ورنہ دیدہ دل سے دیکھنا تمام احوال میں حاصل تھا کچھ خصوصیت شب معراج کی نہ تھی قال النجاشی صواب ہر دامن تعالیٰ الہم۔ مسئلہ چہل و دوم۔ ایمان مخلوق جو با غیر مخلوق ہے۔ قاری رحم نے اس مسئلہ کو لکھا کہ مشائخ سمرقند کے نزدیک مخلوق جو اور مشائخ بخارا کے نزدیک غیر مخلوق ہے حتیٰ کہ بعض مشائخ بخارا نے اسکو کا فر قرار دیا جو ایمان مخلوق ہونے کا قائل ہو اور لازم کیا کہ وہ کلام اللہ تعالیٰ کے مخلوق ہونے کا قائل ہے۔ واضح ہو کہ یہ مسئلہ عجائب میں سے ہے اور بین قاری رحمہ اللہ کے کلام کو شخص کے ساتھ لکھتا ہوں کہ مسلسل استدلال میں غرض کرنے کے یہ جان لینا چاہیے کہ دونوں فریق مشائخ کے اس مسئلہ میں متفق ہیں کہ بندہ دن کے افعال مخلوق الہی ہیں اور اس مسئلہ میں متفق ہیں کہ ذات و صفات الہی ازلی قدیم ہیں۔ پھر مشائخ بخارا کی دلیل یہ ہے کہ لا الہ الا اللہ قرآن میں ہے اور محمد رسول اللہ قرآن میں ہے تو دونوں کلام اللہ میں سے ہوئے اور کلام اللہ غیر مخلوق ہے تو دونوں غیر مخلوق ہوئے اور یہی دونوں ایمان ہیں تو ایمان غیر مخلوق ہوا۔ قاری رحم نے کہا کہ یہی اگلی آیت ہے دلیل جو مشائخ سمرقند نے اہل بخارا کو حیل کی طرف منسوب کیا اور کہا کہ ایمان بالاتفاق تصدیق قلبی و اقرار لسانی ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک بندہ دن کے افعال میں سے ہے اور بندہ دن کے افعال بالاتفاق اہل اسنہ و الجماعہ کے نزدیک مخلوق باری تعالیٰ ہیں۔ حرجم کہتا ہے اور دلیل مشائخ بخارا کا جواب یہ ہے کہ لا الہ الا اللہ اور محمد رسول اللہ یہ دونوں کلام الہی ہیں ولیکن ایمان یہ دونوں نہیں بلکہ ان دونوں کی تصدیق و اقرار میں ہیں ان دونوں کے غیر مخلوق ہونے سے انکی تصدیق و اقرار کا غیر مخلوق ہونا لازم نہیں آتا جیسے قرآن کے غیر مخلوق ہونے سے اسکی تلاوت و قرأت کا اور تعلیم و تعلم کا غیر مخلوق ہونا لازم نہیں ہے علاوہ اسکے قی یہ ہے کہ ایمان نفس بہ کلام نہیں ہے بلکہ لا الہ الا اللہ کے معنی کو سچ اعتقاد کرنا یعنی الوہیت کسی میں نہیں سوائے اللہ کے اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں حتیٰ کہ اگر فارسی یا اردو میں کوئی تصدیق کرے تو میں ہو جائیگا اور یہ واقعی ہر خوب سمجھ لینا چاہیے شیخ ابن الہمام رحم نے مسائرہ میں لکھا کہ کتاب الوصیۃ میں نص کلام امام ابی حنیفہ رحم صریح ہے کہ ایمان مخلوق ہے چنانچہ وہاں امام رحم نے لکھا کہ ہم اقرار کرتے ہیں کہ بندہ مع اپنے تمام اعمال و اقرار و معرفت کے مخلوق ہے سو جب فاعل خود مخلوق ہوا تو اس کے افعال بدرجہ اولیٰ مخلوق ہیں اثنی مترجما۔ قاری رحم نے کہا کہ شیخ اشعری رحم نے حکایت کیا کہ جو لوگ اس جانب گئے کہ ایمان مخلوق حادث ہے انہیں سے حارث محاسبی و جعفر بن حرب و عبد اللہ بن کلاب و عبد العزیز بنکی وغیرہم بن جو علمائے نظرین سے ہیں پھر کہا کہ اور امام احمد بن حنبل و ایک جماعت اہل حدیث سے منقول ہے کہ انھوں نے کہا کہ ایمان غیر مخلوق ہے شیخ ابن الہمام نے مسائرہ میں کہا کہ اسی طرف شیخ اشعری رحم نے میلان کیا ہے اور محصل توجیہ یہ بیان کی کہ ایمان دراصل صفت الہی میں سے ہے جو بدلیل قولہ المؤمن المؤمن۔ اور وہ منجسہ اسلوا حسنی سے ہے جو ایمان حادث نہیں ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ پھر اس صورت میں کچھ خلاف نمونہ چاہیے کہ یہ صفات کے

ندیم ہونے پر اتفاق ہو گیا یا شاید بخار کے نزدیک اسے تعالیٰ کے اسم پاک المؤمنین صفت ایمان قدیم ہو اور شاید سرقت کے نزدیک بندہ مومن کی صفت ایمان حادث ہو اور ایمان دونوں میں ظاہر فرق ہو۔ مسئلہ چل و سہم۔ خواب و غفلت و بیوشی و موت کے ساتھ ایمان باقی رہتا ہو یا وجودیکہ ان چیزوں میں سے ہر ایک چیز ضد ہو تصدیق و معرفت کی لیکن شرح تصدیق و معرفت باقی رہنے کا حکم دیدیا یہاں تک کہ خود آدمی ان دونوں کو باطل کرے کسی ایسے امر سے کہ شرع نے اس امر کو منافی تصدیق و معرفت ہونے کا حکم دیا ہو تو اس وقت البتہ ایمان کا حکم مرتفع ہو جائیگا اور اس پر اجماع ہوا اور واضح ہو کہ حدیث میں ہو کہ لایزال الازالی میں پڑی وہ مومن الایمنی زانی زانیہ نہیں کرتا جب کہ تاہر اس حالت میں کہ وہ مومن ہو اور شیل فرمائی کہ جیسے دونوں ہاتھوں کی گتھی جوئی انگلیاں ملکہ ہو جاتی ہیں پھر جب کہ داخل ہو جاتا ہو اور یہ نہ جڑا سکے زوال نوہین مسئلہ چل و چارم۔ مقلد جبکہ پاس دلیل سے استنباط نہیں ہوا اسکا ایمان صحیح ہو امام ابو حنیفہ و سفیان ثوری و مالک ازراعی و شافعی و احمد و عامر و فقہاء و محدثین رحمہم اللہ تعالیٰ نے کہا کہ عقائد میں مقلد کا ایمان صحیح ہو لیکن وہ استدلال کے ترک کرنے سے گنہگار ہو کہ بعض نے اس پر اجماع نقل کیا ہو۔ پھر اظہر وہ ہو جو شیخ ابو الحسن الرستغنی و ابو عبد اللہ الطحطاوی نے کہا کہ شرط یہ نہیں ہو کہ ہر مسئلہ کو بدلیل عقلی دریافت کرے بلکہ جب اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بدلائل معجزہ جان لیا کہ آپ برحق ہیں پس اپنے اعتقاد کو آپ کے قول پر مبنی کیا تو اس قدر صحت ایمان کے لیے کافی ہو اور استدلال ترک کرنا یہی مراد جمہور ہے کہ یہ بھی متروک کرے۔ فارسی رحم نے کہا کہ استدلال تو وہی واسطے ہو کہ انجام کو اس سے تصدیق حاصل ہو موجب وہ مقصود کو پہنچ گیا اور تصدیق پا گیا تو مطلب حاصل ہو گیا اب اگر ذریعہ و وسیلہ استدلالی معدوم ہو تو کچھ حرج نہیں ہو اور تحقیق یہ ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مومن شمار کیا ہر ایسے شخص کو جس نے آپ پر صدق کی گواہی دی اور جو اللہ تعالیٰ کے یہاں سے لائے سب کو مانا اور مسائل اعتقادی میں آپ انکو دلائل عقلی تعلیم کرنے میں مشغول نہیں ہوئے اور اسی طرح صحابہ رضی اللہ عنہم نے زبانون و قلوبوں کا ایمان قبول کیا باوجودیکہ دسے موٹی عقل کے بعد سے ذہن کے سمجھ اور اگر یہ ایمان ہوتا تو ضرور ہو کہ دوباروں میں سے ایک میں مشغول ہوتے یا تو انکو استدلال عقلی تعلیم کرتے اور اپنا ایسے لوگوں کو متبعین کرتے جو متبعین کرنے میں ہوشیار اور مناظرہ کے طریقہ خوب جانتے ہوتے پھر جب وہ انکو اس طرح تعلیم کر لیتے تب انکے مومن ہونے کا حکم کرنے جیسے مغفلہ کہنے میں کہ اس طرح علم استدلالی حاصل کرے کہ مخالفین کے ساتھ مقول تقریر کرے و ہر شک و شبہ کا جواب دے سکے تب مومن ہو پس یا تو دسے اس طرح انکو استدلال تعلیم کر کے تب مومن ہونے کا حکم دیتے یا انکے ایمان لانے سے اعراض کرتے اور رجب متواتر معلوم ہو کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے ایسا نہیں کیا اور نہ جو انکے قائم مقام ہوتے آئے آج تک کسی نے یہ نہیں کیا تو صاف ظاہر ہو کہ مغفلہ وغیرہ جو استدلال عقلی کی اس طرح ایمان میں شرط کرنے ہیں باطل ہو کیونکہ یہ خلاف اصل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و فعل صحابہ کرام و تابعین نظام دائرہ انام ہو علاوہ برین ہمارے بعض اصحاب نے کہا کہ مقلد کو ایک قسم کا علم حاصل ہو کیونکہ جب تک اسکے نزدیک یہ امر متفق نہیں ہوا کہ جسے صداق ہو تب تک اسکی خبر میں اسے تصدیق نہیں کی اور ایک شخص کی خبر یا جو بجز ایک شخص کے ہو اگرچہ وہ براہ خبر کے متصل ہو لیکن جب اسکے نزدیک وہ صادق ہو اور واقع میں

حق صاف ہے تو اس تصدیق سے وہ ہنزلہ عالم کے ہو گیا اور اسکا اعتقاد بدلیل صحیح بنی ہو گیا۔ اور جس شخص کو دعوت اسلام نہیں پہنچی اور کسی مسلمان نے اسکو دین کی دعوت کی اور بیان کیا کہ اللہ تعالیٰ نے رسول پر حق مبعوث فرمایا جس نے ہکو اسلام پہنچایا اور معجزات اسکے ہاتھ پر ظاہر ہوئے اور یہ سب صحیح ہیں اور اس بے خبر نے اسکی تصدیق کی اور بدون تامل و فکر کے اسکی بات مان لی تو ایسے مقلدین ہمارے اور اشاعرہ کے درمیان اختلاف ہے اور جو کوئی شخص کہ مسلمانوں کے درمیان میں پیدا ہوا اور بڑھا تو وہ ایک استدلال کے ساتھ ہر اسکا ایمان مثل بے خبر از دعوت کے نہیں ہے اگرچہ وہ عبارت آرائی بطریق مناظرہ کر دیا تو ان کے نہ کر سکتا ہو تو اس میں ہمارے و معتزلہ کے درمیان خلافت ہے۔ اور صواب صحیح وہ قول ہے جسپر عامہ اہل علم ہیں کہ ایمان فقط تصدیق ہے سو جس نے ایمان کی بات کی تصدیق کی تو صحیح ہوا کہ وہ ایمان لایا اور صحابہ رضی اللہ عنہم ان شہروں کے عوام کا ایمان قبول کرتے تھے جنکو جمع میں بروز شمشیر فتح کیا تھا اور خلافت تو اس میں گنجائش رکھتا ہے کہ جو باڑی کی چوٹی پر پیدا ہوا اور بڑھا اور اسے عالم واسکے پیدا کرنے والے ہیں کچھ بھی غور نہ کیا اور رہا وہ کہ جو مسلمانوں کے شہروں میں پیدا ہوا اور اسے اہل علم و فلسفہ کی تسبیح سے اللہ تعالیٰ کی قدرت پر تسبیح پڑھی تو وہ تقلید سے خارج ہو چنانچہ اعرابی سے کہا گیا کہ تو اللہ تعالیٰ کو کیسے پہچانا اسے کہا کہ میں گنتی تو ادھ پھلالت کرے اور آثار و نشان قدم چلنے والے پر دلیل ہو پھر یہ آسمان بلند اور یہ زمین کے صنائع ارجبند کیوں نہیں اپنے خالق ملیم خیر بر دلالت کرینگے۔ قاری رح نے کہا کہ ہاں اگر ایک شخص ایسا ہو کہ اسے اسطرح تقلید کا پتہ اپنے گلے میں ڈالا کہ میں نے اس کھنے والے کی بات مانی اگر یہ سچ ہے تو جو حق ہے اور اگر جھوٹ ہے تو باطل ہے اسکا وبال کھنے والے پر ہو گا تو ایسا مقلد بلا خلافت مومن نہیں ہے کیونکہ اسکو اپنے ایمان میں شک ہے۔ شرح جم کہتا ہے کہ توضیح اسکی یہ ہے کہ ایمان تو اعتقاد ہے خواہ وہ استدلال سے آجاوے یا کسی کے کھنے سے معلوم ہو کہ حرم جادے پس جب اسکے دل میں جم گیا کہ بات یوں ہی ہے تو اعتقاد ہو گیا لیکن یہ جم جانا اسطرح ہو کہ اب خود جم جادے حتیٰ کہ اگر کھنے والا بھی نہ مانے تو مقلد اسکو اینکا بخلافت اسکے ایک شخص کے دل میں وہ بات خود سچ ہو کر نہیں جی ہر بلکہ اسوجہ سے جی ہر کہ فلان شخص اسکو کہتا تھا حتیٰ کہ اگر وہ کہے کہ نہیں تو اسکے دل سے نکل جاوے تو اس صورت میں یہ تصدیق اس شخص کی ہے کچھ حق اعتقاد نہیں ہے پس ایمان بھی نہیں ہے فنا ہم۔ قاری رح نے لکھا کہ بعض کے نزدیک مسائل اعتقادی کو اپنے دلائل سے پہچان لینا ہر عاقل بالغ پر فرض ہے مثلاً عالم حادث ہے اور باری تعالیٰ اسکا خالق غزل ہے تو نظر کرنا واجب ہے اور تقلید نہیں جائز ہے اور اسی کو امام رازی و آمدی نے ترجیح دی اور مردانہ نظر سے یہ کہ اجالی دلیل سے اسکو یہ ثبوت جم جادے اور رہی دلیل تفصیلی کہ جس سے منکرون کے شبہات و ازام کو دفع کر سکے تو یہ فرض کفایہ ہے۔ رہا جو شخص ایسا ہو کہ عرض استدلالی سے اسکے دل میں شبہ پیدا ہو سکے تو اوجہ یہ کہ اسکو استدلال میں نظر منیع ہے چنانچہ ہفتی رح نے کہا کہ امام شافعی وغیرہ کا علم کلام سے منع کرنا کمزور لوگوں پر شفقت کی جہت سے ہے کیونکہ ضعف عقل کی جہت سے شاید انکی مراد کو نہ پہنچیں تو مگر وہ جو جادین اور تائبہ خانہ میں ہر کہ ایک جماعت نے علم کلام میں اشتغال کر دیا ہر اور ہمارے نزدیک ہر

یاد رہے کہ وہ مناظرہ و مجادلہ کے ساتھ مکروہ ہو کیونکہ اس سے فتنہ و بدعت ابھرتی ہو اور جیسے ہوئے عقائد میں
پر اگندگی پیدا ہوتی ہو یا اس وقت مکروہ ہو کہ مناظرہ کم فہم یا کم معرفت ہو یا طالب حق نہ ہو بلکہ غلبہ کا خواہاں ہو اور یہی
اسد تعالیٰ کی معرفت و توجہ اور معرفت نبوت و اسکے تعلقات تو یہ فرض کفایہ ہیں۔ شیخ ابن الہمام کی شرح بدایہ میں
کہ قول ابو یوسف رحمہ کا کہ شکم کے پیچھے ناز نہیں جائز ہو تو ہو سکتا ہو کہ مراد امام ابو یوسف رحمہ کی وہ ہو جو امام ابو حنیفہ رحمہ
نے تقریر کی جب اپنے بیٹے حاد کو کلام میں مناظرہ کرتے دیکھا تو اسکو منع فرمایا پس حاد رحمہ نے عرض کیا کہ میں نے آپ کو
کلام میں مناظرہ کرتے دیکھا اور آپ مجھے منع فرماتے ہیں تو فرمایا کہ ہم مناظرہ کیا کرتے اس سکون سے کہ گویا ہمارے
سرون پر چڑیاں ہیں اس خوف سے کہ ہمارے مقابل لغزش نہ کھا دے اور تم اس نیت سے مناظرہ کرنے ہو کہ تمہارا
مقابل پھسل جاوے اور جس نے اپنے مقابل کی لغزش چاہی تو اسکا کفر چاہا اور جس نے اسکا کفر چاہا تو خود کا فرہو
پس یہ غرض تو منوع ہو۔ قال المترجم حاصل مذاہب جو اس مقام پر نقل کیے ہیں یہ ہیں ایک مذہب معتزلہ یہ ہو کہ مسائل
اعتقاد یہ ہیں سے ہر مسئلہ بدیل عقلی اس طرح جانتے کہ اسکو خصوم و شکرین کے ساتھ مباحثہ و محنت اس طرح ممکن ہو کہ جو شبہ کسی
قسم کا اسپر وار و کرہ اسکو حل کر دے حتیٰ کہ اگر اسکو اس طرح کا علم حاصل ہو تو اسکے ایمان کا حکم نہ دیا جائیگا۔ دوم مذہب
اشعری کہ صحت ایمان کی شرط یہ ہو کہ ہر مسئلہ مسائل اعتقاد میں سے بدیل عقلی معلوم کرے لیکن اسکو دل سے جان لینا شرط
ہو اور یہ شرط نہیں کہ زبان سے تقریر و مناظرہ میں کامل ہو۔ پھر جو کوئی نظر استدلالی ترک کرے وہ اشعری رحمہ کے نزدیک
کافر نہیں ہو جو جاسکے کہ تصدیق موجود ہو لیکن عاصی ہو اور اسد تعالیٰ کی مشیت کے تحت میں ہو جیسے اور گنہگار ہیں چاہے
غضب کرے اور چاہے عفو کرے اور اسکا انجام کار جنت ہو۔ قاری رحمہ نے کہا کہ صحت ایمان کی شرط جب یہ استدلال
ہو تو بھرتارک اسکا مومن کیونکہ ہو گا مگر آنکہ مراد صحت کمال ایمان ہو یعنی کمال ایمان بدون نظر استدلالی نہیں ہو تو وہاں
صورت میں اشعری کا مذہب موافق جمہور کے ہر رسوم مذہب جمہور کہ ایمان متقدمہ دون استدلال کے صحیح ہو اگرچہ ترک
استدلال سے وہ عاصی ہے یہ مذہب امام ابو حنیفہ رحمہ و ثوری و مالک و داؤد زہلی و شافعی و احمد و عاصم فقہاء و محدثین کا ہر قول
المترجم شاید فرق مذہب اشعری اور جمہور کے درمیان یہ ہو کہ جمہور کے نزدیک ترک استدلال سے خواہ کسی قسم کا استدلال
ہو محل یا مفصل اسپر گناہ ہو اور تقلید صحیح ہو پس مومن کا ثواب حاصل ہو گا اور اشعری کے نزدیک ہر مسئلہ کے ترک
استدلال عقلی و اجابی پر گناہ ہو اور تقلید صحیح نہیں ہو اور اسی کو امام رازی و آدمی نے مرجع قرار دیا و اصراط مذہب
چارم جو کہ قاری رحمہ نے بطریق تحقیق بیان کیا کہ جس شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو برحق رسول جاننا اور
جو کچھ آپ اللہ تعالیٰ سے لائے سب کی تصدیق کی اور یہ دل کی تصدیق ہو تو وہ مومن ہو خواہ یہ تصدیق اسکو استدلال
حاصل ہوئی یا بدون استدلال حاصل ہوئی ہو۔ مترجم کہتا ہو کہ حق یہ ہو کہ امام ابو حنیفہ رحمہ و اسکے ساتھ واسطے انہ فقہاء
و محدثین سب اسی پر متفق ہیں کہ یہ تصدیق جو مذکور ہوئی میں ایمان ہو اور ایمین کلام نہیں ہو و لیکن سوال یہ ہو کہ جس طرح
وہ شخص کہ نظر استدلال بطریق حق رکھتا ہو اور جس طرح وہ شخص کہ بطریق تقلید مانتا ہو دونوں میں فرق ہو اور یہ تو صریح
آیات میں و احادیث میں بیان ہو پھر جس شخص نے نظر استدلالی حاصل نہ کی وہ گنہگار ہو یا نہیں کہ نہ ہر شخص کو ایمان

تقریباً ہر شخص حاصل نہیں ہوتا امام اعظم رحمہ اللہ کے ساتھ کے امامین و محدثین کے نزدیک وہ گنہگار ہوا کہ وہ کسی کو
نظر استدلال و تحقیق حاصل کرنا چاہیے تھا اور بے سند و نہ رکے جاوینگے۔ پھر واضح ہو کہ نظر استدلالی دلائل قطعیہ ہیں
یا بیان رسالت و وحی حق ہر تو زعم کیا گیا کہ قرآن کا حق ماننا موقوف ہو اسے تعالیٰ در رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ پر تو
قرآن سے اللہ تعالیٰ در رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا پہچانا دوران ہو گا لہذا اللہ تعالیٰ در رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا پہچانا بابت لیل
عقلی ہر مترجم کتاب کہ حق تربیت تو یہ ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعثت رحمت پر لوگوں کو اپنی رسالت ہر حق سے
آگاہ کیا اور معجزات فہرات سے صدق روشن ہوا تو آپ نے جس طرح اللہ تعالیٰ کی شان ذات و صفات میں اعتقاد حق
چاہیے تعلیم فرمایا اور قرآن پاک اللہ تعالیٰ کا کلام سنایا جس میں معارف و حقائق و دقائق و جہد سب نہ کو رہیں پس رسم
کر نیو اے نے جو در گمان کیا وہ باطل ہو ورنہ موجب ہو کہ دونوں میں سے ہر ایک موقوف و موقوف علیہ ایک ہی حجت
ہو اور بیان ایسا نہیں ہو پس صواب وہ ہو جو امام استغفنی و طیبی سے مذکور ہوا اور کوئی شک نہیں کہ معارف اکہیہ میں
عقلی استدلال بالکل لنگ و عقل عاجز ہو اور اس سے یہ وہم نہ کہ عقل تو آہ معرفت ہو کیونکہ عقل آہ معرفت اور بڑی نعمت
و تہی ہو لیکن آہ ہو کہ جو معارف کلام اسرار و احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں بیان ہیں انکو عقل کے ذریعہ سے
سمجھا و یقین کیا جاتا ہو اور جو لوگ عقل سے بے نصیب ہیں اور اس میں چاہے کتنے ہی ہوشیار کاریگر و صنایع ہوں
وہ بد بخت ہیں کہ وہ معارف اکہیہ و توحید کے دقائق میں سخت جاہل گمراہ ہونگے اور اگر جو اس کے بڑے تیز و توی ہوں
تو صنایع میں بڑے ماہر اور دنیاوی آرایش و تدبیر میں بڑے لائق فائق ہونگے ہزاروں طرح کی کلین و صنعتیں اس کے
ذریعہ سے ظاہر ہونگی و لیکن انجام کی راہ سے یہ سب برباد و خواری لازم ہو کیونکہ اس سب کا نفع تا دم مرگ ہو اور
مریت دنیاوی فنا ہو۔ جب یہ معلوم ہوا تو جان لینا چاہیے کہ عقائد حقہ و معارف توحید سب اللہ تعالیٰ کے کلام
قدیم سے ماخوذ ہیں پس وہ اللہ تعالیٰ کے کلام سے استدلال کر کے حاصل کرے اور یہ علم سے ہر عاقل کہ بے علم توانا ہو
شناخت و دروغ کر کہ کلام اتنی قدیم و حق ہو اور جو کوئی عقلی تقریر بتا دے یہ تقریر و کلام حادث و ناقص و بیج ہو تو بڑا
جاہل ہو گا جو اس پر اعتماد کرے اور کلام قدیم سے اسکو مقدم کرے پس امامون و فقہاء و علماء و شیخ ابوالحسن اشعری
و غیر ہم سب کے اوپر گمان نیک ہو کہ اصلی مقصود ان بزرگان اہل سنت و جماعت کا یہی ہو جو مذکور ہوا صرف خلاف
اسی قدر ہو کہ جمہور کے نزدیک مقلد کا ایمان جبکہ اسکو تصدیق حاصل ہو صحیح ہو اگرچہ اسنے علم استدلالی کی یاقوت چھوڑ دی
تو اس سے گنہگار ہو کہ اسنے اوقات دنیا میں رائگان کی اور شیخ ابوالحسن اشعری رحمہ اللہ کے نزدیک اسکا ایمان بروجہ
کمال نہیں اور ہر عقیدہ کی نسبت ترک استدلال گناہ ہو لیکن وہ مومن ہو یا ان اگر اس مقلد کی یہ کیفیت ہو کہ اسنے
عالم کی بات پر عقیدہ کیا اس طرح کہ بات مان لی اور دل میں اس طرح نہیں جمی کہ تصدیق ہو بلکہ یہی کہ اگر یہ ذریعہ ہو تو اسکا
و بال کہنے واسطے ہو تو یہ شخص یقین سے بے نصیب اور سب کے نزدیک مومن نہیں ہو۔ یہ مترجم کے نزدیک صواب ہو
و اللہ تعالیٰ اعلم۔ مسئلہ پہل و جسم۔ یاد و اور چشم بد یعنی تقریر ہمارے نزدیک حق ہو اور اس میں معتزلہ نے خلاف کیا
اور یہ خلاف ان لوگوں کا اس بنا پر کہ ان جاہلون نے جو اس کی حجت میں قرآن و احادیث کی تاویل بجا طرد ہو کر

اور حدیث میں ہے کہ العین حق چشم بھیک ہو۔ رواہ الامام احمد و البخاری و مسلم و ابن ماجہ و ابو داؤد و عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ
 اور ایک روایت میں اس قدر زیادہ ہے کہ وان العین لتدخل الرجل القبر و الرجل القدر یعنی چشم بد ڈال دیتی ہو آدمی کو قبر میں
 اور اونت کو پاؤں میں۔ یعنی اثر بد اسکا برائتک ہو کہ مانند سم قاتل و زہر لہل کے اندر تعالیٰ اسکے پیچھے موت پیدا کرتا ہو
 اور روایات اس باب میں بہت ہیں اور ایک حدیث میں ہے کہ اسحق۔ جاد و شعیب ہوا آدمی پر دلالت کرتا ہو تو
 و ما انزل علی الملکین بابل ہاروت و ماروت۔ اور قول تعالیٰ من شر الفناثات فی القدر۔ اور ترجمہ کتاب ہے کہ قاطع دلیل
 یہ ہے کہ قرآن میں اندر تعالیٰ نے یہودیوں کو ملامت کی کہ جسکا حاصل یہ ہے کہ ان لوگوں نے توریت و شریعت کو چھوڑ کر
 بابل کا جادو سیکھا اور یہودیوں میں سے کسی نے اس سے انکار نہیں کیا۔ اور جو شخص منکر ہو کتاب ہے کہ وہ خیال ہو جائے
 سے محیل ہوتا ہے بدلیل قول تعالیٰ خیل الیہ من سحر ہم انہا نسعی۔ یعنی موسیٰ علیہ السلام کو خیل ہوتا تھا جادو گروں کے جادو
 کے سبب سے کہ وہ لکڑیوں و رسیوں کے اڑ رہے چلتے ہیں۔ تو یہ خیال تھا۔ جواب یہ کہ منکر نے معنی نہیں سمجھے کیونکہ
 جادو کے سبب سے ہونا صاف مذکور ہے پھر اسکا اثر موسیٰ علیہ السلام پر یہ تھا کہ انکی نظر سے خیال میں ہی معلوم ہوتا تھا کہ
 اڑ رہے چلے آتے ہیں اور خود دوسری آیت میں مذکور ہے کہ و استرہویم و جادوا بسحر عظیم۔ یعنی جادو گروں نے اپنے جادو
 سے لوگوں کو بہت خوفناک کر دیا اور بڑا سخت جادو لائے۔ یہ صاف ظاہر ہے کہ صنایع سے جس طرح مغزلہ کھینے میں کہ
 پارہ بھرا تھا کہ آفتاب کی تادیت سے دے بل کھاتے تھے یہ ایسی چیزیں کہ جس سے لوگ ایسے سخت خوفناک
 ہوں یا سحر عظیم کہا جادو سے یا موسیٰ علیہ السلام کے مانند پیغمبر میں نے عصا سے موسیٰ کے مثل اڑوا دیکھا اور خود ہاتھ
 تجربہ کیا تھا وہ در جادو سے حالانکہ خیفہ موسیٰ صریح ہے۔ مترجم کتاب ہے کہ بنارس میں مجوس کا ایک خندق مستطیل و در تک بنا
 اور اسکو آگ سے بھرنا اور جب کوئلہ نرغ ہوے تو اس میں کود کر برابر آسپر و ڈرنا اور انکے ساتھ عموماً عوام کے لڑکے خواہ
 مسلمان ہوں یا ہندو ہوں یا مرد و جوان ہوں کو در و ڈرنا بھر وقت محمود کے بعد ان لوگوں کا اعلان کرنا کہ خبردار اب
 کوئی نہ جاتا کہ اب آگ کھول دی گئی جو جانیکا جل جائیگا یہ واقعہ مشہور و معائنہ ہے جس میں ہزاروں نصاریٰ بھی حاضر تھے۔
 عبد الحق بدایونی نے انکو شعی باہر سچینک و سی اور مطاہرہ کے وقت صاحب مکان کے طاؤہ پر نارنگی بھارتے سے
 اسکے بیچ سے برآمد ہوئی اور اسی عبد الحق نے جو بن کے اتھ میں کنکریاں بند کیں جب بچوں نے شعی کھولی تو تھوڑا
 تھوڑا بھروسے اصلی حالت پر ہو گئیں اور مانند اسکے مشاہدہ و متواتر معروف ہیں اور تحقیق اسکی ترجمہ کی تفسیر اورد
 کہ جامع التفسیر ہے اسکی تفسیر سورہ طہ میں شیخ ابن العزلی رحمہ اللہ کے قول سے لکھی ہے۔ واضح رہے کہ جادو سے
 ماہیت کا متعلق کرنا ممکن نہیں ہے اگرچہ آثار غیر خیر کے ممکن ہیں بدلیل آنکہ جادو گروں نے فرعون سے کہا کہ ہم کو انعام
 دے گا اگر ہم غالب ہوں پس اگر دے جادو سے کنکریوں کو اشرفیاء و جواہرات بناتے تو کچھ حاجت نہ تھی اور جب
 انہوں نے عصا سے موسیٰ علیہ السلام کو حقیقت میں متغلب ہو کر اڑوا دیکھا جس نے انکی رسیاں و لکڑیاں ہضم
 کر لیں تو قطعی یقین کیا کہ قدرت باری تعالیٰ جل شانہ ہوا اور یہ شخص بے شبہ اسکا رسول برحق ہوا اسکا
 صدق سے انکو اپنی جان کی پر واپس دہائی کہ فرعون نے برخیزہ اعضاء کاٹ کر پارہ پارہ کرنے و سولی دینے کی تہدیک

اور وہ انکو آسان تھی بالکل شخص منکر ہو وہ بلا دلیل بوجہ غلبہ جو اس کے منکر ہو اور دفاع محسوسات کو دیکھ کر سمجھو اور اگر اسکو علوم غیر محسوس کا حاصل ہوتا تو اسکا یہ تجربہ منع ہو جاتا اور وہ معلوم کرتا کہ ہاں جادو شیعہ تو ہو لیکن انسان کے لیے یہ کمال نہیں بلکہ زوال و خست کی طرف لانہ والا ہے اور فرشتہ خلعت سے دور کر کے شیطانی ذلت میں ڈالنے والا ہے لہذا شرح حق و اسلام برحق بن سحر سے سخت ممانعت کی گئی ہے کیونکہ انسان اس چند روزہ زندگی کو غنیمت سمجھے اور آخر بیان سے فناء ہو پھر اگر اسنے اس زندگی میں عروج کمال کو حاصل کیا تو مر جانا اسکو فرشتے مبارکباد دیتے ہیں اور آئندہ وہ دوام عروج میں ہو اور اگر اسنے راہ بھول کر سحر وغیرہ حقیض و محال میں ڈالا تو شیاطین کے ساتھ لعنت میں مردود ہو اور آئندہ وہ دوام حقیض و ذلت میں ہو۔ قاری رحم نے نقل کیا کہ ہمارے بعض اصحاب سے مروی ہے کہ سحر کفر ہے تو فیج ابو منصور مائیدی رحم نے فرمایا کہ مطلق ہر سحر کا کفر ہونا مراد نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر اس سحر میں ایسی بات ہو جس سے شرائط ایمان میں سے کوئی شرط جاتی ہو تو کفر ہے ورنہ کفر نہ ہوگا۔ پھر اگر ساحر نے سحر سے ایسا فعل کیا جس سے آدمی مر جاتا یا بیمار ہو یا مرد و اسکی عورت کے درمیان جدائی ہو جاوے مگر یہ ساحر شرائط ایمان میں سے کسی چیز کا منکر نہیں ہے تو وہ کافر نہ کیا جاوے لیکن اسنے ملک میں فساد پھیلایا ہے لہذا ساحر مرد ہو یا عورت ہو قتل کر دیے جاویں اور اگر ساحر ایسا سحر کرتا ہو جو کفر ہو تو وہ مرتد ہے پس مرتد مرد قتل کیا جاتا ہے عورت قتل نہیں کی جاتی ہے۔ یہ فونی رحم نے صاحب الشاہ سے نقل کیا ہے۔ قاری رحم نے آخر کتاب میں نقل کیا کہ طبرستان میں ہے کہ ساحر جب معلوم ہو گیا کہ یہ ساحر جو قتل کیا جادو اور اس سے توبہ نہیں کرانی جائیگی سینے توبہ کر کہ اب سحر نہ کرونگا یہ نہیں کیا جائیگا اور یہ مراد نہیں کہ کفر سے توبہ نہیں کرالی جادو پھر اگر اسنے کہا کہ میں اب سحر چھوڑ دونگا اور توبہ کرونگا تو اسکا قول قبول نہ ہوگا بلکہ جب اسنے اقرار کیا کہ وہ ساحر ہے تو اسکا قتل روا ہو گیا اور اسی طرح اگر عادل گواہوں نے گواہی دی تو یہی حکم ہو اور اگر اسنے کہا کہ میں جادو کرنا چھوڑ چکا اور گنہگار ہونے سے اتنی مدت پہلے سے میں نے جادو ترک کر دیا ہے تو اسکا قول قبول ہوگا اور قتل نہ کیا جائیگا اسی طرح اگر گواہوں سے یہ بات ثابت ہو تو یہی حکم ہو اور لکھا کہ لاہن کا بھی یہی حکم ہے۔ قاری رحم نے کہا کہ لاہن کا یہ حکم کہ وہ ساحر کی طرح قتل کیا جاوے لائق بحث ہے یعنی اسکو اچھی طرح کاوش کر کے تحقیق کر لینا چاہیے۔ مترجم کتاب ہے کہ نفع میں اجارات میں یہ مسئلہ لکھا کہ اگر ایک ساحر کو اجرت پر مقرر کیا کہ میرے واسطے جادو کا تعویذ لکھ دے تو اجارہ جائز ہے مترجم کتاب ہے کہ یہ باطل ہے اور صاحب فقہ معتزلی نے اسے اپنے مرضی اغترال سے یہ فریب دیا کہ اجارہ جائز ہے حالانکہ معتزلہ کے قول پر جواز ہے بوجہ اسکے کہ وہ سحر کے قائل نہیں ہیں اور اہل السنۃ والجماعہ کے قول پر سحر شیعہ ہے اور اجارہ باطل ہے اور باقی حکم مذکور ہوا۔ لہذا علامہ علی قاری وغیرہ علماء نے تنبیہ کی ہے کہ صاحب تنبیہ کی کتابوں سے استدلال نہ چاہیے تاوقتیکہ وہ مسئلہ کسی معتد کتاب میں نہ ہو۔ واضح ہو کہ قاری رحم نے دوسرے مقام پر شرح حنفیہ طحاوی سے نقل کیا کہ جہور ملازم واجب کرتے ہیں کہ ساحر قتل کیا جاوے چنانچہ امام ابو حنیفہ و مالک کا قول اور امام احمد مخصوص عنہ قول ہے اور یہی مائیدی صاحب نے فی المغنم مانند عمر و ابن عمر رضائے وغیرہم سے جو پیران علماء رحم نے اختلاف کیا کہ اگر ساحر سے اس سحر کرنے سے توبہ کر لیا جاوے یا قتل کیا جاوے اور کفر ہو یا نہیں۔ اور ایک گروہ نے کہا کہ اگر ساحر نے بوجہ سحر کے قتل کیا ہو تو قتل کیا جاوے ورنہ قتل سے کم سزا دیا جاوے بشرطیکہ اسکے قول و عمل میں کفر نہ ہو اور یہی امام شافعی رحم نے قول ہے اور امام احمد

کے مذہب میں ایک نول ہو اور لکھا کہ اکثر علماء کے نزدیک سحر سے آدمی مر جاتا اور بیمار ہو جاتا ہر بدن اسکے کہ قاسم بن سحر
 ایک کوئی چیز ہو سبھی معلوم ہو۔ مسئلہ چل و ششم۔ کاہن نے جو غیب کی خبر دی اس میں اسکی تصدیق کرنا کفر ہے۔ مترجم کتاب
 کہ معنی دالہ اسرا علم یہ ہیں کہ تصدیق کرنا کہ یہ غیب جانتا ہو کفر ہے بدلیل قول تعالیٰ قل لا یعلم من فی السموات والارض الغیب الاہم
 اور حدیث میں ہے کہ جو شخص کسی کاہن کے پاس آجائے اس نے تصدیق کی جو کاہن کتابت فرمائے لکھ کر لیا اس سے جو محمد
 پر اتارا گیا ہو۔ قاری رحم نے کہا کہ کاہن ہر وہ شخص ہے جو آئندہ زمانہ میں ہو یا اسے امور کی خبر دے۔ مترجم کتاب کہ ان
 ظاہر جہاں سے مراد یہ کہ بدون دلائل ظاہرہ کے جو معروف ہیں بطور علم غیب کے خبر دے یا وہ قرآن کے ساتھ
 قطعی وقوع کی خبر دے پھر قاری رحم نے فرمایا کہ منجم نے جب دعویٰ کیا کہ آئندہ یہ حوادث واقع ہونگے تو وہ مثل کاہن
 کے ہو اور اسی کے معنی میں رمال ہے۔ تو نوی رحم نے فرمایا کہ حدیث موصوف کے تحت میں کاہن و عرافہ و منجم داخل
 ہیں پس حلال نہیں و رد انہیں ہے کہ کوئی شخص پیروی کرے منجم کی یا رمال کی یا اسکے سوا کے لکھ کر یا بیچنے والے
 وغیرہ کی اور جو کچھ ان لوگوں کو دے وہ بالاجل حرام ہے جیسا کہ امام بغوی و قاضی حیاض وغیرہ نے اجماع نقل کیا ہے
 اور حلال نہیں اتباع ایسے شخص کی جو اپنے الہامات سے خبر دیوے بعد انبیاء علیہم السلام کے اور نہیں حلال ہے اتباع
 ایسے شخص کی جو علم حروف ہجاء کا مدعی ہو کیونکہ یہ سب کاہن کے معنی میں ہیں انتہی کلامہ اور قاری رحم نے کہا کہ علم
 علم الحروف کے مصحف مجید سے فال ہو کہ قرآن مجید کھولتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ اول صفحہ میں کون حرف پڑا پھر ساتویں
 ورق کی ساتویں سطر میں کون حرف پڑا پھر اگر شتخاکم کے حروف میں سے کوئی حرف آیا تو حکم لگاتے ہیں کہ اچھا نہیں ہے
 اور باقی حروف میں اسکے خلاف حکم لگاتے ہیں اور شیخ ابن امی نے اپنی نسک میں تصریح کر دی کہ مصحف سے فال بد ہے
 کہ علماء رحم نے اس میں اختلاف کیا ہے بعض نے کراہت کی اور بعض نے اجازت اور علماء مالکیہ نے اسکے حرام ہونے پر
 تنصیب کر دی ہے انتہی کلامہ مترجم قاری رحم نے کہا کہ شاید جس نے اجازت دی وہ معنی یہ ہیں کہ کھول کر اسکے معنی پر
 نظر کی اور حرام کہنے والوں نے ان حروف کی فال پر تحریم کی ہے کیونکہ وہ حروف کے طریقہ پر فال یعنی استقام باسلام
 اور مترجم کتاب کہ صحیح یہ ہے کہ فال مصحف مجید سے ہر صورت سے حرام ہے کیونکہ مقصود اس سے اطلاع پر نیک یا بد ہو اور
 اللہ تعالیٰ نے یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یا سلف صالحین یا ائمہ مجتہدین کسی نے نہیں کہا کہ قرآن مجید ہمارے
 خیالات کے واسطے کاموں میں کہ اس کام کو کر دیا نہ کر دیا مانند اسکے اطلاع دینے والا ہو پس اگر فال نکالی تو خواہ
 اسے یہ زعم کیا کہ غیر ہر یا شر ہی اسی وقت اس نے ایک فقرہ قرآن پر باندھا اور یہ حرام ہی یا اس سے بھی زیادہ خطرناک ہے
 اور اگر اسکو اپنی خیالی زعم کے خلاف وقوع ہو تو مودے جسا و کبیر ہو گیا اور مشائخ نے تصریح کی کہ جو فعل نوافل میں
 ثابت مگر ایسا ہو کہ عوام کے واسطے مودی فساد ہو تو اسکا ترک کرنا ضرور ہے۔ پھر بیان نو کچھ بھی ثبوت سابق سے نہیں ہے
 پس قرابت حقہ اسکی اجازت نہیں دیتی جانشک ظاہر ہے اللہ تعالیٰ اعلم ہے۔ پھر قاری رحم نے کہا کہ کرمانی رحم نے
 فرمایا کہ یہ رد انہیں ہے کہ میں مگرے سادہ کا قدر پر کراہت کر یا بشرود غیرہ لکھ کر فال سے کیونکہ یہ بدعت ہے یا جیسی مترجم
 نے چمت بھیج ہے اور مدارک میں نور تعالیٰ حرمت علیکم ایہ والہم رحم الغیر لایہ سوادہ حقہ کی تفسیر میں نور تعالیٰ متفہم

بالا زلام کے تحت میں لکھا کہ جو دلیل ہو کہ اللہ تعالیٰ نے انتقام پار لام مخصوص حرام فرمایا ہے چنانچہ کہا کہ قسمی اللہ تعالیٰ عن ذلک و حریم۔ اللہ تعالیٰ نے اس سے منع فرمایا اور اسکو حرام کر دیا۔ زجاج نے کہا کہ جیسے انتقام پار لام مشرکوں کا تھا ایسے ہی منجھون کا یہ قول ہو کہ فلان ستارہ کی وجہ سے سفوت کرو اور فلان طلوع پر سفر کرو۔ دونوں میں کچھ فرق نہیں ہے قاری رحم نے لکھا کہ انھیں چیزوں کے باطل کرنے کے لیے اللہ تعالیٰ نے ناز استخارہ واسکے بعد کی دعا سے انور کو مشروع فرمایا جیسا کہ مشہور ہے۔ مترجم کتاب کہہ دلیکن جیسے روانض و شعیبہ استخارہ انگلیوں یا تسبیح کے دانوں کے شمار پر کرتے ہیں وہ قریب پانسہ وغیرہ کے لکڑیہ تحریری ہو۔ علی قاری رحم نے کہا کہ شارح عقیدہ طحاویہ نے فرمایا کہ سلطان و حاکم پر جو فساد و دور کر سکتا ہے یہ واجب ہو کہ وہ ان منجھون و کانہوں و عرافوں و رمالوں و پانسہ پھینکنے والوں و قمریہ دانے والوں و فال دیکھنے والوں کو دور کرے اور ان مفسدون کو دوکانوں و بازاروں میں بیٹھنے اور لوگوں کے مکالموں پر انکے پاس جانے سے مانعت قطعی فرما دے پھر جو کوئی ان چیزوں کے حرام ہونے کو اور ان لوگوں کے مفسد ہونے کو جانتا ہے پھر وہ انکی مانعت و دور کرنے میں کوشش نہیں کرتا تو اسکی تہدید کے واسطے یہ آیت کافی ہو تو لکھا کہ **اَلَا تَنبَہُوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ لَعَلَّہُمْ یَسْتَفْہِمُوْنَ**۔ اور یہ منجم و کانہ وغیرہ جو مذکور ہوئے انکے اقوال گناہ ہیں اور انکا لکھنا حرام ہے اس پر مسلمانوں کا اجماع ہے پھر ایسے بد افعال کرنیوالے چند انواع کے ہیں ایک قسم وہ کہ فربہ مکار و دھوکہ باز جنہیں بھٹے ظاہر کرنے ہیں کہ جن ہمارے مطیع ہیں یا جلد بازی سے اپنے واسطے حال ظاہر کرنے ہیں جیسے مشائخ نصائی و فقرا کذاب و بازگیر مکار پس یہ لوگ لائق سزا و عقوبت ہیں اور سستی اسکے کہ ایسی سزا دے جاوے جس سے ایسے قریب و دکر سے باز آویں۔ اور کبھی انہیں سے بعض ایسا شخص ہوتا ہے جو مستحق قتل ہے کہ ایسے مکائد ظاہر کر کے شریعت میں سے بعض امور کا بغیر کرنا چاہتا ہے اور ایک قسم وہ ہے کہ جو ان چیزوں کو بطریق و اتع کے بذریعہ اقسام سحر کے کرتا ہے اور جمہور علماء واجب کرنے ہیں کہ ساحر قتل کیا جاوے جیسا کہ مذہب امام ابو حنیفہ و مالک کا اور خصوصاً امام احمد ہے کہ قتل عنقریب تمام عبارت کا ترجمہ نقل کر چکا ہوں۔ پھر لکھا کہ اور سب علماء متفق ہیں کہ جو اس قسم سے ہو کہ ساتوں سیاروں کی دعوت کرنے یا انکے سواے دوسرے ستاروں کی دعوت کرنے یا انکو خطاب کرنے یا انکا سجدہ کرنے یا انکی جانب تقرب بذریعہ انکی مناسب لباس و ختم و دعویٰ وغیرہ سے کرتے ہیں تو یہ کفر ہے اور یہ سب فساد شر کے دردازوں میں سے بڑا دردازہ ہے اور بھی سب علماء رحمہم اللہ نے اتفاق کیا ہے کہ ہر وہ رقیب یا تعویذ یا قسم جس میں اللہ تعالیٰ کے ساتھ شرک ہو تو اس سے تکلم کرنا روا نہیں ہے اور ایسے ہر وہ کلام کہ جسکے معنی نہیں سمجھے جاتے ہیں اس سے تکلم نہیں جائز ہے کیونکہ امکان ہے کہ اس میں کوئی شرک ہو جو نہیں پہچانا گیا۔ اسی واسطے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ رقیب کا مضائقہ نہیں ہے جانتک کہ شرک نہ ہو جاوے۔ اور جنہوں سے استعانت جائز نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ نے اسی پر مشرکوں کی مذمت فرمائی **فَبُولَعَالٍ دَانَ کَانَ رَجَالٍ مِّنَ الْاَلْسِ یَعُوذُونَ بِرَجَالٍ مِّنَ الْاِجْنِ فَرَادِیْمٍ رَّہْقًا**۔ علماء رحم نے فرمایا کہ جاہلیت کے زمانہ میں جب آدمیوں میں سے اپنے سفر میں کسی وادی میں اترتے تو کہتے کہ **اعوذ بسیدہ الودی من شر سفہاء قومہ فقیبت فی اسن و جوارحی نصیح**۔ یعنی میں پسند

وہوند تھا ہوں اس وادی کے سردار کے سایہ میں اُسکی قوم کے جو قوفون کی بدکردار سے سو وہ رات بھر امن و
 پناہ میں بسر کرتا یا تنگ کہ صبح ہو جاتی سو ان انسانوں نے ان جن کے لیے اور بھی طغیان و سرکشی ثمرِ حادثی اور
 آنھوں نے زیادہ جرات و شرارت و تکبر کیا اور یہ اس طرح ہوا کہ جن نے کہا کہ ہم تو جن و انسان دونوں کے سردار ہو گئے ہیں
 جب آدمیوں نے اُن سے ایسا پرناؤ کیا تو اپنے دل ہی دل میں زیادہ پھول گئے۔ وقال تعالیٰ دیوم یجسریم جمیعاً یا مشرک
 الجن قد استکثرتم من الانس قال اولیاءہم من الانس ربنا اتمتع بعضنا ببعض الایہ یعنی جس دن ان سب کو محسوس فرماؤ
 تو کہا جائیگا کہ اگر گردہ جن نے تم سے بہت سیٹھے انسانوں میں سے تو انسان میں سے اُنکے دوستداروں نے کہا کہ ہمارے رب
 ہم میں سے بعض نے بعض سے تمتع حاصل کیا آخر تک۔ سو آدمیوں کا استمتاع جن سے یہ تھا کہ اسکی حاجت پوری کر دے
 اور اسکے کئے کو پورا کر دیا اور غیب کی خبریں دیدیں اور مانند اسکے امور میں اور جنوں کا انسان سے یہ نفع تھا کہ
 انسان انکی تعظیم کرتے اور استعانت و استغاثہ کرتے اور انکے واسطے عاجزی ظاہر کرتے تھے۔ ایک قسم ان لوگوں میں سے
 وہ ہو کہ احوال شیطانیہ انپر غالب ہیں اور ریاضت نفسانی سے انکو کشف ہوتا ہے اور رجال الغیب سے باتیں کرنے کے
 مدعی ہیں اور انہیں سے بعض کے عوارق عادات ایسے ہیں کہ جن سے دے ادب اور اسرار معلوم ہوتے ہیں اور انہیں سے
 بعض ایسے کہ جو مسلمان کے مقابلہ میں مشرکوں کی اعانت کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو
 حکم دیا کہ دے مشرکوں کے ساتھ ہو کر مسلمانوں سے مقابلہ کریں اس جہت سے کہ مسلمانوں نے عصیان اختیار کیا۔ اور
 یہ لوگ درحقیقت مشرکوں کے بھائی ہیں۔ پھر علماء میں سے رجال الغیب کے حق میں تین گروہ ہیں۔ اول دے کہ
 رجال الغیب کے وجود سے منکر ہیں لیکن لوگوں نے انکو معائنہ کیا اور اہل معائنہ سے یہ بات ثابت ہوئی یا نہ ہو
 نے اُن سے روایت کی اور ان لوگوں نے جب انکو دیکھا اور انکے وجود کا یقین کیا تو انکے واسطے خشوع و خضوع کرنے لگے
 دوم گردہ کہ جنھوں نے رجال الغیب کو پہچانا اور قدر کی جانب رجوع دئے اور اعتقاد کیا کہ بیان باطن میں اللہ تعالیٰ
 کی طرف کوئی راہ سوا اس طریقہ انبیاء و علیہم السلام کے ہو سو گردہ وہ کہ جن سے یہ ممکن ہوا کہ دائرہ رسول سے خارج
 کوئی ولی شہر ادین پس آنھوں نے کہا کہ رسول ہی ان دونوں گردہ کا مدد ہوتا ہے یہ لوگ ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ
 علیہ وسلم کی تعظیم کرتے ہیں لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دین و شریعت سے جاہل ہیں اور حق یہ ہے کہ یہ سب گردہ
 اجماع شیطانی ہیں اور رجال الغیب تو جن ہیں کیونکہ انسان تو ہمیشہ انسان کی نظر سے محبوب ہو گا ہاں کبھی کبھی محبوب
 ہو سکتا ہے سو جن نے گمان کیا کہ وہ انسانوں میں سے ہیں تو بہ اسکی غلطی و جہالت ہے پھر رجال الغیب کی جہت سے
 جو گمراہی و پھوٹ تین گروہ میں ہوئی ہے اس سبب سے کہ لوگوں نے اولیاء شیطانیہ و اولیاء الرحمن میں فرق
 نہیں کیا۔ بالخصوص علم الغیب ایسا امر ہے کہ خالص اسرارِ شامد اسکے واسطے مفرد ہے اور مخلوق میں سے کسی کو اسکی راہ
 نہیں ہے مگر اس طریقہ سے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اعلام ہوا بطریق معجزہ یا کرامت کے اعلام ہوا و لائل شریعہ سے ولایت
 ہو مگر یہ سب اسی چیز میں حسین اس طرح علم ممکن ہے۔ اسی واسطے فتاویٰ میں مذکور ہے کہ اگر کسی نے چاند لاکنڈل دیکھا ہے
 علم غیب کے دعویٰ کیا کہ پانی برسیگا اور علامت سے پانی برسے گا تو ولی نہیں کہنا تو یہ کفر ہے نہ حق و عطا لاف کے جو بعض

لوگوں نے کہا یہ ہر کہ ایک شخص سولی پر چڑھا گیا تو اس سے کہا گیا کہ یہ بھی تو نے اپنے نجوم میں دیکھا تھا تو اس نے کہا کہ ہاں میں نے اپنے واسطے بلند دی دیکھی تھی لیکن مجھے یہ گمان نہ تھا کہ وہ بلند ہی سولی پر ہوگی۔ اور واضح ہو کہ انبیاء و علیہم السلام کو عیب کا علم نہ تھا مگر اسی قدر کہ اللہ تعالیٰ نے انکو مختلف اوقات میں اسیر اطلاع دیدی اور علمائے خفیہ نے تصریح کر دی کہ جو کوئی دعویٰ کرے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ظلم ظیف جانتے تھے تو وہ کافر ہی و جہ سارضہ تو اللہ تعالیٰ قل لایسمن فی السموات والارض انقیب الا اللہ۔ یہ سائرہ شیخ ابن الکمام میں مذکور ہے۔ مسئلہ چل و ہشتم۔ علی قاری رحمہ نے لکھا کہ شارح عقیدہ طحاوی نے سنار سے نقل کیا کہ قرآن نام پر نظم و معنی دونوں کا اور یہی سنار کے سواے دیگر کتب اصول میں مذکور ہے اور یہ جامہ ابو حنیفہ رحم کی طرف نسبت کیا جاتا ہے کہ جس نے فارسی میں ناز و برتری تو کاتی ہر ادا ہو گئی تو امام رحم نے اس سے جمع کیا اور کہا کہ جب قدرت ہو تو یہ وہی عربی کے نہیں جائز ہر اور کہا کہ اگر عربی کے سواے کسی زبان میں تعزیرت کی یا تو وہ مجہول ہو جسکی دوا کیجاوے یا زندیق ہو کہ نقل کیا جاوے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اسی زبان میں کلام فرمایا اور اعجاز اس کے نظم و معنی دونوں سے حاصل ہے۔ مسئلہ چل و ہشتم۔ شیخ دہلوی رحم نے لکھا کہ اعتقاد کرنا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ کے فرشتہ ہیں اجسام نورانی لطیف کہ جس شکل میں چاہیں ہو جادین اور انکی حقیقت وہی ارجح محروہ ہیں اور بدن انکے حق میں لباس کے حکم میں ہوا و انکا قوالہ و تناسل نہیں ہوتا ہر اور فرشتہ آسمان و زمین میں ہیں اور ہر ایک جز و پراخا ہے عالم میں سے فرشتہ موکل ہر کہ جو اسکی تربیت و تدبیر و حفاظت کرتا ہر خصوصاً آدمی کے ساتھ چند فرشتہ موکل ہیں اور حدیث میں ہر کہ خلق کے دس جزو ہیں انہیں سے نو جزو ملائے اور ایک جزو باقی خلائق ہیں۔ اور لکھا کہ چار فرشتہ ایک جبریل دوم میکائیل سوم اسرافیل چہارم عزرائیل زیادہ مغرب میں جبریل علیہ السلام کے متعلق وحی بجانب انبیاء علیہم السلام لانا وغیرہ متعلق ہے اور میکائیل علیہ السلام کے ساتھ زندق مخلوق اور اسرافیل کے ساتھ نفخہ صور و بعث و حشر اور عزرائیل علیہ السلام کے ساتھ قبض ارواح متعلق ہے اور انکے سوائے اور بھی فرشتگان مغرب ہیں از انجملہ آٹھ فرشتہ حامل عرش یرین ہیں اور بہت بڑی ہیات کے ساتھ حتیٰ کہ قیاس یہ کہ وہ نرم گوش سے کاندھے تک سات سو برس کی راہ ہے اور ہر ایک کے واسطے ہاگاہ خداوندی میں مقام معلوم ہے اس سے تجاوز و ترقی انکے لیے نہیں ہر کہ چونکہ جگہاں چاہیے انکو بالفعل حاصل ہے۔ مترجم کتاب کہ جبریل و میکائیل وغیرہ نام اور ہر ایک کا معلوم مقام ہونا قطعی ہے۔ اور لکھا کہ قدرت الہی عزوجل و حکمت ہاتھ سے ہر شخص لائق دید نہیں ہر وہ سب خارج میں موجود ہے اور ایسے ہی عذاب قبر موجود ہے و لیکن سر کی آنکھوں سے ہر شخص کو دیکھنا میسر نہیں ہے آخر تم نے نہ جانا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم و بعضے خاص اصحاب فرشتوں و جبریل کو دیکھتے تھے اور دوسرے محبوب تھے اور ایمان بھی ہر کہ جو شارع نے فرمایا اس پر دل سے تصدیق کرے اور اگر اسکو اپنی سمجھ کے تابع کرنا چاہے تو وہ اپنے اوپر ایمان لایا ہنوز اللہ تعالیٰ در رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان نہیں لایا ہے اور عقل اسکی خود کیا چیز و جبر غرہ ہو پس قبل از واقعہ کے ایمان کامل لانا چاہیے۔ جیسے صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین اسی واسطے دار و ہر کہ طوبی لمن سانی دلمن راہی من سانی الحدیث یعنی قیاس مبارک ہوا اسکو جس نے مجھے دیکھا اور اسکو بھی مجھے میرے دیکھنے واسطے کو دیکھا۔ حضور علیہ السلام کے نزدیک نظر ایمانی کے ساتھ جس نے آپ کو ایک نظر دیکھا اور ایک ساعت آپ کے حضور میں بیٹھا اور ایک بات

آپ کی زبان مبارک سے سنی اسکو جو کچھ حاصل ہوا کسی کو عمر بھر کی خلوت و چلک میں میسر نہیں ہو سکتا۔ مگر ہم کہتا ہوں کہ یہ کلام بالکل حق و صدق ہوا جس شخص نے اس میں کچھ بھی تردید کیا اسے شان حضرت رسالت آپ محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کو نہیں پہچانا اور اسی پر متفرع ہو کہ کوئی ولی کسی صحابی کے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا ہوا یہ جو بعض احادیث میں آیا کہ میری اسف کی مثال مینہ کی سی ہو کہ نہیں معلوم ہوتا کہ اول بھری یا آخر بھری اور وار د ہوا کہ دے بھر ہو گئے جو بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے آپ پر غائبانہ ایمان لائے اور تحقیق مختار وہی ہو جو مجبور علماء کا قول ہو کہ پچھلون کے واسطے جو بھری ثابت کی گئی وہ اس راہ سے کہ دے غائبانہ ایمان لائے اور اسی جہت سے آیا کہ آخر ایک زماہ ہو گا کہ اس وقت دین و سنت پر تمسک کرنا ایسا ہو گا جیسے جلتے الگارے کو پکڑنا اس زماہ میں جو میری سنت چمک ہو گا اسکو چاس شخص کا ثواب تم میں سے ہو گا پس پچھلون کے واسطے جو اس قسم کی احادیث بہت ہیں تو ان میں بھی جو سنت پر مستقیم ہو اسکو مبارکباد ہو لیکن یہ فضیلت بخیر ہو اور صحابہ رضی اللہ عنہم کو فضیلت کلی حاصل ہو اور خود کلام الہی ازلی قدیم میں بنے صفات و آیات کرامت تلاوت کی جاتی ہیں اور ان کے واسطے آیات و احادیث و آثار و دلائل بکثرت و قطعیات ہیں پس یہی صیح ہو کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو جو منزلت و فضیلت کہ ہم لوگوں کے خالق جل شانہ نے اپنے فضل و کرم عظیم سے دیدی وہ اسی قدر کافی ہو کہ اپنے حبیب اکرم محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے دیدار بانی و ساتھ بیٹھنے کے لیے انکو مخصوص فرمایا اور ایک ہی وقت میں پیدا کیا پس جیسے کہ آپ کے وقت کے کفار فریشتہ و غیرہ جو کفر پر مرے اور آپ کے دیدار بے مثل سے اندھے ہو کر محروم رہے جیسے یہ کفار بدترین ہیں قیامت تک کے کافروں کے سردار ہیں اسی طرح آپ کے وقت کے مومنین جو صحابہ رضی اللہ عنہم کہلاتے ہیں اور آپ کے دیدار بے مثل کے ساتھ آنکھوں والے کر کے مشرف منور کیے گئے و قیامت تک سب مومنوں کے سردار ہیں اور کوئی فضیلت کمال روحانی بن اس سے بڑھ کر نہیں کہ آپ کا دیدار دل کو بایمان حاصل ہو۔ اور کوئی یہ وہم نہ کرے کہ اولیاء اللہ کو بھی صحبت معنوی حاصل ہوتی ہو کیونکہ یہ وہم بوجہ غفلت اسرار شریعت کے پیدا ہو گا اور معلوم ہو کہ اس جسم کے ساتھ حیات بن جو شخص مثلاً شرف ایمان سے مشرف نہوا تو اسکو وقت موت کے جو ظاہر ہو کر ابقان ہو گا اسکا اثر روح کے کمال میں کچھ نہیں ہر حتی کہ کفار بعد موت کے سب جان لیگے لیکن انکی ارواح میں وہی حالت برہنگی حسیروہ مرے ہیں پس سمجھنے والے کے واسطے کافی ہو کہ جو دیدار میں حیات میں صحابہ رضی اللہ عنہم کو اپنے کمالات عالیہ کے واسطے حاصل ہوا وہ دوسرے کو میری نہیں ہو سکتا ہوا اور مقام زیادہ توضیح چاہتا ہو لیکن رسالہ بہت مختصر ہوتا مگر ہم نے اشارہ شیخ رحم کی اسی قدر توضیح پر اکتفا کیا کہ جسکے دل میں نور ایمان ہو وہ نور خود حق بات کی طرف رہنا ہو۔ پھر شیخ رحم نے لکھا کہ اصحاب میں سے افضل چاروں خلفاء ہیں۔ چاروں باران با صفا جانشین مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ و صحابہ وسلم سب صحابہ میں سے افضل ہیں اور ان کے فضائل و مناقب و حماد دین اسلام کی سبقت میں اور دین اسلام کے طور و عروج میں اس قدر ہیں کہ مثل آفتاب نصرت انہما کے روشن ہیں و قولہ تعالیٰ بیظرو علی الدین کلہ و لکھہ الکافرون اور دوسری آیت میں و لکھہ المشرکون

فرمایا یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ نے اس دین اسلام کے ساتھ مبعوث فرمایا ہر تاکہ اس کو کل دین پر غالب کرے اگرچہ کافر لوگ پھر سے برائے مانا کریں۔ یہ اللہ تعالیٰ کے نصیب کی خبر دیدی تھی کہ یہ اسلام سب دینوں پر غالب ہو جائیگا حالانکہ کتبہ میں اہل اسلام کمزور و تکلیف میں تھے پس یہ قطعی و یقینی مشاہدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم اجمعین کے ہاتھوں پر اسلام کو کامل غالب کر دیا پھر شیخ رحمہ نے لکھا کہ ان چاروں میں باہم فضیلت تہر تب خلافت ہر اور ان فضیلت سے مراد کثرت ثواب ہے۔ پھر شیخ نے اس کلام کی شرح میں لطیف و نفیس تقریریں کی ہیں جس کا ترجمہ میں اس غرض سے درج کرتا ہوں کہ اکثر لوگوں کو شیطان اس مقام پر اپنے دوسو اس میں لاکر ضلالت میں ڈالتا ہے اور قبل ترجمہ شروع کرنے کے میں اصول کو بتا ہوں اہل اول یہ کہ اللہ تعالیٰ جل جلالہ کا کلام مجید قدیم ہر حادث نہیں اور اس کا علم ازلی قدیم ہر حادث نہیں ہر فصل و باب ہر اہت سے و متفق گردہ مراد ہے جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں تمنا بدیل قولہ تعالیٰ الفت بین قومکم فاصححتمہم انما یعنی اللہ تعالیٰ نے تمہارے قلوب میں باہم الفت کر دی کہ تم نے اس حالت پر صبح کی کہ باہر بھائی بھائی ہو۔ پس یہ ایسا الفت نہیں قطعی ہے۔ اب سوائے کلام الہی کے جو کوئی روایت ایسی بیان کیجا کہ جس سے یہ ثابت ہو کہ ان میں باہم کسی معاملہ میں جھگڑا ہوا تو وہ اسی طرح قرار دیا جائیگا جیسے بھائی بھائی میں جھگڑا ہوا جائے اور ہرگز یہ نہیں کہ یہ ہر شے کہ انہیں الفت نہ تھی کیونکہ یہ تو اللہ تعالیٰ کے علم ازلی ابدی سے انکار و کفر ہے۔ اہل ہوم وعدہ اللہ الدین امنوا ملک و علوا الصالحات لیستحقنہم فی الارض ابابہ۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے وعدہ دیا ان لوگوں کو جو ہم میں پاک اسے۔ یہ یاد رکھنا کہ بالضرور اللہ تعالیٰ انہیں میں خلیفہ نہ کرے لگا آخر تک۔ صریح ہے کہ بالیقین جو صحابہ رضی اللہ عنہم میں خلیفہ ہوا وہ موافق وعدہ الہی عزوجل ہے اور یہ جی معلوم ہوا کہ نہ الفت واقع ہونا اللہ تعالیٰ کے ارادہ میں ضروری تھا یہ انصاف صلی اللہ علیہ وسلم کو اور تمام مومنوں کو اول ہی سے معلوم تھا اور چونکہ اسی آیت میں بیان ہے کہ بعد موت کے انکو امن دیا گیا صریح ہے کہ مکمل من قبل ہجرت مدینہ منورہ کے یہ وعدہ دیا جبکہ اہل اسلام کمزور و مغلوب و خائف اور مشرکوں کی طرف سے انہیں آٹھاتے تھے۔ پھر اسی آیت میں بیان ہے اس شان پر خلیفہ کرے لگا کہ یسید ذی الشرف و الشیخا۔ میری ہی عبادت کرے لگا میرے ساتھ کچھ شرک نہ کرے لگا۔ تو یہ اعلیٰ ندا ہی ایاں از جانب عالم الغیب الشہادہ ہے۔ اہل جہاد اصحاب رضی اللہ عنہم کے حق میں حضرت عالم الغیب و الشہادہ جل جلالہ کی شہادات قرآن پاک میں قطعی اور اگلی کتابوں سے متواتر متواتر ہیں کہ قولہ تعالیٰ محمد رسول اللہ والذین معہ اشہد ان علی الکفار رحمہم انما یہ محمد رسول اللہ اور جوار کے ساتھی ہیں سخت ہیں کافروں پر اور مرہبان ہیں آپس میں آخر تک۔ قولہ تعالیٰ اولئک ہم المومنون حق۔ یہی تو مومنین ہیں برحق۔ اولئک ہم المفلحون۔ یہی فلاح باب ہیں و قولہ رضی اللہ عنہم و عنہم اللہ تعالیٰ انہیں راضی ہوا اور وہ اللہ تعالیٰ سے راضی ہوئے۔ ایسی آیات قطعیات بہت کثرت سے ہیں ان سابقین اولین ماجرین والضرار کی ثناء و صفت انکی رب ارحم الراحمین علیم خبر ازلی و ابد کے جاننے والے اللہ جل جلالہ نے بہت فرمائی ہیں پس کیونکر کوئی شخص انکی برابر ہی کر سکتا ہے بلکہ حق میں اللہ تعالیٰ کی ثناء و صفت ازلی قدیم سے کلام پاک میں سابق ہو چکی ہے اور کیونکر اولین و آخرین میں سے کسی پیغمبر کے اصحاب ہوں کہ ایسے صحابی نہ

براہری کر سکتے ہیں جنکا پیغمبر خاتم المرسلین افضل الانبیاء رحیمین بلکہ افضل المخلوق جمیعین ہو اور اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ تم خیر امتہ
 وخرجت للناس یعنی انسانی امتیں جو مخلوق ہوئیں تم دو اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم سب امتوں سے بہتر ہو میں موسیٰ
 علیہ السلام پر نبیہ اسرائیل بہت کثرت سے ایمان لائے ولیکن امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم تمام اہل جنت سے تین چوتھائی
 ہونگئی اور باقی ایک چوتھائی میں باقی انبیاء علیہم السلام کی امتیں بنائیں سے موسیٰ علیہ السلام کی امت زیادہ ہوگی
 پس موسیٰ علیہ السلام کے اصحاب سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب افضل وکثرت سے ہیں یعنی صدق و اخلاص
 و قرب مزید میں لائق صحبت پیغمبر کے اصحاب موسیٰ علیہ السلام سے اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم افضل وکثرت میں
 حتیٰ کہ موسیٰ علیہ السلام نے جب الواح توریت میں یہ فیض پائی تو جناب باری تعالیٰ سے تمنائی۔ پھر وہ محض بہت
 آدمی جو جس نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب میں سے سوائے چند معدود کے باقیوں کو مرتد قرار دیا تو وہاں
 من ذلک یہ خارجی ورفضی دونوں فرقہ کس گمراہی میں ہیں کہ انکے اقوال و افعال سے اہل ایمان کے رویہ
 کھڑے ہوتے ہیں پس انھوں نے شان پاک جناب رسالت مآب محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کو کچھ نہ پہچانا اور آپ کی
 ذات پاک کے فیض کامل و نور واصل کی کچھ قدر نہ پہچائی کہ جسکے نور رحمت ازل کے سامنے آفتاب کو اگر ایکٹہ رہ
 کہا جاوے تو بلا مبالغہ آفتاب بلکہ سزار آفتاب بھولانہ سوائے کیا تھے یہ وہم کیا کہ یہ کچھ مبالغہ ہی نہیں نہیں
 و اللہ الذی لا اله الا ہو یہ مبالغہ کیسا کہ میری عبارت حقیقت حال کو ادا کرنے میں قاصر ہے مجھ پر مبالغہ کا دسم نہ کرو
 بلکہ قصور کا الزام لگاؤ تو بجا نہیں مگر میں معذروں کہ عنایت باری جل جلالہ کسی عبارت میں ادا نہیں ہو سکتی ہے
 اب خدمہ استقدر یاد رکھو کہ کلام الہی قطعی ہو اور اسکی ثناء و صفت اپنے حبیب صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب
 کے حق میں وہ بہت رؤف رحیم ہر سابق قدیم ہر نوپھر اسکے بعد کن باتوں سے دلیل کرتے ہو اور خارجیوں کا مشو
 جناب علی مرتضیٰ کرم اللہ وجہہ کے حق میں اپنی رائے پلید سے کیا ثابت کر سکتا ہے اور نسبت خلفائے ثلاثہ رضی اللہ عنہم کے وہ ہو
 عبد اللہ بن سہارن رضی اللہ عنہ کیا گفتگو کرتا ہے۔ کیا تمھارے واسطے اللہ تعالیٰ جل جلالہ کی شہادت کافی نہیں اور کیا تم
 رسول مکرم محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی شقبت اپنے یار غار و اصحاب کبار سے عار آتی ہے اگر کسی مردود کو عار آو
 تو وہ دور ہو اور شیخین رضی اللہ عنہم یار غار و جان نثار تو دونوں اپنے سرور احمد مختار صلی اللہ علیہ وسلم کے پہلو میں تڑپا
 سے اب بھی مشرف ہیں۔ اب میں شیخ رحمہ اللہ کی عبارت کا ترجمہ کرتا ہوں کہ چاروں خلفائے راشدین میں فیضیت
 براہ کثرت ثواب کے تہ ترتیب خلافت ہو واضح ہو کہ بیان دو مقام ہیں مقام اول یہ کہ خلیفہ برحق بعد رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت ابوبکر صدیق ہیں پھر عمر فاروق پھر عثمان ذی النورین پھر علی مرتضیٰ رضی اللہ عنہ
 جمیعین اور یہ مسئلہ اہل سنت و جماعت کے نزدیک یقیناً سے ہے یعنی قطعی یقینی ہو اور ابوبکر رضی اللہ عنہ کی خلافت
 کا اثبات بعض علماء کے نزدیک بھی صحیح و حدیث صحیح ہے اور جمہور علماء کے نزدیک قطعی اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہر نبی
 تمام صحابہ رضی اللہ عنہم نے ابوبکر رضی اللہ عنہ کے خلیفہ کرنے پر اتفاق کیا اور احکام دنیا و آخرت میں ابوبکر رضی اللہ عنہ کی اطاعت
 و فرمانبرداری جماع کیا اور ان لوگوں کی شان میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے لا ینخا فون لومہ لائم۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی راہ

دین کے بارے میں کسی لامنت کرنے والے کی لامنت سے نہیں ڈرتے ہیں اور انہیں حضرت ابوذر و سلمان و مقداد و عمار و صہیب و غیرہ سب تھے اگرچہ امیر المؤمنین علی بن ابی طالب و عباس بن عبد المطلب و طلحہ بن عبید اللہ و زبیر بن العوام و مقداد بن الاسود و غیرہ کہ اجماع و اکابر صحابہ میں سے تھے ان لوگوں نے وقت انعقاد بیعت خلافت کے وہاں حاکم بیعت وہ کی تھی و لیکن دوسرے وقت ان سب نے اگر بیعت کی اور برابر انقیاد و طاعت میں موافقت رہی چنانچہ ابو بکر رضی اللہ عنہ نے دوسرے وقت ان اصحاب کو اپنے پاس بلایا اور دیگر اصحاب کبار مہاجرین و انصار حاضر تھے پس حضرت ابو بکر نے خطبہ پڑھا اور فرمایا کہ یہ علی بن ابی طالب ہیں اور میں اس پر اپنی بیعت کے لیے لازم نہیں کرتا انکا اختیار اپنے ہاتھ ہی اور تم فلاں و تم فلاں جو تمہارا سبھی اختیار تمہارے ہاتھ میں ہے پھر میں تم سب سے کہتا ہوں کہ اگر تم میرے سوا کسی کو خلافت کے لیے مصلحت دیکھتے ہو اور اللہ تعالیٰ کے واسطے اولیٰ جاننے ہو تو متعین کرو اور پہلے جو شخص اس سے بیعت کرے وہ میں ہوں حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور ان سب نے جو بیعت کے وقت حاضر نہ ہوئے تھے بالاتفاق کہا کہ ہم سوائے آپ کے کسی کو عند اللہ تعالیٰ اولیٰ نہیں جانتے ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو ہمارے دین کے کام میں نازی و نادمین آپ کو ہمارا امام کیا تو بجز وہ کون پر حاکم کو پہنچے کھڑا کرے یہ اشارہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا اس امامت کا ہے جو آپ نے آخر حیات میں حکم دیا تھا کہ ابو بکر رضی اللہ عنہ ناز پر حادے اور جب اصرار کیا گیا کہ ابو بکر رقیب القلب ہیں آپ کی جگہ خالی پا کر کھڑے ہو کر ناز نہ پڑھا سکیں گے تو جھڑک کر فرمایا کہ ہرگز نہیں تم کیسے جھگڑاؤ ہو جاؤ ابو بکر کو حکم دو کہ دو گونہ کو وہی ناز پر حادے پس یہ اشارہ کر کے حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے کہا کہ لیکن اتنی بات ضرور تھی کہ ہمارے دونوں یہ بات گراں گزری کہ ہم لوگ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی اہل بیت اور صاحبان مشورہ و اجتہاد سے ہم لوگ اپنے ہتھام میں پھنستے تھے تو ہمارے بغیر شریک کیے ہوئے مہاجرین و انصار نے امر بیعت پر راکھ دیا اور ہم اب بھی یہی کہتے ہیں کہ خلافت و امامت کے واسطے اولیٰ و احق آپ ہی ہیں غرض کہ اس شکوہ کے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ کرم اللہ وجہہ اور تمام ساتھیوں نے بیعت کے لیے ہاتھ بڑھایا اور علانیہ اشتہار و اعلان کے ساتھ بیعت کی۔ اتوں یہ خلافت جمہوری تھی یعنی سب اس خلافت میں برابر متفق تھے لیکن انتظام میں ایک سردار ہونا شرع حق پر تو سب نے ایسے کو امام کیا جو اللہ تعالیٰ کا نسب سے زیادہ مطیع اور سب بھائیوں کا بتر خیر خواہ انکو معلوم ہوا۔ پس وہ وعدہ الہیٰ فرد جل پورا ہوا اصل سوم میں گذرا اور چونکہ نفع اسکا وحی الہیٰ فرد جل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم تھا کہ ابو بکر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہونگے اور وحی جلے قرآن مجید میں وعدہ سابق ہو چکا تھا کہ مومنوں کے لیے خلافت بارادہ ازل الہیٰ تم ہوئیو ابی اور مومنین کے طلب جمہور متفق ہونگے با ابو بکر رضی اللہ عنہ لہذا صحیحین کی حدیث ام المؤمنین صدیقہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے ارادہ کیا کہ ابو بکر رضی اللہ عنہ کو طلب کر کے وصیت خلافت بنام ابو بکر رضی اللہ عنہ لکھ دوں تاکہ کوئی تمنا کر نہ بولا نہ مانا کرے و لیکن میں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ واسکے مومنین بندے ابو بکر رضی اللہ عنہ ہی کو چاہتے ہیں۔ اور اصل حدیث صحیحین میں ہے یہ اسکا حاصل ہے۔ اور دوسری ذمیرہ میں ہے کہ آپ نے اسکا ابو بکر رضی اللہ عنہ کے بارے میں فرمایا کہ ابی اللہ و المؤمنون الایہا بکر۔ یعنی اللہ تعالیٰ واسکے بندگان مومنین سب سے تمنا کرتے ہیں

سوائے ابو بکر رضی اللہ عنہ کے۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی عبادت کے ساتھ تمام مومنوں کی ارادت و وابستہ ہو کر سوائے ابو بکر رضی اللہ عنہ کے کوئی خلافت کے لیے مجمع علیہ نہ ہو۔ اور یہی معنی اس حدیث صحیح کے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے خلافت کے بارہ میں سوال ہوا تو آپ نے چاروں کی تشاد فرمائی کہ ابو بکر رضی اللہ عنہ کو خلیفہ کرو گے تو ایسا ایسا لائق پاؤ گے اور عمر کو کرو تو ایسا لائق اور عثمان کو کرو تو ایسا لائق اور علی کو کرو تو ایسا لائق اور آخر میں فرمایا دلا اراکم فاعلمین۔ اور میں تم کو کہنے والا نہیں دیکھتا ہوں۔ یعنی تم موافق ارادت الہی عزوجل کے سوائے ابو بکر رضی اللہ عنہ کے کسی پر متفق ہو نہ ہو اسے نہیں ہو اور واضح ہو کہ یہ خلافت قصہ چونکہ قائم مقامی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تھی اور اللہ تعالیٰ نے اس خلافت کے ساتھ قرآن کے وعدوں کو پورا کیا انا سچا سب سے اعلیٰ اعمار دین متین اسلام تھا جیسا کہ اوپر مضرب بیان ہوا ہے تو یہ خلافت تیس سال تک کمال ثواب و نہایت اجر و ثواب پر مبنی ہو مندرجہ خلفائے راشدین نہایت خلوی منزلت پر ہیں اور انکی خلافت کے ثواب بے قیاس ہیں لہذا یہ لوگ اسکی خواہش میں بغیر ثواب عظیم رغبت کرتے تھے ورنہ حکومت کی راہ سے کوئی حاجت نہ تھی اور خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا زہد زمانہ خلافت کا جسطرح دن میں ہمیشہ روزہ رکھتا اور راتوں میں جمادات و مسلمانوں کی خبر گیری میں مرت کرنا معمول تھا بدرجہ شہرت و توانا ہو چکا ہے حالانکہ فارس و عراق و شام و مصر و حبش و بربر و غیرہ ملک تمام سلطنتیں اسلام کی مطیع تھیں اور دنیاوی دولت کی انتہا نہ تھی۔ پھر شیخ رحمہ نے نقل کیا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ و دیگر اکابر خاندان نبوت کے جواد دل و الفت بیعت خلافت ابو بکر رضی اللہ عنہ میں حاضر نہ تھے اسکی وجہ انکا اشتغال بہ تجوید و تکفین حضرت رسالت پناہ صلی اللہ علیہ وسلم تھا اور اسی جہت سے مہاجرین و انصار رضی اللہ عنہم نے انکو طلب نہیں کیا اور خلافت کا اہتمام کر دیا کہ امامت نماز فریضہ و نماز جنازہ و غیرہ کے کام امام پر موقوف ہیں اور بعد فراغت ضروریات کے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کہ ماتم دیگر اہم کام کے سخت محزون و غمناک تھے اور اس آفتاب نبوت کے روپوش ہونے سے بے لایک جو کیفیت ہوئی اندازہ باہر ہے جب انہوں نے اجتماع بیعت خلافت کو بدین اپنی موجودگی کے سنا تو انکو گراں گذرا اگرچہ اسکا قصد تو ظاہر تھا کہ بسبب ضروری اشتغال کے اس کار دین میں حاضری کی تکلیف انکو نہیں دی گئی تھی کہ وہ گرائی رنج ہو گئی۔ اور شیخ نے لکھا کہ تاخیر کی مدت میں قیاسات ہیں اور صحیح یہ ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ و غیرہ نے اسی روز تاخیر و تا یا دوسرے روز اتفاق میں شریک ہو کر بیعت کر لی اور یہ جو ہم کیا گیا کہ خانہ نشین ہو گئے اور بعد وفات حضرت سیدہ انسہ رضی اللہ عنہا کے بیعت کی جسکو چھ مہینہ کا زمانہ گذرا تو یہ اوہام غلط ہیں اور ترجمہ کتاب ہے کہ حضرت سیدہ رضی اللہ عنہا کو حزن و دلال وفات فریفت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم بہت تھا اور یہی حال حضرت علی کرم اللہ وجہہ پر دو صحت سے طاری ہوا کہ اوہ عزوجل وفات سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم اور احزان و دلال حضرت سیدہ نسا و عالم رضی اللہ عنہا میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے زیادہ اہتمام حضرت سیدہ رضی اللہ عنہا کی تسکین و دلہی میں رکھا اور گھر میں زیادہ رہنے لگے اور اس مدت میں قرآن مجید کو جمع کیا و لیکن امر انہی عزوجل قدر قدود تھا کہ حضرت سیدہ نسا و عالم رضی اللہ عنہا نے مطابق بشارت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے چھ مہینہ پر رحلت فرمائی اسوقت

حضرت علی رضی اللہ عنہ کو زیادہ خوش ہوا اور مروی ہے کہ اگر وجہ التباس - یعنی لوگوں کے چہرہ کا انکار کیا - یہ بظہر من الشمس ہے کہ جس صورت کو دیکھا کوئی مشابہ بحال نبوت نظر آئی تو معروف نہیں بلکہ منکر ہوئی کیونکہ جس سے مشابہ کہو کہ ایسی صورت اسی سے انکار ہوگا کہ چہرہ میں یہ معنی انکار وجہ التباس کے ہیں اور اس حالت میں اب اسلام کے کاموں و مشاوریات میں زیادہ غریب ہوئے تو بعض راویوں کو گمان ہوا کہ پہلی بیعت میں داخل نہ تھے اب شامل ہوئے ہیں اور یہ صحیح نہیں بلکہ جیسے شیخ رح نے لکھا۔ بالجمہ علی رضی اللہ عنہ ہمیشہ مطہر و سابع و فرائض دار حکم ابو بکر الصدیق رضی اللہ عنہ کے رہے اور ناز و فرح و جہ و جہدین سب میں ابو بکر رضی اللہ عنہ کی اقتدا کرتے تھے اور حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے وقت جو جہاد جو حلیفہ پر ہوا جس میں سیدہ کذاب مارا گیا حضرت علی کرم اللہ وجہہ خلیفہ برحق کے ساتھ تھے اور اسکے غنائم میں سے ایک باندی لیکر انبی تحت میں لائے جس سے آپ کے بیٹے محمد بن الحنفیہ پیدا ہوئے جو مشہور معروف ہیں اور یہ جہاد ہمراہ امام برحق ہونے کے لیے ثابت کافی شہادت ہے اور کوئی مائل رد کرے گا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے غیر خدا و امام اولیاء و مرکز دائرہ حق تھے مدت عمر تک نماز و فرائض و جمیع طاعات مالی و بدنی میں باطل کے تابع ہوئے اور مدت عمر زیور و اسیراں ہوا اور رہے اللہ تعالیٰ ایسے کئے والے کا نہ خواہ کرے جو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی نسبت ایسی تغیر کرے اور خود معلوم کہ امیر معاویہ سے جنہوں نے خلافت کیا تھا ان کی اور حجت حق کو پوشیدہ نہ کیا اور خود حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی خلافت کے بارہ میں فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو بکر رضی اللہ عنہ کو ہم لوگوں کی امامت کے واسطے منتخب کیا اور میں مدینہ میں موجود تھا سفر میں نہ تھا اور تندرست تھا یا جہاں نہ تھا باوجود اسکے جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قطعی حکم دیا کہ ابو بکر ہی امامت کرے تو مجھے نزاع کی کیا مجال ہو اور جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو بکر کو ہمارے دین کے کام میں پیشوا کیا تو کیا ہم اسکو اپنے دنیا کے معاملات میں پیشوا نہ کریں گے۔ حال الترحیم اور اگر حضرت علی کرم اللہ وجہہ یا کسی کے پاس ہواے ابو بکر نے امامت کے نص حق تو وہ ظاہر کرتا حالانکہ سعد بن جہاد رضی اللہ عنہ انصاری سردار نے بدون نص کے اپنے واسطے انصار کی خلافت کا دعویٰ کیا اور ابو بکر رضی اللہ عنہ کی بیعت سے اس وقت ہاتھ کھینچا لیکن اللہ تعالیٰ کا امر تو قدر مقدور تھا سعد رضی اللہ عنہ کی قوم تمام انصار کے کچھ لحاظ اپنے سردار کا نہ کیا اور سب نے ابو بکر رضی اللہ عنہ کی بیعت کر لی قاری رحم نے لکھا کہ ابن بطرح کے اپنے اشارے کے ساتھ عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ سے روایت کی کہ انصاری نے محمد بن الزبیر خطابی کو حسن بصری رحمہ اللہ کے پاس بھیجا کہ کیا پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو بکر کی خلافت پر نص کر دی تھی تو حسن بصری رحمہ اللہ نے اطمینان سے کہا کہ ہاں یہ کیا تیرا بیعت ہوا پس میں شک بھی کرتا ہر قسم اس خاف غرور کی جسکے سواے کوئی مہجود نہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو بکر کو خلیفہ کیا اور ابو بکر رضی اللہ عنہ وہ کامل اعلیٰ متقی تھا کہ اگر یہ نہ ہوتا تو کیا خلافت کی طرف قدم بھی بڑھاتا۔ قاری رحم نے لکھا کہ میں یاقین جسکا اعتقاد رکھتا اور دین الہی میں اعتماد کرتا ہوں یہ اعتقاد ہے کہ ابو بکر رضی اللہ عنہ کی فضیلت قطعی ہے جو خبر متواتر قطعی معلوم ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو بکر کو امام کیا اور امامت افضل کے واسطے معلوم ہے کہ اس حالت میں علی کرم اللہ وجہہ و تمام کا برصاحب رحمہ اللہ وقت وہاں موجود تھے انھیں افضل کو امامت کے لیے نہیں کیا

اور ختم کر دیا حتیٰ کہ ان امام میں ایک مرتبہ ابو بکر رضی اللہ عنہ نے غم سے دیر کی تو عمر رضی اللہ عنہ نے امامت شروع کی پس عمر رضی اللہ عنہ کی آواز سن کر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آنکھ کھولی اور فرمایا کہ کون امامت کرنے لگا یا لی اللہ المومنون الا ابابکر۔ انکار کیا اللہ تعالیٰ و مومنون نے سب کو سوائے ابو بکر رضی اللہ عنہ کے اور صحابہ میں مشہور ہو وہ قصہ کہ ام المومنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے اپنے باپ کے بارہ میں غدر کیا کہ وہ رقیب اقلب بن آپ کی جگہ خالی پا کر امامت کی تاب نہیں لاسکتے اور ہرگز مکرر اصرار ہوا تو آپ نے جھڑک کر قطعی حکم دیا کہ ابو بکر ہی امامت کرے۔ اور یہیں سے اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم مع علی رضی اللہ عنہ وجہ کے کہتے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارے دین میں ابو بکر رضی اللہ عنہ کی امامت کو پسند فرمایا تو کیا ہم اپنے دنیاوی سلامات میں انکو امام اختیار نہ کریں گے۔ شیعہ دروافض نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی بیعت و انقیاد کو تقیہ پر محمول کیا اور کہا کہ خوف جان و ہلاکت اہل ایمان کی وجہ سے یہ تقیہ کیا۔ پناہ بخدا کہ جب اس قول کو ذرا غور و انصاف سے دیکھو تو کس قدر عیب و نقص ہو کہ علی مرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے حق خلافت طلب نہ کیا اور سکوت کیا بلکہ باطل کے تابع ہو گئے یہ سب اس وجہ سے نہ اعداد سے ڈرتے تھے کہ وہ انکو مار نہ ڈالیں۔ نعوذ باللہ من ذلک۔ اس قوم نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو ہا ہم دشمن قرار دیا تو اللہ تعالیٰ کے کلام پاک الغالبین ظہروا کا مستقیم ثبوت اخوانا۔ اور قولہ تعالیٰ رحمہم سے انکار کیا اور قولہ لا یستأخرون کو منہ لاکم سے برعکس انکو خلافت قرار دیا۔ پھر علی مرتضیٰ کرم اللہ وجہہ باوجود اس کمال ایمان اور حال شجاعت کے کیونکر یہ ہو سکتا ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کو خلیفہ کیا پھر آپ قدر سے خاموش ہو رہے حالانکہ خلافت کے کچھ اور معنی نہیں سوائے اسکے کہ اجرا سے احکام دین و اشاعت اسلام کا کام حیرے تعلق ہو۔ پھر آپ خوف جان سے یہ کام نہ کریں اور دین اسلام کو بے سرو پا چھوڑیں اس خوف سے کہ میں مارا جاؤں گا اور یہ بھی ذرا غور کر دو کہ تقیہ تو دہان ہوتا ہے نہ حقدار مکرر و مغلوب ہو یا ان تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ شجاعت و شہادت کے سرباز اور دین میں مستحکم اور خدا سے غرور پر شوکل تھے اور آپ کی بی بی حضرت سیدہ نسار جنت جگر گوشہ سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم اور حسن و حسین نو مسلمہ و عالم صلی اللہ علیہ وسلم اور انصار مدینہ جان نثار رضی اللہ عنہم اور عباس بن عبد المطلب چچا اور زبیر بن العوام تمام شجاعت آپ کے بھو بھائی زاد بھائی آپ کے ہمراہ اور نبو ہاشم و بنو عبد المطلب بآں شجاعت و شوکت آپ کے ساتھی بھائی تھے پھر یہاں کمزوری و زبونی کیسی اور یہ شیطانی وساوس کیسے ہیں اور خود روایت ہو کہ ابو سفیان نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ و بنو عبد مناف سے کہا کہ اے بنو عبد مناف یہ تم کو کیا ہوا کہ تم نے نبوت میں سے اپنا امام کیا تم دعویٰ کرو تو میں اس قدر سدا رو پیادہ لاؤں کہ یہ تمام وادی بھر جاوے حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے سنا تو جھڑک کر فرمایا کہ اے جاہل تو اسلام میں رخصت پیدا کرنے کی ترغیب دیتا ہو۔ یہ فرقہ شیعہ تو عجیب شیطانی وساوس میں گرفتار ہیں کہ پیغمبر و ن پر تقیہ کا الزام لگاتے ہیں بلکہ کہتے ہیں کہ مقام خوف میں تقیہ کرنا پیغمبر و ن پر واجب ہو حتیٰ کہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے امامت خلافت کے لیے علی مرتضیٰ کرم اللہ وجہہ کو تجویز کیا تھا لیکن دل ہی میں رکھا اور ظاہر کرنے سے خوف مانع ہوا لہذا تقیہ کو سکھایا کیونکہ تجویز کیا۔ یہ شیعہ کی یہ کیفیت ہے حضرت سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں قریب بہت و طاقت حضرت کے کہ جب اللہ تعالیٰ نے انہیں دین نبوت کی خبر دی تو انہیں اللہ تعالیٰ نے حکم دیا کہ تم دین نبوت کو

اسلام میں فوج فوج داخل ہو گئی۔ فقوہ و روایت الناس یہ مخلوق فی دین اللہ افواجاً۔ اس وقت میں حضرت سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم پر نوح کی وجہ سے تفسیر واجب کرنے میں تو ان احمقوں سے کوئی کیا کہے اللہ تعالیٰ انکو شراب سے کہ کبھہ رجال و بد اعتقاد لوگ ہیں اگر انبیاء علیہم السلام ہی حق کو پوشیدہ کریں تو پھر حق کہاں سے ظہور کریگا اور ذرا دیکھو کہ قوم نوح کس درجہ منحور تھی اور نمرود کتنا منمرد تھا اور فرعون کیسا شکرت تھا اور ان لوگوں کی کثرت و قوت و شوکت کس قدر زیادہ تھی باوجود اسکے حضرت نوح و ابراہیم و موسیٰ علیہم السلام نے اعلان کے ساتھ حق کو اظہار کیا پھر تفسیر کیا معنی ہو سکتے ہیں۔ یہ سب اوہام شیطانی ہیں کہ جب قطعی فرمان الہی کو ترک کر کے اپنی رائے کی طرف رجوع لائے تو اللہ تعالیٰ نے اس ناشکری کے وبال میں ان اہل شک کو شیطان کے اوہام میں مبتلا کر دیا اور جس حالت پر مبینہ مجمع تھے اس جماعت سے پھوٹ کر علیحدہ ہو گئے۔ قال المترجم اور شیخ عارف سرور دی رحمہ نے رسالہ عقیدہ ارباب التقی میں لکھا کہ پھر اصحاب خلافت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سو ابو بکر رضی اللہ عنہ کہ جنکے فضائل حصر سے باہر ہیں اور عمر و عثمان و علی رضی اللہ عنہم ہیں اور لکھا کہ اس امت میں جو شیطان نے قابو پایا اور اچھا فساد انکے عقائد میں غیر کر دیا ان مشاجرات کی راہ سے ہر جو صحابہ رضی اللہ عنہم میں واقع ہوئی جس سے لوگوں نے اپنی رائے سے کہنے و میل نکالا اور لوگوں نے اسکو نقل کیا اور وہ ان لوگوں کے نفوس میں کثیف و گارے پڑ گئے اور ان لوگوں کو ہوا و نفوس کی جانب جذب کر لیا تو انکی جڑیں ہم گئیں اور شاخیں پھوٹ نکلیں پس ان شخص جو اپنے نفس کو ہوا و مصیبت سے بری کرنا ہر آگاہ ہو کہ صحابہ رضی اللہ عنہم باوجود اس تمام پاکیزگی نفوس و طہارت قلوب کے آخر آدمی تھے اور انکے نفوس تھے پس نفس کی صفت کے ساتھ ظاہر ہوا اور انکے قلوب اس سے منکر ہو جانے تھے پس وہ قلوب کے حکم کی جانب رجوع لاتے تھے اور نفوس کو مغلوب رکھتے تھے۔ پھر انہیں قلوب منور و مطہر تھے اور نفوس مغلوب پاکیزہ تھے پس حقیقت سے انکے نفوس کے آثار میں سے منتقل ہو کر ایسے لوگوں پر پڑے جن میں قلوب معدوم اور نفوس مستحکم تھے پس ان لوگوں نے صحابہ رضی اللہ عنہم کے قضایا سے قلوب کا ادراک اسوجہ سے نہ پایا کہ ان لوگوں میں قلوب تو معدوم ہیں اور آثار نفوس کو ادراک کر لیا کیونکہ نفوس انہیں خود مستحکم ہیں تو خبیثت سے اس میں انہما قوی ہو گیا پس ان لوگوں نے ان آثار نفوس میں اپنے نفوس بے قلوب کی رائے پر تصرف کیا اور وہی شہ و خیالات و بدعات میں پڑ گئے اور ہر ایک ردی و ناکارہ خیال انہیں پیدا ہو گیا کیونکہ نفوس امارہ اجڑ مسلط ہیں جنہوں نے قلوب مقہور و نور ابان سے محروم کر دیا ہے پس انہیں عداوت و بغض مستحکم ہو گیا سو اگر تو نصیحت خالص قبول کرے تو خبردار کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے بارہ میں کسی تصرف کو گنجائش مت دے انتہی۔ یعنی انکے معاملات کا قیاس ایسے شخص سے ہو سکتا ہے جو انکے مانند قلوب طاہرہ و نفوس نازکیہ رکھتا ہو اور جب یہ نہیں ہو تو قطعیات الہی غر و جل پر اعتماد ہو جس کے انکے فضائل سے بلکہ آگاہ فرما دیا ہو فالحم۔ شیخ رحمہ اللہ نے کہا کہ پس ثابت ہو گیا کہ صحابہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خلافت ابو بکر رضی اللہ عنہ پر اجماع کیا اور جس بات پر کہ صحابہ رضی اللہ عنہم بلکہ علماء و مجتہدین امت اتفاق کریں وہ حق ہوتی ہو اور یقینی ہوتی ہو اگرچہ افراد میں تو خطا کا احتمال ہو کہ مجتہد کسی خطا کرتا ہو اور کسی ٹھیک حکم پاتا ہو

ولیکن اجماع اس امت کے واسطے اللہ تعالیٰ نے یہ خاصیت طائفہ انبیاء کے سب کا اتفاق سوائے امر حق و مصلوب کے
 نہوگا ہلیل قولہ تعالیٰ لکنوا شہدا علی الناس الایہ اور قولہ تعالیٰ بیع عہد بنی اسرائیل المومن الایہ۔ و بعد بیعت بنی اسرائیل
 پیری امت کا بھی گمراہی پر متفق نہوگی۔ یعنی جس امر پر سب متفق ہوں وہ بات ضلالت ہرگز نہیں ہوگی پس جس بات پر
 سب اتفاق کریں وہ حق ہو۔ اور اگر یہ روایت کہ تمام صحابہ یا اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم نے ابو بکر رضی اللہ عنہ کی بیعت خلافت
 میں ناواقف ظلم کیا اور حق حضرت علی رضی اللہ عنہ کا لے لیا اور حکم بغیر علیہ السلام کے خلافت کیا اور صریح حق چھپا ڈالا تو اس قول
 کے خراب نتائج کس قدر تمام دین ملت میں سراپت کریں اور کسی جگہ کسی حکم شرعی پر وثوق باقی نہ رہے اس واسطے کہ
 قرآن پاک و شرع ہم کو انہیں کی نقل سے پہونچی ہیں۔ پس شیعہ پر یہود و نصاریٰ کا الزام بالکل تمام ہو کہ تمہاری
 شریعت و تمہاری کتاب پر بھی کوئی اعتماد نہیں ہو کیونکہ جن لوگوں سے تمہارے بیان پر جو ظالم
 و فاسق و حق چھپایا ہوا ہے اور جھپٹ لینے والے تھے تو انکی نقل قرآن و شریعت کا کیا اعتبار ہو۔ اور قول خطابی رحمہ
 اللہ نے فرمایا کہ اصل رخص کی ایک منافق زندقہ نے نکالی جس کا نام عبد اللہ بن سبا تھا وہ یہودیوں میں سے تھا
 اسنے قصد کیا کہ دین اسلام کو باطل کرے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں فحش کرے چنانچہ جب عبد اللہ
 بن سبا نے اسلام ظاہر کیا اور جاہل کہ دین اسلام میں اپنے مکر و خبیث سے فساد ڈالے جیسے بولیں یہودی نے
 دین نصاریٰ کے ساتھ کیا تو اسنے اپنے آپ کو برا عابد ظاہر کیا پھر عام طور پر ہر مہر و مہر و نہی منکر کرنے لگا حتیٰ کہ
 اس جیلہ سے اسنے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے اوپر فتنہ اٹھانے میں سعی کی اور فسادات بلند کر دی حتیٰ کہ حضرت
 عثمان رضی اللہ عنہ ہوسے پھر جب علی کرم اللہ وجہہ کو نہ میں آئے تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے بارہ میں ظلم کیا اور
 طرح طرح کے مکر و فریب کی مختلف باتیں آپ کے حق میں ظاہر کیں حتیٰ کہ خلافت نبوت آپ کے واسطے مخصوص تھی
 اور نزول وحی سے آپ مقصود تھے جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو خبر پہونچی تو آپ نے اسکو طلب کیا کہ قتل کر دیا
 جاوے پس وہاں سے قریبیا کو بھاگ گیا اور اسکا حال تمام تاریخوں میں معروض مشہور ہے۔ انتہی مترجم کہتا ہے
 کہ اسی شخص کے متقدمین میں یہ فرقہ روافض ہو چہر یہود و نصاریٰ کا اعتراض پورا ہے کہ جیسے یہود و نصاریٰ کے پاس
 تورات و انجیل اصلی موجود نہیں بلکہ تحریف کی وجہ سے بے اعتبار ہے اسی طرح روافض کے پاس جو کچھ موجود ہے وہ
 انکے زعم کے موافق ہے اعتبار ہے کیونکہ موافق بیان خطابی رحمہ وغیرہ کے روافض لوگ عشرہ مبشرہ میں سے
 سوائے ایک کے باقی نو کو اور دیگر سب صحابہ ماجرین و انصار کو سوائے کچھ ادب و دس کے برا کہتے اور انہیں رافضی
 رکھتے ہیں تو ظاہر ہے کہ جو چیز کچھ ادب و دس سے منقول ہو بلکہ دس گو نہ تنو اور دسوسے منقول ہو تو اتر قطعی نہیں
 ہو سکتی ہو لہذا یہ لوگ انہیں کافروں و مشرکوں کی جماعت میں داخل ہیں اور یہی حال خوارج بدعت کا ہونا
 نہایت عجیب ہے کہ یہ لوگ اپنی نادانی پر متنبہ نہیں ہوتے ہیں۔ شیخ رحمہ نے کہا کہ امام رازی نے اپنی بعض تصانیف
 میں لکھا کہ قولہ تعالیٰ لا یصلکم سلیمان و جنودہ و ہم لا یسعدون۔ یہ کلام دلالت کرتا ہے کہ چونکہ یہ نسبت رافضی کے
 زیادہ عاقل ہے کیونکہ اس آیت میں ایک سورج نے دوسری چیزوں سے کہا کہ اے چو شہو تم غما نہ پہونچو

اسلام میں نوح نوح دخل ہو گئی تھو کہ درایت الناس ہو مخلوق فی دین الہد فواجب۔ اس وقت میں حضرت سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم پر نوح کی وجہ سے تفسیر واجب کرتے ہیں تو ان اعمقوں سے کوئی کیا کہے اسے تعالیٰ انکو خبر دے کہ کبتر رجال و بد اعتقاد لوگ ہیں اگر انبیاء علیہم السلام ہی حق کو پوشیدہ کریں تو پھر حق کہاں سے نمود کرے گا اور ذرا دیکھو کہ قوم نوح کس درجہ منور نہی اور مرد کتنا منور تھا اور فرعون کیسا شکرت تھا اور ان لوگوں کی کثرت و قوت و شوکت کس قدر زیادہ تھی باوجود اسکے حضرت نوح و ابراہیم و موسیٰ علیہم السلام نے اعلان کے ساتھ حق کو اظہار کیا پھر تفسیر کے کیا منی ہو سکتے ہیں۔ یہ سب اوہام شیطانی ہیں کہ جب قطعی فرمان الہی کو ترک کر کے انہی رائے کی طرف رجوع لائے تو اللہ تعالیٰ نے اس ناشکری کے وبال میں ان اہل شک کو شیطان کے اوہام میں مبتلا کر دیا اور جس حالت پر شیطان مہتمم تھے اس جماعت سے پھوٹ کر علیحدہ ہو گئے۔ قال المترجم اور شیخ عارف سرور دی رحمہ نے رسالہ مفیدہ باب التفتی میں لکھا کہ پھر اصحاب خلافت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سو ابو بکر رضی اللہ عنہ کے جنگے فضائل حضرت سے باہر ہیں اور عمر و عثمان و علی رضی اللہ عنہم ہیں اور لکھا کہ اس امت میں جو شیطان نے قابو پایا اور اپنا فساد اسکے عقائد میں غیر کر دیا ان مشاجرات کی راہ سے ہر جو صحابہ رضی اللہ عنہم میں واقع ہوئی جس سے لوگوں نے انہی رائے سے کینہ و میل نکالا اور لوگوں نے اسکو نقل کیا اور وہ ان لوگوں کے نفوس میں کثیف و گارے پڑ گئے اور ان لوگوں کو ہوا و نفوس کی جانب جذب کر لیا تو انکی جڑیں ہم گئیں اور شاخیں پھوٹ نکلیں پس ان شخص جو اپنے نفس کو ہوا و مصیبت سے بری کرنا ہوا گاہ ہو کہ صحابہ رضی اللہ عنہم باوجود اس تمام پاکیزگی نفوس و طہارت قلوب کے آخر آدمی تھے اور انکے نفوس تھے پس نفس کی صفت کے ساتھ ظاہر ہوا اور انکے قلوب اس سے منکر ہو جاتے تھے پس وہ قلوب کے حکم کی جانب رجوع لاتے تھے اور نفوس کو مغلوب رکھتے تھے۔ پھر انہیں قلوب منور و طہر تھے اور نفوس مغلوب پاکیزہ تھے پس حقیقت سے انکے نفوس کے آثار میں سے فقل ہو کر ایسے لوگوں پر پڑے جن قلوب معدوم اور نفوس مستحکم تھے پس ان لوگوں نے صحابہ رضی اللہ عنہم کے قضایا سے قلوب کا ادراک اسوجہ سے نہ پایا کہ ان لوگوں میں قلوب تو معدوم ہیں اور آثار نفوس کو ادراک کر لیا کیونکہ نفوس انہیں خود مستحکم ہیں تو خبیثت سے اس میں انہیں قوی ہو گیا پس ان لوگوں نے ان آثار نفوس میں اپنے نفوس بے قلوب کی رائے پر تصرف کیا اور وہاں شہ جہالات و بدعات میں پڑ گئے اور ہر ایک رومی و ناکارہ خیال انہیں پیدا ہو گیا کیونکہ نفوس امارہ اپنے مسلط ہیں جنہوں نے قلوب مقبور و نور ابان سے محروم کر دیا پس انہیں عداوت و بغض مستحکم ہو گیا سو اگر تو نصیحت خالص قبول کرے تو خبردار کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے بارہ میں کسی تصرف کو گنجائش مت دے انہی۔ یعنی انکے معاملات کا قیاس ایسے شخص سے ہو سکتا ہے جو انکے مانند قلوب طاہرہ و نفوس زاکیہ رکھتا ہو اور جب یہ نہیں ہو تو قطعات الہی عزوجل پر اعتماد ہو کر انکے فضائل سے ہکو آگاہ فرما دیا ہر عالم۔ شیخ رحمہ اللہ نے کہا کہ پس ثابت ہو گیا کہ صحابہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خلافت ابو بکر رضی اللہ عنہ پر اجماع کیا اور جس بات پر کہ صحابہ رضی اللہ عنہم بلکہ علماء و مجتہدین امت اتفاق کریں وہ حق ہوتی ہر امر قطعی ہوتی ہر اگرچہ افراد میں تو خطا کا احتمال ہو کہ مجتہد کسی خطا کرتا ہو اور کسی ٹھیک کہتا ہو

ولیکن دجلع اس امت کے واسطے اللہ تعالیٰ نے یہ خاصیت عطا فرمائی جو کہ سب کا اتفاق سوائے امر حق و مہواب کے ہوگا بدلیل قول تعالیٰ لکنوا تشدد علی الناس الا یہ اور قول تعالیٰ بیع عبر حبیل المؤمنین الماتۃ۔ دیکھ بیٹا! بیعت حق تعالیٰ سے
پسری امت کا بھی مگر ایسی پرتشدد ہوگی۔ یعنی جس امر پر سب متفق ہوں وہ بات ضلالت ہرگز نہیں ہوگی پس جس بات پر
سب اتفاق کریں وہ حق ہے۔ اور اگر یہ روایہ کہ تمام صحابہ یا اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم نے ابو بکر رضی اللہ عنہ کی بیعت خلافت
میں نافع ظلم کیا اور حق حضرت علی رضی اللہ عنہ کا لے لیا اور حکم بغیر علیہ السلام کے خلافت کیا اور صریح حق چھپا ڈالا تو اس قول
کے خلاف نتائج کس قدر تمام دین ملت میں سراپا کریں اور کسی جگہ کسی حکم شرعی پر وثوق باقی نہ رہے اس واسطے کہ
قرآن پاک و شریعہ ہم کو انہیں کی نقل سے پہنچی ہیں۔ پس شیعہ پر یہود و نصاریٰ کا الزام بالکل تمام ہو کہ تمہاری
شریعت و تمہاری کتاب پر بھی کوئی اعتماد نہیں ہو کیونکہ جن لوگوں سے تمہارے بیان پر خود ظالم
و فاسق و حق چھپایا ہوا ہے اور جھپین لینے والے تھے تو انکی نقل قرآن و شریعت کا کیا اعتبار ہے۔ اور خطابی رضی
اللہ عنہ نے فرمایا کہ اصل رخص کی ایک منافق زندقہ نے نکالی جس کا نام عبد اللہ بن سبا تھا وہ یہودیوں میں سے تھا
اسنے قصد کیا کہ دین اسلام کو باطل کرے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں تہج کرے چنانچہ جب عبد
بن سبا نے اسلام ظاہر کیا اور جاہل کہ دین اسلام میں اپنے مکر و خبیث سے فساد ڈالے جیسے بولیں یہودی نے
دین نصاریٰ کے ساتھ کیا تو اسنے اپنے آپ کو بڑا عابد ظاہر کیا پھر عام طور پر امر معروف و نہی منکر کرنے لگا حتیٰ کہ
اس جیلہ سے اسنے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے اوپر فتنہ اٹھانے میں سعی کی اور بغاوت بلند کر دی حتیٰ کہ حضرت
عثمان رضی اللہ عنہ شہید ہوئے پھر جب علی کرم اللہ وجہہ کوفہ میں آئے تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کبارہ میں ظلم کیا اور
طرح طرح کے مکر و فریب کی مختلف باتیں آپ کے حق میں ظاہر کیں حتیٰ کہ خلافت نبوت آپ کے واسطے مخصوص ہو
اور نزول وحی سے آپ مقصود تھے جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو خبر پہنچی تو آپ نے اسکو طلب کیا کہ قتل کر دیا
جاوے پس وہاں سے قریبیا کو بھاگ گیا اور اسکا حال تمام تاریخوں میں معروف مشہور ہے۔ انتہی مترجم کتاب
کہ اسی شخص کے متقدمین میں یہ فرقہ رد افض ہو چہر یہود و نصاریٰ کا اعتراض ہو رہا ہے کہ جیسے یہود و نصاریٰ کے پاس
توریت و انجیل اصلی موجود نہیں بلکہ تحریف کی وجہ سے بے اعتبار ہے اسی طرح رد افض کے پاس جو کچھ موجود ہے وہ
اسکے زعم کے موافق ہے اعتبار ہے کیونکہ موافق بیان خطابی رحم وغیرہ کے رد افض لوگ عشرہ مبشرہ میں سے
سوائے ایک کے باقی تو کو اور دیگر سب صحابہ ماجرین و انصار کو سوائے کچھ ادب و دس کے برا کہتے اور انسے بڑے
رکھتے ہیں تو ظاہر ہے کہ جو چیز کچھ ادب و دس سے منقول ہو بلکہ دس گو نہ تنوا اور دس سے منقول ہو تو اتر قطعی نہیں
ہو سکتی ہو لہذا یہ لوگ انہیں کافروں و مشرکوں کی جماعت میں داخل ہیں اور یہی حال خوارج بدعت کا ہوا
نہایت عجب ہے کہ یہ لوگ اپنی نادانی پر متنبہ نہیں ہوتے ہیں۔ شیخ رحم نے کہا کہ امام رازی نے اپنی بعض تصانیف
میں لکھا کہ قول تعالیٰ لا یصلحکم سلیمان و جنودہ و ہم لا یعرفون۔ یہ کلام دلالت کرتا ہے کہ جو منشی یہ نسبت رافضی کے
نہادہ قائل ہے کیونکہ اس ایک میں ایک مورچہ نے دوسری چیونٹیوں سے کہا کہ ای چیونٹیو تم غلام چاہتے ہو

محسوس جاؤ یا سامع کہ بے جانے سلیمان و آلکاشکرہ کو کھل دے۔ چوتھی نے یہ کہہ دیا کہ بے جانے۔ پس اس نے یہ جو چیز نہ کیا کہ پیغمبر سے یا انکے لشکر یعنی اصحاب سے چوتھوں پر دیدہ و دانستہ ظلم ہو گا بر خلاف رافضیوں کے کہ یہ کیسے جاہل ہیں کہ جو کہتے ہیں کہ سید المرسلین خاتم النبیین صلوات اللہ علیہ وسلم جہن کے اصحاب رضی اللہ عنہم نے دیدہ و دانستہ حق علی کرم اللہ وجہہ کو پائمال کیا اور اہلبیت پر صریح ظلم کیا اور اتنا نہیں سمجھے کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب رضہ کا ظلم برمتفق ہونا ممکن ہی نہیں ہر قول اور ہر چیز ہی خلافت حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے واسطے تحریر کی اور اپنا حاکم بنالما۔ شیخ نے لکھا کہ بالحدیث کوئی دلیل اس سے بڑھ کر تحقیق نہیں کہ اصحاب رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا کہ جنگ ہاتھوں میں حل و عقد دین و ملت کا تھا اور احکام شریعت و بیعت انہیں کے سپرد تھے اور رافضیوں کے دفع ثابت کرنے میں یہ سب سے بڑا الزام ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے واسطے احکام دینا و دین میں اطاعت انقیاد کیا اور حدیث و فضیلت جمیل کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے واسطے ثابت ہو رہے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی خلافت صحیح ہونے کی بھی دلیل ہے یعنی حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے باوجود اس فضیلت جمیل و کمال نبیل و مہابت کی خلافت صحیح ہونے کی بھی دلیل ہے یعنی حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی بیعت کی اور احکام خلافت میں انکا انقیاد و مہانت و تائبہ دین و شہادت و شہادت کے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی بیعت کی اور احکام خلافت میں انکا انقیاد کیا۔ اس سے بڑھ کر کوئی دلیل و برہان ہوگی۔ وہی روایت آئی کہ حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ سے پوچھا گیا کہ اسکا کیا سبب ہے کہ خلافت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما نظام راست و درست تھی اور خلافت عثمان رضی اللہ عنہ آپ کی خلافت میں رخسہ سرخ پیدا ہوئے فرمایا کہ ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کی خلافت کے ناصر و مدین عثمان و میں تھا اور عثمان کی دوسری خلافت کے ناصر و مدین تم ہو تو لا محالہ یہی حال ہوگا۔ بالحدیث فطرت سلیمہ صادقہ مجہول ہے کہ میں امر کا یقین کر لی کہ اجماع و اتفاق اصحاب رضی اللہ عنہم سوائے صواب کے ہرگز خطا پر نہیں ہو سکتا اور اس امر سے قطعی انکار کر لی کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خاتم النبیین و ہادی خلق انس و جن اور مبعوث تمامی خلق تھے آپ سے صحت بھی کچھ نہ ہو پس آدمیوں نے ہدایت و راہ راست پائی اور باقی آپ کے حامی یا رد اصحاب کہ مدت انہر آپ کی صحبت میں رہ کر فضائل و کمالات و کتب سب کے سب باطل و گمراہی پر رہے اور بعد آپ کے جس کار دین سے کہ کلمہ توحید روئے زمین پر پھیل گیا اور اللہ تعالیٰ کا دین سب پر غالب ہو گیا ہر اسی کار میں ان لوگوں نے ظلم و جفا کیا ہے۔ یہ اقوال رافضیوں کے شدید جہالت و بطالت صریح ہیں۔ پس بالیقین معلوم کہ اصحاب رضی اللہ عنہم اہل حق و برادران اسلام ہیں اور انکے اجماع سے خلافت ابوبکر رضی اللہ عنہ قطعی ہے۔ اور شیخ رحمہ نے کلام طویل ایک جماعت علماء رحمہم اللہ سے نقل کیا کہ افضل ہونا ابوبکر رضی اللہ عنہ کا قطعی ہے یا دلیل ظنی ہے یا دلیل ظنی و علی بن عثمان و علی رضی اللہ عنہما میں ایک کی فضیلت دوسری پر مختلف نہ ہے اور محصل کلام یہ کہ فضیلت اگر کثرت ثواب کی راہ سے ہو تو مشائخ علماء نے لکھا کہ بیعت سلف صاحبین رضی اللہ عنہم کو اسی اعتقاد پر پایا کہ ابوبکر رضی اللہ عنہ جبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سب سے افضل ہیں تو کافی ہے کہ سلف رضی اللہ عنہم کے پاس دلیل ضروری تھی جس سے یہ حکم کرنے سے اور انہوں نے یہ بات وحی کو پایا اور احوال کرامت آداب صلی اللہ علیہ وسلم کو مشاہدہ کیا اور قرآن و احادیث و عقائد

یہ بات دریافت کی کہ افضل مطلقاً ابو بکر رضی اللہ عنہ ہیں اور سچپلوں کی نظر حروف و الفاظ و مفہوم کلام پر ہر اور کلمات
 باہم متعارض پڑتے ہیں تو ان کو سوائے سلف رضی اللہ عنہم کے اتباع کے چارہ نہیں ہو پس ہم اس بارہ میں سلف
 رضی اللہ عنہم کی جہت سے ہیں اور انھیں کی راہ پر چلتے ہیں اور حقیقت حال کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کرتے ہیں اور اللہ تعالیٰ
 کہ اعظم علماء اصول فقہ و کلام میں سے ہر فرما تا ہے کہ تفضیل کے معنی یہ ہوا کرتے ہیں کہ دو شخص میں سے ایک کو ایک فضیلت
 ہو کہ وہ دوسرے میں نہ ہو چنانچہ عالم میں بمقابلہ جاہل کے فضیلت علم زیادہ ہر یا دونوں میں علم مشترک ہو لیکن ایک میں
 علم کی راہ سے زیادتی ہو پھر واضح ہو کہ صحابہ رضی اللہ عنہم اس معنی سے بھی فضیلت قطعی نہیں ہو سکتی ہر کیونکہ جو فضیلت
 ایک میں ثابت ہو دوسرا اس میں شریک نہ لگتا ہے اور اگر شریک ہو تو وہ دوسرا کسی اور فضیلت سے مخصوص ہوتا ہے
 جو اس کے مقابلہ میں واقع ہوتی ہے اور کثرت فضائل کی راہ سے بھی تفضیل نہیں دے سکتے ہیں کیونکہ ایک فضیلت
 از راہ زیادت شرف و نقاست کے دوسری قسم کی سو فضیلت سے راجع پڑتی ہے چنانچہ ایک نعل قیمت میں ہر ہزار
 درم سے زیادہ ہوتا ہے پس ممکن ہے کہ ایک فضیلت والے کو اللہ تعالیٰ کے نزدیک ایسا عظیم اجر و ثواب و شرف ہو کہ
 بہت سی فضیلتوں والے کو حاصل ہو کذا فی المواقف وغیرہ۔ سو ترجمہ کتنا ہو کہ نیر ثواب کی زیادتی و کثرت از راہ ثروت
 یقین و صدق و اخلاص کے حد سے زیادہ راجع ہوتی ہے۔ واضح ہو کہ علماء اہل سنت و جماعت اس امر میں اجماع
 و اتفاق رکھتے ہیں کہ خلافت اول ابو بکر رضی اللہ عنہ کی پھر عمر پھر عثمان پھر علی رضی اللہ عنہم کی برحق ہے اس میں کچھ شبہ
 نہیں ہے۔ پھر کلام اس امر میں کہ یہ خلفائے راشدین باہم اسی ترتیب سے افضل ہیں تو اس میں خلافت مذکور ہے اور قاری
 نے خلاصہ سے نقل کیا کہ خلفائے راشدین میں افضل کی خلافت مقدم ہونے پر اجماع امت ہے۔ اور قاری رحمہ نے
 خلافت سی سالہ اس طرح نقل کی کہ خلافت ابو بکر رضی اللہ عنہ دو برس تین ماہ اور خلافت عمر رضی اللہ عنہ دس برس
 چھ مہینہ اور خلافت عثمان رضی اللہ عنہ چار برس نو ماہ اور خلافت حسن بن علی رضی اللہ عنہ
 چھ ماہ بعد اسکے حسن رضی اللہ عنہ نے اور خلافت کو معاویہ رضی اللہ عنہ کے سپرد کر دیا۔ اور شیخ ابن حجر کی نے مواعن میں نقل کیا
 کہ شیخ ابوالحسن اشعری رحمہ کے نزدیک فضیلت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی قطعی ہے اور اسکے شاگرد ابو بکر باقلائی رحمہ کے نزدیک
 قطعی ہے اور یہی امام ابوحنیفہ نے اپر شادین اختیار کیا اور اسی طرح بعد نقل کلام کے کہا کہ قطعی ہونے کا حکم دعویٰ اجماع
 کے ساتھ درست نہیں ہے اور اجماع افضلیت پر راجع و مختار ہے۔ پھر لکھا کہ ہم اہل سنت و جماعت اس مسئلہ کو قطعی کہتے
 ہیں لیکن شیعہ پر لازم و واجب ہے کہ دے اسکو قطعی کہیں اور فائل ہوں کہ فضیلت ابو بکر و عمر کی ترتیب قطعی ہے
 کیونکہ دے اختیار کرتے ہیں کہ علی رضی اللہ عنہ کرم اللہ وجہہ بارہ امام رضی اللہ عنہم سب معصوم ہیں اور خبر معصوم کی بالانفا
 قطعی ہے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے متواتر طریقہ سے صحت یقین کو پہنچا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ زانہ خلافت
 میں کہ کوئی محل تحقیق کا باقی نہ تھا برابر مع و ثناء فضیلت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کی بیان کرتے تھے اور ذہبی رحمہ
 نے کچھ اور ہر اشی آدمیوں سے اسانید صحیحہ کے ساتھ اسکو ثابت کر دیا ہے اور صحیح بخاری میں ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ
 نے فرمایا کہ بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سب سے بہتر ابو بکر ہیں پھر عمر ہیں پھر ایک مرد دیگر ہے حضرت علی کرم اللہ وجہہ

کے بیٹے محمد بن الحنفیہ نے کہا کہ میں نے کہا کہ بھراپ بن تو آپ نے فرمایا کہ میں تو مسلمانوں میں سے ایک مرد ہوں یہ حدیث متعدد اسانید کے ساتھ صحت کو پہنچی ہوئی ہے۔ اور ثبوت صحیح پہنچا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ مجھے خبر پہنچی ہے کہ کچھ لوگ مجھے ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما پر فضیلت دیتے ہیں دسے مفری ہیں تو انکو وہ منراہی لازم ہوگی جو مفری کو دیجانی ہے۔ و مالک بن انس رحمہ نے امام جعفر صادق از پدر خود امام محمد باقر روایت کی کہ علی رضی اللہ عنہ کرم اللہ وجہہ عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کی طرف گزرے اور دسے چار میں لپیٹے پڑے تھے تو کھڑے ہو کر کہا کہ اب میں نہیں جانتا کسی کو کہ مجھے اسکے نامہ اعمال کے ساتھ اللہ تعالیٰ سے ملاقات کرنا زیادہ محبوب ہو سوا ہے اس مرد جو چاروں میں لپٹا ہے۔ دارقطنی نے روایت کی کہ ابو حنیفہ اعتقاد کرتے ہیں کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ افضل ہیں ان سے کچھ لوگوں سے بائیں ہوں جنہوں نے ابو حنیفہ سے اس بارہ میں خلافت کیا تو ابو حنیفہ انکی مخالفت سے بہت ملول و غمگین ہوئے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی حضور میں حاضر ہونے آپ نے پوچھا کہ ای ابو حنیفہ کیوں ملول ہے ابو حنیفہ نے حقیقت حال عرض کر دیا تو آپ نے فرمایا کہ ای ابو حنیفہ تجھے آگاہ کر دوں کہ اس امت میں بہتر کون ہے اس امت میں سب سے بہتر ابو بکر ہے پھر عمر ہے۔ ابو حنیفہ نے کہا کہ میں نے اللہ تعالیٰ سے عہد کیا کہ میں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ہٹاؤ اس بات کو سنا اسکو پوشیدہ نہ رکھوں گا اور بھی ابو حنیفہ رحمہ سے روایت ہے کہ میں نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے کوئو کے منبر پر سنا کہ آپ فرماتے تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد سب سے بہتر اس امت میں ابو بکر ہے پھر عمر ہے۔ ایسی روایات و آثار بہت شائع و مشہور و بدرجہ تو اتر پہنچی ہیں زمین شک کو گنجائش نہیں رہی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے اعلان کے ساتھ افضلیت کو بیان فرمایا ہے اور شیعہ کہتے ہیں کہ یہ روایات اور ایسی دیگر روایات جو حضرت علی کرم اللہ وجہہ دائم اہل بیت رضی اللہ عنہم سے مروی ہیں بوجہ خوف کے براہ تلبہ ہیں یعنی ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کی مدح و ثناء اس جہت سے ظاہر ہیں بیان کی کہ دشمنوں سے جان کا خوف تھا ورنہ انکے دل میں اسکے خلاف تھا۔ یہ گفتگو اہل شیعہ کی جیسی یہود و باطل ہے خود ظاہر ہے۔ یہ لوگ اہل بیت اطہار خلی شان میں آیہ تطہیر ہے ایسے ایسے محبوب لگانے سے نہیں ڈرتے اور ظاہری دوستی کے پردہ میں بقدر عظیم محبوب باطنی لگانے ہیں اور ہرگز ان غیروں کے یہ بہتان بجناب ائمہ اہل بیت اطہار صحیح نہیں ہیں انکے دامن طہارت ایسے کیل کیل سے پاک ہیں امام ابو حنیفہ سے پوچھا گیا کہ کیا سبب تھا کہ لوگ حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ کے پاس سے بھاگے تھے اور متفق نہیں ہوئے ابو حنیفہ رحمہ نے کہا کہ اس جہت سے کہ اظہار حق میں کسی کا منہ نہیں دیکھتے تھے اور کسی کی پردہ انہیں کرتے تھے شامی نے کہا کہ اس جہت سے کہ آپ زیادہ تھے اور زاہد کو دنیا و اہل دنیا کی کچھ پردہ انہیں ہوتی ہے اور ظالم تھے اور عالم کو مذہب نہیں ہوتی ہے اور وہ شجاع تھے اور شجاع کو کسی سے ڈر نہیں ہوتا اور شریف تھے شریف کو کسی کی پردہ انہیں ہوتی ہے۔ قول یہ محاذ ان طہار نے ان لوگوں پر ظاہر کیے جو آپ کے حق میں کچھ جہالت سے بد گمانی رکھتے تھے اور مقصود یہ تھا کہ لوگوں میں کسی قدر راحت و دنیا کا خیال آگیا ہو تو دسے آپ کی حضور سے جو میں کمال آخرت پر مستحق ہیں کیونکہ اس حضور کے فائز میں ہیں۔ شیخ ابن حجر رحمہ نے کہا کہ اگر تلبہ جتنا وقت ضرورت کے سوا اور کچھ نہ کرنا

ابو حنیفہ نے فرمایا کہ میں نے اللہ تعالیٰ سے عہد کیا کہ میں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ہٹاؤ اس بات کو سنا اسکو پوشیدہ نہ رکھوں گا اور بھی ابو حنیفہ رحمہ سے روایت ہے کہ میں نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے کوئو کے منبر پر سنا کہ آپ فرماتے تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد سب سے بہتر اس امت میں ابو بکر ہے پھر عمر ہے۔ ایسی روایات و آثار بہت شائع و مشہور و بدرجہ تو اتر پہنچی ہیں زمین شک کو گنجائش نہیں رہی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے اعلان کے ساتھ افضلیت کو بیان فرمایا ہے اور شیعہ کہتے ہیں کہ یہ روایات اور ایسی دیگر روایات جو حضرت علی کرم اللہ وجہہ دائم اہل بیت رضی اللہ عنہم سے مروی ہیں بوجہ خوف کے براہ تلبہ ہیں یعنی ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کی مدح و ثناء اس جہت سے ظاہر ہیں بیان کی کہ دشمنوں سے جان کا خوف تھا ورنہ انکے دل میں اسکے خلاف تھا۔ یہ گفتگو اہل شیعہ کی جیسی یہود و باطل ہے خود ظاہر ہے۔ یہ لوگ اہل بیت اطہار خلی شان میں آیہ تطہیر ہے ایسے ایسے محبوب لگانے سے نہیں ڈرتے اور ظاہری دوستی کے پردہ میں بقدر عظیم محبوب باطنی لگانے ہیں اور ہرگز ان غیروں کے یہ بہتان بجناب ائمہ اہل بیت اطہار صحیح نہیں ہیں انکے دامن طہارت ایسے کیل کیل سے پاک ہیں امام ابو حنیفہ سے پوچھا گیا کہ کیا سبب تھا کہ لوگ حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ کے پاس سے بھاگے تھے اور متفق نہیں ہوئے ابو حنیفہ رحمہ نے کہا کہ اس جہت سے کہ اظہار حق میں کسی کا منہ نہیں دیکھتے تھے اور کسی کی پردہ انہیں کرتے تھے شامی نے کہا کہ اس جہت سے کہ آپ زیادہ تھے اور زاہد کو دنیا و اہل دنیا کی کچھ پردہ انہیں ہوتی ہے اور ظالم تھے اور عالم کو مذہب نہیں ہوتی ہے اور وہ شجاع تھے اور شجاع کو کسی سے ڈر نہیں ہوتا اور شریف تھے شریف کو کسی کی پردہ انہیں ہوتی ہے۔ قول یہ محاذ ان طہار نے ان لوگوں پر ظاہر کیے جو آپ کے حق میں کچھ جہالت سے بد گمانی رکھتے تھے اور مقصود یہ تھا کہ لوگوں میں کسی قدر راحت و دنیا کا خیال آگیا ہو تو دسے آپ کی حضور سے جو میں کمال آخرت پر مستحق ہیں کیونکہ اس حضور کے فائز میں ہیں۔ شیخ ابن حجر رحمہ نے کہا کہ اگر تلبہ جتنا وقت ضرورت کے سوا اور کچھ نہ کرنا

کہ عین زمانہ خلافت و طلبہ شوکت میں یہ بقیہ ہو۔ امام محمد باقر رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا کہ آپ ابو بکر و عمر کے حق میں کیا فرماتے ہیں آپ نے فرمایا کہ انکو بہت زیادہ دوست رکھنا چون اور شہار کی نو پوچھنے والوں نے کہا کہ بھٹے لوگ کہتے ہیں کہ آپ بقیہ و عوف سے کہتے ہیں اور آپ کے دل میں کچھ اور ہے آپ نے فرمایا کہ آئیں ہم پر انفرادی کیا جس نے یہ گمان کیا اور خوفِ زندہ سے بے ہوتا ہونہ مردوں سے اُس کے بعد ہشام بن عبد الملک کی مذمت شروع کی حالانکہ یہی اس وقت بادشاہ تھا یعنی اگر مجھے حضرت ابو بکر و عمر کی تعریف میں بقیہ منظور ہوتا تو بن ہشام بن عبد الملک کی اس قدر مذمت و تہقیر کیون بیان کرتا جس کے بقیہ میں اس وقت حکومت و سلطنت ہے۔ غور کرو کہ جب امام محمد باقر کا یہ حال ہو جو کہ علی کرم اللہ وجہہ کی چوتھی پشت کا جزو ہیں تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا کیا حال ہو گا کہ اقدامِ وفات و شہادت و شدت و عدل میں کل اکل تھے اور اگر نعوذ باللہ بقیہ ہوتا تو بنو امیہ و بنو مروان سے کیون نہوتا کہ زمانہ جاہلیت و اسلام میں بہت کثرت و شدت کے ساتھ تھے اور خواجه کے معرکوں میں خود حرب و قتال فرما کر قتالِ حق قائم فرمایا۔ اور اس قدر کثرت سے خطبہ متواتر ہوئے ہیں جنہیں آپ نے ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کی بیعت و ثناء فرمائی ہے کہ اگر علمائے اہل سنت و جماعت انہیں پر اکتفا کریں تو قطعی ثبوت کے لیے کافی ہے اور اللہ تعالیٰ ہدایتِ صراطِ مستقیم جسکو چاہتا ہے عطا فرماتا ہے۔ بعض نوادہ متعلق مسئلہ مذکور پر ملاحظہ علی قاری رحمہ نے شرح فقہ اکبر میں لکھے ہیں۔ صحیحین میں امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ میں دن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو مرض شروع ہوا آپ میرے حجرہ میں تشریف لائے اور فرمایا کہ مجھے اپنے باپ و بھائی کو بلا دے تاکہ میں ابو بکر کے لیے گھنڈہ دن پھر فرمایا کہ یا ابی اللہ المؤمنون الا ابابکر۔ یعنی اللہ تعالیٰ و مومنین سب انکار کرتے ہیں سوائے ابو بکر کے۔ قاری رحمہ نے کہا کہ یہ عذنامہ سے بہت زیادہ ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں کو ابو بکر رضی اللہ عنہ کے خلیفہ کرنے پر فہم و قبول آگاہ کر دیا کہ بنے ابو بکر کو خوشی کے ساتھ اپنا خلیفہ کیا اور عذنامہ گھنڈہ نے پر غم کیا پھر اس علم پر کہ مومنین سب ابو بکر ہی پر جامع کریں گے عذنامہ لکھنے کو ترک کر دیا کہ ارادہ الہی عز و جل یوں ہی جاری ہے اور امت بھی اسی کو اختیار کرتی ہے۔ پھر ایامِ مرض میں چشمنہ کے روز لکھنے کا قصد کیا لیکن لوگوں میں اختلاف ہوا کہ یہ قول بوجہ مرض کے ہی یا حکم واجب الاتباع ہے تو پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وجہ سابق کے اوپر اکتفا فرما کر یہ قول رکھا۔ اقول اور اگر یہ امر واجب ہوتا تو ممکن نہ تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس واجب کو ترک کرتے ولہذا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنی وفات کے وقت فرمایا کہ اگر میں خلیفہ نہ کروں تو خلیفہ نہیں کیا جو مجھے بہتر ہے یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عذنامہ لکھ کر خلیفہ نہیں کیا بدلیل اس کے کہ اسی کلام میں یہ بھی کہا کہ اور اگر میں خلیفہ کروں تو مجھے بہتر تھا کہ خلیفہ کر دیا یعنی حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے وقت و فوات کے عذنامہ بنام عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ لکھ دیا تھا۔ اور واضح ہے کہ توجہ کرنا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا واسطے تحریر عذنامہ کے اس وقت ہے کہ شلا سعد بن جباؤہ انصاری رضی اللہ عنہ وغیرہ کو کچھ خیالِ خلافت کا ہوا تھا چنانچہ ایک حدیث میں یوں آیا ہے کہ یقول قائل اذینہن شمن دیابی اللہ المؤمنون الا ابابکر۔ یعنی مبادا کوئی کہنے والا زبانی کہے یا تمنا کر نیوالا

میں خلافت کی تائید کے حالانکہ اللہ تعالیٰ و اس کے بندگان مومنین سوا اسے ابو بکر کے سب سے انکار کرتے ہیں۔ واضح ہو کہ محاورہ میں بولتے ہیں کہ اہل بیت الاذک۔ یعنی میں سوا اسے اس امر کے کچھ نہیں مانو لگا۔ تو اشارہ ہے کہ سوا اسے خلافت ابو بکر کے کچھ اور واقع ہی ہوگا۔ پھر واضح ہو کہ یہی نے کتاب الاعتقاد میں امام شافعی رحمہ سے روایت کی کہ صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین رحمہم اللہ میں سے کسی نے ابو بکر و عمر کے تفضیل دینے میں اختلاف نہیں کیا اور اختلاف اگر ہو تو عثمان اور علی رضی اللہ عنہما میں ہے۔ شیخ عبدالحق رحمہ نے تین قول نقل کیے ایک یہ کہ عثمان فضل از علی رضی اللہ عنہما دوم علی فضل از عثمان رضی اللہ عنہما اور سوم توقف کہ وہ اسرا علم دونوں میں کون افضل ہے۔ لکھا کہ جہور اہل سنت و جماعت تو خلافت کی ترتیب قطعی بر فضیلت کو بھی مبنی کرتے ہیں اور امام مالک بن انس و بعض دیگر اکابر اہل سنت و جماعت سے حضرت علی و عثمان رضی اللہ عنہما کے درمیان توقف مروی ہے مالک بن انس سے پوچھا گیا کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد افضل کون ہے کہا کہ ابو بکر پوچھا کہ پھر کہا کہ عمر پوچھا کہ آگے علی و عثمان میں کیا کہتے ہو کہا کہ جن ائمہ و پیشوایان دین کو میں نے پایا ہے کسی کو نہ دیکھا کہ ان دونوں میں سے کسی کی فضیلت دوسرے پر کہتا ہوں۔ اتوں شاید یہ مطلب ہو کہ میں نے کسی کی زبان سے اس بارہ میں نہیں سنا لیکن ظاہر یہ کہ توقف ہے۔ امام اکبرین کا بھی یہی مذہب ہے۔ اور امام ابو بکر بن خزیمہ کہ نقاد محدثین سے ہر فرمایا کہ علی رضی اللہ عنہ افضل از عثمان ہیں اور یہی اہل کوفہ سے منقول ہے اور انھیں میں سے سفیان ثوری میں جیسا کہ مقدمہ ابن الصلاح و جابر الاصول میں ہے اور نووی نے شرح صحیح مسلم میں اسکو نقل کر کے کہا کہ صحیح و مشہور فضیلت بہ ترتیب خلافت ہے اور نووی رحمہ نے اصول حدیث میں کہا کہ افضل اصحاب علی الاطلاق ابو بکر محمد عمر رضی اللہ عنہما ہیں اس پر اہل سنت کا اجماع ہے اور قسطلانی نے شرح صحیح بخاری میں لکھا کہ بعض نے نقل کیا کہ ثوری رحمہ نے آخر عمر میں اپنے قول سے بظرف قول جہور رجوع کیا و اسرا علم۔ واضح ہو کہ خلافت علی کرم اللہ وجہہ میں جو بعض صحابہ رحمہ نے آپ سے محاربا کیا اور بعض نے آپ کی نصرت نہ کی تو یہ آپ کی خلافت حقہ میں مضرب نہیں ہے کیونکہ کسی کو آپ کی خلافت و بیعت میں کلام نہ تھا بلکہ ان لوگوں نے آپ پر اس امر کا انکار کیا کہ آپ نے قاتلان عثمان رحمہ سے قصاص نہیں لیا بلکہ عوام الناس میں بعض نے زعم کیا کہ شاید آپ کو بھی ناگوار نہیں تھا عثمان قتل کیے جاوے۔ اور ظاہر اجتہاد یہ تھا کہ قاتلون سے قصاص لیا جاوے اور حق اجتہاد حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ تھا جیسا کہ فقہ اکبر میں اپنے مقام پر ترجمہ گذرا ہے لیکن اجتہاد میں خطا پر بھی ثواب ہے اور مواخذہ نہیں ہے ورنہ مروی ہے کہ حضرت زبیر بن العوام رضی اللہ عنہ افسوس کرتے کہ یہ فتنہ عجیب ہے کہ حسین سخت محیر و قانع ہوا ہے اور کہتے کہ تو اللہ تعالیٰ و اتقوا فتنۃ لا تصیبہن الذین ظلموا شکم خاصۃ الایہ اس کلام پاک کو ہم نہیں جانتے تھے کہ یہی تاویل ہم لوگوں پر ہوگی کہ فتنہ ظالمون ہی پر مخصوص نہ رہا بلکہ عام ہو گیا اور معاویہ رحمہ نے عین قتال میں قرآن پاک بلند کیا یعنی یہ کلام پاک ہمارے ہمارے درمیان حکم ہے اسکو حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ نے مانا اور حکیم منظور کر لی پس ظاہر ہے کہ کسی کو آپ کے صدق خلافت میں کلام نہیں تھا بلکہ امیر معاویہ رحمہ کو مطالبہ قاتل عثمان رضی اللہ عنہ کا تھا۔ اور آنحضرت نے اہل شام کو جوش و ملاوٹ دیا کہ وہ ان کے مسلمان فوج عظیم ہو گئی اور حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ نے موافق اپنے اجتہاد حق کے اسوقت قاتلون سے مواخذہ نہ کیا بلکہ معاویہ

منزول کرنا چاہا پس ایسی حالت میں جب دیکھا کہ بعد مغزولی کے پھر مجھے مطالبہ کچھ بھی نہ ہو سکیگا تو علم بغاوت بند کیا۔ پھر بعض عوام الناس کہتے ہیں کہ جناب امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ سے مذہب میں یسیر نہیں ہو سکتا تو خوب واضح ہو کہ یہ کلمہ بیہودہ ہے اگر اسکی مراد یہ ہے کہ مذہب حق نہ تھی تو جھوٹا کذاب ہے اور اگر یہ غرض ہے کہ مذہب حق سے تجاؤ نہ برضی مصلحت نہ تو یہ شان اس مرکز دائرہ حق کرم اللہ وجہہ کی نہ تھی بالکل ہم یقین جانتے ہیں کہ جناب رضی علی کرم اللہ وجہہ ہر حال میں حق پر تھے اور جس نے آپ سے محاربہ و مناقشہ کیا اسنے خطا کی غیر از شک ان خطا وار لوگوں کی خطا مانو نہیں ہے جو اس کے کہ یہ لوگ اہل علم و اجتہاد تھے۔ قال القاری رحمہ اللہ ظاہر دلالت تو موجب ہے کہ جس نے امام المسلمین کا خون عداوت و براہ فساد بنایا اور اسکو قتل کیا اس سے قصاص لیا جاوے اور واضح ہو کہ صحابہ رضی اللہ عنہم یہ گمان نہیں کرتے تھے کہ ان کبھت باغیوں نے جو عثمانؓ کو گھیرا یہی انکو شہید کرینگے اور ظاہر میں یہ باغی لوگ یہی کہتے تھے کہ ہم خلعت خلافت اتارینگے یا ہمارے یہ بائیں منظور کریں تو اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم یہ یقین نہ کرتے تھے کہ ایسے بڑے امام خلیفہ برحق و صحابی کرم کا خون کوٹینگے اور باغی لوگ انکی بزرگی و فضل و کمال کا مریج اترار کرنے تھے آخر درجس رات میں حضرت عثمانؓ شہید ہوئے اس روز باغیوں کے کلمات غویٰ سننے جلتے تھے اور حضرت عثمانؓ نے بھی خبر دی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا آپ مجھے بشارت اپنے پاس آنکی دیتے ہیں اور آخر ہوا جو ہوا پھر تو باغیوں نے فساد عظیم برپا کیا اور آخر صحابہ رضی اللہ عنہم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو نو شاد کر کے امام بنایا اور چاہا کہ اسے قتال کریں ولیکن دے صلح پر راضی ہو گئے ولیکن ہنوز انکے مددگار و معاون بصرہ و کوفہ و مصر وغیرہ میں موجود تھے۔ پھر واضح ہو کہ مسلمانوں کے لیے امام ہونا واجب ہے اور اس پر تمام امت کا اتفاق ہے اور یہ اہم واجبات سے ہے کیونکہ بہت سے احکام شرعیہ امام پر موقوف ہیں مانند جمعہ و عیدین و حدود و ادا خذ اموال زکوٰۃ و عشور وغیرہ اور صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسکو سب امور پر مقدم کیا حتیٰ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دفن پر مقدم کیا تاکہ امام المسلمین نماز جنازہ پڑھاوے اور انتظام مستقیم رہے اور چاہیے کہ امام ظاہر ہو کہ لوگ اسکی طرف رجوع کریں اور وہ دارالاسلام کی حفاظت کرے اور لشکروں کو آمانتہ رکھے اور مفسدون سے بچاوے مسلمان آزاد عاقل بالغ صاحب شوکت و قدرت و شجاعت ہو علم و عدالت و کفایت رکھتا ہو۔ اور نہیں جائز ہے کہ مخفی ہو اور ظالموں و دشمنوں کے ڈر سے پوشیدہ ہو اور ایسے وقت کا انتظار کرے کہ جب میدان صاف ہو اور شر و فساد شتقطع ہو اور عدل و انتظام لوگوں میں قائم ہو کیونکہ امام کی اسوقت کچھ حاجت نہیں ہے بلکہ اسوقت حاجت ہے کہ جب ظلم و فساد زیادہ ہو چنانچہ اہل سنت و الجماعہ کے نزدیک آخر زمانہ میں جب روئے زمین ظلم و جور سے بھر جائیگی تو اسوقت اللہ تعالیٰ مدی آخر الزمان کو پیدا کرے گا جو اولاد فاطمہ رضی اللہ عنہا سے ہونے کے اور وہ زمین کو عدل و انصاف سے بھر دینگے جیسے ظلم و جور سے بھری تھی۔ یہ صفات شیعہ فرقہ کے کہ جو کہتے ہیں کہ امام حق بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علی بن ابی طالب پھر حسن بن علی پھر حسین پھر علی بن الحسین پھر محمد باقر بن علی پھر جعفر صادق بن محمد پھر موسیٰ کاظم بن جعفر پھر علی الرضا بن موسیٰ پھر محمد بن علی الرضا۔ پھر علی باقر بن محمد اتنی پھر حسن عسکری بن علی۔ پھر انکے بیٹے محمد المہدی ہونے ہی مدی آخر الزمان میں لیکن انکے وقت میں دشمنوں کا غلبہ تھا اور ظلم و جور زیادہ تھا تو اعداد کے خوف سے غار میں پناہ

محقق ہو گئے پھر ہنرمندانہ بین نگاہ اور بعض نے دعویٰ کیا کہ قرآن بھی اپنے ساتھ لے گئے ہیں۔ اور یہ سب غلو ہیں۔
 و عقائد وہی ہیں کیونکہ جب قرآن وہی لیگئے تو تمام مخلوقات انسانی جو دنیا میں موجود ہیں اس جہت سے معذور ہیں کہ ان کے
 کی کتاب گم ہو لیکن یہ نقشہ حارین عہد السربن سبائے اس واسطے اختراع کیا کہ ماترید یود و نصاریٰ کے اہل اسلام
 کے حق میں بھی یہ الزام قائم ہو کہ ان کے پاس بھی کتاب الہی نہیں موجود ہے و لیکن کچھ الزام قائم نہ ہوا اس لیے کہ یہ فرض
 تو بہت زمانہ پیچھے پیدا ہوا اور قرآن مجید تو اصحاب کبار رضی اللہ عنہم کے زمانہ بلکہ ہر دور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے
 عہد مبارک سے سینوں میں حفظ تھا اور لاکھوں حافظ موجود اور کروڑوں نقل کرنے والے ہر زمانہ میں متواتر تھے ہی جو
 سے کسی فرقہ کو یہ جرأت ہی نہ تھی کہ اس سبائی فساد کا کچھ بھی نتیجہ الزامی ہو سکتا ہے۔ پھر سوائے حضرت علی کرم اللہ
 کے یا چھ مہینہ تک امام حسن رضی اللہ عنہ کے بانی ان ائمہ اطہار میں سے امامت علم دین کی سوائے امامت مسلمین
 و خلافت مومنین کسی کو باہدایت حاصل نہ تھی اور یہ دعویٰ کہ ان بزرگوں نے نفعیہ کر لیا تھا بالکل بیکار کیونکہ
 فرض کر دیا کہ نفعیہ کر لیا لیکن اس سے حصول خلافت تو نہ تھی۔ پھر امام مہدی کا مخفی ہوجانا اس طرح کہ سوائے فرضی
 وجود کے کہیں نام و نشان نہیں ہر نفعیہ کے باوجود اسکی کیا حاجت تھی کیونکہ اس صورت میں تو ہونا و نہونا دونوں
 برابر ہیں اور غایت یہ کہ اعداء کے خوف سے دعویٰ امامت نہ کرتے حالانکہ امام المسلمین سے تو کسی وقت چارہ
 نہیں ہے اور خصوصاً فساد کے وقت بہت زیادہ حاجت ہے۔ بالکل یہ اوہام اس قدر غلابر ابطلانی ہیں اور ان کے
 مفاسد اس قدر بگھلے ہوئے ہیں کہ زیادہ بیان کی حاجت نہیں ہے۔ اور حق صریح اور اعتقاد صحیح یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ
 نے محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا اور آپ پر قرآن پاک نازل کیا اور آپ کے واسطے خیرات
 اصحاب کبار پسند کیے رضی اللہ عنہم اور آپ کا دین سب ادیان پر بذریعہ خلفائے راشدین کے غالب کر دیا اور
 قرآن مجید اہل ایمان کے سینوں میں محفوظ فرمایا اور قیامت تک آپ کا دین غالب و باقی رکھا اور اہل ایمان
 و اسلام اعتقاد میں مجتمع ہیں اور جو سچوٹ گیا مانند خراج و روافض و غیرہ کے وہ گمراہ ہیں اور سواد اعظم فضل الہی سے
 اہل السنۃ و الجماعہ ہیں پس لازم ہے کہ جو عقائد حق بیان ہوئے ان پر دل سے مستقیم ہو و اللہ بیدار منی یشاہد اسے
 صراط مستقیم۔ اب ایک بیان اور باقی رہا کہ ایک باب یہ کہ مصیبت کا استعمال کفر ہو جاتا ہے پس لازم ہے کہ جب اللہ تعالیٰ
 ایمان عطا فرماوے تو اسکی حفاظت کرے اور کوئی ایسا اصرار نہ کرے جو کفر ہے پس میں نفیس خواند کو شرح عقائد قاری
 وغیرہ سے گفتا ہوں

باب احوال و افعال کفر و انواع توبہ

جب غلطی دلیل سے کسی چیز کا مصیبت ہونا ثابت ہو خواہ مصیبت صغیرہ ہو یا کبیرہ ہو تو اسکو حلال کر لینا کفر ہے
 اسی طرح اسکی استہانت کرنا یعنی حقیر و آسان سمجھنا بے برداری کر کے مباحات کی طرح اسپر عمل کرنا کفر ہے اور اس طرح
 شریعت حق سے استہزاء کرنا کفر ہے۔ شیخ ابن العمام ہم نے کہا کہ بالجمہ تحقیق ایمانی کے ساتھ چند امور کا انکشاف

ملا ہوا ہے چلنے کو سنے سے ایمان میں خلل ہوتا ہے بالافتاق مثلاً ایمان کے ساتھ لازم ہے کہ بت کے لیے سجدہ ترک کرے اور کسی نبی کو قتل نہ کرے یا کسی نبی کی شان میں خفارت و خفت نہ کرے یا مصحف مجید یا کعبہ کی تحفہ نہ کرے۔ اسی طرح جیسرا جلع جو اسکو دین سے جا بگاڑا نکار کرنا کفر ہے اور ابن الہمام رحم نے کہا کہ خفیہ رحمہ اللہ نے اپنے شخص کی کفیر کی جس نے کسی نعل سنت کو بوجہ استغاثہ کے برابر ترک کیا بسبب اسکے کہ سنتوں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بڑا ہونے کیا ہے یا کسی نعل سنت کو صبح خیال کیا مثلاً کسی نے اپنے عامہ کا چھوڑ حلق کے نیچے کیا یا مونچھیں خوب کندہ کیں۔ قال انصاری اسی واسطے امام ابو یوسف رحمہ سے مروی ہے کہ آپ نے ذکر کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لوگ کو محبوب رکھنے سے تو ایک نے کہا کہ میں تو اسکو نہیں محبوب رکھتا ہوں پس امام ابو یوسف رحمہ نے اسکے مرتد ہونے کا حکم کیا مگر ہم کہتا ہے کہ شاید وجہ حکم ارتداد کی سارہ وہ استغاثہ ہے جو اس نے کئے واسطے کے کلام میں جو گا جسکو راوی نے نقل نہ کیا بڑا تقدیر ہے کہ یہ روایت صحیح ہو اور خالی پسندیدگی پر یہ حکم مشکل ہے کیونکہ کسی چیز کی پسند طبعی ایک نوعاً اختیار ہے جو جیسے اپنی عورتوں میں سے کسی سے محبت زیادہ ہونا اور کسی سے کم ہونا غیر اختیاری ہے اور اس میں آدمی معذور ہے کما صرح فی الحدیث اور یہی ائمہ کا مختار ہے اور دوم پسند ہوجا پسندیدگی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اور یہ لازم ہے پس ظاہر ہے کہ اس شخص نے اسی کا استغاثہ کیا۔ پھر واضح ہو کہ فقہاء نے ہر قسم کے کلمات کفر جسے آدمی مرتد ہوجا ہر فصل فصل کر کے جمع کر دیے ہیں۔ اور یہاں مد مقام میں ایک یہ کہ ان کلمات کفر یا بڑا کفر سے کئے واسطے یا فصل کر دینا اسے کا کیا حاصل ہے دوم یہ کہ منفی سے جب فتویٰ پوچھا گیا تو اسے موافق سوال کے حسب شریعت قہری دیا پس شیخ ابن الہمام علی قادی وغیرہ نے نقل کیا کہ جو استغاثہ مسئلہ منقطع کفر ہوا اگر اسکے تناوے احتمال کفر کے ہوں اور ایک احتمال ایسا ہو کہ جس سے کفر کی نفی ہوتی ہے تو منفی وقاضی کے واسطے ہی اسی ہے کہ اسی احتمال پر عمل کرے جس سے کفر لازم نہیں آتا کیونکہ ہزار کافروں کے باقی چھوڑنے میں اگر خطا ہو جاوے تو اس سے بچر ہے کہ ایک مسلمان کو فانی کر دے۔ اول منفی کا یہ عمل اسوقت نافع ہوگا کہ سائل اسی پر ہو ورنہ وہ توبہ کرے۔ اور قاری سیح نے کہا کہ مدافع رہے کہ کفیر کا باب ایسا ہے کہ اسکو کھولنے میں محنت عظیم وقتہ جسم ہے اور مخالفت دعا اور لافنی متعارض و متناقض ہیں اور لوگ اس باب کفیر میں تین مرتبہ پر ہیں انا بھلا ایک گروہ کہتا ہے کہ اہل قبلہ میں سے ہم کسی کی تکفیر نہیں کرتے ہیں پس یہ گروہ تو کفیر کی بالکل نفی کرتا ہے یا جو دیکھ ہم جانتے ہیں کہ اہل قبلہ میں شلف بھی ہیں جو بیوہ و نصاریٰ سے زیادہ اسلام میں مضر ہیں اور بعض انہیں سے منع پا کر ظاہر کر دینا ہے پھر کفیر کی نفی جام کیونکہ صحیح ہوگی علاوہ ازیں مسلمانوں کے درمیان اس بارہ میں خلاف نہیں کہ اگر کوئی شخص تمام واجبات ظاہرہ متواترہ سے اور محرمات ظاہرہ متواترہ سے انکار کرے تو اس سے توبہ کرائی جاوے اگر توبہ کرے تو جو جہود و دھوکا مہر و تہمت مل گیا چا دیگا۔ اور اسی وجہ سے بہت سے امانوں نے اس لکھ سے انکار کیا کہ ہم کسی اہل قبلہ کی تکفیر نہیں کرتے بلکہ مذہب یہ رکھا کہ ہم ہر گناہ پر کفیر نہیں کرتے ہیں بڑا خلاف عوارج کے جو ہر گناہ پر کفیر کرتے ہیں حاصل میں غریب ہوئے ایک نواجہ جو ہر گناہ پر کفیر کرنے میں دم و کسی گناہ پر

اول وجہ یہ کہ
دوسرے حکم تہذیبی
تیسرے اسکو نقصان
چونکہ ایک خفیہ ہونے
چونکہ ایک شخص میں
چونکہ ایک جہاد کو کفر
چونکہ ایک نعت نذر
چونکہ ایک طعن نہ کرنا
چونکہ ایک دوست کا
چونکہ ایک علی الامور
چونکہ ایک غیبی کی بارگاہ
چونکہ ایک غیبی کے

اہل قبلہ کی تکفیر نہیں کرنے ہیں سو موسط کہ خاص وجہ میں تکفیر کرنے ہیں۔ مترجم کتاب ہر کہ اگر کما جادے کہ امام ابو حنیفہ نے کہا کہ ہم اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہیں کرتے ہیں خواہ کوئی گناہ کرے بشرطیکہ گناہ کو حلال نہ کرتا ہو۔ اور اسی کے مانند شافعی رحمہ سے مروی ہے۔ قاری رحمہ نے کہا کہ شافعی عقائد نے کہا کہ ایک انکا یہ قول عدم تکفیر اہل قبلہ اور دوسرا قول یہ کہ جو قرآن کے مخلوق ہونے کو یاد دہار بارہی تعالیٰ آنرت میں محال ہونے کو اعتقاد کرے یا شیخین رضی اللہ عنہما کو تبراکرے یا اپنی لعنت کرے تو کافر ہو تو ان دونوں قول میں جمع کرنا مشکل ہے اور ایسا ہی شافعی موافقت نے کہا کہ جمہور متکلمین و فقہاء اس بات پر ہیں کہ اہل قبلہ میں سے کوئی تکفیر نہ کیا جادے اور کتب فتاویٰ میں مذکور ہے کہ شیخین رضی اللہ عنہما پر تبرک کرنا کفر ہے اور ایسے ہی ابی امامت کا انکار کفر ہے اور شک نہیں کہ ایسے مسائل حد بیان جمہور مسلمانوں کے مقبول ہیں پس ان دونوں قول میں صورت جمع بیان کرنا مشکل ہے انتہی۔ اور قاری رحمہ نے اس اشکال کو اس طرح دفع کیا کہ جب متکلمین کا اتفاق ہے کہ اہل قبلہ کی تکفیر نہ کیا جادے یہی ماخذ ہے اور جو فتاویٰ میں نقل کیا ہے یہ نقل بدون انہما دلائل کے اور بدون بیان نام قائل کے صرف ناقل سے حجت نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ مسائل اعتقاد میں مدلولات قطعہ پر ہے۔ اور شیخ ابن الہمام رحمہ نے فتح القدیر میں اس طریقہ سے جواب دیا کہ واضح ہو کہ ہم جس اہل کافر ذکر کیا باوجودیکہ امام ابو حنیفہ و شافعی سے تمام اہل بدعت کی عدم تکفیر اہل قبلہ کی ثابت ہے تو محل اسکا یہ ہے کہ جس امر مستند پر کفر کا حکم ہے معنی یہ کہ یہ مستند بذات خود کفر ہے تو جو کوئی اسکا قائل ہو وہ کفر کا قائل ہے اگرچہ اسکی تکفیر بنا برہین نہ کیا جادے کہ اسنے طلب الحق میں اپنی حد بھر کوشش کی اسکو یہی معلوم ہوا لہذا تکفیر نہ کیا جادے پھر ایک مشکل ہے کہ ائمہ نے یہ جزم کیا کہ ایسے شخص کے پیچھے ناز باطل ہے تو اسکا جواب بھی ہو سکتا ہے کہ شاید باطل ہونے سے مراد یہ کہ حلال نہیں ہے تو اس سے انکے پیچھے ناز صحیح ہو سکتی ہے مگر یہ ایسا کرنا حلال نہوا اور اگر یہ مراد نہ لیا جادے تو مشکل انتہی قاری رحمہ نے کہا کہ ناز باطل ہونے کا حکم احتیاطی ہو جیسے فقہار نے کہا کہ حجر کا استقبال کر کے ناز باطل ہے حالانکہ انکو یہ جزم نہیں کہ حجر خارج کعبہ ہے بلکہ طواف کعبہ میں حکم دیا کہ حجر کے مدار سے طواف واجب ہے یعنی حجر کو داخل طواف کرنا چاہیے۔ حالانکہ مترجم استقبال قبلہ میں حجر کا قبلہ سے ہونا یعنی نہیں ہے تو منطوق کا قبلہ کرنا نہیں جائز ہے مستند بطلان ناز بوجہ اسکے ہے اور طواف میں منطوق کو داخل کر لینا احتیاط ہے پس قاری رحمہ نے برعکس کر دیا اور اس طرح جمع بنا چاہیے کہ کما جادے کہ اہل اہواء کی تکفیر معلوم ہے ولیکن ایک قسم کا عن معارض ہے لہذا تکفیر نہیں کی جاتی ہے اور مترجم کتاب ہر کہ مروی امام ابو حنیفہ رحمہ سے عدم تکفیر ہے اور تکفیر تفصیل معنی منسوب کفر کرنا نہیں غایہ ہے کہ ہم ان لوگوں کو کافروں میں اس طرح داخل نہیں کرتے کہ انکو کافروں کی طرف منسوب کر دیں پس یہ بھندہ وجہ احوال ہے ایک دلیل معارضہ دوم فتنہ بہانہ و ناجس سے بہت فساد پیدا ہونے میں سو م احتیاط و ابقاء ہے نہ مدار خارج۔ پھر یہ ہے کہ اہل قبلہ میں سے ہو یعنی وہ قبلہ کے لوگوں سے ہو۔ قاری رحمہ نے کہا کہ مراد اہل قبلہ سے وہ لوگ ہیں کہ چاہے وہین کی مضر صیغہ سے ہیں جیسے عالم کا حادث ہونا اسدہ فون سے حشر ہونا اور اسدہ تعالیٰ کا ہر ایک کیات و کلمات کا عالم ہونا اسدہ صیغہ کے مسائل معات میں سے کسی کا انکار نہ کرتا ہو اقول اور معات وغیرہ میں ہے کہ غیروہ

دین سے وہ عقائد و اعمال مراد ہیں جو عام طور پر دین میں ہوں جو شخص کو معلوم ہیں جن میں کچھ استخراج و استنباط کی ضرورت نہیں ہے۔ پھر خارجی ہم نے کہا کہ جو کوئی نام عمرانی طاعات و عبادات میں صرف کرے مگر وہ عالم کے قدیم ہونے کا یا حشر جہانی کے نفی کا یا اللہ تعالیٰ کے علم خبیات کا منکر ہو تو وہ اہل قبلہ میں سے نہیں ہے۔ اور یہ بھی واضح ہو کہ اہل قبلہ کی تکفیر نہ کرنے سے اہل سنت و اجماع کے نزدیک یہ مراد ہے کہ اہل قبلہ کی تکفیر اس وقت تک نہ کی جاوے جب تک اس سے کوئی ایسی چیز نہ پائی جاوے جو کفر کی علامت و دلیل ہے اور کوئی فعل موجب کفر صادر نہ ہو۔ جب یہ معلوم ہو تو جانتا چاہیے کہ ان ضروریات کے تحقق اہل قبلہ میں بعض دیگر اصول میں اختلاف ہے جیسے مسئلہ صفات باری تعالیٰ و اعمال کا پیداکرنا اور عدم ارادات اور کلام الہی کا قدیم ہونا اور دیدار آخرت اور امتداد آسمان کے دیگر مسائل حالانکہ فعلی میں صرف یہ جان کر کافی ہے کہ حق صرف ایک ہی ہو سکتا ہے۔ پھر اس حق سے جو مخالفت ہو یا کافر یا نہیں تو شیخ ابو الحسن اشعری و ان کے اکثر اصحاب اس طرف متفق تھے کہ وہ کافر نہیں ہے اور اسی طرف امام شافعی رحمہ کا قول مشہور ہے کہ ہم اہل ہمارے کی گواہی رد نہیں کرتے سوائے فرقہ خطابیہ کے کہ وہ کذب کو حلال سمجھتے ہیں اور تفسیق میں امام ابو حنیفہ رحمہ سے ذکر کیا کہ ہم اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہیں کرتے اور اسی پر اکثر فقہاء ہیں۔ اور ہمارے بعض اصحاب نے حق سے مخالفت کرنے والوں کو کافر کہا ہے۔ اور امام رازی رحمہ نے یہ اختیار کیا کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کریں بعض نے قول تکفیر اور قول عدم تکفیر کا جواب یہ دیا کہ تکفیر نہ کرنا متکلمین کا مذہب ہے اور تکفیر کرنا فقہاء کا مذہب ہے پس دونوں قول ایک ہی جماعت کے نہیں ہیں اور یہ بھی جواب ہو سکتا ہے کہ تکفیر کا قول بدین معنی ہو کہ قریب تکفیر ہیں جیسے قولہ علیہ السلام من ترک الصلوۃ متعبدا فقد کفر۔ پس تاویل ہمارے نزدیک یہی ہے کہ قریب تکفیر ہو گیا جس نے عہد نماز چھوڑی۔ اور قول دوم عدم تکفیر کا شان قبلہ کا احترام ہے پس یہ لوگ فی الجملہ اہل قبلہ ہیں اور ہمارے ساتھ ہوا کرتے ہیں۔ شرح منکناجی کہ بیان و وصف ہیں اکتار کافر کرنا۔ اور تکفیر کفر کی طرف نسبت دینا۔ اور فتاویٰ وغیرہ کے باب ارتداد میں تکفیر لکھا ہے تو علماء نے اختلاف کیا کہ تکفیر بضم اول و سکون ثانی از اکتار ہے کافر کرنا اور اسی کو شامی رحمہ نے مرجع قرار دیا و لیکن میرے نزدیک نسب یہ ہے کہ بضم اول رفع دوم و تشدید سوم از تکفیر کہا جاوے کیونکہ اس صورت میں وفاق زیادہ ہے جیسا کہ شیخ ابن الہمام نے توفیق دی کہ جن افعال کا کفر بیان کیا گیا مراد یہ ہے کہ یہ افعال کفر ہیں ایسا کہ افعال ایسی چیز کا قائل ہے جو کفر ہے تو وہ منسوب بافعال کفر ہوا اور ہم اسکو کافر نہیں کہتے ہیں و علیٰ ہذا حدیث میں ترک الصلوۃ متعبداً فقد کفر۔ میں بھی یہ تاویل بہت مقبول ہے کہ تارک صلوۃ نے وہ فعل کیا جو کافروں کا فعل ہے اور ہم اسکو کافر نہیں کہتے کیونکہ دوسری حدیث میں صرح ہے کہ فرق ہمارے و مشرکین کے درمیان یہی تارک ہے جس نے تارک نہ کر ہی اسے وہ کام کیا جو مشرکین کی حالت سے پیدا ہوتا ہے پس صورت میں کافر ہوا و علیٰ ہذا جمیع روایات ہمارے باب میں ہیں متوافق ہوتے ہیں۔ خلاصہ اس کلام کا یہ ہے کہ عدم تکفیر کا قول ہمارا عام و عامی و غیر ہم سے مروی ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ ہم باطنی کفر پر ختم نہیں کرتے ہیں اور فقہاء و لکھائے سے جو تکفیر مروی ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ عمل فعل کفر ہے پس جو اس عمل کو فعل کفر نہ کہے اس کا قائل نہ ہو و فعل کفر ہوا اور یہی

تکفیر جو معنی ظاہری تکفیر ہے پس عدم تکفیر ازراہ باطن ہو اور تکفیر ازراہ ظاہر ہو لہذا اگر ایک شخص نے بدوین نیت و اعتقاد کے زبان سے یا جو ارج سے کوئی فعل جو کفر کی خصوصیات میں سے ہو کیا اور اسکی جو روئے تکلیح باطنی ہونے کا دعویٰ کیا تو قاضی حکم دیگا اور اسکی نیت کی تصدیق نہوگی حالانکہ وہ باطن میں کافر نہیں ہو و مگر اس کے اگر کسی شخص نے ان افعال میں سے کوئی فعل کیا جو کفر میں اور ایک وجہ سے کفر منع ہوتا ہو لیکن اس شخص قائل کی نیت درحقیقت وہی ہو جو کفر ہو مگر منفی و قاضی اسی جہت پر عمل کریگا جس سے ارتداد و کفر منع ہوتا ہو ظاہری تکفیر نہوئی و لیکن باطنی تکفیر پس مترجم کے نزدیک ائمہ مجتہدین و فقہاء و متکلمین سب میں اتفاق ہو اور متکلمین جو کہ باطنی عقائد سے بحث کرتے ہیں لہذا انھوں نے کہا کہ ہم اہل قبلہ میں سے جبکہ وہ اہل درحقیقت ہو کسی کی تکفیر نہیں کرتے ہیں جب تک کہ وہ مرجع کفر نہ کرے اور یہی ائمہ مجتہدین کی مراد باب عقائد میں ہو کیونکہ عدم تکفیر کا قول مثلاً امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اکبر میں مروی ہے پس اعتقاد باطنی کی راہ سے تکفیر نہیں کرنے والا انکو مرجع واضح کفر ہو اور حدیث صحیح میں اگرچہ مذکور ہے کہ احاد مروی ہو و اردو والا ان سروا کفر اوجا عندکم - یعنی اس صورت میں تکفیر کرو کہ جب کھلا ہوا ظاہر کفر اپنے نزدیک اعتقاد کر دیں معلوم ہوا کہ تکفیر ایک ازراہ ظاہری ہو تو وہی جو فتاویٰ میں فقہاء سے مذکور ہو اور تکفیر ایک ازراہ باطنی ہو اور یہی جو اعتقاد میں ائمہ مجتہدین و متکلمین سے مروی ہو کہیں یہ انتہاء کلام ہو جو مترجم کو ظاہر ہوا و اسرتعالیٰ بالاصواب - قاری رحمہ اللہ نے معقات شرح فقہ اکبر میں بہت سے الفاظ و مسائل ذکر کیے جنکے حکم میں فقہاء و مہم السنہ نے تکفیر کا حکم لکھا ہو و لیکن مترجم انکو اپنے موقع پر ترجمہ کتاب منطاب ہدایہ میں ذکر کر دیا انشاء اللہ تعالیٰ و لیکن ان کتابوں اور ذنوب سے توبہ کی بحث اس مقام سے نقل کرتا ہوں - قاری رحمہ اللہ نے لکھا کہ واضح ہو کہ توبہ کا توبہ کرنا اللہ تعالیٰ پر غلا و جب نہیں ہو بلکہ یہ قبول اسکی طرف سے فضل کی راہ سے ہوتا ہو اور فرقہ معتزلہ حاجت توبہ سے خارج ہو کر مخالفت کرنے ہیں کہ واجب عقلی ہو - پھر عقلی بحث مجوز کر اب شرح میں کلام ہے کہ شرح میں قبولی راجع ہونا کیونکہ توبہ تو ایک قول یہ ہو کہ قبول اللہ تعالیٰ کی درگاہ سے امید کیا گیا ہو مگر اس پر قطعی ختم نہیں کیا جاتا بلکہ وہ اسی پر ولایت کرتا ہو تو اللہ تعالیٰ و توبہ اس پر علی من یشاء پس توبہ کو مشیت پر معلق کیا لہذا جن لوگوں نے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جہاد میں نکلنے سے تخلف کیا تھا انکی توبہ قبول ہونے میں تاخیر ہوئی اتقول اولیٰ ہو فرمایا - و آخرون مرجون لامر اللہ ان ینذہم الایہ - یعنی اللہ تعالیٰ کے حکم کے لیے تاخیر دیے گئے ہیں یا و بعد اسکے کہ انکی توبہ اخلاص کے ساتھ تھی اور شدت سے روئے اور سخت نادم تھے - مترجم کہتا ہو کہ توبہ اتھی بندہ پر ہو کہ اسکو توفیق توبہ کی دی اور اسکی نصرت فرمائی اور مخدول و خوار نہیں چھوڑا پس یہ بالقطع اللہ تعالیٰ کی مشیت پر ہو اور اگر بایہ کہ بندہ توبہ کرے توبہ بعد اللہ تعالیٰ کی توبہ کے ہوتا ہو معنی آنکہ توبہ کے معنی رجوع کے ہیں پس اللہ تعالیٰ نے بندہ پر رجوع فرمایا معنی اسکو توفیق دی توبہ اسکے بعد بندہ توبہ کرتا ہو اگرچہ تکبیر ہو توبہ بندہ و کلامی توبہ کہ خالی از ندامت و شرائط قطعی ہونا ہی قائم - پھر یہ سب جو مذکور ہوا افعال و افعال میں کی توبہ میں ہو غلا و تکفیر سے توبہ کرنے کے کہ وہ قطعی فوراً قبول ہوتی ہو کیونکہ ہم نے اسکا جملہ صحابہ رضی اللہ عنہم و سلم علیہما السلام یہ توبہ بعد اللہ تعالیٰ سے

مسلم کر لیا جو کہ دوسرے ائمہ کی طرف مایوس کرنے اور توبہ کا قبول ہونے کا قطعی حکم کرتے تھے۔ یہی امر
 معاصی کے باعث ہونے کے لئے ذکرہ القنوی۔ مترجم کتابہ کہ فرق تحقیقی ان دونوں باتوں میں یہ کہ کفر سے توبہ امر
 جزئی بقائد ایمان ہے جو یقین اجماعی اس امر کے کہ اگر جرم بقائد ایمانی ہو تو نفاق و کفر باقی ہے پس جب وہی جرم ہو
 وہ تو قطعی ہو گئی کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ ما کان نفس ان لیس الا باذن اللہ یعنی کسی نفس سے ٹھیک نہیں ہو سکتا
 کہ ایمان لاوے مگر باذن الہی۔ توجیب وہ ایمان لایا تو قطعی اذن الہی سے ہوا پس توبہ از کفر قطعی قبول ہونا معلوم ہے
 برخلاف توبہ از فعل محصیت کہ وہ جرم اعتقادی نہیں ہے پس جرم قلبی سے خلوص نہیں ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ جرم قلبی کے
 باوجود اس محصیت کے شرائط قدری سے ہو کہ کسی قدر سزا اسکو دی جاوے اگرچہ آخرت کی سزا سے معافی ہو یا آخر میں
 التلاوہ امتحان ہو کیونکہ اس میں کوئی اعتقاد نہیں ہے حتیٰ کہ اگر مثلاً معتزلی اپنے کسی اعتقاد ضلالت سے توبہ کرے اگرچہ
 وہ کفر ہو وہ توبہ قبول ہے جبکہ اعتقاد ضلالت نازل اور اعتقاد حق آگیا ہو کیونکہ جب جرم ہو تو اعتقاد ہی ہو گا فافہم و تلمذ
 اعلم۔ قاری رحمہ نے کہا کہ سلف رحمہ جو اپنے نفوس کی توبہ قبول ہونے پر جرم نہیں کرتے تھے تو اس معنی میں کہ توبہ کے
 شرائط حاصل ہو جانے پر انکو جرم نہ تھا کیونکہ یہ شرائط بہت ہیں بخلاف کفر سے توبہ کے کیونکہ ظاہر میں اعتبار مجرد اول
 کا ہے توجیب اقرار کیا تو جتنے جرمی حکم دیا کہ قبول ہوئی داسر اعلم۔ اتوں یہ تو اس وقت ہو کہ کلام ظاہری توبہ میں ہو تو حکم
 قبولیت کا بحسب ظاہر ہو اور جب کلام تحقیقی توبہ میں ہو تو داسر اعلم تحقیق وہی ہے جو گذرا یعنی جرم اعتقاد پر توبہ قبول یعنی
 یقین داخل طلب ہونے پر توبہ قبول ہو لیکن وجہ معارضہ نفس و دہم کے اپنے اور اعتقاد نہیں لہذا خواجہ حسن بصری رحمہ
 فرمایا کہ لا ینجیہ الا من دلایا نہ الامساق یعنی خائف نفاق سے وہی ہو گا جو مومن ہے اور زبرد نفاق سے وہی ہو گا جو منافق
 ہے بالکل نفس کی طرف سے کفر کا خوف ہے اور خوف کفر سے مطمئن ہونا کفر ہے۔ عدۃ الشفقی میں ہے کہ جس نے ایک کلمہ گناہ
 سے توبہ کی حالانکہ وہ دوسرے کبیرہ گناہ کا ارتکاب کرتا ہے تو اول کبیرہ سے توبہ صحیح اور اس پر ماخوذ ہو گا کفار کی جزا
 دائم ہے اور مومن کے گناہ کی سزا ختم۔ شیخ امام ابو نعیم رحمہ نے کہا کہ کفر ایک مذہب ہے اور مذہب جرم ہے ہمیشہ
 کے لیے لہذا کافر و مشرک دائمی جہنم میں ہے بخلاف اسکے مومن کا ارتکاب کبیرہ کو برا جانے کے باوجود لہذا غلبہ نفس سے
 مرکب ہونا نہ بضرر دعام تو عذاب بھی دعام نہیں ہے۔ امام طحاوی رحمہ نے کہا کہ مسنین مومنین کے لیے ہو امید ہے کہ
 اللہ تعالیٰ عفو کرے اپنی رحمت سے جنت میں داخل کرے۔ پھر جو کافر اسلام لاوے اسکے سابق گناہ عفو ہو جائے
 میں اور ایمان گناہوں کے واسطے دوسری توبہ کی ضرورت نہیں ہے۔ سوائے توبہ کوئی چیز ایسی نہیں کہ جمیع معاصی
 پاک کرے پس توبہ ایک نسبت غلطی ہے۔ حال انقاری رحمہ نے تصریح کی کہ اگر کالی توبہ نہ تھیں مین اعلیٰ رکن تو
 گنہ شہید ہوتا ہے ورنہ فی الحال اس گناہ سے بالکل الگ ہوتا۔ سوم آیندہ کے لیے عزم کہ عود نہ کرے۔
 افعال میں تفسیر واقع ہوئی اگر خاص حقوق الہی ہیں مثلاً شراب پی تو اس سے توبہ کرے یا غار ترک کی تو عزم کرے
 کہ آجیوہ ایسا نہ کرے ونگاہ از عین خدا ہو مین انکو پکارے اور اگر مرتکب از حقوق الہی ہو تو دیکھنا چاہیے کہ
 یہ حقوق مگر مالی ہوں تو اللہ تعالیٰ سے توبہ کرنے کے ساتھ یہ بھی عزم ہے کہ مالی ذرہ سے پاک ہو عزم اس طرح کہ یہ مال

لوگوں کو یا رنگ وکیل یا دارط کو دیدے اور اگر بیخبر نہ تو ادا کی نیت سے بقدر مال کے تقبیر و فی کو دینے اور
 اللہ تعالیٰ سے توبہ کرے تو معذور ہوگا کما فی القیہ اور اگر کوئی چیز بقدر آن احوال کے اندازہ کر کے صدقہ دے تو
 دوسرے سے چھوٹ جائیگا کما فی القیہ ایضاً۔ قنادی قاضی خان سے ظاہر ہوا کہ یہ صدقہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ودیعت ہوگا
 کہ قیامت میں اسکے خصم کو پہنچا دیا جائیگا اور اگر ذی و کافر کا مال جو تو آدمی اسکے عوض قیامت میں منہب ہوگا کیونکہ
 آدمی کی طرف سے غلو کی امید نہیں ہے۔ ایک کے ذمہ دوسرے کے حقوق مالی آتے ہیں اسنے کہا کہ جو تیرے حقوق
 مالی مجھ پر ہیں ان سے بری کر دے اور تفصیل نہ کی۔ اسنے بری کیا تو محمد بن سلمہ رحم نے کہا کہ سب سے بری اللہ ہو جائیگا
 فقہ ابو الیث رحم نے کہا کہ یہ حکم دنیاوی ہے یعنی پھر حکم فضا میں کچھ دعویٰ نہیں ہو سکتا۔ اور شیخ نصیر رحم نے کہا کہ اسی صدقہ
 سے بری ہوگا جس قدر اسکے گمان میں آیا ہے فقہ رحم نے کہا کہ یہ حکم آخرت ہے اور خلاصہ میں کہا کہ حکم دانت میں امام محمد رحم
 کے نزدیک کل سے بری ہوگا اور امام ابو یوسف کے نزدیک کل سے بری ہوگا اور اسی پر فتویٰ ہے اور حکم فضا میں امام ابو یوسف رحم
 سب سے بری ہوگا۔ قاری رحم نے کہا کہ یہ فتویٰ غلات خمار ابی الیث رحم ہے۔ فقہ ابو الیث رحم نے کہا کہ نصیحت
 کر ہوا لون کی توبہ کو بعض نے کہا جائز ہے اور بعض نے کہا کہ نہیں جائز ہے اور ہمارے نزدیک دو صورت میں ہیں اگر اسکو
 نہیں پہنچی جسکی نصیحت کی تو چاہیے کہ استغفار کرے بغیر انکہ اب ایسا نہ کر دینا اور اگر پہنچی گئی تو اس سے معاف
 کر اے۔ ابن الجبلی نے کہا کہ اگر اس سے بیان کر لے میں قنہ ہو تو فقط استغفار کر لے۔ ردۃ العلماء میں ہے کہ نانی
 نے اگر توبہ کی تو بھی قبول ہوگی اور اگر کسی پر بہتان باندھا تو اسکی توبہ عین بانوں پر موقوف ہے۔ آدل جگہ سانسے
 بہتان باندھا اُسے کہے کہ میں نے یہ بہتان کیا تھا آدم جسکے حق میں بہتان کیا اُس سے جا کر غلو چاہیے۔ موم استغفار
 سے توبہ کرے۔ جسکی نصیحت کی ہے جب وہ معاف کرے تو اسکے واسطے بڑا ثواب ہے۔ ملقط میں ہے کہ ایک کا دوسرے کے
 فرض نہ تھا ہر اور فرضدار کو ادا کرنے کی استطاعت نہیں تو عرض خواہ کے حق میں فرضدار پر باقی رکھنے سے بہت اچھا ہے کہ
 اسکو غلو کر دے۔ باہم سخت کلامی کرنے والوں میں ہر ایک پر دوسرے سے اکتال واجب ہے۔ کرمانی رحم نے
 فسک میں کہا کہ جب صحیح توبہ کی تودہ رد نہیں بلکہ قطعی مقبول ہو تو اللہ تعالیٰ وہو الذی یقبل التوبہ عن جادہ الایہ۔
 اور کسی کو یہ کہنا جائز نہیں کہ صحیح توبہ کا قبول ہوتا اللہ تعالیٰ کی مشیت پر ہے کیونکہ یہ قول محض جہالت ہے کہنے والے پر
 کفر کا خوف ہے انتہی غزالی رحم نے کہا کہ شک اسکو اپنی توبہ کے صحیح ہونے میں ہو سکتا ہے اور صحیح توبہ تو سوائے
 مقبول ہونے کے رد نہیں ہے۔ تہدی رحم کے کلام میں ہے کہ نانی کا آدہ غاسل اگر کٹ گیا یا مر من الموت میں گر گیا
 ہوا تو اسکی توبہ باجماع سلف مقبول ہے اور اگر کوئی ایسے مر من میں پڑا کہ آئندہ اسکو اپنی عاجزی کا بقیں تو بھی سلف
 سلف اسکی توبہ گنہ مستحب قبول ہو پس جو خاصہ میں عدم قبول ہے باجماع کعبا وہ مستحب نہیں ہے۔ خلاصہ میں لکھا کہ
 توبہ وقت یا اس کے قبول ہوا یا انہیں قبول ہو یہ روایت مخالف و رایت ہے اور صحیح یہ کہ توبہ یا اس سے قبول ہو
 قاری رحم نے کہا کہ ہر شخص پر واجب ہے کہ کفریات کو مفصل معلوم کرے کیونکہ اختلافات تو محل ہیں کانی ہیں اگر یہ مفصل
 اولیٰ ہے لیکن کفریات میں تفصل جانتا نہ ہو ہر شخص امام ابو حنیفہ رحم کے مذہب میں۔ اسی واسطے کہا گیا کہ اسلام میں

داخل ہو جائے آئوستانی سے بے خبر ہو گیا یا ان کو سلامت رکھنا مشکل ہو۔ مترجم کتاہر کہ یہ کلام غاصر ایسے بزرگ کا ہو کہ انکو ایمان کی نعمت بنے انہما معلوم ہو گئی تھی تو وہ اسکو خطرات سے بھی بچانے سے اور حق یہ ہو کہ ایمان شکل ہو اور جب یہ پیش دولت حاصل ہو گئی تو اسکو برباد نہ کرے اور رہا گناہوں کا حال تو وہ کفر و شرک وغیرہ حسب سے آسان ہو مگر بعد اس دولت ایمان کو بھونا حصار عظیم ہو کیونکہ کافر و شرک نے تو یہ نعمت نہ پائی اور مرتد نے پاکر کھودی لہذا کفر سے احتیاط ضروری۔ مترجم احوال و افعال کفر بہ میں سے جن پر اعتماد و بعض نقل کرتا ہے کہ آنسے اجتناب بے خبر ہو واسطہ تعالیٰ ہوا ملوث۔ اگر حرام کو اس راہ سے کہ حرام ہو حلال کر لے یا حلال اعتقاد کرے بدوں اجابت شرعی کے تو کافر ہو اور اگر کسی حرام مثلاً شرابخواری کی منکر کرے کہ یہ حرام نہ تھا یا روزہ فرض نہ تھا کیونکہ اسپر مشقت پڑتی ہو تو اسکی تکفیر میں مقام نال ہو۔ مترجم کتاہر کہ نال ضرور چاہیے کیونکہ منابہان خود متضمن ہو کہ اپنے حرام ہونا شرابخواری کا مانا اور فرض ہونا روزہ کا مانا اور یہ میں ایمان ہو اور حکمت نفسی سے جاہل رہا حتیٰ کہ علماء کو بوجہ اختصار کے نال ہو تو تکفیر خطر ہو غیر از ہیکہ جل آسکا اور بے علمی کے ساتھ احکام غریبیت میں دخل دینا اسکے ذمہ گناہ ہیں واسطہ اعلم۔ اپنی جو رد سے حالت حیض میں وطی حلال کر لی تو اہد میں امام محمد سے روایت ہو کہ تکفیر ہوگی یہی صحیح ہو۔ اپنی جو رد سے نواخت یعنی دبر میں وطی کر کے استحلال سے تکفیر نہیں اور یہی اصح ہو۔ جس نے اسر تعالیٰ کی شان میں ایسی بات بیان کی جو اسکی شان کے لائق نہیں یا اسکے کسی نام پاک سے تمسخر کیا یا اسکے کسی حکم معلوم سے تمسخر کیا یا اسکے وعدہ ثواب سے یا وعید عذاب سے انکار کیا تو کافر ہو قال المترجم جیسے نصرانی نے بیٹا یا جو رد کا بتان کیا تو کفر ہو اور حکم کی قید معلوم اسواسے لگا دی کہ اسکو قطعی آسکا حکم معلوم ہو وطی ہذا وعدہ و وعید بھی قطعی ہو۔ اگر اپنی ذات کے کفر پر راضی ہو تو کفر ہو۔ اگر سو برس بعد کافر ہونے کا ارادہ دل میں لایا یا بالفعل کافر ہو گیا۔ اگر نیت کی کہ روٹی نہ بیگی تو نصرانی ہو جاؤ لگا تو بالفعل کافر ہو گیا۔ قاری رحم نے نقل کیا کہ اگر سو اے قبلہ کے دوسری طرف کو یا بغیر طہارت کے عدا ناز پڑے تو تکفیر ہوگی اگرچہ اتفاق سے قبلہ کی طرف تہر جاوے یا وہ طہارت سے ہو۔ اقول قاری رحم نے یہ مسئلہ دوسرے مقام پر فتاویٰ منفری و جاہر سے نقل کیا ادا اعتراض کیا کہ یہ کفر نہیں ہو سکتا مگر آنکہ یہ کہا جاوے کہ کفر کا حکم اسوقت ہو کہ اسنے جو از کا اعتقاد کر کے کیا ہو یا بطور استعزاز کے کیا ہو۔ اور محیط میں ہو کہ جس نے غیر قبلہ کی طرف محمدؐ ناز پڑی تو امام ابو حنیفہ رحم نے کہا کہ وہ کافر ہو جیسے استکفات کرنے والا ہوتا ہو ادا سی کو فقیہ ابوالمہدی نے بیان کیا اور یہی حکم بغیر طہارت کے ناز پڑنے کا ہو یعنی جبکہ کعبہ سے استحلال کر لے تو کافر ہو ورنہ معصیت ضروری۔ اگر سلطان مراد کو عادل کہا تو کفر ہو یعنی جو اسکا مقابل عدل مراد کیا تو کفر ہو۔ اقول یہ تو اس سلطان کا حکم ہو جو سلطان ہو اور اگر کافر ہو تو بوجہ اولی کفر ہو۔ مترجم کتاہر کہ تکفیر میں زیادہ نال کی حاجت ہو کیونکہ عدل کے دو مفہوم ہو گئے ہیں ایک حقیقی کہ وہ خود عدل شرعی ہو اور دوم مجازی پس اگر اسے حقیقت مراد لی تو خلافت اسر تعالیٰ عدل علی ہاں علیہ وسلم نے ہونے سے کفر ہو اور مجازی مراد سے کفر میں نال ہو اگرچہ معصیت صحت ہو۔ خاصہ معصیت رح نے شرح مناقب میں کہا کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کیا جاوے الا ایسی صورت میں کہ نفی صانع قادر عظیم کے ہو یا شرک

ایمان کا ثبوت ہو یا جس کا دین میں ہوتا یا ضرورت معلوم ہو یا ایسی چیز جو کہ اس پر اجماع ہو اور اگر اس سے اسکے جو کچھ سکا ہوا
 بدعتی ہو نہ کافر انتہی شرعاً۔ اہل فاری رحم نے کہا کہ وضع ہو کہ چار سے ملانے جو کہا کہ اہل قبلہ کی تکفیر کسی گناہ کی وجہ سے
 رد نہیں ہو تو اہل قبلہ سے مرد و خالی قبلہ کی طرف توجہ نہیں ہو کیونکہ بٹا رافضی جو دعویٰ کرتا ہو کہ حیوئل علیہ السلام نے
 وحی ہو چنانے میں غلطی کی کہ اسے تھانے نے حیوئل کو وحی کے ساتھ علی رضی کی طرف بھیجا تھا لیکن جب غلطی سے جہل
 نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو پہنچا دی تو انہیں پر استغفار ہو گیا اور بعض نے کہا کہ علی اکبر کو یہ ردافضی اگرچہ قبلہ
 کی طرف تادیب نہیں ہرگز مومن نہیں ہیں اور یہی مراد ہے حدیث میں کہ من صلی صلواتنا و استغفرنا قبلتنا و اکل ذممتنا
 اذاک المسلم الذی لہ ذمہ اسرو ذمہ رسولہ فلا تخفوا العرفی ذمہ۔ رواہ البخاری فی الصحیح۔ تو نوی رحم نے کہا کہ اگر کسی
 بطح خود کلمہ کفر زبان پر جاری کیا اگرچہ اسکا مقصد نہیں ہو کفر ہو۔ یہ عامۃ العلما کا قول ہے۔ اور مادی میں یہ کہ جس نے
 زبان سے کفر کیا اور اسکا دل مطمئن یا ایمان ہو تو وہ کافر ہو اللہ تعالیٰ کے نزدیک مومن نہیں ہو۔ انتہی شرعاً۔ یعنی زبان سے
 بدون اکراہ و برہدستی واقع ہونے کے کفر کیا۔ وقال اقراری رحم یہ با استدلال مفہوم قولہ تعالیٰ من کفر باصر من بعد لیلۃ
 و لا من اکراہ الا یہ سے ظاہر ہو لیکن مخرج کو اس میں تاں ہو کیونکہ مفہوم سے قبول غلطی نہیں ہو سکتا تاکہ کفر ہو مگر تاکہ یہ حکم
 قصداً ہو نہ دبا تہ و دہو الصحیح مثال یہ۔ اگر کسی نے خلافت حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما سے انکار کیا تو کفر ہو۔ جس نے
 حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے صحابی ہونے سے انکار کیا تو کفر ہو۔ خلاصہ میں ہو کہ جسکے دل میں ایسی بات گذرے
 جو زبان سے بولنا موجب کفر ہو لیکن اسے کر وہ جانا اور زبان پر بھی نہ لایا تو یہ محض زبان ہو۔ خلاصہ میں اجناس سے
 نقل کیا کہ ابو حنیفہ رحم سے روایت ہو کہ سوائے انبیاء و ملائکہ کے دوسروں پر درود نہ بھیجا جاوے مگر بالیقین اور اگر ایسا
 نہ کرے تو ہم اسکا نام عالی شیعہ یعنی رافضی رکھتے ہیں۔ جو اہل اہل حقہ میں شکر چل نہیزان و صراط کو کافر کہا ہو اور
 تاری رح نے کہا معتزلہ مذہب نہیزان و صراط کے قائل نہیں ہیں باوجود اسکے صحیح قول میں ایگی تکفیر نہیں ہو۔ نہیزان
 کہتا ہو کہ شاید جو اہل حقہ کی مراد ہو کہ قرآن میں جو قرآن و صراط نہیزان اس سے انکار کفر ہو اور معتزلہ اس سے منکر
 نہیں بلکہ میزان کے اور صراط کے معنی میں تاویل کرتے ہیں۔ جو اہل حقہ میں ہو کہ جو کوئی قرآن کی ایک آیت کا انکار
 یا قرآن میں سے کسی چیز میں عیب رکھے یا قل اعوذ برب الفلق یا قل اعوذ برب الناس کے قرآن ہونے سے
 بلا تاویل منکر ہو تو کفر ہو۔ جو قطعی حرام کھانے پر بسم اللہ سے کفر ہو۔ امام مازی رحم نے کہا کہ جس نے اللہ تعالیٰ کی
 پاد جنت یا بخوت و دوزخ کی باین حیثیت کہ اگر جنت یا دوزخ مخلوق نہ تھی تو اللہ تعالیٰ کی عبادت نہ کرنا تو یہ کفر ہو۔
 جو اہل حقہ میں ہو کہ جس نے فرض اجماعی مانند نماز روزہ زکوٰۃ و غسل چٹابت سے انکار کیا تو کفر ہو و قول ایسی ہو
 جس نے محرم اجماعی سے انکار کیا جیسے شراخواری و زنا کاری و قتل نفس با حق عدا و سود خاری و غیرہ تو یہی کفر
 غیر العبادۃ میں ہو کہ جس نے کہا کہ اجماع مردک ناز نہیں ہو چھٹا تو کفر ہو۔ قتادی صغریٰ میں ہو کہ جس نے کہا کہ اگر کلام
 چیز میں کیا جانو لینی اسخفات سے کہا یا افتقاد کیا کہ علم کی کچھ حاجت نہیں ہو یا ایک بیابان کھیر کا علم سے شہر ہو
 کفر ہو۔ غیرہ میں ہو کہ جس نے کہا کہ جسکے پاس روپیہ نہ ہو وہ کوڑی کا نہیں ہو یہ کفر ہو۔ مسند شیعہ نہیزان

سے ہو کہ اگر اپنے آپ کو یہود و نصاریٰ سے تشبیہ دی خواہ صورت میں یا سیرت میں اگرچہ بطور خوشدلی و ہنر کے ہو تو کفر ہو اور خلاصہ میں ہو کہ جس نے مجوسی ٹوپی سر پر رکھی تو بعض نے کہا کہ کفر ہو اور بعض متاخرین نے کہا کہ اگر سردی کی ضرورت سے ہو یا اس جہت سے کہ گلے اسکو بغیر اس ٹوپی کے دوہنے نہیں دینی ہو تو کفر نہیں در نہ کفر ہو۔ قال انصار ی رحمہم اور یون ہی رافضیوں کی ٹوپی پہننا مکروہ تحریمی ہو اگرچہ کفر نہ ہو۔ قاری رحمہ نے لکھا اور بعض علماء نے اس پر اعتراض کیا کہ پھر یہ انکی ٹوپی پہننا بھی بدعت ہو گا۔ یہ اعتراض جو منع ہو اس واسطے کہ ہم کفر کے ساتھ ایسے تشبیہ کرنے سے منع ہیں جو ان لوگوں کے شعار سے ہو اور ایسی ہی بدعت منکرہ کے ساتھ انکے شعار کی تشبیہ سے منع ہیں اور میری چیز سے منع نہیں ہیں خواہ وہ افعال اہل سنت سے خواہ افعال اہل کفر و بدعت سے ہو پس مدار عافیت کا شعار بہر ہو۔ اور محیط میں کہا کہ لیکن صحیح یہ ہو کہ مجوسی ٹوپی سے ہر صورت میں کفر ہو یعنی خواہ سردی وغیرہ کی ضرورت سے ہو یا نہ ہو اور سردی کی ضرورت کچھ نہیں ہو کیونکہ ممکن ہو کہ اسکو پھاڑ کر اسکی ہیأت بدل دے۔ قاری رحمہ نے اس میں مناقشہ کیا جسکا حاصل یہ کہ بسا اوقات سردی کی ضرورت ہوتی ہو اور آدمی اسکی ہیأت تبدیل نہیں کر سکتا خواہ اسوجہ سے کہ وہ ٹوپی مانگی ہوئی ہو یا بدلتے سے مطلب حاصل نہیں ہوتا۔ مترجم لکھا کہ بعض متاخرین کے قول سے ظاہر ہوتا ہو کہ مراد یہ ہو کہ جب جو کس کی ٹوپی پہننے سے زینت یا مشابہت مقصود ہو تو کفر ہو اور اگر کوئی حاجت و مرض صالح ہو تو کفر نہیں ہو اور حاجت سے مراد یہ نہیں کہ لابدی ہو حتیٰ کہ گلے و دودھ نہ دیتی ہو تو اسکو بھی اہل ضرورت لیا ہو۔ پھر یہ مسئلہ ہمارے وقت میں بہت وقع ہو اور اسکی توضیح کی مزید حاجت ہو تو جاننا چاہیے کہ تشبیہ کسی قوم سے حکم ظاہر قولہ علیہ السلام من تشبہ بقوم فهو منهم اپنی حقیقت معنی کے ساتھ اس قوم سے ظاہری صورت یا باطنی سیرت میں مشابہت پیدا کرنا مقصود ہو تو جاننا چاہیے کہ جیسے آدمی کو عرب کا لباس محمود ہو کہ اگر وہ ظاہری صورت میں صالحین سے مشابہ ہو تو حکم بشارت حدیث موصوف و دلالات آیات سے اسکے واسطے فضیلت کا ملہ ہو اسی طرح جو شخص کسی بدکار قوم سے مشابہت کرے اسکے لیے تہدید و خوف ہو پھر مشابہت بھی دو طرح ہو ایک یہ کہ پوری صورت مع لباس وغیرہ کے ایسی بناوے کہ یکایک قوم کفر یا فسق کا اشتباہ ہو اور کبھی اشتباہ بعض امور کی وجہ سے ہوتا ہو تو اب جاننا چاہیے کہ ہندوستان میں مثلاً نصاریٰ کے شعار میں سے ٹوپی ہو اور کبھی ٹوپی نہ ہو لیکن کوٹ پتلون و بوٹ کی ہیأت اجتماعی سے غور نہ کیا مشبہ ہوتا ہو پس اگر کسی نے ٹوپی کے ساتھ ان چیزوں کو جمع کیا تو بلاشبہ وہ تشبیہ بنصاری ہو پھر اگر خالی ٹوپی ہو تو قطعی شعار نصاریٰ کی وجہ سے وہ بھی ایسا ہی ہو اور اگر ٹوپی نہ ہو باقی امور میں تو وہ بھی مشبہ بنصاری ہو۔ پھر اگر ٹوپی وغیرہ میں علحدگی ہو لیکن بوٹ جو تا پہنا تو یہ شعار نہیں ہو اگرچہ موجد اسکے بھی نصاریٰ میں ہیں پس تین صورتیں ہیں اول یہ کہ بنح نوکری کی ضرورت سے ہو تو مضائقہ نہیں دوم یہ کہ آنے بوٹ اپنی آرائش و زینت کے واسطے پہنا تو کراہت تحریم ہو اور اگر اس کفر و خوب میں مناسبت مقصود ہو تو کفر ہو۔ سوم یہ کہ اسنے کسی غرض صالحہ کے واسطے اسکو پہنا مثلاً بارش میں کپڑے یا دن بجاوے یا راہ میں آرام پادے یا سردی کی تکلیف سے راحت اتحاد سے تو اگرچہ یہ شخص ہو کہ اسکو دیکھ کر لوگ افتدار کر نیلے تو ترک کرے

اور اگر ایسا نہیں ہو تو بقدر ضرورت مضائقہ نہیں اسکو استعمال کرے ورنہ عموماً حالت میں مشابہت فاسقین سے پیدا ہوگی و اللہ تعالیٰ اعلم۔ اور عورتوں کو مردانہ جوٹا اور بوٹ حرام ہے اور اگر کسی نے نصرانی پوشش پہنا گا یا نہ حکم کیا کہ یہ نصرانی زنار ہے تو کفر ہے کمانی محیط اور جو روح حرام ہو جائیگی کمانی نظیریہ۔ مترجم کتاب ہے کہ اب ہندوستان میں اگر کسی نے ایسا کیا تو اس پر کفر کا فتویٰ نہ دیا جاوے کیونکہ زنار اب نصرانی شعار نہیں ہے اسکو محفوظ رکھنا چاہیے و اللہ اعلم اگر کسی کے کہ چڑی دبدب کاری سے تو کافر ہونا اچھا تو یہ کفر ہے کمانی مثلاً ابو القاسم الصفار جی کیونکہ اس نے معصیت کو اگرچہ کبیرہ ہو کفر پر ترجیح دی۔ جس نے کہا کہ یہ مجوس میش میں ہیں آج کل تو آدمی مجوسی بن جاوے اور دنیاوی ہمیشہ اٹھا دے تو کہا گیا کفر ہے۔ مترجم کتاب ہے کہ انشاء اللہ تعالیٰ ایسے مسائل طحہ رسالہ میں جمع کر دنگا دین اللہ تعالیٰ التوفیق و لا حول و لا قوۃ الا باللہ العلیٰ العظیم۔ خلاصہ میں ہے کہ اگر نوروز کے دن مجوس کو ایک انڈا بھیجا تو کفر ہو بھیج انڈا میں ہے کہ نوروز کے دن مجوسی میج ہو کر خوشی کرنے سے ایک مسلمان نے دیکھا کہ کمانی سیرت ان لوگوں نے رکھی ہے تو کفر ہے۔ اور فتادی صغریٰ میں ہے کہ کسی نے نوروز کے دن اسکی تعظیم کی خصوصیت کر کے کوئی چیز خریدی تو کفر ہے۔ اور اگر اس نے یون ہی خریدی اور اسکو نوروز کا خیال نہیں ہے تو کفر نہیں ہوگی۔ قاری رح نے کہا کہ اگر نوروز کا دن مسلم ہو لیکن اس نے اپنی ضرورت فیضانت وغیرہ کی جہت سے خریدی تو بھی کفر نہیں ہے۔ فی الجواب اگر کسی نے کہا کہ میرے پاس ایک بھی ایسا شخص لاکھ جو حلال کھاتا ہوتا کہ میں اسپر ایان لاؤں یا اسکو سجدہ کر دوں یا اسکی تعظیم کر دوں تو کفر ہے۔ قاری نے کہا کہ تعظیم میں تو کوئی وجہ کفر کی نہیں ہے اور سجدہ سوائے اللہ تعالیٰ کے غیر کو حرام ہے بلکہ ابان البتہ صرف اللہ تعالیٰ و ملائکہ و رسل ہیں۔ مگر ایان کبھی یعنی اعتقاد آنا ہر قول ظاہر اسے سجدہ تعظیم و تہجد مراد لیا ہے جیسا کہ قرینہ سے ظاہر ہے اور سجدہ عبادت مراد نہیں جو اللہ تعالیٰ کے واسطے مخصوص ہے پھر سجدہ تکبیر حرام ہے جیسا کہ قاری رح نے کہا۔ اور مسئلہ کی تکفیر میں بہت متال ہے و اللہ اعلم۔ دینی محیط اگر کسی نے کہا کہ اس خمرین سے اگر کچھ گرے تو حیوئل علیہ السلام اسکو اپنے پرہیز پر اٹھائیں تو یہ کفر ہے۔ قاری رح نے کہا کہ علی بن ابی نضر فارض کے قصیدہ یمیہ عمریہ کی بعض عبارات اور اشعار حافیہ و قاسمیہ و انکی اشال کے کلمات کفریہ میں اگر انکو معانی ظاہری پر محمول کیا جاوے جیسے محمد بن و اباجہ کہتے ہیں۔ مترجم کتاب ہے کہ باقی یہ رہا کہ ایسے کلمات و اشعار جن سے ظاہر حقیقت کے معنی لینے پر کفر لازم آتا ہے اور معنی مجازی سے کفر نہیں ہوتا جو حکم ایسے کلمات کا ہے جنکا ظاہر کفر ہو وہی الکاحم ہونا چاہیے اور فتادی صغریٰ میں ہے کہ جس نے کہا خمر حلال ہے کفر ہے و نحوہ دینی محیط۔ جو شخص مال حرام سے اس نیت سے صدقہ کرے کہ اسکو ثواب صدقہ مالی حاصل ہو تو کفر ہے کمانی محیط۔ لیکن مترجم نے نیت کی قید اس واسطے بڑھادی کہ جسکے پاس مال حرام ہو جسکو وہ کسی شخص کو دے نہیں دے سکتا ہر مثلاً مال نہ ریعہ ناجائز کیا جاوے اسکی راہ یہ کہ فقراء پر صدقہ کر دے جیسا کہ مصرح ہے تو اس حکم کے موافق صدقہ کرنے میں فرمانبرداری کا اسکو ثواب ہو نہ صدقہ مال کا۔ اور محیط میں کہا کہ اگر فقیر نے جہان لیا کہ یہ مال حرام ہے پھر اسکو دعادی تو وہ بھی کافر ہوا اور اگر دینے والے نے ہر وقت فقیر کے دعا کی آمین کہی تو بھی کافر ہو گا و نحوہ دینی نظیریہ۔ اگر کسی نے بیچ شرعی کیا اور دوسرے نے کہا کہ خوب کیا تو یہ کفر ہے کمانی خلاصہ

مترجم کشا کہ ایک نے کہا کہ ۱۰ اور دینیت بڑی نعمت کز نور نبی یا فخر ۱۰ و اسی خیا نہ بر تو رحمت کز نور نبی یا فخر ۱۰
یا ترجمہ اسکا گما ۱۰ اور دینیت تجھ پر نعمت تجھے پایا میں نے نیچ ۱۰ و اسی خیا نہ تجھ پر رحمت میں نے پایا تجھے گنج ۱۰
تو یہ کفر ہے۔ قاری رح نے کہا کہ یہ جو نام مشہور ہوئے ہیں مانند عبد البنی وغیرہ کے تو ظاہر کفر ہی مگر جبکہ عید سے ملوک
مراد لیا جاوے۔ قاری رح نے کہا کہ جو شخص چاہے کہ وہ جمیع اہل اسلام کے نزدیک مسلم ہو تو اسکو لازم ہے کہ تمام
گناہوں سے خواہ صغیرہ ہوں یا کبیرہ ہوں خواہ متعلق باعمال ظاہرہ ہوں یا متعلق بافعال داخلاق باطنہ ہوں سب سے
توبہ کرے پھر اس پر لازم ہے کہ اپنے اقوال و افعال و اعمال و احوال کو کفریات و ارتدادین ٹپٹے سے بچائے رکھے
نہ تو باسدر میں ذک کہ کیونکہ ارتداد سے اعمال صالحہ مٹ جاتے ہیں اور زوٹ سود خاتمہ کا ہر اور حدیث شریف میں ہے
قل آمنت بالمہتمم استقم۔ یعنی کہ میں اسد تعالیٰ کے ساتھ ایمان لایا پھر استقامت رکھ۔ و نہا آخر اوردان میں
ترجمہ العقائد والحمد للہ رب العالمین

فروع اعمال و ظہور اجتہاد

اجتہادات اعلیہ کا مفصل بیان ہو چکا تو بعد ایمان کے مقتضائے تصدیق ایمانی اس پر عمل صالحات لازم ہے اور پہلے
معلوم ہوا کہ دین اسلام جو حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسد تعالیٰ کی طرف سے پہنچایا اسکو اصحاب مولانا
صلعم نے تابعین رحمہم اللہ کو پہنچایا اور تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ نے اتباع کو اسی طرح متواتر چلا آیا پس صحابہ رضی اللہ عنہم
برکت کسبت حضرت خاتم المرسلین افضل المخلوق جمعین سے ہر طرح اشرف امت و عادل ہیں اور انھیں کے وسیلہ
سے قرآن الہی و دین ہکو پہنچا ہوا ہے ہکو انکی عدالت کا قطعی اعتقاد ہو اور گمراہ فرقہ خوارج و رد افضل کا اقتبا نہیں
جنکا مقصود دین میں افساد ہے۔ اصحاب رضی اللہ عنہم کے آثار اسلام میں تاریکی خلافت دور کرنے کے لیے روشن
راہ ہدایت ہیں اور ایسے ہی اعلام تابعین جو مصداق قولہ تعالیٰ والذین اتبعوہم باحسان الایہ نے اپنے اساتذہ
کے فیض سے وہ کمال حاصل کیا کہ انکے سامنے فتویٰ دیے اور انکی نظر کیمیا اثر میں مورد تحسین ہوئے رحمہم اللہ
اور حدیث شریف میں ہے کہ طوبی لمن رآنی و لمن رآ من رآنی الحدیث یعنی یقیاس خوش پیش کی بار کبادی
اسکو جس نے مجھے دیکھا اور اسکو جس نے میرے دیکھنے والے کو دیکھا۔ محاورہ میں جب کسی خوبی کو فہم بیان سے
باہر دیکھتے ہیں تو طوبی سے تعبیر کر دیتے ہیں وقد قال تعالیٰ الذین آمنوا و عملوا الصالحات طوبی لهم وحسن آب۔
پھر ائمہ اعلام تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ کے اتباع صالحین جو تبع تابعین کہلاتے ہیں اور اپنے اساتذہ کی جماعت سے
لے رہنے میں صدق دل سے سامی رہے انکے فیوض برکت سے اسلام میں پھیلون کو ایک مضبوط روشنی ہوتی
اور انکے حقوق نے پھیلون کو اسلام میں ایسا گر انہار احسان کیا کہ شکوہ یہ ادا نہیں ہو سکتا جزا میں دعا کہ اللہ
اپنے فضل عیم سے انکو اسلام کی طرف سے جزائے جمل عطا فرماوے و قال علیہ السلام غیر القرون قری ثم الذین
بلونہم ثم الذین یونہم الحدیث یعنی سب زمانوں میں میرا زمانہ بہتر ہے میرے زمانہ والوں یعنی صحابہ رضی اللہ عنہم سے ہے
ہیں یعنی تابعین پھر جو آئے ہیں ان سے ہیں یعنی اتباع تابعین آخر۔ پس اتباع رحمہم اللہ تعالیٰ کے واسطے یہ فضیلت کافی ہے

لیکن تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ و تابع وہی ہیں جو تابع رہے اور مخالفت ہو کر خوارج و ردافض کی طرح جماعت چھوڑ کر
 ایک نہیں ہوئے کیونکہ جو چوٹ کر لکل گیا وہ تابع نہیں رہا بلکہ ان تین قرون کے واسطے جو جماعت متحدہ ایک
 و اتفاق پر تھے حدیث موصوف سے بڑی فضیلت درجہ بدرجہ حاصل ہو لیکن حدیث مزبور میں ان قرون کے بعد
 دواویہ میں صدق و امانت کی کمی ہونا اور دفع و تن پروری ظاہر ہونا مذکور ہو اور صحیح مسلم کی حدیث حضرت انسؓ سے معلوم ہوا کہ ہر زمانہ
 کے بعد دوسرا زمانہ لوگوں کا ہر زمانہ جابجا ہو گیا۔ مسئلہ امام ابو حنیفہ اپنے زمانہ کے علمائے مجتہدین کی نسبت ہمارے نزدیک
 علمائے مجتہدین اعظم سے ہیں اس جہت سے کہ اجتہاد میں تو سب مجتہدین سے اگر ثر حکمرانوں کو برابر ہونے میں کچھ شک نہیں ہے
 اور اس سے انکار کرنا اہل غیاد کا کام ہے پھر امام ابو حنیفہ رحمہ کو دو باتوں میں سب پر فضیلت حاصل ہو ایک یہ کہ امام رحمہ
 تابعی ہیں جنہوں نے حضرت انس رضی اللہ عنہ کو بالاتفاق دیکھا ہے جیسا کہ ہم نے مقدمہ فتاویٰ ہندیہ میں مفصل ذکر
 کیا ہے تو حدیث شریف طبریٰ میں لکھی گئی الحدیث کے مصداق میں داخل ہیں اور فی فضل عظیم ہے کہ اس میں اپنے مشاگردین سے
 آپ منفرد ہیں۔ قدم یہ کہ اصول اجتہاد تو اعداد استنباط کو اول آپ نے اس شان موجود کے ساتھ تعلیم فرمایا اور
 امام مالک رحمہ اللہ کے کما کہ اہل فقہ کے لیے ابو حنیفہ خیر منس ہیں یعنی سب سے بہترین۔ پس یہ دونوں باتیں
 بلاشبہ قوی دلیل فضیلت ہیں کہ انہیں متافقہ کرنا انصاف سے خارج ہے۔ اگر وہم ہو کہ پھر انکی تقلید چھوڑنا روا ہوگا
 تو جواب یہ کہ نہیں یہ کیونکہ لازم آیا اس لیے کہ فضیلت امر دیگر ہے اور اجتہاد دوسری چیز ہے اور ہم نے تو عقائد میں ذکر کیا
 کہ مجتہد کسی چوک جانا ہے اور تقلید کی بحث اپنے موقع پر آوے گی۔ پھر واضح ہو کہ حضرات صحابہ و تابعین رضی اللہ عنہم
 بوجہ قرب عبد و کمال ایمان و نور یتقان تدین اصول اجتہادی و فروع سے مستغنی تھے اور سلامت طلبی سے نہیں
 اذ ضلع پر ہر تاؤ رکھتے تھے جو قرآن و حدیث میں موجود ہیں اور اگر کوئی نیا معاملہ واقع ہوتا تو صحابہ رضی اللہ عنہم کا
 مشکل صورت میں اجماع ہو جاتا کہ انکا اجماع قطعاً مومنوں کا اجماع ہے و آیات بکثرت اسکی دلیل ہیں و قال تعالیٰ
 اور لنگ ہم المومنون حقا۔ زندگی و موت انکے واسطے ایمان کی شہادت ہے اور یہ اجماع قطعی صواب کی دلیل ہے اور
 یونہی ہی تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ بھی قوت صدق و یتقان و محرم قرآن سے اجتہاد میں کافی طاقت رکھتے و تدوین اصول
 کے ایسے خاتمند تھے لیکن تقدیر اتنی غروریل سے بعض فرقہ خوارج و ردافض و غیرہ جماعت سے چوٹ گئے
 اور حکم احادیث آئندہ بشر فرقہ ہونا منقطع تھا اور ان اہل ہوا و ہوس کے ناہنجار طریقہ خارج از مراط مستقیم تھے
 چنانچہ ان مجتہدین نے اپنی رائے ہوا و ہوس کے موافق احکام نکالے جو طریق اجتہاد سے خارج تھے علاوہ اسکے
 و قائل و حادث کا پیدا ہونا قیامت تک چلا جائیگا اور کثرت سے ایسے وقائع ظاہر ہوتے جادنگے جو ظاہر خصوص
 قرآن و حدیث میں صریح مذکور نہیں مگر آنکہ ذوق فہم قیاس و اجتہاد سے استنباط ہو سکتے ہیں پس ان دونوں وجہ
 یعنی احکام ہوا و ہوس سے بچانے اور آئندہ حوادث و قائل کے احکام جان جانے کے لیے اگر مجتہدین نے
 طریقہ اجتہاد بتلایا (فضیلت اجتہاد و رحمت اختلاف) اجتہاد کی بڑی فضیلت ہے اگرچہ مجتہد کبھی خطا کرتا ہے تب بھی
 اسکے لیے ثواب جمیل ہے اور ہر شخص بے علم اسکی حقیقت کو نہیں پہنچے گا کہ اجتہاد میں اختلاف کیوں ہوتا ہے لیکن

اسکو فصل ایامی سے یہ جان لینا آسان ہے کہ کفر و ایمان کی راہیں و انجام مختلف ہیں کفر کی راہ خطا ہے جہنم کو فتنی ہے اور ایمان کی راہ مستقیم ہے ایت جنت کو فتنی چوٹی ہے اور ایمان و کفر کا مدار اعتقاد پر ہے پس جب بول سے توحید الہی و وحدانیہ کی تصدیق کی تو وہ راہ ایمان پر چلا اور اسکے برخلاف ہو تو کفر کی راہ پر رواہ ہوا۔ پھر راہ ایمان لازم فرض ہے کہ طریقہ عبادت اسی موافقت سے ہو جو اللہ تعالیٰ واسکے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے تعلیم فرمایا ہے اور اپنی عبادتوں سے نہو کیونکہ جب اپنی راہ سے پر مدار ہوگا تو کافروں کی مشابہت خود رائی میں ہوگئی لہذا قرآن و حدیث کا علم ضرور ہے تاکہ طریقہ معمولی معلوم ہو اور جو فتنی بات پیدا ہو اسکا حکم استنباط کرے اور اگر علم میں نہ ہو تو کسی عالم سے پوچھنا و اسکو بتانا ناہی ہے پس جب عالم نے اجتہاد کیا اور اسکو ایک حکم معلوم ہوا تو اسکو اپنے فعل بہ ثواب حاصل ہے خواہ یہ حکم اجتہادی متعارف حکم صواب ہو یا نہ ہو۔ لیکن جب مجتہد وہ شخصیک حکم جو علم الہی میں ہے پا گیا تو اسپر اللہ تعالیٰ کا وہ گناہ کم ہوا کہ ایک توحید مبلغ یعنی اجتہاد کی توفیق دی و دم تیسرا یہی حکم کی بابت کی جو حق عزوجل کے علم میں ہے اور اگر مجتہد نے جد کیا اور حکم جو علم الہی میں ہے اس سے چوک گیا تو اسپر ایک فضل اجتہاد کا ہے لہذا حدیث میں ہے کہ حاکم نے جب جد کیا اور صواب کو ہو چکا تو اسکے لیے دو ثواب ہیں اور اگر جد کیا اور صواب نہ پایا تو اسکے لیے ایک ثواب ہے۔ پھر خبردار ہو کہ جو حکم علم الہی میں ہے وہ بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نہیں معلوم ہو سکتا تو دنیا میں نہیں معلوم ہو سکتا کہ کون مجتہد صواب پا گیا یہ صرف آخرت میں ظاہر ہوگا جب ہر اجتہاد میں مجتہد اپنا ثواب پادے گا۔ لہذا دنیا میں ہم لوگ سب مجتہدین کو حق پر یعنی ثواب حاصل ہونے کی راہ پر جانتے ہیں اور جن مسئلہ میں وہ مجتہد مختلف ہوں ہم نہیں جانتے کہ ان میں صواب و خطا کس طرف ہے لیکن یہ جانتے ہیں کہ ثواب ہر ایک کو ضرور ہے اسکو وہ لوگ جو مجتہد نہ ہوں ہی سمجھیں کہ یہ امام مجتہد ہے اور وہ دوسرا بھی امام مجتہد ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہوا کہ علمائے مجتہدین جن مسائل میں متفق ہیں وے مسائل قوی الا اعتماد ہیں اور جن میں اختلاف ہے تو انکا اختلاف عظیم رحمت الہی ہے حتیٰ کہ کمزور ضعیف کو باجتہاد امام اعظم رحم جب سردی میں نہانے سے مرض لاحق ہونے کا گمان غالب و خوف ہو تو پیچ جائز ہے اور امام شافعی کے نزدیک جب خوف موت یا تلف عضو ہو تب روا ہے یہ رحمت عظیمہ ہے کہ ثواب جو اصل مقصود ہے حاصل ہے لیکن واضح رہے کہ اجتہاد بدو عالم کافی کے برخلاف کو روا نہیں ہے اور ہوا دوس سے دعویٰ جہل مرکب ہے

وامام احمد بن محمد بن حنبل مداورین علی اصفہانی وغیرہم بن دیکھن ان سب بن ابو حنیفہ و مالک و شافعی و امام احمد بن حنبل
کو خصوصیت ہو کہ جنگی قوت اجتماع یعنی کرامت ہو اور اعلیٰ صلاحیت ولایت و حسن نیت کے دلائل سے یہی کافی ہو کہ ایک
اجتماعیات کتب میں مجمع اور قلوب اینتر متفق و مذاہب ان کے آفاق میں شہرہ میں اور انہیں ہمام اقدم امام عظم ابو حنیفہ
میں کہ اول نقد میں تفریع کی اور باتفاق اپنے شاگردوں کے تدوین و تالیف کی - حتی کہ امام شافعی رحمہ نے فرمایا کہ
کلمہ حال علی ابی حنیفہ فی الفقہ - یعنی لوگ سب کے سب نقد میں تو ابو حنیفہ کی پرورش پر ہیں - کفوی ہم نے کہا کہ
ہمارے بہت سے اصحاب خفیہ ملکون و صوبون و شہرون بن پھیل گئے انہیں جملہ نقد میں اصحاب نزعان کے شہرہ
مخند دار الخلافہ بغداد وغیرہ میں تھے و متاخرین شائع لاج و شائع بخارا و شائع خراسان و شائع سمرقند میں اور
انہیں سے شائع رمی و شیراز و طوس و آذربایجان و ہمدان و بسطام و مرغیان و دامنغان وغیرہ شہرہ سے اعلیٰ امام احمد بن
سے بیکر ہاد جند و سمان تک اور عراق عرب سے بیکر مصر تک بہت گزرے کہ داخل شمار نہیں ہیں اور انکی تصنیفات
و تالیفات بے تعدا ہیں ان شائع سے علم ابی حنیفہ رحمہ تمام پھیل گیا اور انکی ذات سے افادہ کثیر تھا و قلع و نوازل
میں اجتماع و فتویٰ انکا معروف ہے - شرح کتاہ کہ اس میں شک نہیں کہ بانی ائمہ ثلاثہ رحمہ سے بہت زیادہ مذہب امام عظم
پہلے علاوہ اسکے اسباب کچھ ہی ہوں - مولانا شاد ولی الدہ محدث دہلوی رحمہ نے رسالہ انصاف میں لکھا کہ امام ابو حنیفہ
کے اصحاب میں زیادہ مشہور امام ابو یوسف بن جہون نے سلطان ہارون رشید کے زمانہ میں نصناد القضاۃ کا صدر
مختیار کر لیا تو اسی کے موافق حکم قضا جاری ہونے سے یہ مذہب انظار عراق و دیار خراسان و ماوراء النہر میں زیادہ
مشہور ہوا - شرح کتاہ کہ جب حاکم قاضی بدرجہ اجتماع ہوا اور حقیقت قاضی وہی ہو کہ مجتہد فقہ ہو تو بوجہ مجتہد ہونے
پر تقلید حرام ہو لہذا اسے اجتماع پر فتویٰ اور حکم دینا تو ٹوٹن نے اسی کو حاصل کیا جسکے موافق حکم ہوتا تھا - بحر واضح
ہو کہ مجتہد کی دو قسم ہیں ایک مجتہد باجتماع و مطلق اور دوم مجتہد منسوب - بھر مجتہد منسوب کی دو قسم ہیں ایک مستقل
دوم مقید بھر مقید کے مراتب ہیں - اور خام علماء فرنگی محل لکھنوی نے شیخ احمد بن حجر مکی شافعی کے رسالہ میں اشارہ
نقل کیا کہ ائمہ نو دسی کی شرح مذہب میں ہو کہ مجتہد یا مستقل ہو یا منسوب ہو اور مجتہد مستقل کے شرط میں سے ہو کہ اسکو
حاصل ہونکہ فلس و سلامت ذہن و ریاضت فکر و صحت نصرت و استنباط و ہدایہ اری اور معرفت اولہ و ادوات مذکورہ
اور اصول فقہ و شرط اولہ اور ان سے اقتباس برابرہ و ارتباط استعمال اور فقہ و انضباط امات مسائل پس ایسا مجتہد
مستقل تو زمانہ طویل سے معدوم ہے - رہا مجتہد منسوب تو اسکی چار قسمیں ہیں اول یہ کہ وہ اپنے امام کا مقلد نہ ہو بل کہ
ہو اور نہ مذہب میں ہو کیونکہ وہ خود موصوف بصفت اجتماع مستقل ہو لیکن چونکہ اپنے امام کے طریقہ اجتماع کی ماہ سے
موافقت باجتماع رکھتا ہو لہذا اسکی طرف منسوب ہے - دوم یہ کہ مجتہد مقید بذہب ہو کہ وہ امام کے اصول کی تقریر میں مستقل ہو
لیکن وہ اپنے امام کے اولہ اصول و قواعد سے تجاوز نہیں کرتا - اور اسکی شرط یہ ہو کہ عالم ہو فقہ و اصول و فہم
اولہ احکام اور یہ کہ مالک قیاس و معانی پر بصیر ہو اور قیاس غیر النصوص علیہ کے استنباط و تخریج میں کامل ہو لیکن
دو پر مشاق ہو اس جہت سے کہ وہ اپنے امام کے اصول سے آگاہ ہو اور یہ مجتہد اگرچہ اس میں استقلال ہو لیکن

۱۰
۱۱
۱۲
۱۳
۱۴
۱۵
۱۶
۱۷
۱۸
۱۹
۲۰
۲۱
۲۲
۲۳
۲۴
۲۵
۲۶
۲۷
۲۸
۲۹
۳۰
۳۱
۳۲
۳۳
۳۴
۳۵
۳۶
۳۷
۳۸
۳۹
۴۰
۴۱
۴۲
۴۳
۴۴
۴۵
۴۶
۴۷
۴۸
۴۹
۵۰
۵۱
۵۲
۵۳
۵۴
۵۵
۵۶
۵۷
۵۸
۵۹
۶۰
۶۱
۶۲
۶۳
۶۴
۶۵
۶۶
۶۷
۶۸
۶۹
۷۰
۷۱
۷۲
۷۳
۷۴
۷۵
۷۶
۷۷
۷۸
۷۹
۸۰
۸۱
۸۲
۸۳
۸۴
۸۵
۸۶
۸۷
۸۸
۸۹
۹۰
۹۱
۹۲
۹۳
۹۴
۹۵
۹۶
۹۷
۹۸
۹۹
۱۰۰

ایک نوع تقلید سے خالی نہیں ہو جو اسکے کہ اجتہاد مستقل کے بعض اوقات مانند نحو و حدیث میں ناقص ہو اور نہ
 چارہ سے مجتہدین اصحاب الوجہ کی صفت ہو۔ سوم یہ کہ مجتہد بدرجہ اصحاب الوجہ نہ ہوں چاہے وہ لیکن وہ عقیدہ حافظ
 مذہب امام ہوا جسکی تقریر اولہ پر قائم ہو کہ تصویر و تحریر و تقریر و تمسید و ترسیف و ترجیح کر سکتا ہو۔ یہ صفت ہمارے
 بہت سے اصحاب متاخرین کی ہو جو جنہی حدی کے ختم تک گذرے جنہوں نے مذہب کی تحریر و ترسیب کی ہو
 چارم یہ کہ قائم بحفظ مذہب و نقل ہو اور مشکل کو نم کر سکے و لیکن وہ اسکی تقریر دلیل و تحریر قیاسات میں ضعیف
 ہو جسکی ایسے شخص کا فتویٰ جو وہ کتب مذہب سے نقل کرے معتبر ہو انتہی لخصاً ترجمہ کتا ہو کہ ہم چارم بھی اقسام
 مجتہد منتسب ہیں سے شمار کی ہو اور مقلد محض نہیں ہماردی میں شاید کہ اجتہاد حفظ مذہب میں ہو۔ چہر واضح ہو کہ چار
 طلبہ خفیہ نے علماء کے سات طبقہ کیے اور انہیں سے مجتہدین کی صرف تین طبقہ ہیں از انجملہ طبقہ اول مجتہدین اجتہاد
 مطلق مثل امام ابو حنیفہ مالک و شافعی و احمد وغیرہم جو بدون تقلید اصول و فروع کے قواعد اصول کو مفسر کرنے
 اور احکام فروع کو اولہ اربعہ سے مستنبط کرنے میں مستقل ہیں اور فتویٰ رح نے لکھا کہ سوائے اس طبقہ کے غیر مقلد
 مقلدین کے باقی طبقہ ہیں۔ طبقہ اول ہمارے متقدمین اصحاب مانند امام ابو یوسف و محمد و زفر وغیرہم کے کہ خود
 کے اندر اجتہاد کرتے اور احکام کو اولہ اربعہ سے موافق ان قواعد کے جو اسکے استاد امام ابو حنیفہ نے مقرر کیے
 تھے نکالتے تھے سو یہ اصحاب متقدمین اگرچہ امام رح کے ساتھ بعض احکام فروع میں مخالفت کرتے ہیں لیکن
 قواعد اصول میں امام رح کی تقلید کرتے ہیں بخلاف امام مالک و شافعی و احمد کے کہ یہ ائمہ تو امام اعظم رح سے اصول
 فروع میں مقلد نہیں ہیں۔ طبقہ دوم اکابر متاخرین خفیہ جیسے ابوبکر احمد النعصاف و امام ابو جعفر احمد الطحاوی و ابوالحسن
 المکرمی و شمس الائمہ عبد الغزیز حلوانی و شمس الائمہ محمد خراسانی و فخر الاسلام علی بردوسی و امام فخر الدین حسن معروف قزوینی
 و صدر اجل برہان الدین محمود صاحب ذخیرہ و محیط برہانی و شیخ طاہرین احمد صاحب خلاصہ و نصاب۔ اور انکی مثال
 جو کہ ایسے مسائل میں اجتہاد کرنے پر قادر ہیں جنہیں صاحب المذہب سے کوئی روایت نہیں ہو اور انکو یہ قدرت
 نہیں کہ امام رح سے اصول یا فروع میں کچھ مخالفت کر سکیں بلکہ موافق قواعد و اصول صاحب مذہب کے ایسے
 جزئیات میں استنباط کرنے میں جنہیں صاحب مذہب سے کوئی روایت نہیں ہو۔ طبقہ سوم اصحاب تخریج جیسے ابوبکر
 احمد بن علی الرازی و اسکے مانند لوگ جو کہ محض مقلدین ہیں انکو اجتہاد کی بالکل قدرت نہیں ہو لیکن انکو اصول
 پر احاطہ ہو اور اخذ اسکے ضبط میں ہیں تو اس جہت سے انکو یہ قدرت حاصل ہو کہ کسی قول مجمل کی اور حکم مبہم
 کے جو دو وجہ کر محض ہو اور وہ امام ابو حنیفہ یا اصحاب میں سے کسی سے منقول ہو اسکی تفصیل کر سکتے ہیں اس طرح
 کہ اصول میں نظر کر کے اور اس قول کی اشغال و نظائر فروع پر غور و مقاسمہ کر کے اسکی وجہ کی تفصیل کرتے ہیں
 طبقہ چارم مقلدین اصحاب ترجیح جیسے شیخ ابوالحسن احمد القندوری و شیخ الاسلام برہان الدین علی المرعشیانی صاحب
 ہدایہ احمد انکی اشغال علماء اور انکی شان یہ ہو کہ بعض روایات کو بعض دیگر ترجیح دے سکتے ہیں اس طرح کہ
 یہ روایت اولیٰ ہو اور یہ اصح ہو اور یہ اذنی اور وہ ارفقی ہو۔ طبقہ پنجم مقلدین جنکو صرف فتویٰ و فتویٰ ضعیف

۱۷
 الوقائع و انوار
 و مختصر فارغین
 از انجملہ الاجتہاد
 من جمیع ادویہ
 علی متنہ شمس
 اور فتویٰ نے اسی
 میں ابن کمالی شافعی
 اور ابو یوسف و زفر
 کہ شمار کیا اور صاحب
 جلال ابن خلدونی
 من جمیع اصحاب
 شیخ احمد بن محمد
 و دیگر علماء
 و دیگر علماء

و ظاہر مذہب و ظاہر الروایہ اور روایت ناورد وغیرہ میں تیسری قوت ہے جیسے شمس اللہ کروری و جمال الدین حمیری و حافظ الدین نسفی و سوائے انکے مانند اصحاب متون مختار و دقایق مجمع البحرین اور انکی شان یہ ہے کہ اپنی کتابوں میں اقوال مردود و روایات ضعیفہ کو نقل نہ کریں اور یہ طبقہ اہل الفتحہ میں سے اولیٰ درجہ کا ہے اور اب جو ان سے نیچے درجہ کے ہیں تو دے ناقص عامی ہیں انکو اپنے علماء عصر و فقہاء و دیگر کی تقلید لازم ہے اور انکو حلال نہیں کہ نفوی دین مگر بطور حکایت کے پس جو اسنے علماء کی زبان سے سنا اور فقہاء کے اقوال کو حفظ کیا ہے ان اقوال کو ذکر کر دے اتھی ہر جا۔ تشریح کتاب کہ کہ نفوی رحم نے طبقہ پنجم کے بعد کوئی طبقہ نہیں رکھا اور ابن کمال پاشا رحم نے انکا جمعا طبقہ کیا اور کہا کہ یہ طبقہ ایسے متقدمین کا ہے کہ انکو تیسری بھی قدرت نہیں اور لاغورہ یہ میں بلکہ دائمین و بائین میں بھی امتیاز نہیں کر سکتے جو پانے ہیں یا ذکر کرتے ہیں جیسے اندھیری رات کا کھربان چھنے والا کہ جو پاتا ہے سمیٹ لیتا ہے نور انکی غرابی اور جو انکی تقلید کرے اسکی پوری بربادی ہے ذکرہ علی انقاری و عمر بن عمر الاندلسی رحمہ۔ تشریح کتاب جو اس نام بیان میں ہیں۔ مقام اول انکہ یہ جو طبقات سات ہونے۔ ایک طبقہ مجتہد مطلق۔ پھر پانچ طبقہ جو کہ نفوی نے ذکر کیے پھر ساتوں طبقہ جو ابن کمال پاشا رحم نے زائد کیا ہے۔ انہیں سے اول و دوم و سوم طبقات تو اجتہاد کے ہیں اور باقی طبقات متقدمین کے ہیں حتیٰ کہ ساتواں طبقہ بالکل بے تیز متقدمین کا ہے۔ واضح ہو کہ بیان درالمتنابر میں سترہ سے غلطی ہو گئی چنانچہ لکھا کہ مذکورہ ان المجتہد المطلق قد فقد واما المقید فعلى سبع مراتب مشہورہ اتھی۔ یعنی علماء نے ذکر کیا کہ مجتہد مطلق تو مفقود ہو گیا اور ہا مجتہد مقید تو سات مرتبہ پر ہے جو مشہور ہیں۔ اس میں دو درجہ سے غلطی ہوئی اول یہ کہ سات مراتب میں مجتہد مطلق بھی داخل ہے۔ دوم یہ کہ مجتہد مقید کے سات مرتبہ نہیں بلکہ موافق نقل کہ نفوی رحم کے مرتبہ دوم مرتبہ میں اندھیری مرتبہ سے متقدمین کا درجہ ہے اور اس میں تو شک نہیں کہ انھوں نے ساتواں مرتبہ محض تقلید بے تیز کا قرار دیا ہے فاضل علامہ مرحوم نے بعد اعتراض مذکور کے کہا کہ صواب یوں کہنا تھا کہ واما المقید فعلى خمس مراتب مشہورہ اتھی تشریح کتاب کہ یہ فاضل مرحوم کا سہو ہے بلکہ صواب یہ تھا کہ یوں کہنا کہ واما المقید فعلى مرتبہ میں دو درجہ اربع مراتب للمتقدمین لکھا یعنی مجتہد مقید کے دو مرتبہ ہیں اور بعد انکے چار مرتبہ اہل تقلید کے ہیں انہیں کوئی کسی قسم کے اجتہاد نہیں ہے فافہم ماصدر اعلم۔ مقام دوم یہ کہ کہ نفوی وغیرہ نے ہر طبقہ کے تحت میں علماء کو اپنی رائے سے درج کیا اور مجتہد ششہب مستقل کا ہمارے بیان کوئی مرتبہ نہیں رکھا جیسا امام نووی وغیرہ شافعیہ نے رکھا حالانکہ یہ اس جہت سے معقول ہے کہ بعض اثر امام مستقل مطلق سے ضرور ہے کہ اسکے علاوہ کمال ہوں نہ ناقص اور یہ خاص ہے فاضل علامہ رحمہ اللہ نے اپنے رسالہ میں اس اندراج میں بچہ وجہ مناظرہ کیا۔ ایک یہ کہ انھوں نے امام ابو یوسف و امام محمد وغیرہ اصحاب امام ابو حنیفہ رحم کو مجتہد فی المذہب قرار دیا کہ امام اعظم رحم کے ساتھ اصول میں مخالفت نہیں کر سکتے ہیں اور یہ بات غلط و خلاف واقع ہے اس واسطے کہ اصحاب رحمہم ائمہ کا خطاب کرنا اصول میں قبیل نہیں ہے حتیٰ کہ امام محمد رحمہ الاسلام غزالی نے محمد رحمہم تعالیٰ نے اپنی کتاب منقول میں کہا کہ امام ابو یوسف و امام محمد رحم نے امام ابو حنیفہ رحم کے ساتھ وفاقاً مذہب میں اختلاف کیا ہے اتھی اندھیری نے روایت منقول میں لکھا کہ امام ابو حنیفہ رحم نے جان لیا کہ

در مختار از ابن کمال
در بیان اصحاب کبار
بجانب متقدمین
سے سو ائمہ متقدمین
نے پانچ مرتبہ ہیں
کے سترہ مرتبہ ہیں
موتی غلطی ہو گئی
سے سو ائمہ متقدمین
بجانب متقدمین
سے سو ائمہ متقدمین
بجانب متقدمین
سے سو ائمہ متقدمین
بجانب متقدمین

یہ دونوں رہتہ اجتہاد کو پہنچ گئے ہیں اور مجتہد پر لازم ہے کہ صرف اپنے اجتہاد پر عمل کرے نہ دوسرے کے اجتہاد پر۔ پس انکو حکم دیا کہ میرے قول پر عمل ترک کرو جبکہ تم کو اسکی دلیل ظاہر ہو اور کہا کہ لا حول ولا قوۃ الا باللہ یاخذ بقولی ما لم یعلم من الحق کسی کو حلال نہیں کہ میرے قول کو لے جب تک یہ نہ جانے کہ میں نے کہاں سے کہا ہے پس تقلید سے ممانعت کی اور معرفت دلیل کی جانب ترغیب دی سو بعض مسائل میں انکو قول ابی حنیفہ رحمہ کی دلیل ظاہر ہوئی اور اسکے برخلاف انکو امارات اجتہاد ہی ظاہر ہوئے تو انہوں نے موافق حکم امام رحمہ کے امام کا قول ترک کیا اور اپنے اجتہاد پر عمل کیا اتنی مترجما۔ مترجم کہتا ہے کہ بیان سے صاف ظاہر ہوا کہ یہ جو در مختار وغیرہ میں ہے کہ ہر ایک شاگرد نے امام ابو حنیفہ رحمہ سے ایک روایت کو لیکر قوی کیا ہے اتنی اور بعض نے تصریح کی کہ یعنی امام ابو یوسف و امام محمد و دیگر اصحاب کا خود کوئی قول نہیں ہے بلکہ یہ سب امام ابو حنیفہ رحمہ کے اقوال ہیں ہر ایک شاگرد نے ایک ایک قول لیکر اسکی نفی کی ہے انہی قویہ خلاف تحقیق شمس الائمہ کو درسی وغیرہ کے ہے اور فاضل علامہ مرحوم نے کہا کہ حق یہ ہے کہ امام ابو یوسف و امام محمد دونوں مستقل مجتہد ہیں انکو اجتہاد مطلق کا مرتبہ حاصل ہوا لیکن انہوں نے اپنے امام استاد کی تنظیم و حلال امام رحمہ اللہ کا مذہب نقل کیا اور انہیں کی طرف منسوب ہونا اختیار کیا اور یہیں سے محدث و پلوی وغیرہ نے اور میزان میں عبد الوہاب شرانی رحمہ نے انکو مجتہدین منتسبین میں شمار کیا ہے اور قول ہی حق و انصاف ہے اور امام عظیم رحمہ کے اثر برکت کا ظہور صاف ہے اور ایسے امام جلیل الشان کے فیض صحبت سے ہی امید ہے کہ اسکے اصحاب درجہ کمال اجتہاد کو پہنچیں حتیٰ کہ امام شافعی رحمہ نے کتب امام محمد رحمہ سے فیض حاصل ہونے کا شکریہ کیا ہے اور جو شخص اصول و فروع میں نظر رکھتا ہے وہ شاگردوں کی روایات امام عظیم سے علیحدہ اور انکے خود اجتہادات علیحدہ پاتا ہے حتیٰ کہ امام صدر الشریعہ نے شرح وقایہ کے مسئلہ مختل میں نقل کیے ہیں اور نقل صدر الشریعہ مجتہد ہے اور کیونکر امام رحمہ سے اس مسئلہ میں اتنے اقوال متنافیہ کا اجتہاد مجوز ہو سکتا ہے جس سے ایسے امام عظیم الشان کے حق میں منقبت لاحق ہو جائے؟ انتعصب فی الدین۔ بالجللہ امام مجتہد مستقل مطلق امام عظیم رحمہ ابو حنیفہ ہیں اور مجتہد منتسب امام ابو یوسف امام محمد وغیرہ اصحاب امام ہیں۔ وجہ دوم نظر کی یہ ہے کہ صاحب طبقات نے اپنی رائے سے امام خصاص و طحاوی و کرنی کو کہا کہ یہ لوگ امام کے ساتھ اصول و فروع میں مخالفت کی قدرت نہیں رکھتے ہیں حالانکہ انکے اقوال و مذاہب جو اصول و فروع میں مذکور ہیں جسکی نظر اپر ہوا اور ان بزرگوں کے احوال سے جو طبقات خفیہ میں مذکور ہیں واقع ہو اسکے نزدیک یہ قول عدم قدرت کامرود ہے۔ وجہ سوم نظر کی یہ ہے کہ صاحب طبقات نے شمس الائمہ حلوانی و سخی حتیٰ کہ امام قاضی خان کو تو مجتہد فی المذہب میں شمار کیا اور امام ابو بکر بھصاص رازی رحمہ کو کہا کہ طبقہ سوم میں ہیں بالکل اجتہاد پر قادر نہیں ہے یہ صحیح نہیں ہے اور امام بھصاص بہ نسبت مذکورین کے اقدم و اعلیٰ و اذوق انظر و ادع علم جو وجہ چہارم نظر کی یہ ہے کہ صاحب طبقات نے امام قاضی خان کو تو طبقہ دوم مجتہد فی المذہب میں شمار کیا اور امام قدوسی اور صاحب ہدایہ کو طبقہ چہارم میں داخل کیا یہ انکل کی بات ہے صحیح نہیں ہے اور امام قدوسی کی شان اجل و اعلیٰ ہے قاضی خان سے اور شان صاحب ہدایہ اگر قاضی خان سے اجل نہ تو کہیں کم نہیں ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ خوب کہا گیا کہ

۱۔ انما یفرق قافلہ من الناس ذرہ۔ آدمیوں میں سے اہل فضل کو وہی پہچانتا ہے جو خود اس فاضل ہو اور
 مثل مشہور ہے کہ ولی را ولی می شناسد۔ پس واضح ہو کہ یہ مراتب و طبقات جو مذکور ہوئے یہ مراتب و طبقات ہیں
 و لیکن ان لوگوں نے اپنی را سے ہر ایک طبقہ میں جن ائمہ علماء کو مرجع کیا اعلیٰ کو ادنیٰ اور ادنیٰ کو اعلیٰ کر دیا کاش
 یہ لوگ اس سے پرہیز کرتے اور ادنیٰ کو اعلیٰ قیاس کرنا تو کم ہے و لیکن اعلیٰ کو ادنیٰ کرنا موجب سخت ہر نفوذ باعدین و کم
 اور جو شخص ان ائمہ کی شان و معر سے وقوت چاہے وہ خود اصول فقہ و اصول حدیث و قرآن پاک و علوم تفسیر و
 احادیث شریف و لغت و نحو و معانی مسائل فقہ سے وقوت حاصل کر کے اصول و فروع میں ان ائمہ کے اقوال و
 اجتہادات پر کاف و قفط کے ساتھ توفیق و فضل الہی جل جلالہ نظر کرے تو اسکو کچھ وقوت ہو اور خالی انکل و
 قیاس سے پرہیز رکھنا واجب ہے و سدا لحمد فی اللہ ولی لا آخرہ۔ پھر ترجیح کتاب ہے کہ نفوی وغیرہ نے طبقہ نجسم یعنی تعلدین
 میں پرین کے بعد دالون کی نسبت جو معتقد بنے تہیز میں بہ کہا کہ انکو اپنے علماء و معر و فقہاء و ہر کی تقلید واجب ہے۔ میں کتاب
 کہ یہ قول اس بنا پر ہے کہ کوئی زمانہ اللہ تعالیٰ کے فضل سے ایسے عالم سے خالی نہ ہوگا جو تہیز پر تحقیقت قادر ہو ہی ہو
 ہے۔ چنانچہ قاسم بن تطلو بقا کی تصبیح افندی سے لیکر در اختیار میں نقل کیا کہ اگر تو کہے کہ فقہاء کبھی چند اقوال کو
 نقل کر دیتے ہیں اور انہیں سے کسی کو ترجیح نہیں دیتے اور کبھی تصبیح میں اختلاف کرنے میں یعنی بعض نے ایک قول کو
 صحیح کہا اور بعض نے دوسرے قول کو صحیح کہا تو ان دونوں صورتوں میں کیا حکم ہے تو میں کہوں گا کہ جس طریقہ سے انہوں نے
 حل کیا ویسے ہی ہم حل کریں گے کہ اعتبار کریں بغیر عوت کا اور لوگوں کے احوال بدلنے کا اور حکم کا جو لوگوں پر آسان
 ہو اور جس پر حل درآمد ظاہر ہو اور جسکی وجہ توی ہو اور زمانہ ایسے شخص سے خالی نہ ہوگا جو اسکو مرت گمان سے نہیں بلکہ
 در تحقیقت تہیز کرے اور جو کوئی تہیز نہ کر سکے اسکو چاہیے کہ اپنی بری الذمہ ہونے کے لیے ایسے شخص کی طرف رجوع
 کرے جو تہیز رکھتا ہو۔ فنادی ولوا لجمہ میں ہے کہ لوگ ان دو حالت سے خالی نہیں یا تو معتقد بعض میں یا ایسے معتقدین
 کہ جنکو بیات نظر کی ہے پس اول گروہ پر فو لازم ہے کہ اسی قول کی اتباع کریں جسکو شاخ نے صحیح کہا ہے اور دوسرے
 گروہ کو اختیار ترجیح و تصبیح کا ہے اور اس پر واجب ہے کہ جو اسکے نزدیک مرجع ہو اسی پر خود عمل کرے اور جب نفوی دے
 تو جس قول کو شاخ نے صحیح کہا ہے اسی پر نفوی دے کیونکہ پوچھنے والا تو اس سے وہ بات پوچھتا ہے جو اہل مذہب
 کے نزدیک مذہب قرار پایا ہے۔ دوسرے مقام پر دوا لجمہ میں ہے کہ جو شخص مرت استیقد پر انکار کرے کہ اس کا
 نفوی یا عمل کسی قول سے یا مسئلہ کی کسی وجہ سے موافق ہو جاوے اور وہ اقوال و وجوہ میں سے جس پر چاہے
 عمل کرے بدون اسکے کہ ترجیح میں نظر کرے تو اس شخص نے جمالت کی اور خلعت اجاع کو چاک کر دیا نہ کہ کتاب
 کہ اس سے ظاہر ہو کہ معتقد محض کو لازم ہے کہ اپنے قاعدہ و ضابطہ پر عمل نہ کرے بلکہ اپنے زمانہ میں جسکو اہل تہیز سے
 پادے اسکی طرف رجوع لاوے ورنہ اسلام میں معتقد محض کے دعویٰ سے فتنہ برپا ہوگا۔ واضح ہو کہ اجتہاد مطلق
 منقود ہونے کی وجہ سے شہادت وی اور کہا گیا کہ اجتہاد کا ادنیٰ درجہ بھی اہم نفسی رحم پر ختم ہو گیا اور دوا لجمہ
 کا قول اول جو مذکور ہو اسی جانب مشہور ہے اور قاسم بن تطلو بقا کا قول جو در اختیار میں ہے وہ بھی اس طرف

۱۔ انما یفرق قافلہ من الناس ذرہ۔ آدمیوں میں سے اہل فضل کو وہی پہچانتا ہے جو خود اس فاضل ہو اور
 مثل مشہور ہے کہ ولی را ولی می شناسد۔ پس واضح ہو کہ یہ مراتب و طبقات جو مذکور ہوئے یہ مراتب و طبقات ہیں
 و لیکن ان لوگوں نے اپنی را سے ہر ایک طبقہ میں جن ائمہ علماء کو مرجع کیا اعلیٰ کو ادنیٰ اور ادنیٰ کو اعلیٰ کر دیا کاش
 یہ لوگ اس سے پرہیز کرتے اور ادنیٰ کو اعلیٰ قیاس کرنا تو کم ہے و لیکن اعلیٰ کو ادنیٰ کرنا موجب سخت ہر نفوذ باعدین و کم
 اور جو شخص ان ائمہ کی شان و معر سے وقوت چاہے وہ خود اصول فقہ و اصول حدیث و قرآن پاک و علوم تفسیر و
 احادیث شریف و لغت و نحو و معانی مسائل فقہ سے وقوت حاصل کر کے اصول و فروع میں ان ائمہ کے اقوال و
 اجتہادات پر کاف و قفط کے ساتھ توفیق و فضل الہی جل جلالہ نظر کرے تو اسکو کچھ وقوت ہو اور خالی انکل و
 قیاس سے پرہیز رکھنا واجب ہے و سدا لحمد فی اللہ ولی لا آخرہ۔ پھر ترجیح کتاب ہے کہ نفوی وغیرہ نے طبقہ نجسم یعنی تعلدین
 میں پرین کے بعد دالون کی نسبت جو معتقد بنے تہیز میں بہ کہا کہ انکو اپنے علماء و معر و فقہاء و ہر کی تقلید واجب ہے۔ میں کتاب
 کہ یہ قول اس بنا پر ہے کہ کوئی زمانہ اللہ تعالیٰ کے فضل سے ایسے عالم سے خالی نہ ہوگا جو تہیز پر تحقیقت قادر ہو ہی ہو
 ہے۔ چنانچہ قاسم بن تطلو بقا کی تصبیح افندی سے لیکر در اختیار میں نقل کیا کہ اگر تو کہے کہ فقہاء کبھی چند اقوال کو
 نقل کر دیتے ہیں اور انہیں سے کسی کو ترجیح نہیں دیتے اور کبھی تصبیح میں اختلاف کرنے میں یعنی بعض نے ایک قول کو
 صحیح کہا اور بعض نے دوسرے قول کو صحیح کہا تو ان دونوں صورتوں میں کیا حکم ہے تو میں کہوں گا کہ جس طریقہ سے انہوں نے
 حل کیا ویسے ہی ہم حل کریں گے کہ اعتبار کریں بغیر عوت کا اور لوگوں کے احوال بدلنے کا اور حکم کا جو لوگوں پر آسان
 ہو اور جس پر حل درآمد ظاہر ہو اور جسکی وجہ توی ہو اور زمانہ ایسے شخص سے خالی نہ ہوگا جو اسکو مرت گمان سے نہیں بلکہ
 در تحقیقت تہیز کرے اور جو کوئی تہیز نہ کر سکے اسکو چاہیے کہ اپنی بری الذمہ ہونے کے لیے ایسے شخص کی طرف رجوع
 کرے جو تہیز رکھتا ہو۔ فنادی ولوا لجمہ میں ہے کہ لوگ ان دو حالت سے خالی نہیں یا تو معتقد بعض میں یا ایسے معتقدین
 کہ جنکو بیات نظر کی ہے پس اول گروہ پر فو لازم ہے کہ اسی قول کی اتباع کریں جسکو شاخ نے صحیح کہا ہے اور دوسرے
 گروہ کو اختیار ترجیح و تصبیح کا ہے اور اس پر واجب ہے کہ جو اسکے نزدیک مرجع ہو اسی پر خود عمل کرے اور جب نفوی دے
 تو جس قول کو شاخ نے صحیح کہا ہے اسی پر نفوی دے کیونکہ پوچھنے والا تو اس سے وہ بات پوچھتا ہے جو اہل مذہب
 کے نزدیک مذہب قرار پایا ہے۔ دوسرے مقام پر دوا لجمہ میں ہے کہ جو شخص مرت استیقد پر انکار کرے کہ اس کا
 نفوی یا عمل کسی قول سے یا مسئلہ کی کسی وجہ سے موافق ہو جاوے اور وہ اقوال و وجوہ میں سے جس پر چاہے
 عمل کرے بدون اسکے کہ ترجیح میں نظر کرے تو اس شخص نے جمالت کی اور خلعت اجاع کو چاک کر دیا نہ کہ کتاب
 کہ اس سے ظاہر ہو کہ معتقد محض کو لازم ہے کہ اپنے قاعدہ و ضابطہ پر عمل نہ کرے بلکہ اپنے زمانہ میں جسکو اہل تہیز سے
 پادے اسکی طرف رجوع لاوے ورنہ اسلام میں معتقد محض کے دعویٰ سے فتنہ برپا ہوگا۔ واضح ہو کہ اجتہاد مطلق
 منقود ہونے کی وجہ سے شہادت وی اور کہا گیا کہ اجتہاد کا ادنیٰ درجہ بھی اہم نفسی رحم پر ختم ہو گیا اور دوا لجمہ
 کا قول اول جو مذکور ہو اسی جانب مشہور ہے اور قاسم بن تطلو بقا کا قول جو در اختیار میں ہے وہ بھی اس طرف

اشارہ کرتا ہوں کہ ہر زمانہ میں شخص میسر ہو گا نہ مجتہد فعلی بدہاشکل سخت ہو کہ وقائع و نوازل قیامت تک سلجھیں اور انکا وقوع متوقع نہیں ہو چنانچہ چارے زمانہ میں ریل پر نماز وغیرہ کے وقائع جدید بہت ہیں۔ اور مسلمان کے اعمال کسی وقت بلا تعلق شرع انہی نہیں رہ سکتے ہیں پس جب یہ مسائل کتب فتاویٰ میں موجود نہیں تو انکا حکم کیونکر استنباط ہو گا کیونکہ استنباط و اعتبار مجتہد کا کام ہے۔ اور علمائے خبابہ نے مصرح کہا کہ کوئی زمانہ اجتہاد سے خالی نہ ہو گا پس مترجم کے نزدیک اس اشکال کا مخلص نہیں مگر آنکہ اس امر سے وہ لوگ رجوع کریں جو علامہ نسفی رحمہ پر ختم اجتہاد کے قائل ہیں۔ مولانا بھار العلوم رحمہ اللہ نے ارکان اربعہ میں ختم اجتہاد کے دعویٰ کو جسم بالغیب کی مصیبت قرار دیا یہ کیونکر معلوم ہوا کہ اجتہاد علامہ نسفی پر ختم ہوا اور اب کوئی نہ پیدا ہو گا جسکو فی الجملہ اجتہاد کی قدرت ہو سکی راہ تو صرف اعلام انہی فروع میں ہر خواہ قرآن پاک سے ہو یا حدیث شریف سے ہو اور کوئی موجود نہیں ہے پس یہ قول روا نہیں ہے والدہ تعالیٰ اعلم۔ بالجملة مذہب خفیہ میں اہل امام عظیم ابو حنیفہ رحمہ ہیں اور انہیں کے مسلک اجتہاد پر نبی الجملہ اختلاف کے ساتھ انکے شاگرد مجتہدین منسبین میں ولیکن انکے تلامذہ میں سے امام ابو یوسف و امام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ نے مذہب امام رحمہ کو اپنے استاد کی تعظیم و کبریم کی نظر سے روایت کے ساتھ وبالشفہ نقل و بدون کیا اور اپنے خاص اجتہادات سے بھی افادہ ہونچا یا پھر مشائخ و علماء اور بہت سے اولیاء اس مذہب پر گذرے اور شعرائی رحمہ نے بطریق کشف کے اس مذہب کو جملہ مذاہب مجتہدین سے زیادہ زمانہ تک برقرار پایا۔ علامہ خیر الدین رحلی استاد صاحب الدر المنثور نے فتاویٰ خبریہ میں کہا کہ ہمارے نزدیک مقرر یہ ہوا کہ قنوی نہ دیا جاوے و عمل نہ کیا جاوے مگر قبول امام عظیم رحمہ اور امام کے قول سے عدول کر کے صاحبین یا ان سے ایک کے قول یا غیر دون کے قول کی طرف نجاوے مگر جبکہ ضرورت ہو انتہی مترجما۔ اب ضرور ہوا کہ چند امور معلوم ہوں اول یہ کہ امام رحمہ اللہ کے اقوال کس مستند ذریعہ سے ہکو پہنچے ہیں اور اگر ایک ہی مسئلہ کے حکم دو یا زیادہ مختلف روایت امام رحمہ سے مروی ہوں تو انہیں سے کون مستند ہے۔ دوم یہ کہ جن مسائل میں امام رحمہ سے روایت نہیں تو صاحبین یا دیگر تلامذہ میں سے کس کا قول لیا جائیگا۔ اور اگر تلامذہ سے بھی روایت نہ ہو اور مشائخ مختلف ہوں تو کیا حکم ہے۔ سوم ضرورت کی جہت سے امام رحمہ اللہ کے قول سے عدول کی کیا صورتیں ہیں چہارم اہل تقلید و اہل اجتہاد میں فرق ہے۔ واضح ہو کہ اصول میں یہ امر مقرر ہے کہ مجتہد کو تقلید دوسرے مجتہد کی نہیں جائز ہے لیکن جتنی دیر تک اسکو اپنے اجتہاد کا موقع نہیں ملا اور درمیان میں ضرورت واقع ہوئی تو کیا وہ دوسرے مجتہد کے قول پر عمل کر سکتا ہے و قول ہیں۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ جو اصحاب و مشائخ درجہ اجتہاد پر تھے انکے اقوال اجتہادی ہیں اور جو لوگ اہل تقلید ہیں وہ موافق تصریح و لواہجی رحمہ اللہ التوفیٰ شہدہ کی دو قسم کے ہیں ایک محض تقلید و دوم تقلید جسکو دلائل پر نظر کی اہلیت ہے۔ پس جو مسائل امام عظیم رحمہ سے بروایت واحدہ مروی ہیں وہ توحیدین یا حدیثین روایات مختلفہ ہیں جیسے وہ درمیان داڑھی کا دھونا جو مطلق بشرہ ہے کس قدر چاہیے تو ان روایات میں سے بعض قول کو مشائخ کبار و مذاق مجسومین نے صحیح کہا اور بعض کو مرجع کہا ہے اور بعض انہیں مسائل میں صاحبین وغیرہ سے انکے خاص

اجتہادات مروی ہیں اور دلائل ہر ایک کے مبین و صحیح ہیں۔ اب جانتا چاہیے کہ مقلد محض ہو یا مقلد لائق نظر موجودہ رعایا کا واحد امام رحم سے عدول نہ کرے الا بغیر ذلک اور اہل نظر بھی فتویٰ دینے میں عدول نہ کریں اور روایات متعددہ میں اہل تقلید پر اس روایت کی اہل لازم ہو چکی تصحیح کی گئی و لیکن اہل نظر کو اپنی ذات کے لیے ترجیح و تصحیح کا اختیار ہو مگر فتویٰ میں تصحیح مذہب کا اقتدار ہو گا الا بغیر ذلک۔ پھر ان مسائل کے سوا اے جو امام رحم سے مروی ہیں خواہ مجتہد مذہب سے ہوں یا تخریج مشائخ سے ہوں تفصیل ہو جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگی اور یہ جو کچھ مذکور ہوا باقتدار اصل کے ہو لیکن موجودہ حالت میں جو طریق علمد آمد ہو وہ آخر میں بیان ہو گا۔ ذکر طبقات مسائل۔ یہ مسائل تین طبقہ پر ہیں۔ طبقہ اولیٰ مسائل اصول ہیں اور یہی مسائل ظاہر الروایہ کہلانے ہیں اور یہ مسائل امام محمد کے مبسوط کے جسکو اصل کہتے ہیں اور جامع صغیر کے اور جامع کبیر و کتاب السیر و زیادات کے ہیں کما ذکرہ و مکتوبی اور یہ صرف پانچ کتابیں جو تین اور علامہ شامی رحم کے رد المحتار میں ہو کہ ظاہر الروایہ و ظاہر المذہب و روایت اصول سے مراد امام محمد رحم کی مشہور چھ کتابوں کے مسائل ہیں اور وہ جامع صغیر و جامع کبیر و کتاب المیز و صغیر و کتاب السیر کبیر و مبسوط و زیادات ہیں اور ایسا ہی کشف الظنون میں بھی مذکور ہو اور تعالیٰ الا واریں ہو کہ بعض نے سیر صغیر کو انہیں نہیں شمار کیا اور حاشیہ طحاوی میں ہو کہ بعض نے سیر کبیر کو بھی نہیں شمار کیا۔ غنایہ میں ہو کہ اصول سے مراد جامع صغیر و کبیر و زیادات و مبسوط ہیں اور نتائج الافکار میں ہو کہ ظاہر الروایہ سے مراد فقہار کے نزدیک جامع صغیر و کبیر و مبسوط و زیادات ہیں اور غیر ظاہر الروایہ سے مراد جو ان کتابوں کے سوا دوسری کتابوں سے ہوں۔ مفتاح السعاده میں روایت الاصول و ظاہر الروایہ میں تفریق کی چنانچہ کما کہ فقہاء مبسوط و زیادات و جامع صغیر و کبیر کو روایت الاصول کہتے ہیں اور مبسوط و جامع صغیر و سیر کبیر کو ظاہر الروایہ و مشہور الروایہ کہتے ہیں۔ مترجم کتاب ہو کہ نقلی و مبسوط و جامع ہو کہ روایت الاصول و ظاہر الروایہ و مشہور الروایہ میں اور جامع کبیر و زیادات صرف روایت الاصول ہیں اور سیر کبیر و ظاہر الروایہ و مشہور الروایہ سے ساقط کیا اور شاید کفوی کی مراد سیر سے سیر کبیر ہو و اسرار مسلم پھر اصل سے مراد مبسوط ہو کیونکہ امام محمد نے اولیٰ اسی کو تصنیف کیا پھر جامع صغیر کو پھر جامع کبیر پھر زیادات کو تصنیف کیا کما فی غایۃ البیان۔ اور اصل کے کئی نسخہ ہیں اور فی الجملہ انہیں شاذ نادار اختلاف بھی ہو اور کفوی رحم نے کما کہ سب سے زیادہ مشہور و ظاہر نسخہ شیخ ابوسلمان جوزجانی کا ہو پھر کما کہ مبسوط کے نسخہ متعدد ہیں ایک نسخہ شیخ الاسلام ابو بکر معروف بخوار زادہ کا ہو اسکو مبسوط شیخ الاسلام و مبسوط کبریٰ کہتے ہیں اور ایک نسخہ شمس الائمہ حلوانی کا اور ایک اسکے شاگرد شمس الائمہ سرخسی کا ہو۔ مترجم کتاب ہو کہ یہ شمس الائمہ سرخسی وہ نہیں ہیں خشکی محیط سرخسی ہو بلکہ صاحب محیط سے مقدم اور امام مجتہد حقانی صاحب کرامات ہیں اور واضح ہو کہ یہ مبسوطات شیخ الاسلام و حلوانی و سرخسی غیر در حقیقت تخریج مبسوط ہیں اور اصل مبسوط کے قیود سے جو مسائل مستخرج تھے انکو انہوں نے استخراج کر دیا لیکن امام کے کلام کے ساتھ اپنا کلام خلط کر دیا جس سے مبسوط مثلاً منسوب بشیخ الاسلام ہو گئی جیسے جامع صغیر کے شارحین مانند فخر الاسلام بزدوی و قاضیخان نے یہی کیا اسی واسطے کہتے ہیں کہ قاضیخان نے جامع صغیر میں ذکر کیا حالانکہ

مراد قاضی خان کی شرح جامع صغیر پر گما ذکرہ میری زراۃ فی شرح الاشباہ - واضح رہے کہ شرح ہذا یہ وغیرہ میں جو بسوط
 سرخسی مذکور ہے اس سے مراد حاکم شہید متوفی ۵۰۵ھ ہجری کی کتاب کافی کی شرح سرخسی رحمہ اللہ بسوط ہے اسکو محفوظ رکھنا
 چاہیے ذکرہ فی کشف الظنون - بالجلد مسائل ظاہر الروایۃ مذکورہ کتب امام محمد رحمہ اللہ کے ہیں - اور حاکم شہید رحمہ اللہ نے
 کتب امام محمد رحمہ اللہ سے باب مسائل کو جن پر ایسا کہ طبقات علماء حنفیہ میں یہ قصہ مذکور ہے لہذا علماء نے اسکو بھی
 اصول ہی قرار دیا چنانچہ کفوی رحمہ اللہ نے کہا کہ مسائل ظاہر الروایۃ سے وہ مسائل بھی ہیں جو حاکم شہید رحمہ اللہ کی کتاب
 غتقی میں ہیں اور امام محمد رحمہ اللہ کی کتابوں کے بعد یہ کتاب مذہب کے لیے اصل ہے لیکن اس زمانہ میں وہ ان
 ملکوں میں تھی نہیں ہے اور حاکم شہید رحمہ اللہ کی کتاب کافی بھی اصول مذہب سے ہے اور مشائخ رحمہ اللہ نے اسکی شروع
 لکھی ہیں آنا بجلد شرح شمس الائمہ سرخسی و شرح قاضی شیخ الاسلام علی اسبغالبی ہے - مترجم کتاب جو کہ یہی شرح سرخسی ہے
 بسوط ہے اور واضح ہو کہ کافی و دوانی تصنیف علامہ نسفی صاحب کنز الدقائق کی دوسری ہے - طبقہ ثانیہ مسائل مذہب
 میں سے وہ مسائل ہیں جو غیر ظاہر الروایۃ کہلاتے ہیں اور یہ مسائل وہ ہیں جو ہمارے اماموں سے مروی ہیں
 لیکن کتب مذکورہ میں نہیں بلکہ دوسری کتابوں میں ہیں خواہ دوسری کتاب میں امام محمد رحمہ اللہ کی تصنیف سے
 ہوں جیسے یکسانیات و رقیات و جرجانیات و بارونیات اور انکو غیر ظاہر الروایۃ اس لیے کہتے ہیں کہ یہ امام محمد
 سے ایسی شہرت و کثرت روایت کو نہیں پہنچے جیسے کتب طبقہ اولی کے مسائل شہرت و کثرت و روایت کو
 پہنچے ہیں خواہ یہ کتابیں سوائے امام محمد کے دوسروں کی تصنیف سے ہوں جیسے کتاب مجر و مصنف حسن بن یزید
 کہ اسکے مسائل بھی غیر ظاہر الروایۃ ہیں اور اسی قسم سے کتب امالی میں اور صورت اطاریہ کہ عالم شیعہ گیا اور اسکے
 گرد شاگرد حلقہ کر کے فلم و دوات کا فدیہ لکھ بیٹھے اور عالم نے اس مجلس میں جو کچھ علم بیان کیا اسکو ان لوگوں نے
 لکھ لیا اور ایسے ہی ہر جلسہ میں لکھتے گئے حتی کہ کتاب ہو گئی اور یہ ہمارے اصحاب متقدمین کی عادت تھی - اور
 اسی قسم سے کتب نوادر میں کہ متفرق طور پر روایات ہیں جیسے نوادر ابن سماعہ و نوادر ہشام و نوادر ابن رستم
 وغیرہ جو امام محمد وغیرہ سے روایت کرتے ہیں کفوی رحمہ اللہ نے کہا کہ ان مسائل کو نوادر اس واسطے شمار کرتے ہیں کہ
 یہ اصول سے مخالفت ہوتے ہیں - مترجم کہتا ہے کہ اصول سے مخالفت ہونا ضرور نہیں ہے بلکہ روایت بطریق ندرت
 ہے یعنی آنکہ دوسرے شاگردوں سے متابعت نہیں پائی جاتی ہے اور واضح ہو کہ کبھی ظاہر مذہب کی روایت
 چھوڑ کر نوادر کی روایت لیتے ہیں مثلاً اگر کسی نے حالت حیض میں اپنی جو رو سے وطی حلال جانے تو شمس الائمہ
 نے کہا کہ تکفیر ہے اور نوادر میں امام محمد رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ تکفیر نہیں دہو الصبیح کذا ذکرہ القاری - اور عمومًا مقدم مسائل
 ظاہر الروایۃ میں پھر اگر ظاہر الروایۃ میں نہ ہو غیر ظاہر الروایۃ و نوادر ہیں - طبقہ ثالثہ مسائل فتاویٰ میں اور انکو وہاں
 بھی کہتے ہیں یعنی آنکہ ایسی صورت واقع ہونی جسکا حکم ان ائمہ ثلاثہ رحمہ اللہ سے مروی نہیں ہے پس یہ مسائل وہ ہیں کہ
 جملہ احکام کو امام محمد رحمہ اللہ کے شاگردوں یا شاگرد کے شاگردوں نے یا ان کے بعد والوں نے استنباط کیا ہے کذا ذکر
 الکفوی اور معنی یہ ہیں کہ اسام محمد وغیرہ کے شاگردوں کے سامنے ایسے واقعہ کا استفتاء پیش ہوا جس میں کوئی

روایت ان ائمہ میں سے کسی امام سے آئے پاس نہیں ہر تو انہوں نے خود اجتہاد سے استنباط کیا اور جو اجتہاد کے لائق ہوں وہ شاگرد کا شاگرد اور خواہ ان کے بعد والوں میں سے ہو کسی زمانہ میں ہو اس کے اجتہاد کا اعتبار کیا۔

گویا زمانہ کا آئین اعتبار نہیں ہر اور مترجم کتاب ہر کہ بھی صحیح ہو کیونکہ کبھی زمانہ لائق میں ایسا ہوتا ہے جو سابق میں نہ تھا کیونکہ یہ علم مصنف فضل الہی ہر وقت قال تعالیٰ وداؤد و سلیمان افریحیمان فی الحرث اذ نشت یہ غم القوم وکنا شکرنا ہر وقت

فہمنا ہا سلیمان اللہ پس سلیمان علیہ السلام ہر احسان رکھا کہ اسکو حکم صواب کی تفہیم کر دی۔ حالانکہ داؤد علیہ السلام والد سلیمان علیہ السلام سے اور یہ ہر دلائل عدیدہ مؤید اور بوقوع متقدم ہر والدہ تعالیٰ اعلم۔ کتوی رحمہ نے کہا کہ اول کتاب حسین نوازل و واقعات جمع کیے گئے نوازل فقہ ابو الیث نصر بن محمد سمرقندی معروف باامام الہدی رحمہ

فتاویٰ مجتہدین متاخرین کے اپنے مشائخ و مطبوع مشائخ مثل محمد بن مقاتل رازی و محمد بن سلمہ و نصیر بن یحییٰ قیرہ کے جمع کیے اور اپنے فتاویٰ بھی بیان کیے یعنی میرے نزدیک مختار ہر اور واقعات میں یہ کتاب اصل ہر پھر واقعات ناظمی

ایموج النوازل وغیرہ پھر دیگر مشائخ نے ان فتاویٰ کو اصول کے ساتھ مصلط جمع کر دیا جیسے جامع فاضلخان و خلاصہ غیرہ کتب فتاویٰ میں اور بعض نے امتیاز کو قائم رکھا جیسے رضی الدین سرخسی نے محیط میں کیا کہ اول مسائل اصول لکھے پھر فتاویٰ

پھر فتاویٰ لکھے ہیں۔ مترجم کتاب ہر کہ شیخ رضی الدین سرخسی رحمہ کی صنیع شاید ہر کہ قاعدہ یہ تھا کہ جو اصول ظاہر الروایہ میں ہر وہ مقدم ہر پھر نوادر میں پھر فتاویٰ ہیں۔ اور یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ فتاویٰ سے مراد صرف وہ مسائل و واقعات و نوازل ہیں جو مشائخ نے استخراج و استنباط کیے جنہیں کوئی روایت ائمہ میں سے نہیں ہے پس فتاویٰ فاضلخان یا فتاویٰ عالمگیری کو جو فتاویٰ کہتے ہیں مجازاً باعتبار اس کے کہ انہیں مسائل فتاویٰ مصلط ہیں ورنہ حقیقت انہیں مسائل اصول و فتاویٰ دونوں ہیں۔ اور یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر حکم ظاہر الروایہ میں نہ ہو لیکن نوادر میں ہو تو فتاویٰ سے مقدم کر کے نوادر کو لینا متعین ہو گا چنانچہ بحر الرائق کی قضاء الفوائت میں ہر کہ مسئلہ اگر ظاہر الروایہ میں نہ ہوا

غیر ظاہر الروایہ میں مثبت ہو تو اسی طرف معیر متعین ہر۔ مترجم کتاب ہر کہ یہ حکم مقلد کے لیے ہر یا جکو توت اجتہاد یہ اس کے لیے بھی ہر اور صحیح احتمال اول ہر اگر کہا جاوے کہ غیر ظاہر الروایہ قاعدہ اندر رحمہ میں تو اس کے اجتہاد پر بہ نسبت متاخر زمانہ کے توت اجتہاد یہ والے کے زیادہ اعتماد ہو گا۔ جواب یہ کہ غیر ظاہر الروایہ میں راوی نے روایت کا التزام کیا اور امام مجتہد سے اس کے ثبوت میں باطل ہر اور خود راوی نے اپنی توافق اجتہاد سے آگاہ نہ کیا تو اعتماد کی وجہ صاحب توت اجتہاد یہ کے حق میں ساقط ہو گئی پس اس پر شرعاً لازم آیا کہ اپنے اجتہاد کو کام میں لکے

خافہم۔ پھر واضح ہو کہ اکثر اصول اللہ و اربعہ ہر مفقود ہیں اور اگر کہیں پائے جاتے ہیں تو سند اول و متواتر ہونے سے حکم متواترات میں نہیں خصوصاً ہمارے زمانہ اور ہمارے دیار میں پس ضرور ہو کہ کتاب متعین ہر

بھی ہو لہذا علی قاری رحمہ نے تذکرۃ الموضوعات میں لکھا کہ قواعد کلیہ میں سے ہے کہ نقل کرنا احادیث نبویہ کا اور مسائل فقہیہ کا و تفاسیر قرآنیہ کا نہیں جائز ہر اگر انہیں کتابوں سے جو سند اول ہوں کیونکہ جو سند اول ہوں

انہیں زعمی و لمحدون کے موضوع قاعدیہ سے امن نہیں ہر بخلاف کتب محفوظہ کے کہ ان کے نسخہ صحیح متعدد ہوں

باتمہ ہونے میں انتہی۔ فتویٰ رحمہ کے کلام سے معلوم ہوا کہ کتاب منتهی حوالہ حاکم شہید رحمہ اس زمانہ میں منقود ہو چکا تھا۔ منتهی سے جو مسائل کسی معتد کتاب مثل محیط سرخسی وغیرہ میں منقول ہیں وہ متداول ہیں اور محیط برہانی جو محیط سرخسی سے مقدم ہوا وہ بھی منقود ہو چکا تھا۔ ابن نجیم مصری رحمہ نے بعض مسئلہ دفع کے رسالہ میں اپنے بعض معاصرین پر رد کر نیکی طور پر لکھا کہ محیط برہانی سے جو نقل ہمارے معاصر نے لکھی یہ کذب ہو کیونکہ محیط برہانی منقود ہو چکا کہ ابن ابراہیم علیہ السلام نے شرح نینۃ المصلیٰ میں تصریح کی ہے اور بر تقدیر کہ ہمارے ہم عصر کو مل گئی اور اس زمانہ والوں میں سے کسی کو نہیں ملی تو بھی اس سے فتویٰ ونقل جائز نہیں ہے جیسا کہ فتح القدیر کی کتاب القضاہ میں مصرح ہو انتہی۔ فتح القدیر کتاب القضاہ میں ہے کہ اصولیین کی رائے اس امر پر جمی ہے کہ منتهی وہی ہے جو مجتہد ہوا اور جو مجتہد نہیں اقوال مجتہد یاد رکھنا ہے تو وہ منتهی نہیں ہے اس سے جب سوال کیا جاوے تو اس پر واجب ہے کہ کسی مجتہد مثل امام ابو حنیفہ کا قول بطریق حکایت نقل کر دے اس سے معلوم ہوا کہ ہمارے زمانہ میں جو موجودہ لوگوں سے فتویٰ لیا جاتا ہے یہ فتویٰ نہیں بلکہ منتهی کے کلام کا نقل ہے کہ سوال کرنے والا اسکے موافق عمل کرے اور مجتہد سے اسکی نقل کا طریقہ دو باتوں میں سے ایک ہے یا تو اس نازل کی کوئی سند دیا تک یا کسی ایسی کتاب معروف سے لیاوے جو ہاتھوں ہاتھ متداول رہی جو جیسے امام محمد بن الحسن کی کتاب میں اور مانند انکی تصانیف مشہورہ کہ یہ کتابیں اپنے مصنفین سے ہنزائے خبر متواتر یا مشہور کے ہیں ایسا ہی رازی رحمہ نے ذکر کیا ہے و علیٰ ہذا اگر ہمارے زمانہ میں بعض کتابیں نوادر کی پائی گئیں تو جو مسائل انہیں ہیں ان کو امام ابو یوسف یا امام محمد کی طرف نسبت کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ وہ ہمارے زمانہ میں ہمارے دیار میں نہ مشہور ہیں اور نہ متداول ہیں۔ بیان اگر نوادر سے نقل کسی کتاب مشہور مانند ہادیہ و مبسوط میں پائی جاوے تو یہ اعتماد اس کتاب مشہور پر ہو گا۔ پھر فتویٰ دینے والا اگر مجتہدین کے اقوال مختلف یاد رکھتا ہے اور محبت نہیں بچاتا اور نہ اسکو اجتہاد و ترجیح کی قدرت ہے تو وہ انہیں سے کسی قول پر قطع نہ کرے بلکہ فتویٰ پوچھنے والے کے لیے بیان کر دے سو پوچھنے والے انہیں سے وہ قول اختیار کر لے گا جو اسکے دل میں سب سے زیادہ صواب معلوم ہو ایسا ہی بعض جوامع میں مذکور ہے اور میرے نزدیک تو فتویٰ دینے والے پر سب اقوال کا نقل کرنا واجب نہیں ہے بلکہ یہ کافی ہے کہ انہیں سے کسی قول کو حکایت کر دے کیونکہ مقلد کو اختیار ہے کہ جس مجتہد کی چاہے تقلید کرے۔ انتہی شرح جامع مترجم کتاب ہے کہ اس کلام سے کئی باتیں معلوم ہوئیں از اجمال یہ کہ ایسے مقلد کو بھی فتویٰ بنانا جائز ہے جو مجتہدین کے اقوال مختلف یاد رکھتا ہو اور اسکو دلائل نہ معلوم ہوں اور نہ ترجیح کی قدرت ہو۔ از اجمال بعض جوامع کا قول مشعر ہے کہ فتویٰ دینے والا مختلف اقوال نقل کر دے تو فتویٰ لینے والے کو اختیار ہے کہ اپنی رائے میں جسکو صواب جائے اسکو اختیار کرے پس ایسے شخص کی رائے کا بھی اختیار ہے جو مجتہدین کے اقوال بھی دہاتا ہو۔ از اجمال قول ابن امام رحمہ کہ مقلد جس مجتہد کی چاہے تقلید کرے مشعر ہے کہ فتویٰ دینے والا خود ایک قول کو اختیار کر کے اسکو حکایت کر دے اور یہ کوئی قید نہیں لگائی کہ دلیل معلوم کرے یا قلب سے نحری کرے یا پوچھنے والے کے حق میں جو قول بہتر ہو یا جو اسکے حق میں نافع ہو یا وہ قول امام رحمہ کا خاص ہو یا عام کسی مجتہد کا ہو اگرچہ خاص کلام ہی ہے کہ چاہے جس مجتہد کا قول ہو اور یہ بھی تفصیل بیان

نہیں فرمائی کہ جو قول اس فتویٰ دینے والے نے آج اختیار کیا ہر کل کے روز دوسرے فتویٰ میں ہی قول لکھے یا نہیں۔
ہر کہ دوسرا قول لکھے ولیکن تفتیق وغیرہ کی بحث میں فی الجملہ تحقیق لکھی ہو اور مراد رازی رحم سے شیخ ابو بکر الرازی الجبھلی
میں چنانچہ انکی کتاب اصول الفقہ سے جتنے میں منقول ہو کہ کسی شخص کا جو کلام یا مذہب کسی ایسی کتاب میں جو جسکے نسخہ
مستند اول ہوں تو جو کوئی اس کتاب میں دیکھے آسکو جائز ہر کہ کہے کہ ظان کا یہ قول اور ظان کا یہ مذہب ہر اگرچہ اس نے
کسی سے نہ سنا ہو جیسے امام محمد بن الحسن کی کتاب میں اور امام مالک رحم کی موطا اور ابانہ کے اصناف علوم میں کتاب میں
مصنف مستند اولہ میں کیونکہ ان کتابوں کا ایسی صفت پر ہونا بنز کہ خیر متواتر یا مشہور کے ہو اور ایسے حال میں اسناد
کی ضرورت نہیں ہوتی ہر انتہی مترجما و نازل فقیہ ابو الطیب میں ہر کہ شیخ ابی نصر سے پوچھا گیا کہ ہمارے بیان
چار کتاب میں پہونچیں نوادرا برہم بن رستم و مصنفات کے ادب القاضی اور محمد حسن بن زیاد و نوادر ہشام تو کیا ہو
رواد ہر کہ ہم ان کتابوں سے فتویٰ دین تو جواب دیا کہ ہمارے اصحاب سے جو صحت کو پہونچے وہ تو علم مرغوب و مستند
ہر اور رہا فتویٰ دینا تو میری رائے میں نہ چاہیے کہ آدمی ایسے امر کا فتویٰ دے جو ہم میں نہ آیا اور نہ چاہیے کہ
لوگوں کے بوجہ اٹھا دے ہاں اگر ایسے مسائل ہوں کہ وہ ہمارے اصحاب سے مشہور و ظاہر ہوں تو مجھے یہ
ہر کہ انبرا اعتماد صحیح ہو گا انتہی مترجما۔ پھر واضح ہو کہ متقی حاکم شیعہ و محیط برہانی مفقود ہونے کی تو شہادت پہونچ چکی
تو انکا اثر موجود نہیں اور اگر اب کوئی دعویٰ کرے کہ یہ کتاب وہی ہر تو اعتماد نہیں ہو سکتا اس جہت سے کہ
تواتر درمیان میں منقطع ہو گیا ہاں جب تک وجود متواتر تھا اسوقت اگر متقی و محیط مذکور سے کسی کتاب میں کچھ
نقل ہوا اور وہ کتاب اسوقت تک متواتر و مستند اول ہر اور خود مقدم ہر تو اس کتاب کے اعتبار سے اعتماد ہر کہ متقی میں
یہ قول تھا جو اس کتاب میں مذکور ہر اور ایسی ہی کتب امام محمد رحم ہمارے زمانہ میں مثل بدایہ و دقایہ و عالمگیری وغیرہ
کے مشہور و متداول نہیں ہیں ولیکن اہل یعنی بسوط امام محمد رحم سے یا دیگر کتب سے جو مسائل محیط سرخسی وغیرہ میں مذکور
ہیں یا بواسطہ محیط سرخسی وغیرہ کے دیگر معتبرات میں مذکور ہیں یا بدایہ و اسکی شرح و دقایہ وغیرہ میں منقول ہیں
آخر متواتر اعتماد ہر۔ اور واضح ہو کہ ائمہ مشائخ و فقہاء نے تسبیح حفظ کے لیے اصول کتب سے مختصرات تصنیف کیں
جو بنام ثنوں مشہور ہیں اور ان میں التزام صحیح روایات کا رکھا خواہ تصحیح اپنے اعتماد پر جبکہ مصنف مجتہد ہو اور یہی اکثر
یا کلیہ ہر خواہ اعتماد تصحیح مجتہد رکھا۔ اور حق یہ ہر کہ ائمہ مشائخ نے مذہب خفیہ کو مجموعہ اجتہادات امام عظیم و امام
ابو یوسف و امام محمد قرار دیا ولیکن بعض فقہاء نے جو آخر زمانہ میں ہوئے امتیاز کا قصد کیا ولیکن فتویٰ منقطع ہر و
سیانی الکلام فیہ۔ پھر ان ثنوں کو مذہب کے لیے گویا اصل ٹھہرایا اور ظاہر یہ کہ ہمارے زمانہ میں اس سے چار
نہیں ہر۔ فاضل علامہ لکھنوی مرحوم نے لکھا کہ ثنوں سے مراد جمیع ثنوں نہیں ہیں بلکہ وہ مختصرات جگو ایسے
خداق ائمہ علماء و کبار فقہاء نے تالیف کیا جو علم و زہد و فقہ میں اہل بدایت کرنے میں ثقہ مشہور و معروف ہیں۔
امام طحاوی و کرخی و حاکم شیعہ و ابو الحسن قدوری اور جو اس طبقہ میں تھے پھر کچھ علماء کا اعتبار ہر ہاں الشریعہ
کے دقایہ ہر اور حافظ الدین عبد اللہ نسفی المتوفی سنہ ۶۰۱ ہجری کے کنز الدقایق ہر اور ابو الفضل محمد الدین محمد ابراہیم

بن محمود موصلی متونی مسئلہ ہجری کی کتاب المختار پر اور مغیر الدین احمد بن علی بغدادی متونی مسئلہ ہجری کی کتاب
 مجمع البحرین پر اور امام قدوری احمد بن محمد متونی مسئلہ ہجری کی کتاب مختصر القعدوری پر فخر جابو اس جہت
 سے کہ لوگوں نے ان کتابوں کے مولفین کی نیرنگی اور مسائل متعدد لائے کا التزام جان لیا ہر ہجراتین بھی زیادہ
 مشہور و متعدد قایہ و کثر و مختصر قدوری پر مترجم کتاب ہر کہ ہر ایہ کا ذکر اس واسطے نہیں کیا کہ وہ متن نہیں ہر بلکہ شرح ہر اور ان
 متن کے مشہور ہر اور ان متون مذکورہ کے لیے ہر ایہ گویا اصل ہر کیونکہ ان متون میں سب سے زیادہ متعدد مشہور و قایہ
 ہر ایسی خود تصریح موجود ہر کہ یہ مسائل ہر ایہ کے بطریق سلسلہ روایت متواتر ہونے کے مقص کے ہیں لہذا نام اس کا
 وقایہ المراد ایہ فی مسائل الہدایہ رکھا ہو۔ ثم قال ہذا الفاضل ہا حاصل اور یہ جو مشہور ہوا کہ متون صرف اصل
 مذہب و ظاہر الروایہ کے لیے موضوع میں تو یہ حکم کلی نہیں کیونکہ اکثر اباب متون ایسا مسئلہ لکھتے ہیں جو مشائخ متقدمین
 کی تخریج سے مخالف مسلک ائمہ قبوعین ہر جیسے حوض عشرنی عشرینے وہ درودہ کا مسئلہ کہ اصل مذہب میں نہیں ہر اور یوں
 یہ جو مشہور ہوا کہ متون موضوع واسطے نقل مذہب امام ابو حنیفہ میں یہ حکم تو اکثری بھی نہیں ہر کیونکہ بہت آنھوں نے متون
 میں صاحبین کا مذہب یا جبکہ وہ راجح یا جیسے پیشانی و ناک پر سجدہ کے مسئلہ وغیرہ میں ہر۔ اقول تحقیق وہ ہر جو تھے
 مقدم ذکر کیا کہ مرجع اقوال صاحبین کو بھی مذہب قرار دیا ہر اور چارہ نہیں ہر کہ مذہب میں تخریجات شائع داخل کیے جاد
 جبکہ واقعات و نوازل کا سامع ہونا جاری ہر پس جبکہ امام عظیم رحم کے اصول پر انکا حکم مستخرج ہوا تو انکے داخل مذہب
 خفیہ ہونے میں کچھ شک نہیں ہر پس جب انکو داخل مذہب قرار دیا تو صاحبین یا ایک سے جو راجح ہوا کسی ضرورت
 عارض سے اس پر فتویٰ ہو تو اسکا مذہب ہونا اولی ہر و ما قال ہذا الفاضل اور آنھوں نے ذکر کیا کہ جو متون میں ہر مقدم
 ہر اس پر و غرض میں ہر اور جو شرح میں ہر وہ مقدم ہر اس پر و فتاویٰ میں ہر پس متون جو نقل مذہب کے لیے ہیں جب
 انہیں کوئی مسئلہ ہوا اس کے خاف شرح میں جو تو متن مقدم ہوگا ایسے ہی فتاویٰ کی مخالفت پر شرح مقدم ہوگی۔
 قال المسترحم فی ہر کہ یہ ان شرح کا حکم ہر جو انکے مشائخ مانند قنادی و علوانی وغیرہ نے اصول کی شرح میں قبود سے
 استخراج کیے اور مشائخ متخرجات دوسرے مواقع میں مصرح ہونے میں اور شامی رحم نے رد المحتار میں کہا کہ مذہب سے
 مراد وہ ہر جو ظاہر الروایہ کی کتابوں میں مذکور ہو انہی یہ اصطلاح خاص ہر۔ اور واضح ہو کہ اصل یہ تھا کہ جو اصول
 میں ہر وہ شرح پر مقدم اور جو شرح میں ہر وہ فتاویٰ مشائخ پر مقدم ہر ہر چونکہ بجائے اصول کے یہ متون قائم ہوئے
 تو اصل مذکور میں تغیر کیا گیا اور یہ کلیہ ٹھہرا کہ متون مقدم ہر شرح ہر فتاویٰ۔ پس مراد شرح سے یہ شرح متداولہ
 نہیں اور فتاویٰ سے یہ کتب مراد نہیں جو فی الحال بنام فتاویٰ معروف ہیں اور یہ کیونکہ ہو سکتا ہر حالانکہ مسئلہ
 فتاویٰ عالمگیری جامع روایات اصول و فتویٰ ہر حتی کہ اکثر اقوال کی نسبت کتاب الاصل امام محمد و ہر ایہ
 و کثر وغیرہ کی تصریح موجود ہر ابدال متون کی شرح میں اکثر فتاویٰ فاضلان و خلاصہ وغیرہ سے لیکر شرح کی گئی ہر
 فیشال فیہ حتی بظہر کتب حقیقۃ الحال۔ ہر فاضل مرحوم نے قول متون مقدم ہر شرح ہر فتاویٰ کی نقل کے بعد کہا
 یہ اس وقت ہر کہ جب تصحیح صحیحی طبقہ تھانیہ میں نہ پائی جادے یعنی اگر متن یا شرح سے خلاصہ تول کی مرجع تصحیح نیچے کے

بقیہ دالے نے نہ کی ہو۔ اور فاضل مرحوم نے اسکی تائید کے لیے رد المحتار کتاب الفرائض سے نقل کیا کہ علامہ شامی نے یہ مسئلہ ذکر کیا کہ میت نے چپاکی مٹی اور امون کا مٹیا چھوڑا تو علامہ غیر الدین رلی نے فتویٰ دیا کہ کل تنہا چپاکی مٹی کا ہر حال لگہ متون کے خلاف ہو تو شامی رحم نے جواب دیا کہ علماء نے ذکر کیا کہ جو متون میں ہر وہ التزام صحیح ہو اور تصحیح صریح بہ نسبت تصحیح التزامی کے اقویٰ ہوتی ہو اور جو غیر الدین رلی نے فتویٰ دیا اسکی صریح تصحیح جامع المضمرات میں مذکور ہو اور یہ بھی بیان تصحیح موجود ہو کہ جو متون میں اس مسئلہ میں ہر اور جو رلی رحم نے فتویٰ دیا دونوں ظاہر الروایۃ ہیں پس جان ایسا ہو دیا ہم پر اسکی اتباع لازم ہو چکی تصحیح صریح کی گئی ہو۔ انتہی تمصا پس حاصل یہ ہوا کہ متون سے خلاف اگر طبقہ سختانی میں تصحیح صریح ہو تو متن کی تقدیم چھوڑ کر صریح تصحیح کی اتباع واجب ہو قال المترجم میرے نزدیک علامہ شامی سے بیان سو ہوا جسکا منشاء لفظ التزام ہر اور مجھے اس کلام میں دو وجہ سے نظر ہر اول یہ کہ تصحیح صریح اقویٰ از تصحیح التزامی ہونا ایسے معنی میں غیر مسلم ہو کیونکہ جامع مضمرات نے مثلاً اس قول کی نسبت صحیح کہا اور یہ محدود تصحیح ہر اور متون نے تصحیح کا التزام کیا ہر گویا ہر قول کے ساتھ صحیح کہا اور التزام تصحیح زیادہ ہو کہ بہ نسبت خالی تصحیح کے اور التزام کے معنی بیان یہ نہیں ہیں کہ جو مطابقت و صریح کے مقابل آتا ہو جیسا کہ شامی رحم کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے تاکہ لازم آوے کہ بیان متن سے تصحیح بذاتہ التزام سمجھی جاتی ہو اور جامع مضمرات میں تصحیح بذاتہ مطابقتی صریح ہر پس وہ اقویٰ ہر بلکہ التزام کے معنی متن کے تصحیح میں یہ ہیں کہ مصنف متن نے اپنے اوپر التزام یعنی ایجاب کر لیا ہو کہ ہر قول وہ لاوے جو صحیح ہو پس محصل یہ ہوا کہ متن دالے نے اپنے قول کو صحیح کہا اور جامع مضمرات میں اپنے قول کو صحیح کہا پس یہ اس سے قوی ہر گز نہیں ہر بلکہ برعکس ہو۔ نظر دوم یہ کہ جامع مضمرات اس درجہ پر نہیں ہر کہ وہ تصحیح متون کی مخالفت میں منہر ہو۔ بالجملة مخالفت تصحیح کی صورت میں حق تفصیل ہر قواعد فتویٰ میں آئی ہو

فصل فتویٰ اور اسکی کیفیت و طریقہ و اقسام مغنی اور علامات افتاء و کن کتابوں سے فتویٰ دینا نہیں جائز ہر واضح ہو کہ عوام جو دین کے احکام متعلق باعمال و وقائع معمولی و غیر معمولی نہیں جانتے ہیں اس پر فرض ہو کہ مفتی سے دریافت کریں اور ضروریات دین تو ہر شخص کو معلوم ہونا ضرور ہو اگرچہ ایمان اجالی کافی ہو پھر فرضیت ارکان اسلام تفصیلی تفصیل اقرار کرے پھر شائنا کے علی ارکان معلوم کرے اور جو امر واقع ہو خواہ متعلق بعبادات خالصہ یا معاملات اسکو بالضرور اپنے وقت پر دریافت کرے اور مسلم کے اعمال مہل بلا حکم شرعی نہیں چھوڑے جائینگے اور جیسے قاضی پر پوچھنا فرض ہو عالم پر بتلانا بھی ضرور ہو تفصیل و شرائط مذکورہ کتب فقہ۔ پھر مفتی و حقیقت مجتہد ہر کام میں الفتح اور ہر زمانہ اسلام کا اس امر کو مقتضی ہو کہ ایسا شخص ہونا ضرور ہو کہ نوازل جدیدہ کا حکم بالمقاسہ و بالا اعتبار معلوم کرے اگرچہ اس سے نائد نمونہ شرایع کی حدوت سے اسپر نادر پڑھنے کا مسئلہ پوچھنا عوام کو ضرور ہو اور نوٹ ادبی و علمی و فروعی مٹی و غیر ذلک میں کثرۃ النوازل کے لیے مفتی ضرور ہو اور جزئیات کتب سابقہ موجود نہیں ہیں اور فقہاء کے شرط کی کہ مفتی صریح خبریہ کے جیسا کہ عمومی رحم نے حاشیہ اشتباہ میں فوائد مصنف رحم سے نقل کیا کہ قواعد و ضوابط سے فتویٰ دینا حلال نہیں ہر بلکہ یہی مفتی پر واجب ہو کہ نقل صریح کو بیان کرے جیسا کہ فقہاء نے تصریح کر دی ہو حتیٰ تنہا

ہر باب میں امام اعظم کے قول پر ہر پھر امام ابو یوسف کے قول پھر امام محمد رحمہ اللہ کے قول پھر ازہر بن زیاد کے قول پر ہوا اور ایک قول یہ کہ جب امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ ایک طرف اور صاحبین ایک طرف ہوں تو مفتی کو اختیار ہو کہ جس قول پر چاہے فتویٰ دے لیکن جب مفتی مجتہد نہ ہو تو یہی اصح ہے کہ وہ امام اعظم رحمہ اللہ کے قول پر فتویٰ دے انتہی سخاوی قدسی میں لکھا کہ جب امام رحمہ اللہ ایک طرف اور صاحبین ایک طرف ہوں تو قوت دلیل سے جو راجح ہو اس پر فتویٰ دے۔ اقول یہ ایسے مجتہدین ہو گا جو دلیل میں نظر کی بیانت رکھنا ہو صرف احوال مجتہدین کا حافظہ نہ ہو۔ اس سے ظاہر ہوا کہ کلام علی ایسے مقلدین ہر صورت احوال کا حافظہ ہو دلائل نہ جانتا ہو اور نہ بیانت نظر ہو۔ اور اسی دو قول پر تمام کالمین کے احوال متفق ہو جانے ہیں جیسا کہ ظاہر ہو گا۔ ولولہ الجی رحمہ اللہ تو نبی بعد منشیہ ہجری نے کہا کہ جو شخص اسپر انگار کرے گا اسکا فتویٰ باطل ہو جائے کسی قول یا مسئلہ کی کسی وجہ سے اور وہ بدو ن ترجیحی نظر کے احوال و وجہ میں سے جس پر چاہے عمل کرے تو اسے جل و خرق اجماع کیا انتہی ترجیح یہ تو اہل نظر کے حق میں کہا ہوا اور دوسرے مقام پر لکھا کہ لوگ دو قسم کے درمیان ہیں یا تو مقلد محض ہیں یا مقلد جنکو نظر کی بیانت ہو پس مقلد محض پر تو واجب اسکی اتباع ہے جسکو شاخ نے صحیح کہا ہوا اور مقلد لائق نظر کو اختیار ترجیح و تصحیح کا ہوا اس پر واجب یہ کہ اپنا عمل اسپر کرے جو اسکے نزدیک مرجع ہو اور فتویٰ اسپر دے جو شاخ نے صحیح کہا ہے کیونکہ پوچھنے والا اس سے وہ پوچھتا ہے جو اہل مذہب کے نزدیک مذہب ہوا انتہی ترجیحاً۔ اشباہ کتاب القضاء میں ہے کہ مفتی اسی پر فتویٰ دیگا جو اسکے نزدیک مصلحت و نفع ہو جیسا کہ فتاویٰ بزار یہ کی فصل المہرین ہر فتویٰ رحمہ اللہ نے کہا کہ شاید مراد مفتی سے مجتہد ہو اور رہا مقلد تو وہ فقط صحیح پر فتویٰ دیگا خواہ فتویٰ لینے والے کے حق میں اس میں مصلحت ہو یا خواہ یہ سچی ہو سکتا ہے کہ مقلد مفتی مراد ہو اور یہ حکم اس وقت کہ مسئلہ میں دو قول ہوں اور ہر ایک کو صحیح کہا گیا ہو تو اسکو ہر ایک قول پر فتویٰ کا اختیار ہو پس وہ ایسے قول کو اختیار کرے جس میں مفتی کے حق میں مصلحت ہو انتہی۔ اور سب اشباہ میں ہے کہ دفع کے مسئلہ میں فتویٰ دینا اسی وجہ پر نہیں ہے جو دفع کے حق میں زیادہ نافع ہو جیسا کہ شرح مجمع و حادی قدسی میں ہوا انتہی۔ صحیح ہے کہ قوت نظر سے صلح و انفع پر فتویٰ دے جو بیانت نظر رکھتا ہو اور جو محض حافظ احوال ہو وہ مسئلہ کے دو قول صحیحہ پاوے تو ان میں البتہ اصلح و نفع پر فتویٰ دے سکتا ہے پس جسکو اہلیت نظر ہو اسپر مطلقاً امام اعظم رحمہ اللہ کے قول پر فتویٰ دینا واجب نہیں ہے لہذا اشباہ کتاب القضاء میں ہے کہ جو مسائل متعلق باب قضاء ہیں وہ ان اختلاف میں فتویٰ امام ابو یوسف کے قول پر ہر کفائی القنیۃ والبرزنجی انتہی۔ شرح الاشباہ بری زادہ میں ہے کہ غمادات میں بھی فتویٰ امام ابو یوسف کے قول پر ہوا اور شروع مسائل میں زفر رحمہ اللہ کے قول پر فتویٰ ہے جنکو میں نے مصلحہ رسالہ میں تحریر کیا ہے۔ انتہی۔ اقول یہ بھی خلاف کلیہ مذکورہ کے اسی صورت میں ہے کہ مفتی کو اہلیت نظر ہو ورنہ مقلد محض کے لیے صاحب اشباہ نے دفع بحر الرائق میں لکھا کہ جب مسئلہ میں دو قول ایسے ہوں کہ دونوں کو صحیح کہا گیا تو قضاء و فتویٰ دینا دونوں میں ہر ایک پر جائز ہے انتہی۔ اس سے ظاہر ہوا کہ مقلد محض پر اصلح و نفع کی رعایت واجب نہیں ہے بلکہ مستحب ہے۔ دنی قضاء و فتاویٰ من الجرح و کسئلہ ظاہر الروایہ میں ہوا اور دوسری روایت میں ہوتا اسی طرف معبر نہیں ہوگی انتہی۔ اقول یہ مقلد کے حق میں نہایت

اور مجتہد اگر لیاقت اجتہاد مذہب در رکھتا ہو بلکہ ترجیح و ترجیح کی لیاقت ہو تو اس پر بھی یہ واجب ہو کہ روایت مذکور کو کوئی
 دینی جلیہ انتہائی فی بحث التسمیاء عادات میں علماء نے امام اعظم رحمہ کے قول پر مطلقاً فتویٰ رکھا ہو اور یہی استفادہ سے بھی
 معلوم ہوا لیکن یہاں سو فیہ تک کہ کوئی روایت امام رحمہ سے موافق قول مخالف ہو جیسے ارشاد کی طہارت میں اور
 سوائے نیند نہ ہونے کی صورت میں غلطی میں برکت کا کرنے میں انتہی۔ اقول اور جیسے فارسی میں قرأت کرنے میں
 ہو لیکن قرأت قرآن عند القصور میں فتویٰ امام محمد رحمہ کے قول پر ہر گمانی المضمرات اور دیگر مسائل بھی ہیں۔ پس بنا بر
 قاعدہ مذکور کے مقلد کو چاہیے کہ ایسی صورتوں میں امام اعظم رحمہ کے قول پر فتویٰ دے اور حق اشہب بقصد یہ کہ مقلد
 پر لازم ہو کہ وہ ایسی صورت میں امام رحمہ کا قول اور حسیہ فتویٰ ہو دونوں بیان کر دے پھر مستفتی اپنے واسطے اختیار
 کرے اسکی وجہ دو امر ہیں اول اگر مجتہدین متاخرین نے کسی فوت دلیل یا ضرورت سے امام رحمہ کے قول سے رجوع
 کر کے دوسرے قول پر فتویٰ دیا اور یہ خلاف مذہب خفیہ نہیں ہو اور مقلد کو یہ اور اک نہیں تو لائق ہو کہ اسکو لیا جاد
 اور دوم یہ کہ اگر مقلد ایک مسئلہ میں امام رحمہ کے قول پر فتویٰ دے یا کسی مجتہد کی تقلید کرے اور اس زمانہ کافی اہل
 مجتہد موافق تصحیح شائع کے فتویٰ دے تو اختلاف عوام سے نوران فتنہ ہوگا فافہم والہ تعالیٰ اعلم۔ فی الجرح فی مصر
 الزکوۃ جب تصحیح مختلف ہو تو واجب ہو کہ ظاہر الروایۃ و مؤید صی جاوے اور اسی کی طرف رجوع ہو و فی الجرح فی مصر
 اور جب فتویٰ مختلف ہو تو جو فتویٰ موافق ظاہر الروایۃ ہو وہی ترجیح ہوگا۔ و فی الجرح فی مصر، انصابت جب تصحیح و فتویٰ
 مختلف ہو تو جو فتویٰ موافق روایت متون ہو اسی کو ترجیح بر انتہی۔ اقول یہ صحیح ہو کہ ترجیح اس قسم کی جاری ہو اور
 واضح ہو کہ مقلد محض جسکی لیاقت ایسی ترجیح اور ظاہر الروایۃ دریافت کرنے کی بھی ہو و مدخل اہل نظر ہی یا نہیں اور
 فتویٰ دے سکتا ہی یا نہیں۔ و فی شرح الاشباہ بسیری زادہ نظامن شرح الہدایۃ لابن الشیمہ جب حدیث صحیح ہو جاوے
 اور وہ خلاف مذہب ہو تو حدیث پر عمل کیا جاوے اور یہی اسکا مذہب ہوگا اور حدیث پر عمل کرنے سے وہ ضعیف
 ہونے سے خارج ہوگا کیونکہ امام اعظم رحمہ سے یہ قول صحت کو پہنچا ہوا کہ امام رحمہ نے کہا کہ جب حدیث صحیح سند سے
 صحیح پہنچ جاوے تو وہی میرا مذہب ہو انتہی شریحاً۔ علی قاری رحمہ کے رسالہ ترمین الباریۃ التحسین الاشارہ میں ہو
 کہ بہت غریب حرکت کی کیدانی نے کہ کہا و العاشرین المحرمات الاشارة بالنسبۃ کامل الحدیث۔ یعنی حرام امور میں
 و سوان حرام کلمہ کی انگلی سے اشارہ ہوا انتہی حدیث کے معنی تشدید کے آخرین کلمہ کی انگلی سے اشارہ کرنا جیسے
 وہ جامع کرتی ہو کہ جکو علم حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جامع ہو اور یہ حرکت اس کیدانی کی طرف سے حکما
 عظیم و جرم خیم ہو اور انشاء اسکا یہ واقع ہو کہ کیدانی علم نقول کے قواعد اصول و مراتب فروع سے جاہل ہو
 اور اگر یہ نہ ہوتا کہ ہم اسکی طرف نیک گمان کریں اور اس جہت سے اسکے کلام کی تاویل کریں تو بیشک اسکا کفر مرجح
 و ازہد اصحیح ہوتا سو کیا کسی مومن کو حلال ہو کہ جس فعل کا کرنا حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے اسطرح ثابت
 ہو کہ نقل میں قریب ہوا اثر ہو چاہا ہو اسکو وہ حرام بتلاوے اور جس فعل کو عامہ علماء ہر طبقہ بطریق بزرگوں کا کلام
 آیا ہو اسکو منہج کرے اور حال تو یہ ہو کہ ہمارے امام اعظم رحمہ نے فرمایا کہ کسی کو حلال نہیں کہ ہمارے قول کو کیوں

۹
 تصحیح ابن حجر
 صحت صحیحین
 اجتہاد و تہذیب و تہذیب
 علی بن اسلم
 سبب سے انسانی
 کیا ہو کہ انسانی
 علمی ہو

جب تک کہ اسکا اخذ کتاب وسنت واجماع است و قیاس جلی فی المسئلہ کو نہ پہچانے اور امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ جب تک
صحیح ہو جاوے کہ میرا قول اس کے خلاف ہو تو میرے قول کو دہراؤ اسے مارو اور حدیث ضابطہ پر عمل کرو۔ جب تک
یہ معلوم ہوا تو آگاہ ہو کہ اگر اس مسئلہ میں امام رحمہ سے کوئی نص نہ ہو تو آپ کے اتباع عوام و رکنان و فضلاء و کرام پر یہ
متبعین تھا کہ اسی پر عمل کریں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صحت کو پہنچا اور اسی طرح اگر امام رحمہ سے نفی اشارہ
صحیح ہوتا اور صاحب بشارت صلی اللہ علیہ وسلم سے اسکا اثبات صحیح ہوتا تو بھی کچھ شک نہیں کہ یہی ترجیح دیا جائے گا۔
امامت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچا ہر تکلیف کہ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے با شافعی صحیح ثبوت ہوا
صریح اسی کے موافق امام رحمہ سے منقول نہیں جس نے اقصاف اختیار کیا اور نصف کو چھوڑا تو جان گیا کہ یہی راہ
اہل تدین سلف و خلف کی ہر اور جس نے اس سے عدول کیا وہ معاند برباد مکار ہو کر چ لوگوں کے نزدیک
باکابر ہر انتہی شرعاً اور شیخ علی قاری نے دوسرے رسالہ تدبیر الترتیب میں لکھا کہ یہ جسے کہا کہ فتویٰ ترک اشارہ بزرگ
تو وہ مدعی ہر کہ میں محمد بنی المسئلہ ہوں تو ایسے اجتہاد کا محل یہ ہر کہ امام رحمہ سے مسئلہ میں دو روایتیں ہوں یا ایک
روایت امام رحمہ سے اور دوسری روایت صاحبین رحمہ سے ہو اور اسکے بار جو دہیان احتیاج دلیل ترجیح کی ہر کہوں کہ
ترجیح بلا مرجع اور تصحیح بلا صحیح قبول نہیں ہو پس اگر دو روایتیں بھی پائی جاوے تو راجح وہی روایت ہوگی جو موافق
احادیث صاحب بشارت صلی اللہ علیہ وسلم و مطابق اقوال جمہور علماء است ہو یا وہ دیکھ فائل کا یہ قول کہ فتویٰ ترک
اشارہ پر ہر معارض ہر بقول مشائخ معتبرین کہ فتویٰ اشارہ پر ہر اور نہیں خلاف کہ یہ نسبت ہر انتہی شرعاً پس یہ صحیح ہو
کہ دلائل شرعیہ یعنی کتاب وسنت واجماع اہم سے ترجیح دی جاوے بشرطیکہ عارف بدلائل ہو اور منہج و جوہ ترجیح کے
موافقت ہو اور دلیل مقدم ہوگی اور شیخ ابن التیمنیہ کے نزدیک حدیث صحیح پر عمل ہوگا اور یہ ایسا ہر جیسے بعض ائمہ
شافعیہ رحمہ نے کہا کہ حلیۃ وسطیٰ مذہب شافعی رحمہ میں ہر تازہ فہم نہیں بلکہ عصر ہر کیونکہ حدیث صحیح مسلم سے صحت پہنچ گئی
اور شافعی رحمہ نے کہا کہ جب حدیث صحیح ہو جاوے تو وہی میرا مذہب ہر لہذا مذہب شافعی یہ ہوا کہ وہ ہر عصر ہر۔
پھر اگر کہا جاوے کہ استدلال معرفت دلائل کافی نہیں شاید کہ دلائل دیگر ہوں جن سے وقوف میسر نہیں ہوا۔ تو جواب
یہ کہ یہی بعینہ طبقہ اصحاب ترجیح پر وارد ہر کہ انہوں نے جس قول کو ترجیح دی شاید مزوج کے دلائل ہوں جن سے
وقوف میسر نہیں ہوا تو باب ترجیح و تصحیح و فتویٰ کا انسداد ہو جائیگا و علی ہذا صاحبین کے کسی قول پر فتویٰ نہ ہوگا
جن مسائل کو مشائخ نے استنباط کیا وہ سب مقدم کے سوا بے متاخر کے مرجع ہونگے و الحق یہ سب مکارہ ہر اور
شرح میں اسکا اعتبار نہیں ہر اور در مختار میں قاسم بن علی نے اکی تصحیح قدوری سے لیکر لکھا کہ اگر نوکے کہ علماء کبھی
اقوال مختلفہ کو بلا ترجیح ذکر کرتے اور کبھی تصحیح میں اختلاف کرتے ہیں تو جواب میں کہوں گا کہ اصل اسی طرح ہوگا جیسے
انہوں نے اپنے اقوال پر عمل کیا کہ اعتبار کیا فقیر معرفت ماہوال الناس کا اور جو زیادہ مسائل ہر اور جبراً ہم معاملہ
ظاہر ہوا اور جسکی وجہ فتویٰ ہر اور زمانہ ایسے شخص سے خالی ہوگا جو ان امور کو مدخفت نیز کرے نہ گمان سے اور
جو کوئی یہ نیز نہ رکھنا ہر اسکو چاہیے کہ اپنے بری الذمہ ہونے کے لیے ایسے شخص کی طرف رجوع کرے جو بیہوش ہوگا۔

انتہی مترجمائیں یہ بھی کہ ہر زمانہ میں میر جعفری ضرور موجود ہوگا۔ اور پہلے گذرا کہ اگر کوئی نواز لجد بد میں مسلمانوں کے افعال بدوں شرع کے خارج اور دائرہ اسلام رہ جاوے اور یہ قول وہی کہیگا جو مفسد اسلام ہونا فہم و اسرار کے

اعلم بالصواب الیہ مرجع والمآب

فصل دوم اشار میں شامی رحم نے شرح اشباہ و تنبیہ سے نقل کیا کہ ہمارے شیخ علامہ صلح نے فرمایا کہ جائز نہیں فتویٰ دینا ایسے کتب سے جو مختصر ہیں جیسے نہر الخائق و معنی کی شرح کنز اور در مختار شرح نویر الا بصائر وغیرہ جو مختصر ہیں یا ایسی کتابوں سے جگہ مضمین کا حال نہیں معلوم ہو جیسے ماسکین کی شرح کنز اور قستانی کی شرح نقایہ یا ایسی کتابیں جن میں احوال ضعیفہ منقول ہیں جیسے نابدی کی تفسیر پس اس کتاب تفسیر سے فتویٰ دینا نہیں جائز ہے مگر جبکہ منقول عنہ اور اس سے لینا معلوم ہو جاوے پھر کہا اور لائق ہے کہ اشباہ و النظائر بھی اسی میں داخل کیجاوے کیونکہ اس میں بھی وہ ایجاز و تبیین ہیں کہ سنی سمجھ میں نہیں آتے مگر جبکہ اسکے ماخذ پر اطلاع ہو جاوے بلکہ اس میں بہت سے مواضع ایسے ہیں جن میں ایجاز و خلل ہو چنانچہ حینی حواشی کے ساتھ اسکو مطالعہ کرنے میں مارت کی ہو سکتی ہے یا ظاہر ہو پس جب معنی اسی پر اقتصار کرے تو بیخوف نہو کہ غلطی میں پڑ جاوے تو مفتی کو ضرور ہے کہ اسکے حواشی وغیرہ کو نظر میں رکھ لے اور اسے انتہی مترجم اور قول قاری رحم گذر چکا کہ احادیث نبویہ و مسائل فقہیہ و تفاسیر قرآنیہ کا نقل کرنا صرف انہیں کتابوں سے جائز ہے جو متداول ہوں اور یوں ہی قول الشیخ ابن المام در بارہ نوادر کے سابق میں مذکور ہوا۔ فتی الا شباہ اصول فقہ میں جو حکم مذکور ہو اگر فروع میں اسکے خلاف ہو تو ذکر اصول کا اعتبار نہیں جیسا کہ علماء نے تصریح کی ہے علامہ شامی نے نتیجہ فتاویٰ حامیہ میں کہا کہ تقلد پر تو اتباع مذہب امام رحم ہوا و ظاہر یہ کہ جو ان اماموں نے نقل کیا وہ امام رحم کا نقل ہے نہ وہ جو ابوالکلام رحم نے نقل کیا کیونکہ وہ مرد مجہول ہے اور ایسی ہی اسکی کتاب مجہول ہے اور در باقستانی یعنی مؤلف جامع الرموز وہ جابر سیل و حاطب اللیل کی طرح ہے خصوصاً جبکہ و ذرا بدی مغزلی کی کتابوں سے استناد کرتا ہے انتہی اس سے بڑھ کر علامہ علی قاری نے رسالہ شمس العوارض میں مذمت کے ساتھ مولانا عصام الدین سے تضعیف نقل کی۔ بالجمہ نہر الخائق و شرح الکنز للنعیمی اور در المختار اور اشباہ و النظائر وغیرہ مختصرات تو بوجہ ایجاز کے قابل افتاء نہیں ہیں اور شیخ کنز ماسکین و جامع الرموز قستانی و شرح نقایہ ابوالکلام بوجہ عدم اعتبار مصنف و اجتماع نقل ضعیف کے قابل افتاء نہیں ہیں۔ وقال الشامی رحم فی نتیجہ الفتاویٰ الحامیہ زاہدی کی نقل معارض نقل معتبر ہے مذہب خفیہ نہیں ہے چنانچہ ابن وہبان رحم نے کہا کہ صاحب تفسیر جو مخالفت قواعد نقل کرے اسکا لحاظ نہو گا تا وقتیکہ غیر سے تائید نہو اور ایسا ہی نہر الخائق میں ہے انتہی مترجمائیں تفسیر و حادی زاہدی و جنہی شیخ قدوری و زاد اللاتہ وغیرہ سب غیر معتبرات سے ہیں اور شامی نے حاشیہ ابوالسعود رحم پر شرح مسکین سے عدم اعتبار فتاویٰ ابن حجر و فتاویٰ طبری کا نقل کیا اور کشف الفنون میں مولانا برکلی رحم سے عدم اعتبار سراج الوریج شیخ قدوری مؤلفہ ابوبکر بن علی حدادی متوفی ۱۰۸۷ھ کا اور عدم اعتبار شتمل الاحکام فقہ الدین ردی کا اور فتاویٰ صوفیہ نقل کیا اور بعد افتاء ہدائی نے شیخ حاتم شہسلی سے عدم اعتبار فتاویٰ ابراہیم شامی کا نقل کیا اور اسی کے

غیر معتبر رہی کتاب خلاصہ کیدانی جو کما بسط فی ذلک الفاضل العلامة الکنوی رحمہ اللہ تعالیٰ اور کما کہ جو کتابیں غیر معتبر
ہیں خواہ بوجہ ان کے مؤلفین کا حال معلوم ہونے کے یا مصنفین کا اعتبار نہ ہونے کے یا بوجہ رطب و یابس وغیرہ
جمع ہونے کے یا کسی اور وجہ سے غرض جو کتابیں کسی وجہ سے غیر معتبر ہیں ان کا حکم یہ ہے کہ جو انہیں صاف ہو وہ لیا جا
اور جو کدہ ہو ترک کیا جاوے اور جو انہیں سے لیا جاوے وہ بعد امل و فکر غائر دلچاطہ عدم مخالفت اصول و
مستبرات کے لیا جاوے۔ قال المترجم اور میں نے دیکھا کہ باوجود ایسے لحاظ کے بھی بعض مسئلہ میں دھوکا کھایا گیا
چنانچہ عالمگیریہ میں قبضہ سے اجازت میں یہ مسئلہ لکھا کہ اگر کسی شخص کو اجیر کیا کہ میرے واسطے سحر کا توذیعنی جادو
کا توذیعہ گئے تو جائز ہے۔ مترجم کتاب میں نے مقدمہ فتاویٰ ہندیہ میں نبیہ کر دی کہ زاہدی نے معتزلی اصول پر یہ
مسئلہ لکھا کیونکہ معتزلہ کے نزدیک سحر باطل ہے پس بنزلہ اسکے ہوا کہ اشعار لکھ دے یا کسی درخت کی شکل بناوے
اور ہمارے نزدیک جادو ٹھیک ہے اور یہ اجازہ باطل ہے اور کتاب تغیر برہم اصل فقائد میں اعتبار فقائد تحقیق کا موقع
ہے پس ظاہر ہوا کہ ان کتب غیر معتبرہ سے اخذ مسائل میں بہت نامل اور اصول و فروع بہت اہل اغترال کے فقائد
وغیرہ کے نظر چاہیے ہے اور اس آغز زانہ کے لوگوں میں یہ بہت ہوا کہ انھوں نے زاہدی کے تفسیر وغیرہ سے کثرت
سے مسائل لیے ہیں و نسأل اللہ تعالیٰ الحفظ والعصمہ ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العزیز الحکیم۔ پھر فاضل مرحوم نے ذکر
کیا کہ علی قاری رحمہ اللہ نے تذکرہ موضوعات میں یہ روایت لکھی من قضی مصلوۃ من الفرائض فی آخر جمعة من رمضان
کان جابر النکلی فائز فی عمرہ الی سبعین سنۃ اور لکھا کہ یہ روایت باطل ہے اسکی کچھ اصل نہیں ہے پھر لکھا کہ صاحب نہایت
و دیگر شراح ہدایہ جنھوں نے اسکو نقل کیا انکی نقل کا کچھ اعتبار نہیں ہے کیونکہ دے کچھ محدث نہیں ہیں اور نہ اصول
نے مخبرین میں سے کسی کے طرف اسناد کی اتنی فاضل مرحوم نے لکھا کہ قاری رحمہ اللہ کے اس کلام میں ایک افتادہ خوب ہے
وہ یہ کہ فقہ کی کتابیں مگر چسائل فرعیہ کی راہ سے معتد ہوں اور مصنف بھی معتد فقہاء میں سے ہوں تاہم جو احادیث نہیں
مقبول ہوں ان پر اعتماد کلی نہیں ہو سکتا اور ان کتابوں میں ہونے سے ان کے ثبوت کا جزم نہ ہو گا چنانچہ بہت سی
احادیث کتب معتبرہ میں مذکور ہیں حالانکہ یہ احادیث موضوع بنائی ہوئی ہیں یا ان اگر مصنف محدث ہو یا فقہ ناقل
ہو تو اعتماد ہو سکتا ہے اور مجید یہ ہے کہ ہر فن کے لیے اللہ تعالیٰ نے خالص مرد پیدا کیے۔ جیسے بعض محدث صرف دی
ہو تاہم ویسے ہی بعض فقہ والے کا حصہ صرف روایات کا ضبط ہو بہ و ان اسکے کہ حدیث میں اسکو مہارت ہو تو ہم
واجب ہے کہ ہر شخص کو اسکے مرتبہ و منزلت پر رکھیں انتہی تفصائل ذلک من تعدد عمدہ الرایہ۔

فصل معلومات فتویٰ و ترجیح۔ خزانۃ الروایات قاضی جگن گجراتی میں جامع مضمرات یوسف بن عمر صفی سے نقل ہے
کہ علامات افتاء سے قول علیہ الفتویٰ اسی پر فتویٰ ہے۔ وہ لفظی۔ اسی پر فتویٰ دیا جاوے گا۔ وہ عقیدہ اور اسی پر
اعتماد کیا جاوے وہ ناخذ۔ ہم اسی کو لیتے ہیں۔ و علیہ الاعتماد۔ اسی پر اعتماد ہے۔ و علیہ العمل ایوم۔ اور اسی پر عمل
ان دنوں ہے و ہوا الصبح و ہوا الصبح۔ اور یہی صبح ہے و ہوا الظہر و ہوا الظہر۔ اور یہی ظہر ہے و ہوا العصر و ہوا العصر۔
و علیہ فتویٰ شائع ہوا۔ اسی پر بارے شائع کا فتویٰ ہے۔ و ہوا الاشہبہ ہی اشہب ہے و ہوا الادجہ ہی ادجہ ہے حتیٰ اشہبہ کے معنی

زیادہ مشابہت منجھوں ازراہ دہایہ اور راجح ہدایہ تو اسی پر فتویٰ ہو گا۔ ہزار یہ۔ اذبحلہ جری العرف۔ اسی کے ساتھ عرف جاری ہوا ہو تجارت ہی متعارف ہو۔ وہ اخذ علما اذنا۔ اسی کو ہمارے علماء نے لیا ہو۔ طحاوی ان الفاظ میں بعض سے بعض زیادہ سوکد ہیں چنانچہ صحیح واضح و شبہ سے فتویٰ سوکد اور اس سے یہ یقینی سوکد ہو اور اصح بڑھکر صحیح سے اور اصح بڑھکر احتیاط ہے۔ الفتاویٰ الخیر یہ دو امام معتبرین سے ایک نے صحیح کہا دوسرے نے ایک کو صحیح کہا صحیح پر دونوں متفق ہیں اسی کو لینا اولیٰ ہو۔ من الغنیہ شرح المنیہ۔ فی آداب المفتی ایک کتاب معتد میں ایک روایت کو لکھا کہ اصح و اولیٰ و ادق و اشد اسکے تو مفتی چاہے اسپر فتویٰ دے اور چاہے اسکے مخالف روایت پر۔ اور اگر روایت کو کہا کہ صحیح یا ماخوذ یا علیہ الفتویٰ یا یہ یقینی تو اسکے مخالف روایت پر فتویٰ نہیں دے سکتا مگر جبکہ مثلاً ہدایہ میں ہو کہ ہو صحیح اور کافی میں اسکے خلاف کو کہا کہ ہو صحیح تو مفتی کو اختیار ہو پس وہ روایت لے جو اسکے نزدیک اتویٰ و اہق و اصح ہو الدر المختار۔ اصح مقابل صحیح وہ مقابل ضعیف ہو لیکن شرح اشبا و میری زادہ میں ہو کہ کہنے کبھی اصح کا مقابل شاذ روایت کو پایا گمانی ششی المجمع ۱۲۔ شامی

فصل بعض اصطلاحی الفاظ و فوائد۔ مفہوم الروایہ محبت ہر قایہ البیان۔ بلا خلاف معتبر ہو مفہوم مخالف روایہ لکھا قال صدر الشریعہ فی نکاح شرح الوقایہ اور یہ اکثری حکم ہو گمانی حدود النہایہ۔ من جامع الرموز۔ لفظ قالوا ایسے حکم میں کہتے ہیں جس میں مشائخ کا اختلاف ہو گمانی منصب النہایہ و نفس الصلوٰۃ عنایہ و ثابہ اور صاحب ہدایہ کی علوت ہو کہ ایسے موقع میں قالوا کہتے ہیں کہ خلاف مع ضعف ہو فتح القدیر کتاب الصوم و مرجح بہ انتقازانی رحمہ فی حواشی المکشاف فی آیۃ الصوم۔ عائہ مشائخ اکثر مشائخ من فتح القدیر باب ادراک الجافہ۔ یہ تھوڑے جتنے جائز ہو کبھی منہی صحیح ہو اور کبھی منہی حلال ہو من شرح المندب للندوی۔ لہذا کبھی بعض کردہ طریقہ سے ناز کو کہتے ہیں کہ جائز ہو حالانکہ مراد نفس صحت ہو بدن خیال کہ راست کے جیسے کہا کہ جائز ہے اصبر من تیخذہ حرام حالانکہ صاحبین کے نزدیک کردہ ہو۔ حلیۃ المصطفیٰ شرح فیتہ المصلیٰ میں ہو کہ جو از کبھی بولا جاتا ہو اور مراد اس سے وہ جو شرعاً ممنوع نہ ہو خواہ مباح ہو یا مکروہ ہو یا مندوب ہو یا واجب ہو سب کو شامل ہو انتہی شریکالی رحمہ کے رسالہ عقد الفرید بیان الراجح من جواز تقلید میں بعض عبارات مینہ المفتی سے بحث میں کہا کہ یا اس عبارت میں جواز منہی حلال ہو اور کسی امر و عقد کے نافذ ہونے سے اسکا حلال ہونا لازم نہیں کہ چنانچہ غائب ہو حکم فقہار شمس الامتہ وغیرہ کے نزدیک نافذ ہو جیسا کہ عادی نے ذکر کیا اور فاسق کی شہادت کے ساتھ حکم صحیح ہو اگرچہ وہ حلال نہیں ہو۔ انتہی مترجم کتاب ہو کہ اسکے نہ جاننے سے بہت لوگوں نے بعضے اجابات کے مسائل وغیرہ میں خلاف و بابت و علت حکم لگا کر دھوکا کھایا ہو زمین نے رسالہ التمریر المعقول فی انتقاد بیع بالاجاب و القبول میں مبسوط لکھا ہو۔ لا باس یہ کچھ تو نہیں یا کچھ مضائقہ نہیں اس لفظ کا غالب استعمال تو ایسے امر میں ہو جسا ترک اولیٰ ہو لیکن کبھی اسکا استعمال امر مندوب میں ہوتا ہو کما مرچ بہ فی جائز الامور۔ شامی فی رد المحتار۔ یعنی لائق ہو طرہ دار ہو شاخزین کے عرف میں غالب استعمال مندوبات میں ہو اور قدار کے کلام میں واجب تک کو شامل ہوا ہو۔ شامی در رد المحتار۔ مسنون کی کسی ایسے امر میں آتا ہو جسا ثبوت سنت کی دلیل سے وجوب ہو جیسے نماز

مشائخ وہ علماء جنھوں نے امام رحمہ کو نہیں پایا کافی وقت النہر۔ اصحاب و فقہاء متقدمین۔ جنھوں نے بیرون امامون کو پایا اور متاخرین۔ جنھوں نے نہ پایا۔ اور کہا گیا کہ خاتمہ متاخرین کا حافظ الدین بخاری تک ہر طلت ہمارا طریق انہم بہ الاجتہاد فیہ مافیہ کراہت جان مطلق ہو تو مراد تحریری ہو مگر جبکہ کوئی قرینہ ہو یا تحریری پر تصریح ہو ذکرہ السننی وابن نعیم۔ سنت جب مطلق ہو تو سنت موکدہ مراد ہر اور کبھی مستحب مراد ہوتا ہر اور کبھی مستحب سے سنت مراد ہوتی ہر اور یہ بقرائن معلوم ہوتا ہر کافی البحر۔ وجوب کبھی شامل فرض ہوتا ہر اور تحریر منجملہ فرائض نازکے ہر تو فرض ایسی چیز پر لکھا جو رکن نہیں مگر بدون اسکے ناز صبیح نہیں ہر کافی رد المحتار

فصل یہ تمام تمہید کتاب ہدایہ کے ترجمہ کے لیے موافق ان شرائط تحقیق و تدقیق کے ہر جو اہل ار مقدمہ میں مذکور ہو کے اور لائق تھا کہ اصول فقہ سے بھی ضوابط اصول کا ایک باب بیان لاحق کیا جاتا دلیکن بوجہ شغاف و وقت کے جو اکثر کم مایہ لوگوں کی فہم سے باہر ہر بیان نہیں لکھا دلیکن تحقیق استدلال میں جان جس اہل کی ضرورت ہوگی توضیح کر دیجائیگی مگر چند امور جو متاخرین نے لکھے ہیں انکا بیان بیان بہتر ہر۔ اول قاعدہ جو لفظ خاص ہونا و لازم معنی باعین جیسے قراءۃ یا رکوع یا سجود یا لفظ ثلثہ معنی تین فی قولہ تعالیٰ ثلثہ قراءۃ اور اتدائیکے تو خاص خود میں ہوتا ہر اسکے بیان کے لیے کوئی کلام لاحق نہوگا۔ عام جو منظم جمع ہو اور اسکو بیان لاحق ہو سکتا ہر لیکن جب عام قطعی ہو خواہ آیت قرآن یا حدیث متواتر یا حدیث مشہور یا اجماع قطعی تو جس بیان سے اسکا تغیر اتدہ تخصیص وغیرہ کے ہوتا ہو وہ بھی قطعی انھیں چار قسم سے چاہیے پھر جب ایک مرتبہ عام قطعی کی تخصیص کسی قطعی سے ہو گئی تو آئندہ تخصیص کے لیے دلیل معنی کافی ہر۔ قاعدہ ثانیہ قرآن پر زبانی کرنا نسخ ہر تو ایسی ہی دلیل سے جائز کہ وہ بھی قرآن کی طرح قطعی ثابت ہو اور یہ اول سے مفہوم ہر۔ قاعدہ ثالثہ حدیث مرسل مثل سند کے ہر اور توضیح اسکی آئندہ اقسام حدیث سے ظاہر ہوگی۔ قاعدہ رابعہ حدیث جو کثرت راویوں سے ہو اور حدیث جسکے راوی فقہ ہوں و دونوں میں سے دم مرجع ہر۔ قاعدہ خامسہ راوی میں جمع جب تک متین نہ ہو مہل قبول نہیں ہر۔ پھر بیان بعض قواعد جدلی تجویز ہوئے ہیں جس سے خصوم کو ساکت کیا جاوے مولانا شیخ ولی اسد دہلوی رحمہ نے بعض کتب شیخ ابن الامام رحمہ سے ذکر کیا کہ جس حدیث کو امام بخاری و مسلم و ابن کثیر نے تصحیح کیا ہر پر انکا قبول واجب نہیں کیونکہ بہت ایسے راوی ہوتے ہیں کہ لوگ انہیں جمع فی حدیث میں اختلاف کرنے میں شاید وہ ہمارے امام رحمہ کے نزدیک مجروح ہو اسی طرح جس حدیث کو ابن امامون نے ضعیف و مجروح کہا بوجہ کسی راوی کے شاید وہ ہمارے امام کے نزدیک موثق ہو اقول اسی کے مانند مولانا عبد الحق رحمہ نے مقدمہ شرح سفر السعادت میں کہا دلیکن ہمارے شیخ المشائخ مولانا اولی السرحہ نے اسکو پسند نہیں کیا و سیاقی فیہ شی۔ ان ذکر کیا کہ بعض قوادسی میں ہر کہ جب مسئلہ میں قول امام رحمہ یا صاحبین کا موجود ہو اور حدیث صحیح جسکی صحیح حکم لگایا گیا اسکے خلاف ہو تو ہو کہ قول امام و صاحبین کی اتباع واجب ہر نہ حدیث کی کیونکہ بوجہ قرب زمانہ و دست علم کے ہم گمان نہیں کرتے کہ جبکہ حدیث نہیں پہنچی اور حاصل اسکا یہ کہ وہی قبول ہوگا جو اصحاب سے مروی ہر قال الشرح ج ۱ ص ۱۰۰ شاید بعض متقدمین کا قول ہوگا حدیث مرسل نفس الائمہ کردہ سی رد المحتار میں اور ابن الشرحہ شرح ہدایہ میں اور علی نقی

رسالہ نمبر ۱۱۱ میں صریح کے خلاف ہے اور قدسنا تو اہم فقہ کر۔ اور مولانا الشیخ کے ہم عصر مولانا مظهر مجددی رحمہ اللہ پر ہاتھ باندھنے کو بوجہ قوت حدیث کے ترجیح دیتے کمافی معمولاتہ رحمہ اللہ تعالیٰ

فصل در حدیث و عظمت شان و ثقت روایت و اقسام حدیث و طریقہ استدلال۔ واضح ہو کہ دین اسلام کا مدار قرآن پاک وحی اعلیٰ اور احادیث حضرت لولاک افضل از خلق و عرش اعلیٰ صلی اللہ علیہ وسلم و اجماع اصحاب پاک صاحب لولاک صلی اللہ علیہ وسلم اجماع بر ہے۔ قرآن پاک مصحف مروت متواتر ہے جو دقتیں کہ بیچ میں ہر مومن کا اسپر ایاں ہے۔ اور متواتر قطعی ہر کو مصحف میں مکتوب اور حافظوں کے صدور میں محفوظ ہو چکا۔ لیکن سورہ لاکیم یا مدنیہ ہونا و شمار آیات یہ وحی نہیں ہر جگہ اجماع ہے۔ حدیث جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یا کیا یا ثابت رکھا۔ اول قول و دوم فعل و سوم تقریر کہلاتا ہے اور یہ اصطلاح خاص ہے اور کلام حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا وحی خفی ہے جو متعلق شرح ہو۔ تقریر سے یہ مراد ہے کہ مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں کسی نے کوئی بات کہی یا کوئی کام کیا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم آپ پر مطلع ہوئے مگر اسکو نہ روکا اور نہ منع کیا بلکہ سکوت فرمایا اور اسکو ثابت رکھا تو یہ دلیل جو از ہر درہ آپ اسکو منع فرماتے کیونکہ آپ ہادی برق نیسے اور ہدایت آپ ہی کے فرائض سے تھی۔ مولانا الشیخ عبد الغزیز رحمہ اللہ نے مجاہدہ نافعہ میں کہا ہے کہ علم حدیث کو وہ شرافت حاصل ہے کہ کوئی علم اسکی برابری نہیں کر سکتا کیونکہ تفسیر قرآن و عقائد اسلام و احکام شریعت و اسرار طریقت سب خیرت سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان پاک پر موقوف ہیں اور کشف و عقل سے جو ظاہر ہو جب تک وہ اس تر از دین نہیں نکلیں نہ اترے تب تک وہ اعتبار کے قابل نہیں ہیں یہ عالم نقاد جو اسر جمع علوم ہے خواہ نقاسیر ہوں یا اولیٰ احکام فقہ یا عقائد اسلام یا طریق سلوک ہو سچے جو اس کسوٹی پر ناکارہ ہو وہ مطرود و مردود ہیں اس علم کا حکم جمیع علوم و فہم ہے ناقہ ہے اور اجماع جناب سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم یا شبہہ سرا یہ سعادت و دو جہانی و خلعت حیات جاودانی ہے اور اسکی مزا و لذت سے باطنی معنی صحابیت سے سرفرازی ہوتی ہے اور امام ہمام محمد بن علی بن الحسین رضی اللہ عنہم نے فرمایا کہ مرد کے فقہ سے ہے کہ اسکو بصیرت حدیث سے اور اسکی ذکاوت حدیث کے لیے ہونہی متر جا مخصوص۔ پھر احادیث شریف ہم لوگوں تک اس سلسلہ سے پہنچیں کہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے تابعین نے اور تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ سے اہل بیت نے اور اہل بیت نے کتابیں میں بدوین کرنی شروع کر دیں مگر موطا امام مالک و مسند امام احمد کے اور انھیں سے امام بخاری و مسلم و اس طبقہ والوں نے لیا ہے مگر بلا واسطہ کثر اور ایک واسطہ سے اکثر ہیں اور بلا واسطہ ثلاثیات بخاری ہیں کقولہ انے الصحیح حدثنا ابی بن ابراہیم حدثنا یزید بن ابی عبید عن سہیل بن الکوع رضی اللہ عنہ اور دیگر قولہ حدثنا الانصاری عن حمید عن انس رضی اللہ عنہ۔ اور واضح ہو کہ صحابہ رضی اللہ عنہم اجماع نسب عدل ثقہ ہیں تو کبھی ایک راوی کی ثقہ عادل دریافت ہوئے پر بھیجیں رہے گئے جیسے مالک عن تابع عن ابن عمر رضی اللہ عنہما کہ حضرت جہد اللہ بن عمر تو صحابی ہیں اور نافع رحمہ اللہ معروف ثقہ علم از بولیا سے انھی میں اور مالک امام خود معروف ہیں اور ایسے ہی وہ امام مالک کے شاگرد عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما

بن وہب دیکھی مصدوسی دیکھی بکیری و امام محمد شاگرد امام ابو حنیفہ وغیرہم ثقافت علماء ادیباء معروفین میں انہیں سے
امام بخاری و مسلم وغیرہ نے روایت کی تو ظاہر ہے کہ بقدر ثقہ اسناد کے ساتھ حدیث کا جھوٹ ہے۔ اور عدالت و ثقافت
کو اس زمانہ پر واصلی مستحق پر قیاس کرو اور ہرگز کوئی شخص اس وقت کے حال پر قیاس نہ کرے پس عدالت وہ
کھڑا اپنی نورانی ہر کہ تمام تقویٰ و طہارت پر ہو کہ شرک و ہر طرح کے گناہوں و بدعت سے پاک حتیٰ کہ خلاف مروت
کی راہ میں کوئی چیز کھانے وغیرہ سے بھی اجتناب ہو پس وہ لوگ راہ حق میں جان فدا کرنے والے اس حال
میں کامل تھے اور بادشاہوں و امراء سے ملنا ان کے نزدیک گناہ سخت تھا مگر آنکہ اسکو ہدایت کریں اور حدیث و رفع
کنایا اس میں تفسیر کرنا یہ تو ان کے نزدیک گناہ کبیرہ تھا کیونکہ قریب متواتر حدیث میں تمام اس زمانہ میں مشہور تھا کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میں کذب علی محمد اقلیتبوا مقعدہ من النار۔ جو کوئی جان بوجہ کہ مجھ پر جھوٹ باندھے
وہ دوزخ میں اپنا ٹھکانا بنوے۔ یہ متواتر ہے اور یہ گناہ ایسا ہے کہ تا قیامت اسکی بدی جھوٹ کھٹے والے کے
تائید اعمال میں دج ہوگی اسی واسطے صحابہ رضی اللہ عنہم حدیث بیان کرنے میں انتہاء درجہ کی احتیاط فرماتے
اور چونکہ دین سکھانا انہیں پر لازم تھا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے کلام کو اپنے انہوں کو پہنچانے
میں سچی بہت عالی مرتبہ کا وعدہ سنا دیا تھا لہذا کمال حفظ و احتیاط آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمودہ پاک
مستانتے تھے اور یہی شان عدالت ان ثقافت میں تھی حتیٰ کہ سلطان بخارا نے امام بخاری رحم سے درخواست
کی کہ میرے ترکون کو قبول فرما کر میرے مکان پر یا تنہائی میں حدیث شریف تعلیم فرما بیٹے آپ نے نہ مانا اور تمام
موضوعوں سے یہ خصوصیت کلام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم میں منظور نہ کی جیسا کہ معروف ہے۔ پھر راوی میں اس حدیث و ثقہ
کے ساتھ چاہیے کہ حفظ و ضبط حدیث اس طرح ہو کہ اس میں غلط نہ آوے یہ نوع دل ثقہ ضابطہ راوی کی صفت ہے۔ پھر چونکہ
ایسا نہ ہو اسکی روایت قبول نہیں ہو اور وہ پانچ عیب میں اول کذب پس اگر کبھی حدیث میں عدا جھوٹ بولا تو روایت
قبول نہیں۔ و ہم اتمام کذب سو جب بیان کیا جاوے کہ یہ شخص زبان سے جھوٹ بولا ہے اگرچہ حدیث میں نہ بولا ہو اسکی
حدیث قبول نہیں۔ سو ہم نسق یعنی ارتکاب گناہ۔ چہاں حال کہ مجھول سے روایت ہو۔ پنجم بدعت یعنی مغزلہ و خارج
و رافض وغیرہ کی طرح نیا اعتقاد لگایا ہو۔ پھر حالت میں اگر تابعی ثقہ نے کہا کہ مجھے ایک صحابی نے حدیث فرمائی تو کچھ ضرر
ہمیں کیونکہ صحابہ سب عادل ثقہ ہیں۔ واضح ہو کہ کبھی عادل ثقہ کے ضبط میں نقصان ہوتا ہے مثلاً وہم و لسانی و غفلت سے
سہو ہو جاتا ہے تو دوبارہ اس سے استدراک ہو کر یاد دہرے ضابطہ راوی سے وہم دور ہو جاتا ہے۔ باوجود
اس معنی کے لحاظ سے ثقافت عادل ضابطہ راویوں میں فرق ہے بعض ائمہ علماء ادیباء تو کامل ثقہ عادل اور
تمام حفظ و ضبط پر مبنی احادیث لاکھوں انکو ایسی یاد جیسے سورۃ قل ہوا اللہ احد اور بعض کچھ انہیں کم ہیں۔
پھر جن میں مجھول و غفلت زیادہ ہوئی اسکی روایت مجھول و غفلت میں اندھین کم ہوئی اسکی روایت بھی
بہ دن ناپید نہیں ہوتی ہے مولانا الشیخ عبد الغزیز دہلوی مع کے ہمارے میں ہے کہ وہ قانون میں توجہ ضرور ہو ایک
لاحظہ حال راویوں کا وہ مسائل حدیث کا۔ سو زمانہ تابعین و تابعین سے زمانہ بخاری و مسلم تک بخان مجھول

کہ ہر شہر و ہر زمانہ میں راویوں کے حال سے بحث و گفتیش کرتے تھے جس میں بے دینتی یا دروغ یا کمی حفظ کی کچھ بوجہ تھی۔ اپنے تھے اسکی حدیث کو قبول نہ کرتے تھے لہذا اسرار الرجال یعنی رواد کے حالات میں کتابیں بڑی بڑی مسبوٹ لکھی ہوئی ہیں اور باب نو اس زمانہ میں اور ہی رنگ ہر لہذا چاہیے کہ جو کتابیں خالی صحیح احادیث کی ہیں انکو علیحدہ رکھے اور انکے بعد جو کتابیں ایسی ہیں کہ انکی احادیث بھی لائق محبت ہیں انکو بھی جدا رکھے پھر انکے بعد جو کتابیں بیاض احادیث میں ہیں کہ در حقیقت انکو ترک کرنا چاہیے تو انکو ایک طرف رکھے تاکہ اس تخیل کے درمیان نہ پڑے اور پچھلے بہت سے محدثین کے ہاتھ سے یہ تمیز جاتی رہی تو غیر معتبر کتابوں سے لیکر سلف سے خلاص کرنے لگے۔ انہی تہذیب بالحد سابق میں مذکور ہوا کہ طبقہ اتباع ثلث امام مالک و احمد و ابو داؤد و طیالسی وغیرہم بلکہ تابعین مانند محمد بن اسحق وغیرہ نے تصنیف شروع کر دی اور مثلاً موطاء امام مالک بکثرت شائع ہو گئی تو وہ اسناد قوی صحیح تو ظاہر ہے اور کتاب پھر متواتر ہو ایسی ہی صحیح امام بخاری و جو اس طبقہ میں تھے بوجہ کتاب کے تواتر و شہرت کے صحیح الاسناد انکے ہیں لیکن ان بزرگوں کے طبقہ کے بعد دوسرے باتیسرے طبقہ میں لوگوں نے اپنے اسانید سے احادیث علاوہ ان صحاح طبقہ صحیحین کے روایت کیں اور انہیں راویوں کے ثقہ وغیر ثقہ وغیرہ ہونے میں وقت و پریشانی ہوئی ہے اور انہیں کے راویوں کی جمع و تعدیل میں تطویل ہو ورنہ مثلاً صحاح کے راویوں میں یہ کیفیت نہیں ہے اور ہم پہلے بیان مختصر حال اصحاب صحاح کا بیان کر دیں پھر انکی کتابوں کے بعد دوسری کتابوں کا ذکر کریں۔ از تیسرا الوصول امام مالک بن انس مصنف موطاء امام مدینہ ولادت ششمہ ہجری و وفات ششمہ ہجری امام اہل حجاز بلکہ امام جان ہیں اور یہی نضر کافی کہ امام شافعی آپ کے شاگرد ہیں اول و امام محمد بھی آپ کے شاگرد ہیں آپ نے ائمہ تابعین مانند ابن شہاب الزہری و یحییٰ بن سعید انصاری و نافع وغیرہم سے اخذ کیا اور آپ سے ائمہ علماء مانند شافعی و محمد و عبد الغزیز ہیں ابی حازم نے عبد السمہ بن مسلمہ و یحییٰ بن یحییٰ بکیری و اصبع بن الفرج وغیرہم بے شمار مخلوق نے حاصل کیا اور آپ تعظیم حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں بہت مبالغہ کرنے اور مدینہ کو ہرگز نہ چھوڑتے اور کبھی سوار ہو کر خاک مدینہ پر نہ چلے اور شہر سے باہر فضاے حاجت کو جاتے اور کہتے کہ میں اللہ تعالیٰ سے شرم کرتا ہوں کہ اس خاک پاک پر سوار ہوں جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اور عالم المدینہ کے نام سے جو حدیث صحیح آئی ہے۔ عبد الرزاق و سفیان بن عیینہ و شیوخ بخاری و مسلم سے ہیں اسکو امام مالک کی بشارت پر محمول کیا ہے۔ یحییٰ القطان نے فرمایا کہ مالک سے اصح حدیث میں کوئی نہیں ہے امام شافعی رحمہ نے کہا کہ علماء کے ذکر میں مالک رحمہ سارہ ہیں۔ مناقب امام مالک رحمہ بے شمار ہیں۔ انتہی نقصان امام احمد رحمہ شاگرد امام شافعی ثقہ ہیں اور حدیث کو بہت سے شیوخ سے روایت کیا اور فضائل بے شمار ہیں اور عبد اللہ بن جیلانی رحمہ آخرین انہیں کے مذہب پر ہو گئے تھے اور آپ کی کتاب حدیث سند احمد معروف ہے۔ دنی تیسرا الوصول وغیرہ۔ امام بخاری محمد بن اسماعیل اہم ائمہ حدیث ولادت ششمہ ہجری و وفات ششمہ ہجری حفظ و اتقان و ثقہ حدیث میں امام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں آپ ایک معجزہ تھے۔ بچپن میں قیمہ پینا تھے انکی والدہ ماجدہ کو اسکا رنج رہتا ایک روز خواب میں حضرت امیر ایم علیہ السلام کو دیکھا کہ تیرے بیٹے کی آنکھیں اللہ تعالیٰ نے روشنی کر دیں

صبح کو دیکھا تو درحقیقت یہی ہوا۔ آپ نے طلب حدیث میں دور دراز سفر کیے اور کئی بن ابراہیم و فضل بن وکیلی امام احمد
 دیحی بن معین و علی بن المدینی وغیرہم بہت سے ائمہ ثقات حفاظ سے روایت کی اور کتاب صحیح البخاری کو چھ لاکھ حدیث
 کے قریب سے انتخاب کیا اور ہر حدیث پر دو رکعت نماز پڑھ کر دینہ میں درمیان مزار سید ابراہار علیہ السلام
 و منبر شریف کے روضہ فردوس میں جمع فرمایا اور شیخ ثقہ فربری نے بیان کیا کہ امام بخاری کے صحیح کو آنسے جیات
 میں نوٹے ہزار آدمیوں نے سنا اور مناقب آپ کے مطولات میں بہت مذکور ہیں۔ امام مسلم بن ابی حنیفہ رحمہ اللہ
 میں پیدا ہوئے اور سلسلہ ۶ میں وفات پائی اور صحت و اتقان و شرائط میں مقدم بن خطیب بغدادی رحمہ اللہ کے
 امام مسلم نے امام بخاری کی تبعیت کی۔ بالکل قریب بخاری کے ہیں کتاب صحیح مسلم معروف ہے۔ اتوں مولانا الشیخ ولی احمد
 شرح موطا میں لکھا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ امام شافعی وغیرہ نے کہا کہ بعد کتاب اسد کے صحاح کتب موطا ہے۔ پھر جب صحیح بخاری
 صحیح مسلم کا وجود ہوا تو موطا کو بھیجین کے لیے اہل ہر مہر مومنوں کا اجماع ہوا کہ صحاح کتب بعد قرآن کے صحیح بخاری پھر
 صحیح مسلم ہیں۔ امام ابوداؤد سلیمان بن الاشعث الازدی حدیث کو شیخ امام بخاری و مسلم سے لیا اور ان سے امام نسائی و
 بیشمار مطلق نے لیا۔ انھوں نے اپنی کتاب سنن کو امام احمد کے سلسلے پیش کیا تو انھوں نے تحسین فرمائی۔ آپ نے
 کہا کہ میں نے بائیس لاکھ حدیث سے انتخاب کر کے اس کتاب میں احادیث صحیح و قریب صحیح کے کئی ہیں اور نہایت بزرگوار
 و متقی تھے مسئلہ چہرے میں انتقال فرمایا۔ امام ترمذی محمد بن عیسیٰ امام حافظ ہیں امام بخاری و ان کے شیخ سے اخذ کیا اور
 آپ سے بکثرت لوگوں نے لیا اور آپ کی تصانیف بہت ہیں آپ نے کہا کہ میری یہ کتاب یعنی جامع ترمذی جس کے مگر
 ہوگو یا اس میں پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم فرما رہے ہیں۔ شان الہی میں غفلت و کبر یا میں اس قدر روئے کہ انگوٹھ کے آئینوں
 سے چہرہ پر زخم لگنے سے مسئلہ ۷ میں انتقال فرمایا۔ امام نسائی احمد بن شعیب شمس ۸ میں پیدا ہوئے اور مسئلہ چہرے
 میں کہ میں وفات پائی۔ مولانا الشیخ عبدالعزیز دہلوی نے لکھا کہ مناقب امیر المومنین میں ہزار سال لکھا تو نوبت شام
 عداوت سے انکو دمشق میں شہید کیا و اسرا علم۔ امام حافظ متقی ہیں شیخ ابوداؤد وغیرہ سے اخذ کیا اور سنن کبریٰ آپ کا
 معروف ہوا اور بہت کتاب ہیں اور اپنے زمانہ میں مقدم تھے اور مناقب جلیلہ رکھتے ہیں۔ اس قدر نوٹہ انی ائمہ حفاظ
 کا بیان ہوا اور ان کے فضائل و مناقب کی کتابیں ہیں جن میں ثقات کی روایات سے بسط و توضیح کے ساتھ مذکور ہے۔
 پھر دافع ہو کہ مولانا الشیخ ولی احمد رحمہ اللہ نے کتب حدیث کے بارہ میں نفیس توضیح فرمائی جس کا خلاصہ یہ ہے کہ کتب
 احادیث میں تین امور پر مدار ہے صحت و شہرت و قبول۔ پس صحت پر کہ مصنف احادیث صحیح یا حسنہ لاوے و سواے
 اسکے بلا بیان نہ لاوے اور شہرت یہ کہ ہزارانہ و طبقہ میں اہل حدیث اسکی روایت و ضبط وغیرہ میں مشغول ہوتے آئے
 اور قبول یہ کہ حفاظ و پرکھنے والے حدیث کے اس وقت میں اسکی شان پر بدون احتراض کے اثبات و قبول
 کریں اور فقہاء ان احادیث سے تمسک کریں۔ اتوں یعنی اگر ان میں سے کوئی بات ہو تو اعتبار نہ رکھو گا مثلاً صحیح
 ابن جان اگرچہ صحیح ہے لیکن مشہور متداول نہیں ہے اور مشہور صحیح حاکم کو شیخ ذہبی وغیرہ نے نہ مانا تاہم پھر فرمایا
 پس ان صفحات سے کتب حدیث کے تین طبقہ ہیں۔ طبقہ اولیٰ میں موطا و صحیح بخاری و صحیح مسلم ہیں کتابیں

ہیں کہ ہزاروں و لاکھوں علماء نے روایت کیا اور ہمیشہ انکے ضبط و تدبیر میں رہے اور جمیع علماء اسلام ان کتابوں کے خادم رہے۔ بالخصوص ان میں کتابوں کی احادیث اصح ہیں و لیکن صحیحین نے موطا کی احادیث مرفوعہ جمع کر لیا اگرچہ آثار صحابہ و تابعین موطا میں زیادہ ہیں۔ طبقہ دوم وہ کتب جو ان میں منقولات نہ کورہ میں صحیحین کے درجہ پر نہیں پہنچیں لیکن صحیحین کے قریب ہیں اور وہ جامع ترمذی و سنن ابو داؤد اور سنن کبریٰ از نسائی و سنن مصنفین ائمہ ثقات عدل حفاظ متقین ہیں اور علماء اسلام میں مشہور ہیں یہی جو صحاح ستہ ہیں اور ابن الاثیر نے جامع الاصول میں انھیں چھ کتاب کو جمع کیا ہے۔ اور میرے نزدیک مسند امام احمد بھی اسی طبقہ میں ہے علماء حدیث و فقہ نے اسکو اپنا پیشوا بنا لیا ہے لیکن مسند امام احمد میں ضعیف احادیث بہت ہیں جبکہ ضعف بیان نہیں کیا گیا ہے جو بھی مسند مذکور کی ضعیف حدیثیں ان احادیث سے بہتر ہیں جسکی تاخرین تصحیح کرتے ہیں۔ یوں ہی سنن ابن ماجہ بھی اسی طبقہ میں شمار ہو سکتا ہے اگرچہ اسکی بعض احادیث بہت ہی ضعیف ہیں اتول بلکہ بعض کو موضوع کہا گیا ہے طبقہ ثالثہ وہ کتب احادیث ہیں جگہ امام بخاری و مسلم سے اگلے علماء یا انکے ہم عصر یا لاحقین نے اسناد کیا اور یہ ائمہ مصنفین اگرچہ خود مدلل حفظ و اتقان و علوم حدیث میں مہر تھے لیکن اپنی تصانیف میں التزام صحت نہیں کیا اور احادیث صحیح و حسن ضعیف بلکہ مشتم موضوع بھی انہیں موجود ہیں اور راوی مجہول تک ہیں اور اکثر احادیث فقہاء و علماء کی معمول نہیں ہیں بلکہ اجماع انکے برخلاف منعقد ہوا ہے پھر ان کتابوں میں بعض سے بعض کو قوت ہوا اور وہ کتابیں یہ ہیں سند ثانیہ و مصنف عبد الرزاق و مصنف ابوبکر بن ابی شیبہ و مسند ابی داؤد و طحاوی و مسند دارمی و مسند ابویعلیٰ موصلی و سنن ابن ماجہ و مسند عبد بن حمید و سنن دارقطنی و صحیح ابن جہان و مستدرک حاکم و کتب بیہقی و کتب طحاوی و تصانیف طبرانی۔ قال المترجم و علیٰ ہذا اہمکی جو حدیث تبقیہ حال کے بعد صحت کو پہنچی وہ حجت ہونا چاہیے صرف اتنی بات ضرور ہے کہ یہ کتابیں متداول رہی ہوں و لیکن بعض انہیں سے متداول نہیں رہیں اور بارے وقت میں مسند امام احمد بھی اس ديار میں متداول نہیں ہے۔ طبقہ رابعہ وہ احادیث ہیں کہ قرون سابقہ میں انکا نام و نشان معلوم نہ تھا اور پچھلون نے انکو روایت کیا تو دو حال سے خالی نہیں یا تو اگلوں نے تفحص سے انکی کچھ اصل نہ پائی یا جو روایا جو توح و علت کے جوہر تھ کرک ہر ترقی پر یہ احادیث اس قابل نہیں کہ انسے کوئی عقیدہ یا عمل ثابت کیا جاسکے و لیکن بہت سے محدثین کی راہ ان کتابوں نے اسی کہ انسے کثرت حلق دیکھ کر مغرور ہو گئے اور انکو متواتر قرار دیا اور قطعی امور کو انسے ثابت کیا اور احادیث طبقہ اولی و ثانیہ و ثالثہ کے برخلاف اس طبقہ رابعہ کی روایتوں سے ایک جبرید مذہب نکالا اور ایسی کتابیں بہت ہیں انہیں سے چند یہ ہیں کتاب الضعفاء ابن جہان و تصانیف حاکم و کتاب الضعفاء عقیلی و کتاب کامل از ابن عدی و تصانیف ابن مردویہ و تصانیف خطیب بغدادی و تصانیف ابن شاہین و تفسیر ابن جریر و فردوس و غیرہ از دہلوی و تصانیف ابونعیم و تصانیف جوزقانی و تصانیف ابن عساکر و تصانیف ابوالشیخ و تصانیف ابن التتار و غیرہ۔ ان کتابوں میں احادیث موضوعہ و ضعیفہ اکثر مناقب یا معائب و تفسیر و غیرہ میں واقع ہوتی ہیں و تو اسلئے و کثرتی اسرائیل و قصص الانبیاء میں اور ذکر شہدوں و کما نول و حیوانات میں اور طب و کتدے و غیرہ

و عزائم و دعا و ثواب و اقل وغیرہ میں یہی حال ہے۔ شیخ ابن الجوزی رحمہ نے غالب احادیث ان کتب کو موضوعات میں بدیل و براہین داخل کیا و مخرج و مطعون کر دیا اور کتاب تنزیہ الشریعہ ان احادیث کے خواہل منع کرنے کو کافی قرار دیا۔ شیخ جلال الدین سیوطی رحمہ کا مایہ تصانیف یہی احادیث ہیں مع ہذا اگر تحقیق منظور ہو تو میزان الضعفاء و بیہی لسان المیزان ابن حجر رحمہ ان کتابوں کے اسرار حال کے کام آتی ہیں۔ قال المترجم واضح ہو کہ جو استاد انکی مخرج ہو وہ کثرت طرق سے قوت نہ پادین اور جو اسناد حسن ہو وہ علل و غیر سے خالی ہونا چاہیے اور جو اسناد دخل سے خالی ہو وہ صحیح طبقہ اول دوم کی کسی حدیث میں تغیر دینے والی نہ ہو اور نہ اس سے تغیر دیا جاوے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ و شیخ عبد الحق رحمہ کے مقدمہ میں ہے کہ جمہور محدثین کے نزدیک صحیح بخاری صحت ہونے میں مقدم ہے باقی کتب حدیث پر۔ اور صحت و قوت میں کوئی کتاب صحیح بخاری کے برابر نہیں بدلیل آنکہ صحت میں جو کمالی صفات متبرہن سب اسکے رجال میں موجود ہیں اور جس حدیث پر بخاری و مسلم و دون متفق ہیں وہ حدیث متفق علیہ کہلاتی ہے اور جمہور محدثین کے نزدیک یہ حدیث سب سے مقدم ہے۔ پھر جو نہما صحیح بخاری میں پھر جو نہما صحیح مسلم میں پھر جو حدیث صحیح معتبر میں بشرط بخاری و مسلم ہو پھر جو بشرط بخاری پھر بشرط مسلم ہو پھر جو سلسلے ان دونوں شیخین کے دوسرے ائمہ کی شرط پر ہو جنہوں نے تصحیح کا التزام کیا ہے۔ اور شیخ رحمہ کے مقدمہ میں ہے کہ امام بخاری و مسلم نے تمام صحاح کا استیعاب نہیں کیا بلکہ خود اسکی تصریح کر دی ہے کہ بہت سے صحاح جیسے جوہرین و لیکن ضرور ہے کہ انکو چھوڑنے میں اور انکو لے لینے میں تخصیص و ترجیح ہوگی۔ پھر مسند رک حاکم و صحیح ابن خزیمہ و صحیح ابن جہان کا ذکر کیا اور لکھا کہ کہتے ہیں کہ ابن خزیمہ و ابن جہان بہ نسبت حاکم کے ائمہ و اقوی و بشیر و اللطف ہیں اور مختارہ حافظ ضیاء مقدمہ سی بھی احسن از مسند رک ہے اور جیسے صحیح ابو عوانہ و ابن اسکن و تفسیر ابن جبار و دیگر مخصوص بصحاح ہیں لیکن ایک جماعت محدثین نے ان کتابوں پر تنقید کی ہے۔

فصل مرفوع وہ حدیث کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ہو مثلاً آپ نے کیا یا کیا یا مقرر رکھا۔ اور اگر کوئی بات نبی اس واجتہاد سے یا ہر کوئی صحابی بیان کرے تو وہ حکم میں مرفوع ہے کیونکہ خواہ مخواہ وہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول بیان کی ہے۔ موقوف جو صحابی تک ہو مثلاً ابن عباس نے کیا یا کیا۔ مقطوع جو تابعی پر موقوف ہو پھر واضح ہو کہ اگر سند بیان تک چاہیے اول سے آخر تک اتصال کے ساتھ ہو تو حدیث متصل ہے خواہ مرفوع ہو یا موقوف ہو۔ اور اگر مثلاً حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوع حدیث کی اسناد متصل چاہیے مگر درمیان سے کوئی راوی ساقط ہو جیسے تابعی نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوع کی تو حدیث منقطع ہے پھر اگر انقطاع اول اسناد سے ہو اگرچہ سب سند ساقط ہو وہ معلق ہے اور صحیح بخاری کی تعلیقات سب صحیح ہیں اور اگر انقطاع آخر اسناد میں بعد تابعی کے ہو تو حدیث مرسل ہے۔ شیخ رحمہ نے لکھا کہ حدیث مرسل کا حکم یہ ہے کہ جمہور علماء کے نزدیک توقف کیا جاوے کیونکہ تابعی اکثر دوسرے تابعی سے روایت کرتا ہے تو معلوم نہیں کہ درمیان سے جو ساقط ہو وہ فقہ ہر مانع کیونکہ تابعی میں بعض غیر فقہ بھی ہیں۔ امام ابو حنیفہ و مالک کے نزدیک مطلقاً مقبول ہے کیونکہ یہ فقہ شخص جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت کرتا ہے پس اگر اسکو کمال و ثقت نہ ہو تا تو سبکڑا یا سناہ کرتا۔ امام شافعی کے نزدیک اگر دوسری جہت سے قوت ہو چکے تو قبول ہے اور امام احمد سے

فصل - گہرا تمیز کر لینا ہے مثلاً اگر بخاری یا مسلم یا ترمذی وغیرہ نے کسی حدیث کی نسبت صحیح یا ضعیف کہا تو شیخ ابن الصلاح سے فتویٰ ہو کہ پہلے دو کون کی وجہ توثیق یا تضعیف نہیں ہو اور اکثر روئے نے اس سے انکار کیا اور انہی یکے کے بعد امام جلیل القدر شمس بخاری رحمہ اللہ کے تین کو متعلق بتلاوے تو توثیق غیر مفید اور اگر کسی اسناد میں حج کرے تو یہی اسناد متعلق و توثیق غیر مفید مگر اگر دوسری اسناد ہو اور اگر تبدیل کرے تو جمع میں گنجائش ہو سکتی ہے و اللہ تعالیٰ اعلم - قاعدہ اگر دو حدیثیں متعارض ہوں تو ان کے معانی دریافت کر کے تو فیق و مجاہدے اور اگر معانی میں تو فیق ممکن نہ ہو تو ترجیح و مجاہدے اور اسباب ترجیح کے انواع و اقسام ہیں مثلاً ایک کے معنی مؤید یا یہ ہوں یا بحديث دیگر یا مؤید ہند بہب مجبور ہوں یا لایک اسناد بشرط بخاری و مسلم ہو اور دوم انکی شرط پر نہ ہو یا ایک کے اسناد نسبت دوم کے قوی ہو و اما اسکے اور اصول غنیہ میں متاخرین کی رائے میں راوی کے نفع سے ترجیح ہوتی ہے - فائدہ مولانا شیخ المشائخ عبدالعزیز الدہلوی رحمہ اللہ نے صرف وضع حدیث میں امور زمین لکھے جبکہ خلاصہ انتخاب یہ ہے کہ علامات وضع حدیث و کذب راوی چند امور ہیں - انا نجلہ خارج مشہور سے محتاط جیسے جنگ جمل میں جد الصربین مسعود کا ہونا حالانکہ آپ بہت بڑے انتقال کر چکے - انا نجلہ راوی یا خارجی مطاعن خلفاء بن خضر راوی ہو - انا نجلہ قرینہ ظاہر ہو جیسے خیث بن یسویں نے صدی خلیفہ کی کبوتر بازی کے بار میں رواج وضع کر دی - انا نجلہ خلاف عقل و قواعد شریع ہو - انا نجلہ ایسا ہو کہ اگر ہوتا تو لا کھون روایت کرتے جیسے آج جب کے روز خطیب کو خبر بر قتل کر کے کھال کھینچی گئی - انا نجلہ لفظ معنی رکبک خلاصہ شان نبوت ہوں - انا نجلہ صغیر و گناہ پر امر و مصلاب یا ایسی ہی دلیل نیکی پر اقرار و ثواب مانند دو رکعت نفل پر ثواب حج و عمرہ یا ثواب شہزاد یا ر و غیر ذلک - انا نجلہ تباہی و تباہی نے اقرار کیا جیسے وہ فضائل ہر سجدہ کے جو کلمات و بیضاوی میں کہ نوح بن ابی عصمہ نے انکو وضع کیا اور جب اس سے اسناد کا مواخذہ ہوا تو اقرار کیا کہ لوگ تلاوت قرآن سے غافل اور تواضع و سیرت اور فقہ الی غنیہ میں شافل تھے تو میں نے ترغیب کے لیے بنائیں - واضح ہو کہ مضامین بہت گزرے ایک زمانہ قریب چکی چودہ ہزار ہائی ہوئی باتیں مشہور ہوئیں - دوم اہل بدعت و موافقین سے رد و انقض و ناموسی و کترامیہ نے بہت ہی کثرت سے بنائی ہیں اور مشرک و زیدیہ وغیرہ ہنگے برابر مرتکب نہیں ہوئے - سوم و اعظین نے بنائیں - چہارم جیسے صوفیہ نے خواب میں حضرت حبلی السرحہ وسلم یا ائمہ اطہار سے کچھ سنا اور خواب پر خرم کر کے ایسے طرہ پر بیان کیا کہ گواہ حدیث ہو چکی ہے کیونکہ خالق حدیث سے غافل تھے جیسے ابو عبد الرحمن اسلمی و دیگر صوفیہ کہ انکی باتوں کو اعتبار سے خارج کیا گیا - انا نجلہ فرقہ جس نے عہد انہیں بنایا اور نہ قصد کیا مگر کسی بحر بہ کار یا صوفی یا حکیم سے کوئی بات سنی اور غفلت سے گمان کیا کہ ایسا خوب کام سوائے پیغمبر کے کس سے ہو گا پس حدیث بیان کر دیا اور اسکی حد و نہایت نہیں رہی اور کثرت سے عام ہیں جیسے مثلاً ہو گئے ہیں و اللہ تعالیٰ ہوا و النور و العالم - اور اب میں ترجمہ کتاب مستطاب بہ ایہ شرح کرتا ہوں و اللہ ربی ارعم الراحمین اسالہ ان یوثقنی و صواب و اللہ و اللہ یعنی من الخطا و الخلل و مجور بنی صبی نعم العولی و نعم الوکیل

لاحول و لا قوۃ الا باللہ العزیز العظیم

فہرست کبیر عین الہدایہ جلد اول

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۲	حد و لغت و اسناد و ہر ایک شیخ ابن الہمام و خلاصہ دیباچہ	۱۲	نہو تو تیمم جائز ہے۔
۳	خلاصہ خطبہ ہدایہ۔	۱۳	سئلہ اطفال و مجنون و غیرہ کا بغیر وضو سے بہترین میں
۴	تخریج حدیث اجتہاد۔	۱۴	دفعہ ڈال دینا۔ تسبیح و منور و تحقیق۔
۵	کتاب الطہارۃ	۱۵	اذا کار طہارت و استنجاء و مسواک کے فضائل و عورہ کی مسواک
۶	طہارت ظاہری و باطنی۔ تفضیل طہارت۔ شرائط۔	۱۶	بحث کلی کرنا و ناک میں پانی ڈالنا۔ واسکے فروع و تحقیقات
۷	شرائط و وجوب۔ شرائط صحت۔ سبب طہارت جس	۱۷	بحث کالون کا مسح و دلائل نفیہ۔ طریقہ سنت۔
۸	شخص کے ہاتھ پاؤں کے پہون۔ ارکان طہارت۔	۱۸	مسح گردن۔ وارحی کا خلل و اسکے متعلق مباحث
۹	فرض اعتقادی۔ فرض علی۔ غسل و مسح۔	۱۹	بحث انگلیوں کا خلل و طریقہ و مباحث نفیہ و تحقیق در باب سنت و وجوب۔
۱۰	برہن سے وضو۔ جسکے پیشانی پر بال ہوں یا نہ ہوں۔	۲۰	بحث تین بار وضو و بحث زیادتی و کمی و تحقیق۔
۱۱	وارثے کی اقسام و تحقیق۔ بعد وضو کے بال مٹانا۔	۲۱ و ۲۲	بحث پانی میں اسراف منع ہوا و تین مرتبہ میں کون
۱۲	بحث کنیان داخل ہیں۔		مرتبہ سنت ہوا و کمی کا حکم اور کمی سے اوپر وضو۔
۱۳	بحث ٹخنہ۔		تین مرتبہ سنت نہ جانتا۔ ایک جلسہ میں تکرار وضو
۱۴	فروع۔ ناخن کٹوانا۔ ناخن میں آٹا و مٹی۔ منہ دی۔		و سواس۔ چوتھی مرتبہ کے پانی سے کپڑا وضو۔ عکس
۱۵	پیشے ناخن۔ خضاب۔ انگوٹھی۔ لڑکھانگی۔ ہاتھ	۲۳	بحث مستحبات و سنن۔ نیت و اسکا مکمل۔ زبانیت
۱۶	پاؤں نڈارو۔ تیل لٹنا۔ مینوائی۔ دل و قعر۔ کمی		نیت سنت ہے۔ وقت نیت۔ اختلاف ائمہ۔ وضو
۱۷	و غیرہ کا گوہ۔ مینہ یاد دیا۔		کا عبادت ہونا۔
۱۸	بحث مسح سر۔ و تحقیق مقدار مفروضہ۔	۲۴	تحقیق الاحمال بالنیات۔ تیمم میں نیت کی شرط۔ وضو
۱۹	مسح عمار و ائمہ معنی و خضاب۔ گیسو سرو۔ طریقہ		میں نیت شرط ہونے کی صورت۔ نیت ترک کرنیکی عادت
۲۰	سنون۔ غسل سے مسح۔	۲۵ و ۲۶	تمام سر کا مسح۔ بحث اختلاف مع دلائل۔ تین مرتبہ
۲۱	مسح سر میں ہاتھ کا اختلاف و دلائل۔	۲۷	مسح سر۔ و معنی آب مستعمل۔ نفی تکرار مسح۔ حدیث
۲۲	قاعدہ محل آیت کا حکم حدیث سے لے کر آیت ہی کی طرف		مسح اقبال و اوہار۔ بعض عضو و مرتبہ وضو کی کیفیت
۲۳	نسب ہوتا ہے کہ قطعی یا شک کے قریب ہوتا ہے۔		مسح سنت۔ گدی کا مسح۔ تحقیق آب مستعمل۔
۲۴	بحث مسح سر مقدار ناصیہ فرض ہے مگر اس مسئلہ کا فرنین ہے	۲۸	سنت ترتیب۔ اختلاف شاخیں مدلل۔ جواب ہر جز
۲۵	تحقیق تہریم در مقدار ناصیہ۔		مع نفیس تحریر در باب قراءت ارجلکم۔
۲۶	تہریم کمر سے ہو کر پیشاب کرنا۔	۲۹	فرق سجدہ مندوب۔ دائیں طرف سے شروع۔ تختہ
۲۷	سنت دست و غیرہ کی قرین۔		تیسرا سجدہ ہو کہ سنت۔ کالون و کالون کا استنجا و وضو
۲۸	ہاتھ وضو و اسکے فوہات۔		حوالات۔ تفریح سنن دیگر۔ پانی سے استنجا سنت ہے
۲۹	مسئلہ ائمہ پاک کرنا کسی حیث سے پانی کا اتنا میسر	۳۰	

صفحہ	ادب و فضول مسائل و دلائل	صفحہ	ادب و فضول مسائل و دلائل
۲	سختات - سحر رقبہ - ادب و منور مع اذکار گھر سے ہو کر پانی پینا -	۴۶	طعام و پانی و بلغم خون -
۳۱	انگوٹھی - رومال - زبان سے نیت -	۴۷	ناک کی طرف خون نہ آیا - بستہ خون - سکا - سوراخ
۳۲	وضو کے اذکار صالحین سے ثابت ہیں - وضو کی خدمت - فضیلت وضو کی احادیث -	۴۸	نائزہ کی روئی - حقہ - جس عورت کا بدہ بھٹ کر راہ بانخانہ و پیشاب مل گئی ہو - رگڑے زخم و قرح کی تری - کان کا زرد پانی - نہاتے مین کان کے اندر پانی بھر گیا - پیپ سے سر زخم بھول گیا - سچ خود پاک ہو - رال - تنوک - رینٹ - آئینہ پلینا -
۳۳	خصوصیت امت محمدیہ - اقسام وضو - مکروہات وضو - مع اسراف - عورت کا بقیہ پانی وغیرہ وضو میں شک -	۴۹	ناف و کان و چھاتی کا پانی - آنکھ کے آشوب کا پانی - چھالے کا پانی - سولی چمکت جانے کا خون خشک ہو کر مرد و عورت یا عورت و عورت وغیرہ کا بدن طانا مانی چونک - چمکر کا خون چوسنا - خون غیر سائل - کھانا پانی فوراً تو کرنا - شیر خوار بچہ کی تو - مع تحقیق صنف قول الجلی و در مختار -
۳۴	قصص - جن چیزوں سے وضو ٹوٹ جاتا ہے - نواقض کا ضبط - قیود - نواقض اجماعی و اختلافی - کلیہ قاعدہ مع بحث -	۵۰	سوتے ہوئے کی رال - مردہ کے منہ کا پانی - پیپ کا حکم داخل ہونے سے وضو ٹوٹنا - آگ سے کچی چیز سے وضو کی حدیث و استنباط - اونٹ کے گوشت سے وضو -
۳۵	نائزہ و فرج کی ریح - قطرہ آنا - زخم نائزہ - روئی وغیرہ سے بند کرنا - کاخچ ٹکنا - ندی و مٹی و دودی - رطوبت فرج - مقعدہ کا کپڑا - سوراخ نائزہ میں چکانا - نیل کا حقہ - مقعدہ وغیرہ میں کوئی چیز داخل کرنے کا کلیہ قاعدہ -	۵۱	خواب سے وضو ٹوٹنا -
۳۶	سوائے مقام بانخانہ و پیشاب کے دوسری راہ سے نواقض شرط سیلان و تحقیق صفحہ ۴۸ - خون کو بننے نہ دیا - آنکھ و کان و ناک وغیرہ کا پانی جو سیاری سے بے ماسد کچھ لہو و خون ہو -	۵۲	سوتے وانے کی ۱۳ - حالتین ہیں - ٹیک سے سونا اور تحقیق مسئلہ ہذا -
۳۷	فرج کے مسائل - منہ بھرتے و اسکی شناخت - نہا ہلکے تفصیل دلائل شافعیہ و حنفیہ و تحقیقات و ترجیح وغیرہ و معنی قیاس -	۵۳	سجدہ کی بیات پر سونا - عمدہ سونا - دلیل - سجدہ تلاوت میں سونا - چارنا لڑ سونا - نواری - معقودہ ہو جانا خواب میں استنایا سبحنا - خواب نحررت صلی اللہ علیہ وسلم - ذکر اقوال شافعیہ و مالکیہ -
۳۸	سیلان کی بحث جو صفحہ ۳۶ میں ہے -	۵۴	بحث اغار - اغار انبیاء و بحث مترجم -
۳۹	منہ بھرتے کے معنی صحیح دلیل و دلیل مذہب زفریح و دلائل فریقین -	۵۵	اغار میں غسل غشی و جنون - نشہ کی سیوشی غار میں قعدہ - شکر - تبسم - طفل کا قعدہ - سوتے ہوئے نماز میں قعدہ - رکوع و سجدہ کی نماز -
۴۰	فرق و اختلاف صاحبین مسئلہ جو چیز ناقض وضو و نجس نہیں ہے -	۵۶	قعدہ سے نیم و غسل کے وضو کا ٹوٹنا - قعدہ بھرتے یا عذرہ وغیرہ میں باسلام کے وقت بھرتے کے بعد نماز -
۴۱	خون استغاضہ - و معذہ - چپک وغیرہ کی رطوبت یہ رطوبت قلیل پانی کو فاسد نہیں کرتی - فریب و	۵۷	

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
	ابواب غسل - موجبات غسل -		اہلہ و مقتدی کا قنقہ -
۶۶	دلائل و توضیحات -	۵۴	مقعد و فرج و ذکر و سر زخم کا کثیرا -
۶۹	احتلام - اترال کے وقت روکنا - غسل کے بعد		عرق مدنی یعنی ناہرہ -
	سنی نکلتا -	۵۵	زخم سے گوشت گرنا -
۷۰	اصل موجب - جاگنے کے بعد تری - بعد غسل		مسئلہ طلاق مفسنا -
۷۱	کے فرج سے سنی نکلتا مع شناخت سنی مرد و عورت -	۵۶	شک کے مسائل چنانچہ وضو یا حدث میں اور پانی یا
۷۲	بجٹ احتلام عورت کا احتلام - غشی - بچھونے پر		پیشاب میں اور عضو دھونے و جھوٹنے میں شک
	سنی مرد و عورت کی - مسجد میں احتلام -		اور پانی کی نجاست - کپڑے کی طہارت جو رو کی
۷۳	بجٹ دخول حشفہ -		طلاق باندی یا غلام کی ادا دی میں شک -
۷۴	چوپایہ کی دلی - حشفہ کا کٹنا - صرف قدر حشفہ	۵۷	چھالے کا چھلکا - خون یا بیج و بارک بہانا -
	باقی ہونا -	۵۸	تحقیق ترجمہ -
	صغیرہ کے دخول -	۵۹	بجٹ عورت و ذکر کے جھونے کی -
	فرج میں سنی پہنچانا -		اونٹ کے گوشت اور سیت کے نسلانے سے
۷۵	عورت کو جن سے جماع کا خیال - خصی اور نابالغ		وضو کا واجب ہونا -
	کا جماع - کپڑا لپیٹ کر دلی -	۵۹	فصل غسل - غسل کے فرض -
	مردہ کا ذکر یا انگلی و لکڑی مقعد یا فرج میں داخل کرنا -		مضمضہ و استنشاق و دانٹون کے سوراخ -
	بیان حیض -	۶۰	آنکھ کا میل - برتن پر چھٹین حالت غسل میں جنب
	مسائل نفاس -		کا کھانا پینا وغیرہ - انگوٹھی و کان کی بالی ناف - بچھٹ
	بچہ جننے میں خون نہ دیکھنا -		جہان پانی پہنچانے میں حرج ہو - زائنون میں
	اقسام غسل -		گوندھا آنا - عورت کی منہ کی کھی و مچھر کی بیٹ و
۷۵	غسل میت - غسل نو مسلم -		مچھلی کی کھال یا چھائی روئی لگ کر خشک ہو گئی -
	مفل کا غسل - جنب کی غسل میں تاخیر غسل موجب		سخراج فرج - فطرت و سنت -
	عرفہ - احرام -	۶۲	مرد کامر کے سامنے نہانا -
	مذی و ودی -	۶۳	عورت کا مردوں یا عورتوں کے بچ میں نہانا -
	ملاقات مستحبہ و غسالات -		مرد کا غسل -
	وضو و غسل کے پانی کی مقدار -		سنت غسل -
۷۸	عورت کے غسل و وضو کے پانی کی قیمت -		باغ و حونا - نجاست زائل نہ کرنا - وضو کرنا - پانی
	باب پانیوں کا بیان - جس پانی سے وضو		بہانا - پائون و حونا -
	جائز ہو اور جس سے نہیں -	۶۴	جنب کا غوطہ وغیرہ - صفائے یعنی پیشاب - و اڑھی
۸۰	نچوڑا ہوا پانی و خست یا پھل کا -	۶۵	عورت کے بال - عورت کے سر دھونے میں ضرر

صفحہ	البواب وفصول وسائل ودلائل	صفحہ	البواب وفصول وسائل ودلائل
۸۱	خود بخود ورخت سے ٹپکا ہوا پانی۔	۹۸	نہر یا حوض کے کنارہ صفت باندھ کر وضو کرنا۔
۸۲	تربوڑ و خرنبہ کا پانی۔	۹۹	فروع۔ بڑا حوض۔
۸۳	مغلوب پانی۔ منابطہ۔	۱۰۰	کنوین مین میلے کچیلے کھڑے۔
۸۴	پانی مین پاک چیز کا ملنا۔	۱۰۱	نہر سے وضو کرنا۔
۸۵	گدلا پانی۔ زعفران و صابون ملا پانی۔	۱۰۲	پانی کو ناپاک گمان کرنا۔
۸۶	غیر چیز ملا کے پکا ہوا پانی۔	۱۰۳	کسیت کا پانی۔ کائی۔ سوکے تالاب مین غلیظہ۔
۸۷	فروع۔ نجس مٹی کا گارا۔	۱۰۴	نجس پانی کی زمین۔ نجس تالاب۔ حمام کا
۸۸	مٹی مین گوبر ملا۔ پانی مین پتیاں گرنا۔	۱۰۵	بہا پانی۔ حوض صغیر۔ پانی مین جانور کا مرنا
۸۹	پانی مین پشکری ڈالنا۔	۱۰۶	جیسے مکھی مچھر وغیرہ۔
۹۰	آب تغیر۔ تبیدالتر۔ چھوڑے کے پانی غسل۔	۱۰۷	درندہ کا گوشت۔ سانپ۔ انڈا۔
۹۱	فروع چند۔ تل کا پانی۔ آب نمک۔ بھلون کا	۱۰۸	خون سائل۔ پانی مین رہنے والا جانور۔
۹۲	پانی۔ بدبو دار پانی مین شک۔ پانی کے برتن	۱۰۹	مستعمل پانی۔
۹۳	مین تھوک وغیرہ گرنا۔ منہ سے پانی لیکر ہاتھ دھونا۔	۱۱۰	بکری کا پیشاب۔ طفل کے وضو کا پانی۔ مستعمل پانی
۹۴	بدن پر پیشاب لگنا۔	۱۱۱	کنوین مین۔ گوبر کی راکھ۔
۹۵	آب زعفران۔ دھوپ کا جلا پانی۔	۱۱۲	جنب کا غوطہ کنوین مین۔
۹۶	پانی مین نجاست پڑنا۔	۱۱۳	جنب کا ہاتھ شکے مین ڈالنا۔ حائفہ کا کنوین مین
۹۷	بیر لضعاء۔	۱۱۴	گرنا۔ کافر کنوین مین گسا۔ کھال کی پاکی و ناپاکی
۹۸	شافعی رحم کے قول کی تضعیف۔	۱۱۵	پھٹکنے اور اوجھ کا حکم۔ دباغت کیے ہوئے چرسے کا حکم
۹۹	روایت قلین کے عیب۔	۱۱۶	آدمی اور سور کی کھال۔ آدمی کی ہڈی آٹے مین سی
۱۰۰	بتنا پانی۔ اثر۔ دریا مین شراب ڈالنا۔	۱۱۷	مردار کا چڑا۔
۱۰۱	مردار نجس بننا۔ نہر مین کتا۔	۱۱۸	کتے کی کھال۔ ہاتھی کی کھال۔ کتا کنوین مین گرا۔
۱۰۲	پر نالہ کا پانی۔ حد جریان۔	۱۱۹	بھیکے کتے کی چھینٹ کپڑے پر۔
۱۰۳	جاری پانی بنانا۔ مع تحقیق۔	۱۲۰	شرط دباغت۔ جس کی کھال دباغت سے پاک ہوتی ہے
۱۰۴	حمام کا حوض۔	۱۲۱	اُسکا ذبح۔
۱۰۵	نجس حوض مین پانی بننا۔	۱۲۲	مردار کے بال اور ہڈی۔
۱۰۶	بڑا تالاب مع انداز۔	۱۲۳	نافہ مشک۔ انسان کی ہڈی اور بال۔
۱۰۷	دہ درود۔ مغیر گز۔ مریج مدور۔	۱۲۴	جن جانورون کا گوشت کھا یا سوتا ہوا کھا پیشاب
۱۰۸	لبنی نالی۔ صرف گرا و دس گز موعق	۱۲۵	حرام چیز سے دوا۔ بلی کے خوف سے چوہا بھاگ کر
۱۰۹	کی حد۔	۱۲۶	پانی کے پیالہ پر گزنا۔ ناپاک پانی جانورون کو
۱۱۰	نجاست گرنے کی جگہ	۱۲۷	پلانا اور اس سے کارا بنانا۔

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و مسائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و مسائل
۱۱۵	فصل کنوین کے بیان میں۔ کنوین میں نجاست گرنا۔	۱۱۵	خواہ کسی طرح ہو۔
۱۱۶	ایک دو میٹھی ٹوٹے یا بکری کا کنوین میں گرنا۔ بکری	۱۳۹	سردی سے خوف مرض یا ہلاکت کی حالت میں تیم۔
۱۱۷	دو ایک میٹھی معہ کے بہت میں دو ہتے میں کر دین۔	۱۲۰	اعذار جو از تیم۔
۱۱۸	کبوتر اور چڑیا کی بیٹ۔ اور بکری کا پیشاب کنوین میں۔	۱۲۱	نقد اور ضرب۔ بعضاے تیم۔
۱۱۹	چرے کا پیشاب کنوین میں۔ ساکول اللہ جانور کے	۱۲۲	ہاتھ جھاڑنا۔ استیباب۔
۱۲۰	پیشاب سے دوا۔	۱۲۳	خلال انگلیوں کا اور کھانا انگوٹھے کا۔ غدار کا
۱۲۱	گدھی کا دودھ۔	۱۲۴	مسح۔ بہو بچوں تک ہاتھ کٹے ہوئے کا تیم معوش
۱۲۲	فصل کا پیشاب۔ کنوین میں جو امرا۔ چڑیا گر گیا اور	۱۲۵	اور جنابت میں۔ یا حیض و نفاس میں تیم۔
۱۲۳	اور اس کے مثل اور چھپکی اور اس کے مثل اگر کنوین میں	۱۲۶	جو از تیم جنس راض سے۔
۱۲۴	کبوتر اور اس کے مثل مرغی۔	۱۲۷	شرط غبار و عدم غبار نیت۔
۱۲۵	بکری اور آدمی اور کتا۔	۱۲۸	تیم بقصد سجدہ تلاوت۔ تیم کافر۔ تیم تیم کر کے مرتد
۱۲۶	گرا ہوا جانور بھولا یا سٹا۔	۱۲۹	ہوا پھر اسلام لایا۔
۱۲۷	نا پاک کنوین کا پانی پاک کنوین میں۔	۱۳۰	تیم کی قورٹنے والی خیرین۔ درندہ یا دشمن یا پکس
۱۲۸	پانی کے نیچے میں جو ہمارا اور اس کا پانی کنوین میں	۱۳۱	کے خوف سے تیم کیا۔
۱۲۹	ڈالا گیا۔ وقت گرنے کا نہ معلوم ہونا۔	۱۳۲	تیم و امکا حالت خواب میں پانی پر کسی سواری میں گزرا
۱۳۰	کپڑے کے جس ہونیکا وقت نہ معلوم ہونا۔	۱۳۳	شرط معید طاہر۔
۱۳۱	فصل انسان اور دیگر جانوروں کے جھوٹے کے بیان میں	۱۳۴	پانی کے انتظار میں نماز میں تاخیر۔
۱۳۲	پینے کا بیان۔	۱۳۵	ایک تیم سے کئی وقت کی نماز۔
۱۳۳	کثرت سے لعاب پانی میں گرا۔ گو کھنے اونٹ و گا	۱۳۶	نماز جنازہ۔ یا نماز عید کے واسطے تیم و غسل مقتدی
۱۳۴	کا جھوٹا۔ کپڑے کو ڈون کا جھوٹا جنین خون سائل	۱۳۷	وامام وقیل شروع
۱۳۵	نہیں رکھنے کا جھوٹا۔ برتن کو کتا چائے۔	۱۳۸	جنب اور حائض کو تیم۔ جود کے لیے تیم۔ تیم خوف
۱۳۶	سور کا جھوٹا۔ بلی کا جھوٹا مرغی کا جھوٹا۔	۱۳۹	فوت وقت نماز وقتہ۔
۱۳۷	شکاری چڑیوں کا جھوٹا۔ سانپ جو ہے کا جھوٹا۔	۱۴۰	مسافر پانی کجاوہ میں رکھ کر بھول گیا۔ مسافر کا
۱۳۸	گدھے فخر کا جھوٹا۔ اور لپٹا۔	۱۴۱	کجاوہ میں کپڑا رکھ کر بھولنا۔
۱۳۹	گدھے کا جھوٹا پاک پانے میں ملا۔ گھوڑا کا جھوٹا۔	۱۴۲	مسافر کھانی کی جستجو۔ ہر ای کے پاس پانی ہو۔
۱۴۰	بہت تر سے وضو اور غسل۔	۱۴۳	قیمتاً پانی ملنا اور دام ہونا یا نہ ہونا۔
۱۴۱	سوا سے بہت تر کے دو سو سے بہت تر کا حکم۔	۱۴۴	ترتیب مسح تیم۔ چند آدمیوں میں تھوڑا پانی۔ ایک کے
۱۴۲	باب تیم کا۔	۱۴۵	پاس تھوڑا پانی سر میں کو طاعت وضو و تیم کی نہیں
۱۴۳	معتد مسافت۔ خوف زیادتی مرض۔	۱۴۶	قیمتی کو پانی و خاک نہیں ملتی۔ مجموعہ۔
۱۴۴	کثرت پانی کی حالت میں وضو و تیم کا خوف	۱۴۷	باب موزوں بہ مسح کا۔

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۱۶۳	خارجی یا داخلی ہونے کا شک - خوف جانے وقت یا وقت	۲۰۶	فروع -
۱۶۴	عمر میں موزوں پر مسح رخصت نہانا -	۲۰۷	فصل نقاس میں -
۱۶۵	اعتبار موزہ - شرط موزہ پینٹا و مسح جائز ہونگی -	۲۰۸	بچہ جننے سے پہلے خون -
۱۶۶	مسح موزہ کی ابتدا کی مدت مسح موزہ کی کیفیت -	۲۱۰	مرت نقاس مع دلائل -
۱۶۷	شروع مسح -	۲۱۲	دو بچہ جینی - بیان عدت -
۱۶۸	مسح موزہ کی فرضیت کی مقدار -	۲۱۳	باب نجاستون اور اسکی پاکی کا - کچے ناپاک سے
۱۶۹	پچھے موزہ پر مسح - ہر موزہ میں پچھنے کی مقدار -	۲۱۴	نار - کچے میں نجاست کا معنی ہونا -
۱۷۰	جس پر غسل واجب ہو اسکو مسح -	۲۱۵	نار میں قدموں کے نیچے نجاست - کچے کا ایک
۱۷۱	مسح کا ٹوٹنا -	۲۱۶	کونا پاک دوسرا پاک - دوسرا کپڑا ابراہیم پاک
۱۷۲	مسح کی مدت تمام ہوئی اور وضو باقی ہے - ثبوت نئی وضو -	۲۱۷	استرنا پاک - چوپایہ پر نار اور اسکی زمین بار کا
۱۷۳	مقیم نے موزہ پر مسح کیا - پھر سنا ہوا -	۲۱۸	میں نجاست کی کئی بیشمیں ایک طرف پاک دوسری
۱۷۴	موزوں پر جرموں نہانا -	۲۱۹	طرف ناپاک - پاک جگہ نار اور کپڑا نجاست پر -
۱۷۵	بعد حدت جرموں پینٹا کچے کی جرموں -	۲۲۰	پاک جگہ نار شروع کر کے ناپاک جگہ ہٹا - سجدہ میں
۱۷۶	عامہ لڑائی برقع دستا نہ پہ مسح جیرو پر مسح -	۲۲۱	ناک دھننے کی جگہ ناپاک اور پیشانی کی جگہ پاک -
۱۷۷	جیرو کا گرنا -	۲۲۲	دوسرے کچے میں ایک کی نجاست دوسرے میں
۱۷۸	باب حیض اور استحاضہ کا - مدت حیض -	۲۲۳	پھوٹی - کپڑوں میں اور قدموں کے نیچے نجاست
۱۷۹	تفصیل رنگ خون حیض کی -	۲۲۴	جنس جگہ نار شروع اور پاک جگہ نقل - چٹائی پر
۱۸۰	احکام حالت حیض -	۲۲۵	بچھونے پر نار کہ اسکا ایک کونا نجاست ہے - بچھونے میں
۱۸۱	جنب کے احکام مع حائض -	۲۲۶	نجاست مگر جاے نجاست گم - تر نجاست پر کپڑا
۱۸۲	جس دم یا ورق میں آیت قرآنی لکھی ہو اسکا جھونا -	۲۲۷	بچھا کر نار پر کسی - خشک نجاست پر کپڑا ڈال کر
۱۸۳	لڑکوں کا قرآن جھونا - بغیر وضو کے -	۲۲۸	نار - ایک کپڑے کو دوسرا کر پاک مچھ اور پنا پاک
۱۸۴	طر متخل وغیرہ -	۲۲۹	نیچے - کواڑ یا تھیر یا کاڑھے بچھونے پر نار اور
۱۸۵	احکام استحاضہ -	۲۳۰	نیچے کا نیچ ناپاک - جنس میں کی مٹی چھیلی -
۲۰۰	اجدائے بلوغ سے استحاضہ ہونا -	۲۳۱	بچھونے پر نجاست اس پر مٹی بچائی - موضع سجنا
۲۰۱	تحقیق میں اباس میں جب حیض کی امید نہ رہے -	۲۳۲	پہ دامن یا استیتین بچھا کر سجدہ -
۲۰۲	فصل احکام مستحاضہ و عذرین کے مع مسائل الجعل و رفات دائم وغیرہ -	۲۳۳	آب متعل سے نجاست حقیقہ کا پاک کرنا بچھونے
		۲۳۴	اور درخون کے پانی سے - لڑکے نے دودھ چکھ
		۲۳۵	اسی جگہ قر کی پھر دودھ پیا - انگلی میں شراب
		۲۳۶	لگی اور غرا بخوارے اسکو چوس لیا - غروب پر
		۲۳۷	بار بار مٹی میں تھوک پھیر کر نکالا - جرم نجاست

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
	موزہ میں لگی۔		کی حبیل میں ٹھک ہوا۔ چہرہ کی لگی مٹی ہو گیا شہرہ
۲۱۸	موزہ پر پیشاب لگ گیا یا وہ نجاست جس کا خرمین		انگور جو ش لگا کر کارٹھا ہوا جاک بھینکی اور شراب ہوا
۲۱۹	فروع۔ چڑھے کے موزہ میں اشتہر کیڑے کا یا جال ہو۔		شراب بھرا کپڑا سر کے سے دھوا۔ بھس تل مابلون
	منی کا دھونا اور مل کر چھارٹا۔ چنگیلا سرخ خون		مین عضو میں نجاست لگی اور اسکو کالے کرئی خرم
	لگ کر خشک ہوا۔		نے پاٹا۔ کپڑے میں نجاست لگی اور اسکو چائنا بھس
۲۲۰	منی کی پاکی و ناپاکی کی بحث۔		روٹی۔ کلیان بھس ہوا۔ رانگ بھس و موم بھس۔
۲۲۱	آئینہ اور تلوار کو نجاست لگنا۔ پچھنے کانے کی جگہ	۲۲۰	نہاست غلیظہ و خفیہ۔
	گو پو چھنا۔ چھوڑی و غیو کو ناپاک پانی سے تاب دینا۔	~	ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب۔
۲۲۲	ناپاک ہونا حیوری کا۔	۲۲۸	خفیہ و غلیظہ کا جمع ہونا۔ تفصیل غلیظہ و خفیہ۔
۲۲۳	ناپاک زمین کو پاک مٹی سے پاٹا۔ زمین پر لگی ہوئی		نہاست خفہ کنوین میں۔ خون شہید کا۔ قح
	چیز کا بھس ہونا۔ سوکھی گاس کائی ہوئی اور لکڑی		کیے ہوئے جانور کی رگون میں خون۔ گوشت میں
	اور نرکل وغیرہ کٹے کو نجاست۔ نرکل وغیرہ کا حیرہ		خون سائل کوخت میں لگا۔ کلیجہ اور تلی کا خون
	جھتوں پر اسکی نجاست۔ کھر کھرے پتھر کی نجاست		سپو بھل کھٹل جون کا خون۔ مچھلی اور پانی میں
	کچی مٹی اینٹ کی نجاست۔ کنکر یون کا حکم۔ ناپاک		رہنے والے جانور کا خون۔ سانپ کی کھال۔
	زمین خشک ہو کر پاک ہوئی اور بھرا اسکو پانی ہو نجاست	۲۲۹	سانپ کی کھینچلی۔ سوتے ہوئے آدمی کا عاب۔
	کدے برتن و کوری اینٹ پختہ کو نجاست ہو نجی۔		ریشم کے کیڑوں کا پانی اور انکی ذات و بیٹ۔
	پرائی اینٹ کو نجاست لگی۔ زمین بھس کو دھوئے		چرند ماکول اللحم کی بیٹ۔ گدھی کا دودھ۔
	کی ضرورت۔ بعد با بھس ہوا۔		چوہے کی میٹھنی غلہ کے ساتھ پس پاتیل میں گری
۲۲۴	استنجہ کا ڈھیلا تھوڑے پانی میں گرا۔ بکری کی سری		سر کے یا رت میں گری۔ بھس تیل ایک دم سے کم
	خون میں تھری جلائی۔ بھس کارے سے کوزہ و ڈنڈا		کپڑے میں لگا بھیر پھیل کر بڑھا۔ وقت اعتبار
	وغیرہ بنا کر بچایا۔ تنور کو بھجکے ناپاک کپڑے سے		مقدار نہاست۔ نہاست مظاہرہ کنوین میں لگ
	پوچھا۔ تنور کو لید و گوبر سے گرم کیا۔ کوٹھری		سیاہ مٹی بنانا۔
	میں گودہ جلا یا گیا ماکول کے تہے پر منعقد ہو کر بچکا		بھس ترک پڑے کو پاک خشک کپڑے میں لپیٹا۔
	کو دسے غم میں شراب ڈالی پھر سر کے ہوئی۔ شراب		بھیکا بانڈون بھس مقام پر۔
	میں روٹی مٹی اور پھر دھوئی۔ شراب میں پیاز و شراب		خشک پر بھس مقام پر۔
	میں پانی بڑا کر سر کے ہوا۔ شور با میں شراب پھر سر کے		کالے میں گوبر اور اسکی کھل لگائی جیت خشک ہوئی اسپر
	بڑا کر ترشش ہوا۔ شراب میں چوہا مرا۔ کہنے کا بھ		بھیکا رومال۔
	پڑا کر شراب سر کے ہوئی۔		خشک کرے پر با بھس مٹی چوہا بڑا کر کپڑے میں لگی۔
	قطرہ پیشاب لگ کر سر کے ہوئی۔		ہوا سے گودہ وغیرہ بھس چیز بڑا کر بھیک کپڑے میں لگے۔
۲۲۵	بھس سر کے و لکڑی سر کے پانی لگئی۔ سوراخ کا خاک		

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۲۳۹	دھونے وقت پھوٹنا۔ جنس فرس اور بڑی درمی۔ ٹاٹ۔	۲۳۹	پانی سے استنجاء قبل پوجھنے رومال سے پانی۔
۲۴۰	جنس کے پہلے بار کے دھون کی چھٹین۔	۲۴۰	استنجاء کیا اور پانی یا پانی سے بھیگا۔
۲۴۱	کالے بکری وغیرہ کے ہار کا حارہ۔	۲۴۱	لید کے الاؤ پر بھیگا بدن یا کپڑا سنیکنا۔
۲۴۲	چنانچہ مسنعل برتن کی حالت نا پاک یا مین بال کی	۲۴۲	بستر پر منی خشک اس پر سونے والے کو لپیٹنا۔
۲۴۳	شراب مین گہیون پکائے گئے۔	۲۴۳	گدھے نے پانی مین پیشاب کیا پھر پھینکا اس سے کپڑے
۲۴۴	مرغی کو فرج کر کے کھولنے پانی مین بدور کر کے کھولنا۔	۲۴۴	پر چھپیشین۔ پانچاند کی کھیاں کپڑے پر۔
۲۴۵	شیرہ انگور مین کتا گرا پھر وہ شراب ہو کر سرکہ ہوا۔	۲۴۵	کیچڑ مین چل کر بے پردہ دھولے نماز۔
۲۴۶	مسائل شتی۔ آٹا شراب مین بھیگا۔	۲۴۶	جنس بھوسا گارہ مین۔
۲۴۷	مشکس پاکی۔ چھپچھپ کا کھودا جانا۔	۲۴۷	کتے نے آدمی کا عضو یا کپڑا پکڑا۔
۲۴۸	شیرہ انگور بھرے حوض مین نہاست کا کرنا۔	۲۴۸	پاک پوریہ پر کتا کھڑا ہوا۔
۲۴۹	مرغی کے پیٹ سے اٹھا یا جاتہ کے پیٹ سے بچ پانی	۲۴۹	ہاتھی کی ہڈی۔ ہاتھی کا لعاب شیر چٹپے کا لعاب۔ ہاتھی
۲۵۰	یا خور بہ مین گرا۔	۲۵۰	نے سوند کپڑے مین لگائی۔
۲۵۱	گھاٹ پر پانی تک تھتہ جڑے مین اُسپر وضو کر کے	۲۵۱	کتے کے بالوں کا ٹکڑہ۔
۲۵۲	کوئی نہاست اتودہ پیر کے بعد چلا۔	۲۵۲	سجاست مانع نماز وہ کہ مصلیٰ کی طرف منسوب ہو۔
۲۵۳	کسی کا دانت گرا اسنے خواہ اپنا یا دوسرے کا دانت گلا	۲۵۳	سجاست بھلاؤ کا مصلیٰ کی گود مین یا کبوتر نہاست بھلا
۲۵۴	فاسقون کے کپڑوں مین نماز۔	۲۵۴	اسکے اوپر بیٹھا۔
۲۵۵	کفار کے یہان کی ساختہ کھانے والی چیز مین۔	۲۵۵	لحم حرمول۔ قول ترجم۔
۲۵۶	دعا مین شراب کا خرد۔ مچھلی کے جگر کا تیل۔	۲۵۶	لید۔ گائے بھینس کا گوہر۔
۲۵۷	مردار کی بٹکیوں سے صاف کی ہوئی شکر وغیرہ۔	۲۵۷	گدھے کا پیشاب۔
۲۵۸	ولایتی انگریزی صابون۔	۲۵۸	جنس راہ مین آدمی جاتہ کثرت سے چٹے مین لگی ہوئی
۲۵۹	جاتہ نہاست ترا اور پانی ڈالنے وقت ہاتھ دھونے پر۔	۲۵۹	کھوڑے کا پیشاب۔
۲۶۰	گیٹے روشن مین چھرا۔ بنارات نہاست کا حکم۔	۲۶۰	جوند غیر ماکول اللحم کی سیٹ۔
۲۶۱	پانوں سے انگور پھوٹے اور پانوں خون اتودہ ہوا۔	۲۶۱	جوند غیر ماکول اللحم کی سیٹ برتن مین۔
۲۶۲	شکر مین پانی یا شیرہ یا شکر برتن مین کھلا اور کھڑکے	۲۶۲	مچھلی کا خون اور گدھے اور خچر کا لعاب۔
۲۶۳	بھی اسی برتن مین کھلا پھر برتن مین چھرا ملا۔	۲۶۳	پیشاب کی چھٹین پھر ناشل سرون سوئی کے۔
۲۶۴	لوہ مین چھرا ملا۔ جودادہ نیلگی یا لید سخت مین ملا۔	۲۶۴	سجاست مرثیہ اور غیر مرثیہ ادا اسکی طہارت کا طریقہ۔
۲۶۵	گوشت بد بودار۔ بد من و دودہ بد بودار۔	۲۶۵	کپڑے یا ہاتھ کو رنگ نا پاک سے رنگا۔
۲۶۶	فرج کی رطوبت۔ بکری کا حق نیلگی سے چھرا ملا۔	۲۶۶	جنس تیل یا چربی ہاتھ یا کپڑے مین لگے۔
۲۶۷	بھیگے ہاتھ سے دوا۔	۲۶۷	جنس شکر کا پاک کرنا۔ شراب کا کھٹا پاک کرنا۔
۲۶۸		۲۶۸	سجاست غیر مرثیہ کی طہارت کا طریقہ۔

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۲۵۰	پیشاب کی جگہ وضو و غسل۔	۲۴۷	فصل استنجا و کے بیان میں۔
۲۵۱	نمازی کپڑوں کے سوا کپڑوں میں۔ سر ڈھانکنا۔	۲۴۸	کماند کپڑے وغیرہ اکریم والی قیمت والی چیز سے استنجا۔
۲۵۲	بایان پیر پہلے بڑھانا۔ کشادگی پیروں میں۔ ہاتھیں	۲۴۹	آداب استنجا و وضو سے حاجت۔
۲۵۳	طرف زور۔ بات کرنا۔ چھینکنے والے کو جواب۔	۲۵۰	گھٹا پردہ میں سایہ میں ہاتھ نہ پھرنا۔
۲۵۴	سلام کا جواب۔ اذان کا جواب۔ خود چھینکے۔	۲۵۱	سورخ میں پیشاب کرنا۔ پردہ کرنا۔
۲۵۵	کھنکھارنا۔ ادھر ادھر دیکھنا۔ اپنے بدن سے	۲۵۲	بعد بعد جگہ پیشاب کے واسطے ہوا کے رخ۔
۲۵۶	کھیل۔ آسمان کی طرف نظر۔ دیر تک ہانچنا۔ میں ٹھنڈا۔	۲۵۳	مٹروانی انگلی اٹارتا۔ ذکر نام پاک ہانچنا۔ میں۔
۲۵۷	جبکی کا رخ نکل آوے۔ روزہ داز ہو۔ مٹی سے	۲۵۴	مسجدوں کے دروازہ پر۔ قبلہ رخ یا اسکی طرف پیٹھ۔
۲۵۸	ہاتھ مانجنا۔	۲۵۵	مٹھے ہوئے پانی میں غسل کی جگہ۔
۲۵۹	کتاب الصلوٰۃ	۲۵۶	قبر پر دعا جاتے وقت اور کھلتے وقت۔
۲۶۰	فرضیت نماز۔ نماز سے انکار۔	۲۵۷	بضرورت برتن میں پیشاب کرنا۔
۲۶۱	عمر آتارک صلوٰۃ۔ کافر نے نماز پڑھی۔ بعد حکم اگر	۲۵۸	سلیت استنجا۔
۲۶۲	مرتد ہو۔	۲۵۹	استنجا و کے واسطے شہر اور اسکے مثل کافی ہے۔
۲۶۳	ہر مومن پر نماز فرض ہے اگرچہ اسکو وقت نہ ملے۔	۲۶۰	عدد کلوغ استنجا۔
۲۶۴	شرائط نماز۔ ارکان نماز۔ ادائے نماز کا نتیجہ۔	۲۶۱	ذخیلوں سے استنجا کی کیفیت۔
۲۶۵	وقت وجوب ادائے نماز۔	۲۶۲	بعد استنجا جو نہایت رہی اسکا اعتبار پسینے میں۔
۲۶۶	باب المواقیت۔ اول وقت فجر اور آخر وقت۔	۲۶۳	وقت استنجا ہانچنا کے مقام اور پیشاب گاہ کی تعلیم و تہذیب۔
۲۶۷	اول وقت ظہر اور آخر وقت۔	۲۶۴	پانی سے استنجا۔ مقدار استعمال پانی کی۔
۲۶۸	طریق شناخت سایہ زوال۔ تعریف سایہ زوال۔	۲۶۵	ستھا در نہایت مخرج سے۔
۲۶۹	اول وقت عصر و آخر وقت۔	۲۶۶	استنجا پر استنجا۔ مرد و عورت کو خود طاقت استنجا
۲۷۰	قبل غروب آفتاب عصر کی ایک رکعت پائی۔	۲۶۷	و وضو نہیں اور اسکے کوئی جو وجود نہیں جس سے
۲۷۱	صبح کی نماز میں قبل طلوع آفتاب ایک رکعت پائی۔	۲۶۸	و طہی حلال ہو۔
۲۷۲	اول وقت مغرب و آخر وقت۔	۲۶۹	عورت مریض کا شوہر نہیں اور بہن اور دختر۔
۲۷۳	تعریف مشفق۔	۲۷۰	بہن اور گوبر سے استنجا۔
۲۷۴	اختلاف صحابہ مشفق کے بارہ میں۔	۲۷۱	ناج در وئی وغیرہ سے۔
۲۷۵	اول وقت عشاء و آخر وقت۔	۲۷۲	دھانے ہاتھ سے استنجا۔
۲۷۶	اول وقت وتر و آخر وقت۔	۲۷۳	بایان ہاتھ شل ہو یا عذر ہو۔
۲۷۷	عشاء و ترکی نماز میں ترتیب۔	۲۷۴	مٹھ اور پیٹھ کرنا قبل کی طرف گھراور منگل میں۔
۲۷۸	فصل اوقات مستحب نماز۔ فجر میں اسفار۔	۲۷۵	نیچے زمین میں بیٹھ کر اور کھڑے پیشاب۔
۲۷۹	ابرار و ظالمین میں۔ جائزوں میں جلدی۔	۲۷۶	کھڑے ہو کر یا لیٹے یا کھڑے۔

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۲۹۷	تأخیر نماز عصر میں۔	۲۹۷	تأخیر نماز عصر میں۔
۲۹۸	مقدار تأخیر عصر۔ تعمیل مغرب کی نماز میں۔	۲۹۸	مقدار تأخیر عصر۔ تعمیل مغرب کی نماز میں۔
۲۹۹	حد تاخیر عشا کی نماز میں۔	۲۹۹	حد تاخیر عشا کی نماز میں۔
۳۰۰	تأخیر عشا کا وقت مباح۔ تأخیر مکروہ۔	۳۰۰	تأخیر عشا کا وقت مباح۔ تأخیر مکروہ۔
۳۰۱	مستحب وقت نماز وتر۔	۳۰۱	مستحب وقت نماز وتر۔
۳۰۲	ابر کے دن نمازوں کی تعمیل و تأخیر۔	۳۰۲	ابر کے دن نمازوں کی تعمیل و تأخیر۔
۳۰۳	جن وقتوں میں نماز مکروہ ہوتی ہے۔	۳۰۳	جن وقتوں میں نماز مکروہ ہوتی ہے۔
۳۰۴	نماز جنازہ ہو یا مسجد تلاوت۔	۳۰۴	نماز جنازہ ہو یا مسجد تلاوت۔
۳۰۵	عصر کی نماز غروب آفتاب کے وقت۔	۳۰۵	عصر کی نماز غروب آفتاب کے وقت۔
۳۰۶	گراہت نماز نفل بعد طلوع فجر و بعد نماز عصر۔	۳۰۶	گراہت نماز نفل بعد طلوع فجر و بعد نماز عصر۔
۳۰۷	نماز جنازہ و مسجد تلاوت بعد نماز فجر و نماز عصر۔	۳۰۷	نماز جنازہ و مسجد تلاوت بعد نماز فجر و نماز عصر۔
۳۰۸	نذر کی نمازوں دو وقتوں میں۔	۳۰۸	نذر کی نمازوں دو وقتوں میں۔
۳۰۹	مدرکعت طواف کی ان وقتوں میں۔	۳۰۹	مدرکعت طواف کی ان وقتوں میں۔
۳۱۰	جب شیئ ان وقتوں میں نماز شروع کر کے توڑی۔	۳۱۰	جب شیئ ان وقتوں میں نماز شروع کر کے توڑی۔
۳۱۱	نماز نفل بعد غروب آفتاب قبل فرض مغرب۔	۳۱۱	نماز نفل بعد غروب آفتاب قبل فرض مغرب۔
۳۱۲	نماز نفل جبکہ امام جمعہ کے خطبہ کو نفلے تمام کرنے خطبہ تک۔	۳۱۲	نماز نفل جبکہ امام جمعہ کے خطبہ کو نفلے تمام کرنے خطبہ تک۔
۳۱۳	باب اذان کا۔ فضائل اذان۔	۳۱۳	باب اذان کا۔ فضائل اذان۔
۳۱۴	دعا کے بعد اذان۔	۳۱۴	دعا کے بعد اذان۔
۳۱۵	سنیت اذان نماز پنجگانہ اور نماز جمعہ کے واسطے۔	۳۱۵	سنیت اذان نماز پنجگانہ اور نماز جمعہ کے واسطے۔
۳۱۶	اذان میں ترجیح۔	۳۱۶	اذان میں ترجیح۔
۳۱۷	اذان فجر۔ اقامت نماز۔	۳۱۷	اذان فجر۔ اقامت نماز۔
۳۱۸	فروع۔ مسجد میں ادا سے فرض بدو اذان۔	۳۱۸	فروع۔ مسجد میں ادا سے فرض بدو اذان۔
۳۱۹	لیاقت اذان۔ اقامت بموجودگی موزوں۔	۳۱۹	لیاقت اذان۔ اقامت بموجودگی موزوں۔
۳۲۰	اذان میں ترسل اور اقامت میں صدر مع ترغین۔	۳۲۰	اذان میں ترسل اور اقامت میں صدر مع ترغین۔
۳۲۱	ترسل اور صدر۔	۳۲۱	ترسل اور صدر۔
۳۲۲	اذان میں قبلہ کی طرف رخ کرنا۔	۳۲۲	اذان میں قبلہ کی طرف رخ کرنا۔
۳۲۳	حی علی الصلوۃ وحی علی الفلاح کہتے وقت دائیں	۳۲۳	حی علی الصلوۃ وحی علی الفلاح کہتے وقت دائیں
۳۲۴	بائیں منہ پھیرنا۔	۳۲۴	بائیں منہ پھیرنا۔
۳۲۵	موزوں اپنے صومہ میں گھوم گیا۔	۳۲۵	موزوں اپنے صومہ میں گھوم گیا۔
۳۲۶	اذان کہتے وقت کان میں انگلی دیا۔	۳۲۶	اذان کہتے وقت کان میں انگلی دیا۔
۳۲۷	بعد اذان کے قنویب۔	۳۲۷	بعد اذان کے قنویب۔
۳۲۸	اذان اور اقامت کے درمیان بیٹھنا۔	۳۲۸	اذان اور اقامت کے درمیان بیٹھنا۔
۳۲۹	جواب اذان۔	۳۲۹	جواب اذان۔
۳۳۰	نماز فائتہ کے واسطے اذان اور اقامت۔	۳۳۰	نماز فائتہ کے واسطے اذان اور اقامت۔
۳۳۱	چند فائتہ کے واسطے اذان و اقامت۔	۳۳۱	چند فائتہ کے واسطے اذان و اقامت۔
۳۳۲	اذان و اقامت کے وقت طہارت۔	۳۳۲	اذان و اقامت کے وقت طہارت۔
۳۳۳	عورت نے اذان دی۔	۳۳۳	عورت نے اذان دی۔
۳۳۴	اذان قبل وقت۔	۳۳۴	اذان قبل وقت۔
۳۳۵	مسافر کے واسطے اذان و اقامت۔	۳۳۵	مسافر کے واسطے اذان و اقامت۔
۳۳۶	مسافر نے اذان نہ کی۔ اقامت نہ کی۔	۳۳۶	مسافر نے اذان نہ کی۔ اقامت نہ کی۔
۳۳۷	گھر میں نماز پڑھنا۔ گاؤں یا بہرہ کسیت اور باغ	۳۳۷	گھر میں نماز پڑھنا۔ گاؤں یا بہرہ کسیت اور باغ
۳۳۸	میں ٹپھی اور گاؤں کی اذان سنائی دیوے	۳۳۸	میں ٹپھی اور گاؤں کی اذان سنائی دیوے
۳۳۹	افضلیت امامت کی اذان پر۔ ولایت اذان	۳۳۹	افضلیت امامت کی اذان پر۔ ولایت اذان
۳۴۰	واقامت و امامت۔	۳۴۰	واقامت و امامت۔
۳۴۱	شعروطنماز۔	۳۴۱	شعروطنماز۔
۳۴۲	مقدار ستر مرد کے واسطے۔	۳۴۲	مقدار ستر مرد کے واسطے۔
۳۴۳	آزاد عورت کا مقدار ستر۔	۳۴۳	آزاد عورت کا مقدار ستر۔
۳۴۴	خوبصورت مرد کا جہرہ دیکھنا۔ عورت کا باؤ از بلند	۳۴۴	خوبصورت مرد کا جہرہ دیکھنا۔ عورت کا باؤ از بلند
۳۴۵	نماز میں قراءت کرنا۔ خفتی کا مقدار ستر۔	۳۴۵	نماز میں قراءت کرنا۔ خفتی کا مقدار ستر۔
۳۴۶	آزاد عورت کی نماز میں تنائی پٹنی کھلی۔	۳۴۶	آزاد عورت کی نماز میں تنائی پٹنی کھلی۔
۳۴۷	عورت علیظ۔	۳۴۷	عورت علیظ۔
۳۴۸	لوٹھی کے ستر کی تفصیل۔	۳۴۸	لوٹھی کے ستر کی تفصیل۔
۳۴۹	لوٹھ یوں کا آقا کی ضرورت کے لیے خدمتی کپڑوں	۳۴۹	لوٹھ یوں کا آقا کی ضرورت کے لیے خدمتی کپڑوں
۳۵۰	میں نکلنا۔	۳۵۰	میں نکلنا۔
۳۵۱	خفتی مشکل کا مقدار ستر۔	۳۵۱	خفتی مشکل کا مقدار ستر۔
۳۵۲	قدر ستر عورت کپڑا یا اور مردار کی کمال بائی۔	۳۵۲	قدر ستر عورت کپڑا یا اور مردار کی کمال بائی۔
۳۵۳	ناپاک کپڑے میں نماز۔	۳۵۳	ناپاک کپڑے میں نماز۔
۳۵۴	ننگے نماز پڑھنا۔	۳۵۴	ننگے نماز پڑھنا۔
۳۵۵	ننگے کو کپڑا لٹھنا۔ بعد نماز کے کپڑا ملا۔ کپڑا لٹھنے	۳۵۵	ننگے کو کپڑا لٹھنا۔ بعد نماز کے کپڑا ملا۔ کپڑا لٹھنے
۳۵۶	میں حرج و ذلت۔ کپڑا لٹھنے کی امید۔ کھلی ننگے نماز	۳۵۶	میں حرج و ذلت۔ کپڑا لٹھنے کی امید۔ کھلی ننگے نماز

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۳۲۴	فرض کی نیت پر شروع اور نفل کے گمان پر تمام۔	۳۱۸	پڑھنے والے۔ تنگ پور یا سوکھی گھاس ہری گھاس
۳۲۵	نفل کی نیت پر شروع اور فرض کے گمان پر تمام۔	۳۱۹	پتی یا کپڑا ہوسے۔ ایسی چیز جس سے بعض عورت
۳۲۶	ظہر یا نفل شروع پھر عصر یا جازہ یا نفل کی نیت۔	۳۲۰	جھپٹے کے۔ نجاست زائل کرنے والی چیز کسی مخلوق
۳۲۷	ظہر کی ایک رکعت پڑھ کر پھر ظہر کی نیت مع تکبیر۔	۳۲۱	روکنے سے نہیں ملی۔ پانی ایک میل دور ہر پانیاس
۳۲۸	مقتدی کی نیت۔ تنہا پڑھنے والا۔	۳۲۲	کی ضرورت اور نجس کپڑا۔
۳۲۹	نیت اقتدار۔ نماز امام میں شروع کی نیت اور وقت	۳۲۳	نجاست کم کرنے والی چیز ملی۔ نجاست حقیقیہ اور وضو
۳۳۰	نامعلوم۔	۳۲۴	تنگا اور ریشمی کپڑا۔ کپڑے ہونے میں عورت بقدر نفل کے
۳۳۱	خالی اقتدار امام کی نیت۔ غیر مصیبت شخص کی اقتدار کی نیت	۳۲۵	سجدہ میں چارم سست کھنڈا۔ نماز میں مرد کیلئے استیجاب
۳۳۲	مصیبت شخص کی اقتدار کی نیت۔	۳۲۶	ایک کپڑے میں تمام بدن ڈھانک کر نماز۔ تنہا از ارین۔
۳۳۳	وقت اقتدار۔ نماز جمعہ میں جمعہ و ظہر کی نیت۔	۳۲۷	عورت کے واسطے نماز میں استیجاب طہر۔ ایک ہی کپڑے میں
۳۳۴	امام قعدہ میں اور نیت بقعدہ اول۔ بالبقعدہ	۳۲۸	دو مردوں نے ایک کپڑے میں نماز۔ کپڑا عورت کے
۳۳۵	قعدہ اول فرض یا نفل۔	۳۲۹	بدن و چوٹائی سر کو ڈھانکے۔
۳۳۶	اگر عشا میں ہو تو اقتدار اور تراویح میں نہیں۔	۳۳۰	نگلے ایک ٹکڑا پابا جس سے سب چوٹے عضو ستر کا
۳۳۷	امام کو امامت کی نیت۔ عورت کی امامت۔	۳۳۱	چوٹائی ڈھکے
۳۳۸	استقبال قبلہ فرض نفل سجدہ تلاوت نماز جنازہ میں	۳۳۲	گدے پانی میں نماز۔
۳۳۹	دلیل قرآن سے۔	۳۳۳	پاک اور ناپاک کپڑوں میں شبہ۔ ریشمی کپڑا پاک
۳۴۰	باندی نماز میں سر کھلی اور آگے آنے آزاد کیا۔	۳۳۴	اور سوئی ناپاک ہو۔
۳۴۱	قبلہ کے بارہ میں ایک کی خبر۔ عمدہ آوجہ قبلہ چھوڑنا۔	۳۳۵	کپڑے میں درم سے زائد نجاست مغلطہ اور وقت تمام
۳۴۲	نماز میں قبلہ کی طرف سے چہرہ یا سینہ پھیرنا۔	۳۳۶	امام یا مقتدی کے کپڑوں میں قدر درم نجاست۔
۳۴۳	کہ میں نماز۔ جہت کعبہ کا پہچانتا۔	۳۳۷	منظرین مقامات و لباس کی نجاست کپڑے میں
۳۴۴	جوت کعبہ اور اسکی جہت پر نماز۔	۳۳۸	درم سے کم اور زیر قدم بھی۔
۳۴۵	نماز حالت خوف۔	۳۳۹	نماز کی نیت۔ توضیح حرم۔
۳۴۶	قبلہ میں شبہ در دو سر کوئی موجود نہیں۔	۳۴۰	شہر و نیت۔ زبان سے نیت۔
۳۴۷	دلیل۔ قبلہ تلانے والی کی شرط۔	۳۴۱	نماز نفل و سنت میں مطلق نیت۔ آؤا جو میں تنگ۔
۳۴۸	وجوب تحری۔	۳۴۲	نماز فرض میں تین نیت۔ وقت نفل جانے کا
۳۴۹	بعد نماز جہت قبلہ میں خطا معلوم ہوئی۔	۳۴۳	تنگ اور نیت۔
۳۵۰	حالت نماز میں جہت قبلہ معلوم ہوئی۔ دلیل۔	۳۴۴	میں ظہر کی خطا ہوا جسے عصر کے وقت ظہر و عصر
۳۵۱	فروع۔ آسمان صاف اور ستاروں سے قبلہ	۳۴۵	دو نفل کی نیت کی۔
۳۵۲	پہچاننے کا علم۔	۳۴۶	تخصیص نمازی۔ مقدار رکعات کی نیت۔
۳۵۳	مسجد میں محراب نشین اور نماز تحری سے۔	۳۴۷	مکرت کعبہ و محراب مسجد یا مقام ابراہیم کی نیت پر نماز۔

صفحہ	ابواب و تفصیل و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و تفصیل و مسائل و دلائل
۳۳۹	نخری سے نماز ایک رکعت ایک طرف دوسری دوسری طرف و ملی ہذا۔	۳۳۹	اقسام ترتیب شرط۔
۳۳۹	نخری سے نماز اور اسلی اقتدا۔	۳۳۹	قعدہ اولیٰ - قراۃ تشہد۔
۳۳۹	نخری سے ایک رکعت ایک جانب اور دوسری ایک جانب اور انہیں سجدہ کا چھوٹا۔	۳۳۹	نصف سے کم تشہد چھوٹا۔ لفظ سلام۔
۳۳۹	نخری سے نماز اور بعد ایک رکعت کے خطا معلوم دوسرے کو اسکا حال معلوم پھر اقتدا۔	۳۳۹	دعاے قنوت۔ تکبیرات عیدین۔
۳۳۹	اندھیری رات میں ایک قوم پر قبلہ مشتبہ۔	۳۳۹	جر و سرقرارات میں۔
۳۳۹	امام نے اندھیری رات میں نخری سے مشرق کی طرف نماز پڑھائی اور قوم اس کے حال سے پتہ نہیں چلا۔ یا انہیں سے کسی نے جانا۔	۳۳۹	دن کے لوافل۔ تنہا نماز پڑھنے والا۔ الہنگی اقتدا۔ وجوب سجدہ سو۔
۳۳۹	باب نماز کی صفت میں۔ نماز کے فرائض۔	۳۳۹	بقیہ واجبات نماز۔ واجب و فرض اپنے محل پر۔
۳۳۹	تحریم۔ قیام۔	۳۳۹	فرض قنوت کو پورا کر کے سوچا رہا پھر رکوع۔
۳۳۹	قراۃ۔ رکوع و سجدہ۔	۳۳۹	رکوع کیا اور یاد آیا کہ سورہ نہیں ملایا۔
۳۳۹	قعدہ اخیرہ۔	۳۳۹	رکوع دو اور سجدہ تین کیے۔
۳۳۹	ترتیب ارکان۔	۳۳۹	دو رکعت یا چار ہونے سے پہلے قعدہ۔
۳۳۹	تمامی نماز۔ ایک رکعت سے دوسرے رکن کی جانب منتقل۔	۳۳۹	دو فرض یا واجب و فرض کے درمیان زیادتی۔
۳۳۹	مقتدی کو متابعت امام۔ امام کی نماز صحیح جاتا۔	۳۳۹	مقتدی کا چپ رہنا۔ متابعت امام۔
۳۳۹	مقتدی کا امام سے پیچے رہنا وقت اقتدا امام اور مقتدی کا رخ۔	۳۳۹	تفصیل سنت نماز۔
۳۳۹	نماز وقتی اور رضا۔ عورت کی محاذاتہ۔ تبدیل مکان۔	۳۳۹	تکبیر تحریمہ۔ مراعاة شرائط بیعت بدین میں تکبیر۔
۳۳۹	توضیح مترجم۔	۳۳۹	عورت کا ہاتھ اٹھانا وقت تکبیر تحریمہ کے۔
۳۳۹	سنت و واجبات نماز۔ اعادہ نماز میں نئے مقتدی کی اقتدا۔ سوائے سورہ فاتحہ کے قرآن پڑھا۔	۳۳۹	بدل تکبیر بعد اجل یا اعظم۔ یا لا الہ الا اللہ۔
۳۳۹	فاتحہ سے کچھ چھوٹا۔ ضم سورہ ضم سورہ کے لیے تین کلمات۔	۳۳۹	دلائل۔
۳۳۹	فرائض کی تحصیل رکعتوں میں سورہ ملایا۔	۳۳۹	نماز فارسی میں شروع کی یا قرأت کی۔
۳۳۹	فرائض کی رکعت میں فاتحہ کو مکرر کیا۔ سورہ فاتحہ پڑھنا بھولا۔	۳۳۹	فرج کے وقت فارسی میں تسبیح کیا۔
۳۳۹	مراعاة ترتیب سجدہ تلاوت داد اکیدہ کی بھولا۔	۳۳۹	دلائل۔
۳۳۹	قیام بھولا۔ تلاوت بھولا۔	۳۳۹	خطبہ و تشہد و اذان عربی کے سوا دوسری زبان میں۔
		۳۳۹	فرج فارسی میں قرآن بمشروع نماز اللہم اغفر لی کے ساتھ۔
		۳۳۹	نماز میں ہاتھ داہنا بائیں پھیلاتے۔ دلیل حدیث سے۔
		۳۳۹	عورتوں کا سینہ پر اٹھانا۔ قنوت میں اٹھانا۔
		۳۳۹	نماز جائزہ میں۔ تکبیرات عیدین اٹھ چھوٹا۔
		۳۳۹	بعد تکبیر تحریمہ سبک الہم پڑھنا۔ انی وبت عی کا چھوٹا۔
		۳۳۹	دلائل حقیقہ۔

صفحہ	البواب وفصول ومسائل ودلائل	صفحہ	البواب وفصول ومسائل ودلائل
۳۵۵	شاکے متعلق عوذ پڑھنا اور بسم اللہ الرحمن الرحیم۔	۳۵۹	پیش کورالون سے دور رکھے دلیل۔
۳۵۶	بسم اللہ تہتہ اور باخبر کھنے کے دلائل۔	۳۶۰	انگلیوں کے سرے قبلہ رخ رہیں۔ دلیل حدیث سے۔
۳۵۸	بسم اللہ کا جزو سورہ فاتحہ یا دیگر سورہ ہونا۔	۳۸۰	سبحان ربی الاعلیٰ سجدہ میں کہنا۔ دلیل۔
۳۶۰	بسم اللہ کا ہر رکعت کے شروع میں پڑھنا۔	۳۸۱	عورت کے سجدہ کی کیفیت۔
۳۶۱	بعد ثنا فاتحہ اور دیگر سورہ کا پڑھنا۔	۳۸۲	سجدہ اٹھ کر دوسرے سجدہ میں جانے کی صورت۔
۳۶۲	دلیل مالک دلیل شافعی ۷۔	۳۸۳	دو سجدوں کے درمیان میں بیٹھنے کی مقدار۔
۳۶۳	جسکو سورہ فاتحہ اور دیگر سورہ نہ یاد ہو۔	۳۸۴	سجدہ سے قیام کی طرف جانے کی کیفیت۔
۳۶۴	آمین کہنا۔ دلیل حدیث سے۔	۳۸۵	دلیل شافعی۔ دلیل حنفیہ۔
۳۶۵	تہتہ آمین کہنا۔ دلیل حدیث سے۔	۳۸۶	رکعت ثانیہ کی تکمیل کی صورت۔
۳۶۶	رکوع کرنے وقت تکبیر۔ تکبیر کے اول مد کرنا۔	۳۸۷	دلیل حدیث سے۔
۳۶۷	تکبیر کے آخری۔ رکوع میں گھٹنوں کا پکڑنا۔ اور	۳۸۸	رفع یدین کی بحث۔
۳۶۸	انگلیاں کشادہ رکھنا۔ دلیل حدیث۔ رکوع میں	۳۸۹	قدہ کی حالت۔
۳۶۹	دونوں پہلو سے ہاتھ الگ رکھنا۔	۳۹۰	تشدد میں رخصت بابہ۔ عورت کے قدہ کا طور۔
۳۷۰	حالت سجدہ میں انگلیوں کو ملانا۔ اور پیشہ کا ہموار کرنا۔	۳۹۱	کلمات تشدد۔
۳۷۱	دلیل حدیث سے۔ سر کو اونچا نیچا رکھنا۔ دلیل حدیث سے۔	۳۹۲	اخیر کی دو رکعتوں میں تنہا سورہ فاتحہ۔
۳۷۲	رکوع میں سبحان ربی اعظم کہنا۔ دلیل حدیث سے۔	۳۹۳	قدہ اخیرہ کی کیفیت۔ دلیل حدیث سے۔
۳۷۳	رکوع سے سر اٹھانے سے سمع اللہ من حمد کہنا۔	۳۹۴	تورک یعنی کولے پر تھیکر دونوں پر واپسی طرف نکالنا۔
۳۷۴	مقتدی کا رہنا لک الحمد کہنا۔	۳۹۵	دلیل حدیث سے۔
۳۷۵	تہا پڑھنے والا دونوں کے۔	۳۹۶	تشدد اور درود پڑھنا قدہ اخیرہ میں۔
۳۷۶	رکوع سے اٹھنے کی حالت۔ سجدہ کی کیفیت۔	۳۹۷	کلمات درود۔
۳۷۷	دو سجدوں کے درمیان جلسہ۔	۳۹۸	خارج صلوٰۃ ودرہ پڑھنا۔ نہ پڑھنے کی وعید۔
۳۷۸	دلیل حدیث سے۔	۳۹۹	اوقات مستحب درود ودرہ کے واسطے۔
۳۷۹	قومہ وجلسہ۔	۴۰۰	دعا بعد تشدد ودرود۔ دلیل حدیث سے۔
۳۸۰	رکوع سے سجدہ میں جانے کی کیفیت۔	۴۰۱	دعا سے ماثورہ۔ دعا سے مشابہ کلام ناس۔
۳۸۱	سجدہ میں زمین پر ہاتھ پھینا اور اُنکے درمیان	۴۰۲	وائین بائین سلام کہنا۔ دلیل حدیث سے۔
۳۸۲	چہرہ رکھنا۔	۴۰۳	اگر پہلے بائین طرف سلام کیا۔ ساٹھے سلام کیا۔
۳۸۳	ناک اور پیشانی پر سجدہ۔ تنہا ناک پر۔ دلیل حدیث سے۔	۴۰۴	بیٹھ بھڑی۔ دونوں سلام ایک ہی جانب۔
۳۸۴	قدحوں کا سجدہ میں رکھنا۔ علامہ کے چپ پر سجدہ	۴۰۵	مصلیٰ نے السلام کہا دوسرا اقتدا میں آیا۔
۳۸۵	دلیل حدیث سے۔	۴۰۶	سلام میں مقتدی کا انتظار۔
۳۸۶	سجدہ میں دولاں بازو کشادہ۔ دلیل حدیث سے۔	۴۰۷	مقتدی کے سلام کا وقت۔

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۴۰۴	امام کے ہاتھ یا اس کے مثل عدا کیا۔	۴۱۲	تنہا پڑھنے والا۔
۴۰۵	مقتدی نے التیحات پوری کر کے امام سے پہلے سلام کیا۔	۴۱۳	ظہر و عصر میں چپکے پڑھنا۔
۴۰۶	سلام اول میں امام جو اس کے داہنے جانب مرد و عورت	۴۱۴	دلیل حدیث سے۔ عہد میں قرائت۔
۴۰۷	و حفظ ہوں انکی نیت کرے۔ اور بائیں طرف	۴۱۵	جمعہ اور عیدین کی قرائت۔ نماز نفل میں قرائت۔
۴۰۸	اسطریٹ والوں کی۔	۴۱۶	قائمتہ عشا کو دن میں۔
۴۰۹	اس زمانہ میں عورتوں کا مسجد میں نماز کے لیے جانا۔	۴۱۷	عشا کی اول دو رکعت میں فاتحہ پڑھنا بھولا۔
۴۱۰	مقتدی کی نیت وقت سلام۔	۴۱۸	اول دو رکعت میں فاتحہ پڑھا اور سورہ ضحیم نہ کیا۔
۴۱۱	منقول کائنیت کرنا سلام میں۔	۴۱۹	سدا و جہر کی تعریف۔
۴۱۲	سلام کے ساتھ نماز کی تحلیل۔ دلیل شافعیہ۔	۴۲۰	مقدار قرائت۔
۴۱۳	توضیح مترجم۔ فروع۔ امام کی تحلیل تسلیم و مقتدی کا احتجاج	۴۲۱	دلیل قرآنی۔
۴۱۴	امام کا فعل نفل نماز و مقتدی کا تحریم۔	۴۲۲	توضیح مترجم۔
۴۱۵	مسیبونی و تشدد۔ امام کے سلام کے بعد ٹوٹنا۔ امام	۴۲۳	قراوت سنونہ۔
۴۱۶	کے سلام سے پہلے اٹھنا۔ مصلیٰ کا اپنے فعل سے	۴۲۴	سفر کی حالت میں تخفیف قرائت۔
۴۱۷	نکلتا۔ نماز ظہر و عصر و عشا کے بعد تطویل دعا۔	۴۲۵	غیر کی نماز میں قرائت۔ ظہر کی نماز میں قرائت۔
۴۱۸	بعد سلام کے امام کا منہ پھیرنا۔	۴۲۶	عصر و عشا میں قرائت۔ مغرب میں۔
۴۱۹	اور ادھر وظائف بعد نماز۔	۴۲۷	فرائض و تراویح و تہجد میں پڑھنے کا طریق۔
۴۲۰	بعد اربے فرائض امام کے لیے سنت پڑھنے کی جگہ۔	۴۲۸	غیر کی اول رکعت کی قرائت۔ دلیل حدیث سے۔
۴۲۱	مقتدی کے واسطے۔	۴۲۹	فرض کے ایک رکعت میں سو فاتحہ دو سو تین جمع کرنا۔
۴۲۲	فصل قرائت کی۔ قاری کی چوک۔	۴۳۰	اعتبار کی دنیا و دنیاوی آیات کا رکعات میں۔
۴۲۳	تغیر اعراب سے فساد معنی۔	۴۳۱	نمازوں میں سورتوں کا مقرر کر لینا۔ یا کسی وقت
۴۲۴	تغیر حروف۔	۴۳۲	کے لیے کسی سورہ کو۔
۴۲۵	توضیح مترجم۔	۴۳۳	فروع ختم قرآن کے دو گانہ کی قرائت۔ قراوت مترجم۔
۴۲۶	بیان کلمہ بجاے کلمہ۔	۴۳۴	فرائض میں تکبیل سجدہ۔ سورہ کا بعض ہر رکعت میں
۴۲۷	کلمہ کے ٹکڑے کرنا۔	۴۳۵	رکعت اول میں رکوع آمن الرسول اور سورہ
۴۲۸	تقدیم و تاخیر کلمہ و حرف۔	۴۳۶	قل ہو اعدا۔ آخر رکوع کی آیات اور سورہ
۴۲۹	ایک آیت کی جگہ دوسری آیت۔	۴۳۷	کم آیات۔ تین آیت بمقابلہ ایک آیت کے دو رکعت
۴۳۰	بیان وقف و وصل بے موقع۔	۴۳۸	میں ایک سورہ و بیان کا چھوڑ کر پڑھا۔
۴۳۱	تصحیح کر لینا بعد خطا کے۔	۴۳۹	ادھر کی سورہ اسی رکعت میں پادہ سری میں یا
۴۳۲	فائدہ جلیلہ۔	۴۴۰	اسی طرح آیت چھوڑ کر ادھر کی آیت پڑھے۔
۴۳۳	امام نوچر میں جہر و اعلیٰ و دہشت مغرب و عشا میں	۴۴۱	رکوع کی تکبیر کی اور قرائت کی۔

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۴۲۸	امام کے پیچھے مقتدی کا پڑھنا۔ دلیل شافعی۔	۴۲۶	اہل قبلہ کی کفیر۔ اعتقاد میں خرابی۔
۴۲۹	دلیل حنفیہ۔	۴۲۷	رافضی یا ورجہی اور قدسی اور شہداء و خطابیہ کے پیچھے نماز۔
۴۳۰	مقتدی کا کان لگا کر سننا و خاموش رہنا۔	۴۲۸	توضیح مترجم۔
۴۳۱	خطبہ کے وقت چپ رہنا۔	۴۲۹	حنفی کا شافعی کے پیچھے اور شافعی کا حنفی کے پیچھے نماز پڑھنا۔
۴۳۲	خطیب جب یا ایہا الذین امنوا صلوا علیہ و سلموا تسلیما پڑھے۔	۴۳۰	امام کا نماز میں طول دینا۔
۴۳۳	جو شخص منبر سے دور ہو۔	۴۳۱	عورتوں کی جماعت۔
۴۳۴	فرع نفل میں ہر آیت رحمت پر سوال۔	۴۳۲	ایک مرد کے ساتھ دوسرے مرد کی نماز۔ دلیل حدیث۔
۴۳۵	و آیت عذاب پر پناہ مانگنا۔	۴۳۳	دو مردوں کا امام۔ دلیل حدیث سے عورت اور طفل کی ہفتا مردوں کو۔
۴۳۶	باب امامت کا۔	۴۳۴	دلیل حدیث سے۔
۴۳۷	امام و مقتدی کی نماز کے ارتباط کے شروط۔	۴۳۵	طفل کی اقتدا طفل کو۔
۴۳۸	جماعت کے بارہ میں اقوال علما۔	۴۳۶	کیفیت صف جبکہ مرد اور عورت اور لڑکے جمع ہوں۔
۴۳۹	جماعت کن سے ساقط ہوتی ہے۔	۴۳۷	دلیل حدیث سے۔
۴۴۰	سنیت جماعت۔ دلیل حدیث سے۔	۴۳۸	عورت مرد سے محاذی ہوئی نماز میں اور اُس نے اس کی نیت کی تھی وقت امامت کے۔
۴۴۱	جمعہ و عیدین کی جماعت۔ تراویح کی۔ وتر کی رمضان میں۔	۴۳۹	عورت محاذیہ کی امامت کی نیت کے شروط۔
۴۴۲	تعداد جماعت۔ جمعہ میں تعداد جماعت۔ مسجد میں مکرر جماعت اذان و اقامت کے ساتھ۔	۴۴۰	حنفی مشکل محاذی ہو۔
۴۴۳	مسجد محلہ و جامع۔ محلہ میں دو مسجد۔	۴۴۱	عورتوں کا جماعت میں حاضر ہونا۔
۴۴۴	فقہ کی مشغولی میں ترک جماعت۔	۴۴۲	نماز طہار کے پیچھے معذوری۔
۴۴۵	توضیح مترجم۔ امامت کے لیے اولے۔	۴۴۳	نماز قاری کے پیچھے امی کے اور کپڑے والے کے پیچھے ننگے کے۔
۴۴۶	ایک ہی قسم کے چند شخص ہوں۔ دلیل حدیث۔	۴۴۴	نماز و منو والے کے پیچھے تیمم والے کے۔
۴۴۷	مسافر و مقیم۔ گھر میں صمان و صاحب خانہ۔	۴۴۵	نماز پیچھے موزہ پر مسح کرنے والے کے دونوں ہونے کی گھر سے کی نماز بیٹھے کے پیچھے۔ دلیل حدیث سے۔
۴۴۸	مالک مکان و کراہ دار و صمان۔ امام محلہ و اُس کے بستر آدمی۔	۴۴۶	اشارہ کرنے والے کی نماز بشارہ کرنے والے کے پیچھے۔
۴۴۹	اتمی و گونگے۔ محلہ میں ایک ہی قابل امامت۔	۴۴۷	مکعب و سجود کرنے والے کی نماز چھ اشارہ کرنے والے کے نماز فرض پیچھے نفل والے کے۔
۴۵۰	جب تک امامت سے قوم کو نفرت و کراہیت۔	۴۴۸	
۴۵۱	مکروہ و غیر جائز اما مہون کا بیان۔	۴۴۹	
۴۵۲	غلام کا امام کرنا۔ دہقانی۔ قاسق۔ اندھا حرامی دلیل حدیث سے۔	۴۵۰	

صفحہ	ابواب و مفصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و مفصول و مسائل و دلائل
۴۶۲	دلیل شافعی - دلیل حنفیہ -	۴۶۲	دلیل شافعی - دلیل حنفیہ -
۴۶۵	نقل و نقل پیچھے فرض پڑھنے والے کے -	۴۶۵	نقل و نقل پیچھے فرض پڑھنے والے کے -
۴۶۶	امام محدث کے اقتدا - دلیل حدیث سے -	۴۶۶	امام محدث کے اقتدا - دلیل حدیث سے -
۴۶۷	امی نے قاریوں اور امیوں کی امامت کی -	۴۶۷	امی نے قاریوں اور امیوں کی امامت کی -
۴۶۸	قاری نے تنہا اور امی نے تنہا پڑھی -	۴۶۸	قاری نے تنہا اور امی نے تنہا پڑھی -
۴۶۹	امام نے دو رکعت اول میں قراءۃ کی پھر امی کو بھیجا -	۴۶۹	امام نے دو رکعت اول میں قراءۃ کی پھر امی کو بھیجا -
۴۷۰	تشدید کی حالت میں امی کو آگے کیا -	۴۷۰	تشدید کی حالت میں امی کو آگے کیا -
۴۷۱	فروع مقیم کا مسافر کے ساتھ مقتدی ہونا -	۴۷۱	فروع مقیم کا مسافر کے ساتھ مقتدی ہونا -
۴۷۲	مقیم نے عصر کی دو رکعت پڑھیں اور آفتاب -	۴۷۲	مقیم نے عصر کی دو رکعت پڑھیں اور آفتاب -
۴۷۳	غروب ہوا پھر مسافر نے اگر اقتدا کی -	۴۷۳	غروب ہوا پھر مسافر نے اگر اقتدا کی -
۴۷۴	اقتدا سبوت کی سبوت کو -	۴۷۴	اقتدا سبوت کی سبوت کو -
۴۷۵	لاحق کی لاحت کے ساتھ اور اتری ہوئی کی سوا کرتے -	۴۷۵	لاحق کی لاحت کے ساتھ اور اتری ہوئی کی سوا کرتے -
۴۷۶	تشدید کی اقتدا تھکے کے ساتھ - امام کے کپڑوں کے -	۴۷۶	تشدید کی اقتدا تھکے کے ساتھ - امام کے کپڑوں کے -
۴۷۷	بچے جمعی تصویریں یا انگوٹھی یا درم پر تصویریں -	۴۷۷	بچے جمعی تصویریں یا انگوٹھی یا درم پر تصویریں -
۴۷۸	اقتدا انبیا امام اصلی اور وہ خلیفہ نکلا - چار -	۴۷۸	اقتدا انبیا امام اصلی اور وہ خلیفہ نکلا - چار -
۴۷۹	مقاموں پر امام کی متابعت نہیں - نو چیز اگر اگر -	۴۷۹	مقاموں پر امام کی متابعت نہیں - نو چیز اگر اگر -
۴۸۰	امام نہ کیے تو انکو مقتدی کرے -	۴۸۰	امام نہ کیے تو انکو مقتدی کرے -
۴۸۱	لاحق و سبوت و مدبر کی تفصیل -	۴۸۱	لاحق و سبوت و مدبر کی تفصیل -
۴۸۲	احکام متعلق لاحت و سبوت -	۴۸۲	احکام متعلق لاحت و سبوت -
۴۸۳	امام اور قوم میں اختلاف اقتدا درکعات میں -	۴۸۳	امام اور قوم میں اختلاف اقتدا درکعات میں -
۴۸۴	امام نے نماز پھیری اور اسی قوم نے اسکی اقتدا کی -	۴۸۴	امام نے نماز پھیری اور اسی قوم نے اسکی اقتدا کی -
۴۸۵	قوم میں ایک کو نہیں اور ایک کو چار کا یقین ہی -	۴۸۵	قوم میں ایک کو نہیں اور ایک کو چار کا یقین ہی -
۴۸۶	باقی قوم اور امام متروک ہیں -	۴۸۶	باقی قوم اور امام متروک ہیں -
۴۸۷	امام کو نہیں رکعت کا یقین اور ایک کو پورے ہونے کا -	۴۸۷	امام کو نہیں رکعت کا یقین اور ایک کو پورے ہونے کا -
۴۸۸	ایک کو نقصان کا یقین اور امام اور باقیوں کو شک -	۴۸۸	ایک کو نقصان کا یقین اور امام اور باقیوں کو شک -
۴۸۹	امام پڑھا کر چلا گیا پھر بعض نے ظہر اور بعض نے عصر کا -	۴۸۹	امام پڑھا کر چلا گیا پھر بعض نے ظہر اور بعض نے عصر کا -
۴۹۰	دعوے کیا -	۴۹۰	دعوے کیا -
۴۹۱	توضیح شرح - بیان مانع اقتدا چھ اقتدا صحیح نہیں ہوتی -	۴۹۱	توضیح شرح - بیان مانع اقتدا چھ اقتدا صحیح نہیں ہوتی -
۴۹۲	باب نماز میں حدیث واقع ہونے کا - مقتدی کو حشر -	۴۹۲	باب نماز میں حدیث واقع ہونے کا - مقتدی کو حشر -
۴۹۳	امام کو حدیث -	۴۹۳	امام کو حدیث -
۴۹۴	شرائط بنا حدیث میں - خلیفہ بنانا -	۴۹۴	شرائط بنا حدیث میں - خلیفہ بنانا -
۴۹۵	اشارہ سے نماز کی حالت سے آگاہی -	۴۹۵	اشارہ سے نماز کی حالت سے آگاہی -
۴۹۶	اشارات بقیہ نماز و مسود و سجدہ تلاوت وغیرہ -	۴۹۶	اشارات بقیہ نماز و مسود و سجدہ تلاوت وغیرہ -
۴۹۷	چار رکعت والی نماز میں امام کو حدیث اور خلیفہ کی لا علمی -	۴۹۷	چار رکعت والی نماز میں امام کو حدیث اور خلیفہ کی لا علمی -
۴۹۸	لاحق کو خلیفہ کیا -	۴۹۸	لاحق کو خلیفہ کیا -
۴۹۹	امام محدث کا امامت پر ہونا - امام کے مسجد سے خارج ہونے سے پہلے کوئی خود آگے بڑھا -	۴۹۹	امام محدث کا امامت پر ہونا - امام کے مسجد سے خارج ہونے سے پہلے کوئی خود آگے بڑھا -
۵۰۰	دو مرد آگے بڑھے - ایک ہی مقتدی - امام محدث اور اسکی اقتدا - بعد خلیفہ کرنے کے - خلیفہ کی صحت نماز کی شرط - مسافروں میں مسافر امام کو حدیث اور خلیفہ مقیم مسافر خلیفہ کی نیت اقامت - حدیث کے شبہ سے امام کا مسجد سے نکلنا -	۵۰۰	دو مرد آگے بڑھے - ایک ہی مقتدی - امام محدث اور اسکی اقتدا - بعد خلیفہ کرنے کے - خلیفہ کی صحت نماز کی شرط - مسافروں میں مسافر امام کو حدیث اور خلیفہ مقیم مسافر خلیفہ کی نیت اقامت - حدیث کے شبہ سے امام کا مسجد سے نکلنا -
۵۰۱	غازی مصطفیٰ کا دشمن کے آجانے کے شبہ سے پھرنا -	۵۰۱	غازی مصطفیٰ کا دشمن کے آجانے کے شبہ سے پھرنا -
۵۰۲	حدیث کے شبہ سے خلیفہ بنایا -	۵۰۲	حدیث کے شبہ سے خلیفہ بنایا -
۵۰۳	نماز میں شبہ کہ بے وضو شروع کی -	۵۰۳	نماز میں شبہ کہ بے وضو شروع کی -
۵۰۴	مقامات مسجد کے حکم میں مرد و عورت کے لیے -	۵۰۴	مقامات مسجد کے حکم میں مرد و عورت کے لیے -
۵۰۵	جنگل میں مسجد کا حکم -	۵۰۵	جنگل میں مسجد کا حکم -
۵۰۶	حالات حدیث میں امام آگے کی طرف بڑھا -	۵۰۶	حالات حدیث میں امام آگے کی طرف بڑھا -
۵۰۷	متفرق دو گمان ہوا تو اسکی حد -	۵۰۷	متفرق دو گمان ہوا تو اسکی حد -
۵۰۸	جنوں یا احتلام یا غشی سے حدیث واقع ہوا -	۵۰۸	جنوں یا احتلام یا غشی سے حدیث واقع ہوا -
۵۰۹	تہنہ سے - امام قراءت سے رک گیا - اور دوسرے کو مقدم کیا -	۵۰۹	تہنہ سے - امام قراءت سے رک گیا - اور دوسرے کو مقدم کیا -
۵۱۰	بعد تشدد حدیث - یا عمل سنائی نماز -	۵۱۰	بعد تشدد حدیث - یا عمل سنائی نماز -
۵۱۱	نماز میں تیمم والے نے پانی دیکھا -	۵۱۱	نماز میں تیمم والے نے پانی دیکھا -
۵۱۲	امام تیمم سے مقتدی وضو سے پھر پانی دیکھا -	۵۱۲	امام تیمم سے مقتدی وضو سے پھر پانی دیکھا -
۵۱۳	مسافر نے تیمم سے نماز توڑ کر اشارہ سے پانی مانگا -	۵۱۳	مسافر نے تیمم سے نماز توڑ کر اشارہ سے پانی مانگا -
۵۱۴	تیمم والے نے بعد تشدد میٹھا پانی دیکھا -	۵۱۴	تیمم والے نے بعد تشدد میٹھا پانی دیکھا -
۵۱۵	موزہ کے مسح والے کی حد ختم بعد تشدد میٹھے کے اور پانی -	۵۱۵	موزہ کے مسح والے کی حد ختم بعد تشدد میٹھے کے اور پانی -

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۴۸۱	اسی طرح ہندہ نکالے علی سیرے۔ امی نے قرات کی۔	۴۹۴	چھینک کا جواب نماز میں۔
۴۸۲	نگہ بازی نے اس وقت کپڑا پایا۔ اشارہ والے کو قدرت رکوع سجود۔ خاتمہ نماز یاد آئی۔	۴۹۵	نماز میں نقرہ غیر کو۔ توضیح ترجم۔
۴۸۳	بعد قدرت تشہد امام بخاری کو حدث اور خلیفہ امی۔	۴۹۶	امام کو نقرہ۔
۴۸۴	نماز فجر میں آفتاب نکلا۔ نماز عیدین میں آفتاب صلی گیا۔	۴۹۷	نیت نقرہ۔ نقرہ دینے میں توقف۔
۴۸۵	نماز قضا اور وقت حرام۔	۴۹۸	امام کی حالت نسیان قرات۔
۴۸۶	نماز جمعہ دو وقت پھر۔ جبیرہ پر مسح اور اسکا اگرنا۔ حسب عذر کا سقوط عذر۔	۴۹۹	نماز میں لا الہ الا اللہ سبحان اللہ و اللہ اکبر وغیرہ۔
۴۸۷	نا پاک کپڑے میں نماز اور بانی۔ باندی نماز میں آزاد۔	۵۰۰	گناہ و لائل خفیہ و شافعیہ۔
۴۸۸	سجود سو میں کوئی بات عارض۔	۵۰۱	توضیح ترجم۔ نمازی نے دوسرے کا حکم مانا۔
۴۸۹	سجود سو سے پہلے سلام اور کوئی بات عارض۔ بعد سلام بعد تلاوت یا قرات تشہد یاد ہوا۔	۵۰۲	قرآن مجید کے نظم کلام بقصد اشعار۔ نماز میں شعر یا خطبہ نماز میں فکر۔ ثناء یا قرآن بقصد اطلاع نماز۔
۴۹۰	سلام کے بعد سجود صلائیہ پھر قضا میں سورہ یاد کیا۔	۵۰۳	دلیل حدیث سے۔
۴۹۱	دلیل امام ابو حنیفہ قیاسی۔	۵۰۴	امام دہرون قعدہ اولی تیسری رکعت۔ مصلی کے سامنے عورت و اسکا روکنا۔ جواب اذان نماز میں
۴۹۲	امام کو حدث اور خلیفہ مسنون۔	۵۰۵	نماز میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نام پر درود۔
۴۹۳	خلیفہ مسنون کا قعدہ یا حدث قعدہ۔ عمدہ قعدہ۔	۵۰۶	بان یا نعم وغیرہ کی عادت اور نماز۔
۴۹۴	امام کا یا حدث بعد تشہد اور نماز مسنون۔	۵۰۷	فارسی میں دعا و تسبیح۔
۴۹۵	دلیل امام ابو حنیفہ و صاحبین۔	۵۰۸	احرام کی حالت و لبیک نماز میں۔
۴۹۶	رکوع و سجود میں حدث۔	۵۰۹	نماز میں اذان۔ لاحول و لا قوۃ الا باللہ۔
۴۹۷	حالت رکوع میں خلیفہ۔	۵۱۰	آخر نماز میں تشہد بھولنا اور سلام پھیر کر پڑھنا پھر قبل تمام سلام۔
۴۹۸	امام محدث کے پیچھے سوائے طفل یا عورت کے دوسرے نماز۔	۵۱۱	فاتحہ و سورہ کی بھول رکوع میں یا قرات کو غلط کرنا۔
۴۹۹	امام محدث کے پیچھے ایک جماعت۔ امام نے ایک کو قعدہ	۵۱۲	مرض کی مشقت میں بسم اللہ۔
۵۰۰	دوسرے کو مقدم کیا۔ خلیفہ بدون نیت۔ مصلی کی تکبیر۔ باب مفسدات و مکروہات نماز کا۔	۵۱۳	سوائے امام کے دوسرے کی دعا پرا آمین۔
۵۰۱	تفصیل کلام مضد نماز و غیر مضد۔ دلیل امام شافعی۔	۵۱۴	ظہر کی ایک رکعت پھر عصر میں بالنقل میں شروع۔
۵۰۲	دلیل حنفیہ۔	۵۱۵	تینا مصلی و دخول جماعت کے واسطے تکبیر۔
۵۰۳	اعتبار سلام حالت نسیان و عمدہ۔	۵۱۶	گھر سے تینا فرض پھر جماعت کی اسی فرض میں نیت۔
۵۰۴	نماز میں رونا آہ کرنا۔	۵۱۷	ایک نماز میں شروع پھر بعد ایک رکعت کے اسی نماز کا شروع۔
۵۰۵	حروف نزول۔ اور انکے ساتھ نظم نماز میں۔	۵۱۸	جاہر کوئی نماز کی تکبیل پر سلام پھر سو و دوبارہ نماز۔
۵۰۶	تعلیق میں تلخ۔ تعلیق تلخ۔ نماز میں چھینک و کار۔	۵۱۹	توضیح ترجم۔ منہ پر قعدہ اہل خیال تکبیل سلام و غیرہ۔

صفحہ	ابواب و تفصیل و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و تفصیل و مسائل و دلائل
۵۰۱	مغرب کی دو رکعت پر سلام و از سر نو شروع۔	۵۰۱	مغرب کی دو رکعت پر سلام و از سر نو شروع۔
۵۰۲	بعد ایک رکعت میں شبہ تکبیر تحریمہ و از سر نو شروع۔	۵۰۲	بعد ایک رکعت میں شبہ تکبیر تحریمہ و از سر نو شروع۔
۵۰۳	قرآن سے دیکھ کر قراءت۔	۵۰۳	قرآن سے دیکھ کر قراءت۔
۵۰۴	ناز میں دوسری کتاب پر نظر اور اس کا مطلب۔	۵۰۴	ناز میں دوسری کتاب پر نظر اور اس کا مطلب۔
۵۰۵	عورت مصلیٰ کے سامنے۔ دلیل حدیث سے۔	۵۰۵	عورت مصلیٰ کے سامنے۔ دلیل حدیث سے۔
۵۰۶	توضیح مترجم۔ نازی کے آگے گزرنا۔	۵۰۶	توضیح مترجم۔ نازی کے آگے گزرنا۔
۵۰۷	دلیل حدیث سے۔ حد مرد۔	۵۰۷	دلیل حدیث سے۔ حد مرد۔
۵۰۸	چوتروہ پر ناز اور آگے سے گزرنے والا۔ سترہ۔	۵۰۸	چوتروہ پر ناز اور آگے سے گزرنے والا۔ سترہ۔
۵۰۹	دلیل حدیث سے۔ مقدار سترہ۔ دلیل حدیث سے۔ توضیح مترجم۔	۵۰۹	دلیل حدیث سے۔ مقدار سترہ۔ دلیل حدیث سے۔ توضیح مترجم۔
۵۱۰	سترہ سے قرب و مقابلہ۔ سترہ امام کا مقتدی کے واسطے۔	۵۱۰	سترہ سے قرب و مقابلہ۔ سترہ امام کا مقتدی کے واسطے۔
۵۱۱	دلیل حدیث سے۔ سترہ کا گانا۔ گزرنے والے کو منع کرنا۔ دلیل حدیث سے۔	۵۱۱	دلیل حدیث سے۔ سترہ کا گانا۔ گزرنے والے کو منع کرنا۔ دلیل حدیث سے۔
۵۱۲	بقیہ مفسدات نماز و تعریف عمل کثیر۔	۵۱۲	بقیہ مفسدات نماز و تعریف عمل کثیر۔
۵۱۳	ناز میں کھانا پینا۔ دستوں کے درمیان طعام۔	۵۱۳	ناز میں کھانا پینا۔ دستوں کے درمیان طعام۔
۵۱۴	دانتوں کا خون۔ تل کا منہ میں ڈالنا۔ شکر منہ میں۔ چراغ کی جلی۔ منہ بھرتی بالکم۔	۵۱۴	دانتوں کا خون۔ تل کا منہ میں ڈالنا۔ شکر منہ میں۔ چراغ کی جلی۔ منہ بھرتی بالکم۔
۵۱۵	ناز میں چلنا۔ رفع الیدین سے نماز۔ سواری کا جانور چلانا۔	۵۱۵	ناز میں چلنا۔ رفع الیدین سے نماز۔ سواری کا جانور چلانا۔
۵۱۶	قدرت والے کاغذ و سینہ جانب قبلہ سے پھیرنا۔	۵۱۶	قدرت والے کاغذ و سینہ جانب قبلہ سے پھیرنا۔
۵۱۷	بے عذر امام سے آگے۔	۵۱۷	بے عذر امام سے آگے۔
۵۱۸	اپنے گرد اگر مصلیٰ نے خطا کی۔ مغرب میں امام جو تہی رکعت کے لیے کھڑا ہوا اور مقتدی کی تہی رکعت۔	۵۱۸	اپنے گرد اگر مصلیٰ نے خطا کی۔ مغرب میں امام جو تہی رکعت کے لیے کھڑا ہوا اور مقتدی کی تہی رکعت۔
۵۱۹	عورت نماز میں اور بچے نے دودھ چوسا۔	۵۱۹	عورت نماز میں اور بچے نے دودھ چوسا۔
۵۲۰	عورت نازی کے شوہر نے اس کی رانوں میں غشائل داخل کیا۔ مرد نے عورت کا بوسہ لیا۔	۵۲۰	عورت نازی کے شوہر نے اس کی رانوں میں غشائل داخل کیا۔ مرد نے عورت کا بوسہ لیا۔
۵۲۱	عورت نے بوسہ لیا۔	۵۲۱	عورت نے بوسہ لیا۔
۵۲۲	مطلقہ رجس کی فرج کو دیکھا۔	۵۲۲	مطلقہ رجس کی فرج کو دیکھا۔
۵۲۳	ناز میں دو رکوع اور تین سجدہ یا زائد۔ پوری نماز سے پوری رکعت زائد۔	۵۲۳	ناز میں دو رکوع اور تین سجدہ یا زائد۔ پوری نماز سے پوری رکعت زائد۔
۵۰۹	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔	۵۰۹	تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانا۔
۵۱۰	تینس پر سجدہ۔ ایک رکن کے برابر ٹھہرنا۔	۵۱۰	تینس پر سجدہ۔ ایک رکن کے برابر ٹھہرنا۔
۵۱۱	خمر گاہ کھلی۔ نہایت مانع کے ساتھ۔	۵۱۱	خمر گاہ کھلی۔ نہایت مانع کے ساتھ۔
۵۱۲	سے ہوئے دوسرے کپڑے پر جب کا احتراف نہیں ہو گا۔	۵۱۲	سے ہوئے دوسرے کپڑے پر جب کا احتراف نہیں ہو گا۔
۵۱۳	دل سے مرتد ہونا۔ مجنون ہو جانا۔ غشی۔ ہر عیب غسل۔ رکن چھوڑنا بغیر قضا۔	۵۱۳	دل سے مرتد ہونا۔ مجنون ہو جانا۔ غشی۔ ہر عیب غسل۔ رکن چھوڑنا بغیر قضا۔
۵۱۴	سترہ چھوڑنا بے عذر۔ امام سے پہلے سر اٹھانا۔	۵۱۴	سترہ چھوڑنا بے عذر۔ امام سے پہلے سر اٹھانا۔
۵۱۵	بعد منفر دہونے کے مسبوق کی متابعت امام۔	۵۱۵	بعد منفر دہونے کے مسبوق کی متابعت امام۔
۵۱۶	بعد سلام سجدہ مصلو تہ یا تلاوت یاد کر کے قضا کر کے فصدہ چھوڑنا۔ خواب میں رکن۔	۵۱۶	بعد سلام سجدہ مصلو تہ یا تلاوت یاد کر کے قضا کر کے فصدہ چھوڑنا۔ خواب میں رکن۔
۵۱۷	مسبوق کے درمیان نماز امام کا قہقہہ وغیرہ۔	۵۱۷	مسبوق کے درمیان نماز امام کا قہقہہ وغیرہ۔
۵۱۸	قراءت مفسد نماز لانا۔	۵۱۸	قراءت مفسد نماز لانا۔
۵۱۹	فصل نماز کے مکروہات کی۔	۵۱۹	فصل نماز کے مکروہات کی۔
۵۲۰	کپڑے یا جسم کے ساتھ کھیل۔	۵۲۰	کپڑے یا جسم کے ساتھ کھیل۔
۵۲۱	دلیل حدیث سے۔	۵۲۱	دلیل حدیث سے۔
۵۲۲	کھکر یا ن لوٹنا۔ انگلی جھکانا۔	۵۲۲	کھکر یا ن لوٹنا۔ انگلی جھکانا۔
۵۲۳	دلیل حدیث سے۔ کو کھ پر ہاتھ۔	۵۲۳	دلیل حدیث سے۔ کو کھ پر ہاتھ۔
۵۲۴	دلیل حدیث سے۔ گردن موڑنا۔ دلیل حدیث سے۔	۵۲۴	دلیل حدیث سے۔ گردن موڑنا۔ دلیل حدیث سے۔
۵۲۵	دائیں بائیں نظر کرنا گوشہ آنکھ سے۔ دلیل حدیث سے۔	۵۲۵	دائیں بائیں نظر کرنا گوشہ آنکھ سے۔ دلیل حدیث سے۔
۵۲۶	افعال کرنا یعنی کٹے کی ٹھیک۔ ہاتھ بچانا۔ ترویع نماز۔	۵۲۶	افعال کرنا یعنی کٹے کی ٹھیک۔ ہاتھ بچانا۔ ترویع نماز۔
۵۲۷	زبان سے سلام کا جواب۔ قسم کھانی کہ فلاں سے کلام نہ کرو گا اور سلام کیا۔	۵۲۷	زبان سے سلام کا جواب۔ قسم کھانی کہ فلاں سے کلام نہ کرو گا اور سلام کیا۔
۵۲۸	ہاتھ سے جواب سلام۔ معاف۔ توضیح مترجم۔	۵۲۸	ہاتھ سے جواب سلام۔ معاف۔ توضیح مترجم۔
۵۲۹	چار زانو ٹھیک۔ دلیل۔	۵۲۹	چار زانو ٹھیک۔ دلیل۔
۵۳۰	بالوں کا جوڑا۔ دلیل حدیث سے۔ کپڑا چھٹنا۔	۵۳۰	بالوں کا جوڑا۔ دلیل حدیث سے۔ کپڑا چھٹنا۔
۵۳۱	کپڑا جھٹکنا۔ پیشانی کی خاک دھونے۔ پسینا۔	۵۳۱	کپڑا جھٹکنا۔ پیشانی کی خاک دھونے۔ پسینا۔
۵۳۲	بے قاعدہ کپڑا اٹھانا۔ ننگے سر نہ کرنا۔ قمیص ہونے خالی ہاتھ۔	۵۳۲	بے قاعدہ کپڑا اٹھانا۔ ننگے سر نہ کرنا۔ قمیص ہونے خالی ہاتھ۔
۵۳۳	برتنس پہن کر۔ کھنڈیوں تک استنہین چڑھا کر۔	۵۳۳	برتنس پہن کر۔ کھنڈیوں تک استنہین چڑھا کر۔
۵۳۴	ایک ہی کپڑے میں۔	۵۳۴	ایک ہی کپڑے میں۔

صفحہ	الباب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	الباب و فصول و مسائل و دلائل
۵۱۲	تھا صفت کے پیچھے کھڑا ہونا	۵۱۲	توضیح ترجمہ حکم کا چکھلا اور کنارہ ہمارے - دلیل
۵۱۹	فرائض میں سورہ کی تکرار - آیت کی نفل میں -	۵۱۳	کپڑوں میں -
۵۱۹	جمہ کی نماز اور سر بہ میں سجدہ کی سورت -	۵۱۴	کر بائیں کر - لباس تحبہ مذکور نماز کو -
۵۱۹	سجدہ میں گھٹنے سے پہلے ہاتھ - اٹھتے وقت پہلے گھٹنے -	۵۱۵	جانی آنا - حضور طعام اور پیشاب و پاؤں کی صحت -
۵۱۹	امام سے پہلے رکوع و سجود اور اٹھنا - جہر آمین و	۵۱۶	ٹوٹی گری - کھانا پینا - عمل کثیر کی توضیح میں تفصیل اول -
۵۱۹	سبیلہ - رکوع میں قرات تمام کرنا - پورے انتقال	۵۱۷	امام سجدہ میں اور سجدہ طاق میں - طاق میں کھڑا ہونا -
۵۱۹	کے بعد تکبیر - عصا پر ٹیک - طہل کو اٹھائے -	۵۱۸	امام تنہا دوکان پر -
۵۲۰	عامہ کے سچ پر - عامہ سر سے زمین پر - خاک سے	۵۱۹	قوم دوکان پر امام نیچے - بیٹھے بات کرنے والے
۵۲۰	بچنے کو آئینہ پر سجدہ - گرمی سے بچنے کو - سجدہ	۵۲۰	مرد کے پیچھے -
۵۲۰	میں پاؤں ڈھکنا - دھارے جنت و پناہ و فرخ	۵۲۱	دلیل حدیث سے - سامنے قرآن دکھایا ملوار -
۵۲۰	ہر ایک قدم پر راحت - خوشبو سونگھنا - قبلہ سے	۵۲۲	تصویر والے بچھونے پر - تصویر پر سجدہ -
۵۲۰	انگلیاں مخرف - کبھی کی جھپٹ پر نماز - مسجد میں	۵۲۳	سوکے اوپر تصویر جھپٹ میں لگی لٹکی - سامنے -
۵۲۰	جگہ مقرر کرنا - آدمی کے ٹھہر کی طرف نماز -	۵۲۴	واپسے بائیں -
۵۲۰	رکوع اور کسی کا انتظار - منہ میں دنیار ورم -	۵۲۵	دلیل حدیث سے - بہت چھوٹی تصویر - سرکٹی -
۵۲۰	ہاتھ میں مال - سامنے نہایت غلیظ - چند قدم	۵۲۶	سرکٹی - موم ہی و چراغ کی طرف - پڑے تکیے
۵۲۰	کھڑے چلنا - رکوع میں گھٹنے پر اور سجدہ میں	۵۲۷	یا بچھونے پر تصویر -
۵۲۰	زمین پر ہاتھ نہ رکھنا - امام کے پیچھے قرات -	۵۲۸	کھڑے تکیے پر تصویر - مدارج مقام تصویر - تصویر
۵۲۰	سر ڈالنا یا اوپر کھینچنا - رائون میں بیٹھ ملانا -	۵۲۹	والا کپڑا پہنکر -
۵۲۰	بغیر امام صفت میں کھڑے ہونا - امام کی جلدی -	۵۳۰	حکم نماز مع کراہت - تصاویر درخت و پھول فروع
۵۲۰	کھسی مچھڑا ٹکنا - ترکش و کمان وغیرہ لٹکا کر -	۵۳۱	سکانات میں تصویر - تصویر والا کپڑا پہننا -
۵۲۰	زمین منصوص میں نماز - کراہت تحریمی سے جو نماز ہو	۵۳۲	امام کے بدن پر تصویر - تصویر بنائے بر اجرت -
۵۲۰	نماز قطع کرنا - نماز بہ نیت خصومت -	۵۳۳	رنگ دار تصویر کا گھر گرانے والے کا حکم - قبر کی طرف
۵۲۰	فصل - احکام قبلہ و طہارت و مساجد کے متعلق	۵۳۴	نماز سانپ بچھو کی طرف - دلیل حدیث سے -
۵۲۰	فرج کے ساتھ خلا میں قبلہ کا سامنا - دلیل حدیث	۵۳۵	گھر کے سانپوں کا مارنا -
۵۲۰	سے پیٹھ کرنا -	۵۳۶	تشیع اور آیتوں کا شمار ہاتھ سے - زبان سے -
۵۲۱	قبلہ رو پیشاب و پاؤں کا کھانا کو اور یاد کر کے تعظیم کے	۵۳۷	لکڑی وغیرہ کا شمار دانہ جسکو تشیع کہتے ہیں سکا کھنا -
۵۲۱	لیے پھرا -	۵۳۸	انگڑائی لینا - پیشاب پاؤں کا کھانا روکنا - ٹپکا جھلنا -
۵۲۱	صغیر بچہ کو قبلہ رو پیشاب پاؤں کا کھانا کرنا خواہی ہو	۵۳۹	کھانا کھانا کھانا کرنا - ٹھوکرنا - رکوع و سجود سے
۵۲۱	چاند و سورج کے سامنے شرمگاہ - ہوا کی طرف -	۵۴۰	اٹھنے و دو وزن سجدوں کے درمیان طمانیت
۵۲۱	مسجد کی جھپٹ پر جماع - بول و ہزار - احکامات میں	۵۴۱	چھوڑنا صفت والے کھڑے ایک بیٹھا و بالعکس -

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۵۳۷	قنوت آہستہ پڑھنا۔	۵۳۷	مسجد پر پڑھنا۔ جنب اور مسجد کی حجت۔ گھر میں نماز
۵۳۸	شامعی المذہب کی اقتدا فہرست۔	۵۳۸	کی جگہ اور اٹھکی حجت پر پیشاب۔
۵۳۹	باب نوافل نماز کا۔	۵۳۹	چوڑے راستوں کی مسجد میں۔ مصلیٰ عید و عید
۵۴۰	سنت ٹوکرہ۔ سنت قبل فجر۔	۵۴۰	جنازہ میں حالتی و جنب نماز مسجد کا حکم۔
۵۴۱	قبل ظہر۔ بعد ظہر۔ قبل عصر۔	۵۴۱	دروازہ مسجد کا بند کرنا۔ مسجد میں نقش۔ تہجد شرعی
۵۴۲	بعد مغرب۔ قبل عشا۔ و بعد عشا۔	۵۴۲	قرآن شریف پر سونا و نقش۔ متولی اور مال وقت۔
۵۴۳	قبل ظہر کے سنت میں سلام۔	۵۴۳	افضالیات مسلم علی الترتیب۔ مسجد میں سوال۔
۵۴۴	نوافل روز۔ نوافل شب۔ دلیل۔	۵۴۴	گم شدہ جانور کا پتہ ڈھونڈنا۔ اشعار۔ آواز
۵۴۵	چاشت کی نماز۔	۵۴۵	بلند کرنا۔
۵۴۶	نماز تراویح۔ شروع۔ طلوع فجر سے ادا سے فرض تک کام۔	۵۴۶	وضو۔ درخت لگانا۔ کنواں۔ کھانا۔ سونا پناز
۵۴۷	طول قیام۔ کشت۔ بکشت۔ سجود۔ تحیۃ الوضو۔	۵۴۷	وغیرہ بدو دار کھا کر جانا۔ مباح باتیں۔
۵۴۸	دو گانہ وقت سفر۔ دو گانہ واپسی۔ نماز استخارہ	۵۴۸	کسی کو اسکی جگہ سے اٹھانا۔ دو مسجد کو ایک کرنا
۵۴۹	صلوۃ التسلیم۔ دعا کے استخارہ۔	۵۴۹	مسجد میں چھوٹے جانوروں کے۔
۵۵۰	اوقات نوافل۔ بعد سنت و فجر و چار گانہ قبل	۵۵۰	محراب و دیوار مسجد پر لکھنا۔
۵۵۱	ظہر کے خرید و فروخت میں مشغولی چار رکعت نفل	۵۵۱	مصلیٰ میں نام الہی۔ رقعہ دعا دروازہ پر۔
۵۵۲	میں بعد دو گانہ قعدہ۔	۵۵۲	مسجد میں کلی اور وضو۔ دیوار و بوریہ و زمین مسجد
۵۵۳	فصل بیان قراءت میں۔ فرض میں قراءت۔	۵۵۳	پر تھوکتا پاتون پوچھنا۔
۵۵۴	دلائل۔ صفت قراءت۔ قدر قراءت۔	۵۵۴	قدیم کنوین کو چھوڑ کر نیا کنواں۔
۵۵۵	نوافل میں قراءت۔ نوافل میں شروع کر کے توڑنا۔	۵۵۵	راستہ بنانا۔ مسجد میں سینا و لکھنا۔ پڑھنا۔
۵۵۶	چار رکعت نفل شروع کیں اور قعدہ اولے کے	۵۵۶	احاطہ میں مسجد۔ مسجد کا چراغ۔ بانی مسجد کا حق
۵۵۷	بعد توڑین۔	۵۵۷	بغیر نماز کے بیٹھنا۔
۵۵۸	چار رکعت نفل شروع کر کے قبل شروع شفع ثانی	۵۵۸	باب و ترکی نماز کے بیان میں۔
۵۵۹	کے توڑی۔۔	۵۵۹	دلیل حنفیہ۔ وقت نماز و تر۔
۵۶۰	سنت قبل ظہر کے احکام۔	۵۶۰	تعداد رکعات و تر۔ دلیل حدیث سے۔
۵۶۱	چار رکعت نفل شروع کیں اور قراءت کسی رکعت	۵۶۱	دعا کے قنوت کی رکعت و مقام۔ دلیل شافعیہ
۵۶۲	میں نہ کی اسکی تفصیل۔	۵۶۲	دلیل حنفیہ۔
۵۶۳	اول دور رکعت میں پڑھا۔ آخری دور رکعت	۵۶۳	وتر کی ہر رکعت کی قراءت۔
۵۶۴	میں۔ دو اول اور ایک آخری میں۔ پچھلے دور	۵۶۴	دعا کے قنوت کے واسطے تکبیر و رفع یدین۔
۵۶۵	میں اور ایک اول میں ایک ایک اول و آخری میں	۵۶۵	دلیل حدیث سے۔
۵۶۶	ایک رکعت میں دو اول میں سے دو آخری میں	۵۶۶	نماز فجر میں قنوت۔

صفحہ	البواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	البواب و فصول و مسائل و دلائل
۵۶۵	نماز فرض تنہا شروع کی بھرا قیامت۔	۵۵۷	سے ایک میں۔
۵۶۶	ظہر کی ایک رکعت پڑھ لی اور شروع جماعت۔ مراد اقامت	۵۵۸	بیان فرضیت قراءت کل نوافل میں۔
۵۶۷	ظہر کی تین رکعت پڑھ چکا۔ جماعت میں داخل ہونے کی صورت۔	۵۵۹	نقل بیٹیکر۔ دلیل حدیث سے۔
۵۶۸	تنہا نماز پڑھ کر جماعت میں داخل ہونا۔ فجر کی ایک رکعت کے بعد جماعت۔	۵۶۰	کیفیت قعود۔ کھڑے شروع اور بیٹیکر تمام۔
۵۶۹	بعد اذان کے مسجد سے نکلنا۔ دلیل حدیث سے۔	۵۶۱	سواری پر نماز۔ دلیل حدیث سے۔
۵۷۰	جماعت فجر کے وقت سنت فجر۔	۵۶۲	سواری سے نماز میں اگڑنا۔ فروع۔ جانور پر نماز میں جس جانور ہانکا۔ فرض و نفل کی سنت ایک ساتھ۔
۵۷۱	جماعت ظہر و سنت قبل ظہر۔	۵۶۳	دور رکعت بچے و منویا بے قراءت کے نذر۔
۵۷۲	افضل مقام سنتوں و نفلوں کا۔	۵۶۴	عبادت کی خاص مقام پر نیت اور ادایا سے دیگر۔
۵۷۳	سنت فجر کا وقت ہونا۔ دلیل حدیث سے وقت قضا سے سنت فجر۔	۵۶۵	عورت کا کسی وقت میں روزہ یا نماز کے نذر کرنا اور حال فقہ ہونا۔
۵۷۴	ظہر کی ایک رکعت جماعت سے۔	۵۶۶	فصل قیام رمضان کی۔ تعداد رکعات۔
۵۷۵	بعد جماعت مسجد میں آنے والے کی نفل۔	۵۶۷	جماعت تراویح۔ دلیل۔
۵۷۶	سنت فجر و ظہر کی فضیلت۔ تنہا نماز پڑھنے والے کی سنتیں۔	۵۶۸	دو ترویج کے درمیان بیٹھنا۔ وقت تراویح قدر قراءت۔
۵۷۷	امام کو رکوع میں پانا۔ امام کو قیام میں پایا اور رکوع میں دگیا۔ دلیل قیاس سے۔ امام سے پہلے رکوع۔	۵۶۹	رمضان و جماعت وتر۔ فروع۔ امام کا شدہ میں جن جس مسجد میں ختم نہو۔ درست خوان و خوشخوان۔
۵۷۸	دلیل قیاس سے۔ فروع۔ امام رکوع میں اور تکبیر۔ امام سے پہلے سر اٹھایا۔ امام کے دوسرے سجدہ کے گلن سے سجدہ۔	۵۷۰	اجرت پر امام حافظ۔ ایک مسجد میں دو بار تراویح۔
۵۷۹	مفتدی کی تین تسبیح سے پہلے امام نے سر اٹھایا۔	۵۷۱	دو مسجدوں میں ایک امام کی تراویح۔ مقتدیوں کی تراویح میں دعا امام۔ تراویح کی قضا۔
۵۸۰	نماز عید میں امام کو رکوع میں پایا۔ امام سے پہلے سلام۔ امام نے قنوت چھوڑا۔	۵۷۲	بعد وتر کسی دو گانہ کی یاد۔ رکعات میں شبہ۔
۵۸۱	کافر کو نماز جماعت میں۔ باب فائتہ نمازوں کی قضا۔	۵۷۳	فرض تنہا و تراویح میں شرکت۔ تراویح نہ پائی اور وتر میں اقتدا۔
۵۸۲	وقت قضا کے فائتہ۔ ترتیب درمیان قراءت و فرض وقت۔	۵۷۴	دو ترویج قوت اور وتر کی جماعت۔ تراویح میں نیت۔
۵۸۳	دلیل حدیث سے۔ نماز فائتہ اور خوف فوت وقت۔	۵۷۵	چھوٹا ختم تراویح بیٹیکر۔ امام بیٹھا اور مفتدی کھڑے۔
۵۸۴	حالت جنوں کی فائتہ۔ حار الکفر کے مسلمان کی فائتہ۔	۵۷۶	ایک سلام سے چار رکعت اور قعدہ درمیان فی نداد۔
		۵۷۷	قدر قشہد بیٹھا۔
		۵۷۸	چھ یا آٹھ ایک سلام سے اور ہر دو گانہ میں قعدہ۔
		۵۷۹	کل تراویح ایک سلام سے۔ مفتدی رکوع کے وقت شریک ہوتا ہے۔
		۵۸۰	دو گانہ قنوت شدہ۔ باب فرضیہ پانی کے بیان میں۔

صفحہ	ابواب و فضول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فضول و مسائل و دلائل
۵۷۷	حالت بیوشی کی۔ مرعض کی۔ مسافر کی۔	۵۷۷	و نذر مطلق و قضا سے رمضان کی ادا کا وقت مال
۵۷۸	بگمان و غلو نظر پر عصر یا دنو پر سعی بعدہ یاد آیا۔	۵۷۸	میراث سے کفار و فوائت و مقدار کفارہ۔ شیخ
۵۷۹	قضا سے فجر و جمعہ۔	۵۷۹	نائی کا صدقہ نماز دنیا۔ کسی نماز میں رکن یا کوئی
۵۸۰	تنگی وقت میں قضا۔ عود ترتیب۔	۵۸۰	نماز بھولا اور وہ نماز یاد نہیں۔ عدا نماز چھوڑنے والا۔
۵۸۱	کئی نماز میں فوت ہوئیں۔ دلیل حدیث سے۔	۵۸۱	دو روز کی نظر کی قضا میں یقین نیت۔
۵۸۲	سقوط ترتیب۔ حد کثرت فوائت جس سے ترتیب	۵۸۲	فوائت کثیرہ اور مختلف رمضان کے روزوں
۵۸۳	ساقط ہوتی ہے۔	۵۸۳	کی قضا کا طریق مسافر کا ایک ماہ تک مغرب قضا
۵۸۴	قدیمہ و جدیدہ قضا میں جمع ہوئیں۔	۵۸۴	جمعہ کے روز طہر گھوٹیں۔ ایک طفل بعد نماز عشا کے
۵۸۵	قضا و ن میں سے بعض کو ادا کیا کہ چھ سے کم رہیں۔	۵۸۵	سو یا اور بعد فجر کے بیدار ہوا تو اسکو احکام تھا
۵۸۶	عصر کی نماز اور قضا سے ظہر یاد۔	۵۸۶	لڑکی قبل طلوع فجر کے حائضہ ہوئی۔ بعد طلوع فجر کے
۵۸۷	دلائل۔	۵۸۷	جاگی اور اسوقت اسکو حیض ظاہر ہوا۔
۵۸۸	نماز فجر میں قضا سے و تر یاد۔	۵۸۸	قضا میں جہر و حقائے قراءت۔
۵۸۹	نماز عشا پر ٹھکر و منو کیا بھر سنت و وتر پڑھا۔ اب	۵۸۹	باب سو کے مسجدوں کا۔
۵۹۰	ظاہر ہوا کہ عشا بے دنو پڑھی۔ فروع۔	۵۹۰	شرط وجوب سجدہ۔ تعداد سجدہ وقت سجدہ۔ نشہ
۵۹۱	ایک روز کی نظر اور ایک روز کی عصر اور ایک روز	۵۹۱	و سلام بعد سجدہ۔ دلیل شاہی حدیث سے دلیل
۵۹۲	کی مغرب قضا اور ترتیب یاد نہیں۔	۵۹۲	خفیہ حدیث سے۔
۵۹۳	یاد نہیں کہ کون قضا ہوئی۔ عصر کی نماز میں آفتاب	۵۹۳	توضیح مترجم۔ تعداد سلام بعد سجدہ سو۔
۵۹۴	غروب اور دوسرے کی اقتدا اسوقت۔	۵۹۴	درود و دعا کا مقام۔ دلیل وجوب سجدہ سو۔
۵۹۵	شافعی المذہب کی نماز میں فوت ہوئیں اور غرضی المذہب	۵۹۵	تفصیل سو۔
۵۹۶	ہو کر ادا۔	۵۹۶	فروع۔ ترک تکبیر رکوع بعد تکبیرات عیدین و سو
۵۹۷	جو پہونچے تک نیم کے جواز اور وتر میں ایکے کت	۵۹۷	رکت میں تکبیرات عیدین کا چھوڑنا۔ پڑھنا۔
۵۹۸	کا قائل ہوا اور اسکے مطابق عمل کیا گیا پھر کہیںوں	۵۹۸	بے موقع لانا۔ سلام بائیں جانب۔ رکوع سے
۵۹۹	تک نیم اور وتر میں رکت کا قائل ہوا۔	۵۹۹	قوم چھوڑا۔ ایک سجدہ کے بعد سیدھا بیٹھا ترک
۶۰۰	دار الکفر میں ایمان لایا اور روزہ و نماز وغیرہ	۶۰۰	تعدیل ارکان۔ نمازی سجدہ بھولا اور اسکی
۶۰۱	شراائع سے بے خبر۔	۶۰۱	ادامین تاخیر۔
۶۰۲	شرعیات پہونچانے میں تعداد کافی۔	۶۰۲	تیسری رکت کے لیے کھڑے ہونے میں تاخیر۔
۶۰۳	بدون قضا قضا سے عمری۔	۶۰۳	قراءت میں تاخیر۔ فرض کی دو اول اور فضل کی کل
۶۰۴	نماز قضا گھڑوں میں۔ دوسرے سے اپنی نماز	۶۰۴	فاتحہ چھوڑی۔ فاتحہ سے ایک آیت چھوڑا۔ فاتحہ کو سونٹ
۶۰۵	قضا پڑھوانا۔ قضا کا وقت یاد کرنا۔ عیال	۶۰۵	پر مکر کیا۔ سورہ عیسیٰ ایک بھی حرف پڑھ کر فاتحہ نہیں
۶۰۶	کے واسطے کمائی کی کوشش کا عذر۔ سجدہ تلاوت	۶۰۶	بعد فاتحہ ایک بڑی آیت یا تین چھوٹی آیات چھوڑی

صفحہ	الباب وفصول ومسائل ودلائل	صفحہ	الباب وفصول ومسائل ودلائل
	پارکوع میں یا رکوع۔ قرآن کو رکوع یا سجود یا قومہ یا جالسہ یا تشدد میں پڑھا۔ آیت سجدہ پڑھ کر سجدہ میں تاخیر فرض کی پچھلیوں میں غائتہ مکرریا غائتہ مع سورہ۔ تشدد کل یا بعض چھڑا قیام میں قبل قرات یا بعد قرات تشدد۔ رکوع و سجود و قومہ میں تشدد آخری رکعتوں میں تشدد۔ قعدہ میں غائتہ چکا تشدد۔ قعدہ اولیٰ میں تشدد مکرر۔ تشدد پڑھنا بھول کر سلام۔		مغرب کی دو رکعت بکمان تکمیل سلام پھیرا پھیرا کر کے از سر نو تین رکعات۔
۵۸۸	سجاسے رکوع سجدہ یا برعکس۔ دو رکوع یا تین سجدہ۔ ایک کثرت میں ایک سجدہ بھولا اور دوسرے میں یاد آیا سجدہ سو فرض و نفل و جمعہ و عیدین میں۔	۵۹۶	آخری قعدہ و تشدد سے فارغ ہو کر شک۔ بعد سلام نماز سے باہر نظر و عصر میں شک۔
۵۸۹	سو امام۔ مقتدی سبوق اور امام کو سو۔ سو مقتدی۔ مقتدی لاحق کا حکم سو میں۔ مقتدی سبوق کو سو۔ مقتدی مقیم کو سو۔ امام کو نماز خوف میں سو۔ امام کو بعد سو کے حدیث اور غلطیہ سبوق۔ قعدہ آگ کو بھول کر اٹھنے لگا کہ یاد ہوا قعدہ اخیر کو بھول کر اٹھا اور یاد آیا۔ نہ یاد آیا۔ قعدہ اخیر کے بعد بھول کر اٹھا۔	۵۹۷	نماز فجر میں شک۔ سجدہ میں اولیٰ و دوم رکعت میں شک چار رکعت والی میں شک۔ شک کی حالت میں تفکر نماز میں حدیث یا مسح سر نہ کرنے کا گمان۔ رکن ادا کیا اور تکبیر تحریمہ میں شک۔ حدیث کیا کہ نہیں سنا سست کی طرح کو سو بخوبی کہ نہیں۔ سر کا مسح کیا تھا کہ نہیں۔ مقیم و مسافر ہونے میں شک۔ امام کو دوسری رکعت کے دوسرے سجدہ میں شک۔ ہوا کہ ایک ہوئی یا دو یا تیسری و چوتھی میں شک۔ مقتدیوں کو دیکھا۔
۵۹۲	سمازی نے سلام پھیرا اور آپس سجدہ سو ہی اوردوسرے نے اقتدا کی۔	۵۹۸	بعد سلام نظر کو مرد و عا دل نے خبر دی کہ تین کثرت پڑھیں امام کو شک اوردو عا دل کی خبر۔ امام و قوم میں اختلاف۔
۵۹۳	دلیل قیاسی۔	۵۹۹	باب مریض کی نماز کا۔ قیام سے عاجز۔ دلیل حدیث سے۔ رکوع و سجود سے عاجز بیٹھے و اشارہ سے نماز پڑھنے کا طریق۔
۵۹۴	مختصم قطع نماز سلام پھیرا اور آپس سو ہی۔	۶۰۰	مریض کے سجدہ کے واسطے کوئی چیز اونچی کرنا۔ دلیل حدیث سے۔
	فروع۔ نماز عشاء میں سو اور آیت سجدہ پڑھ کر سجدہ نہ کیا اور ایک کثرت کا سجدہ نمازی چھڑ کر سلام پھیرا۔	۶۰۱	پیشانی پر کوئی چیز رکھ لی۔ سجدہ کرنے کی قوت مگر پیشانی پر زخم۔
	سجدہ سو میں سو۔ ایک نماز میں کئی سو۔		لیٹ کر نماز۔ اور اسکا طریق۔
	رات کی نماز نفل و سنت کی امامت اور قرات چکے و تر و تراویح میں جبر چھوڑا۔		دلیل حدیث سے۔
	امام کو سو پھر حدیث اور غلطیہ کو بھی سو۔		کروٹ پر لیٹا۔ اشارہ سے عاجز انگلی اور دل اور ابرو سے اشارہ۔
	خلیفہ کا سو امام پر۔ امام اول کو بعد غلطیہ کرنے کے سو		سجڑ کی دت۔ اسکا تحنیہ۔ توضیح مترجم۔
	نظر کا سلام پھیرا پھیرا یاد ہوا کہ سجدہ نمازی باقی ہے		
	احد از سر نو چار رکعت پڑھیں۔		

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۶۰۳	قیام پر قدرت ذکر کو ع سجود پر۔	۶۰۳	کشتی میں جماعت۔ دو کشتیوں میں۔
۶۰۴	عند دست نے کچھ نماز کھڑے کھڑے ٹپسی پھر جا رہا گیا۔	۶۰۴	امام کشتی میں اور مقتدی کنارے زمین پر یا ایک کشتی کھوئی۔ کنارہ پر نماز اور کشتی کے گھوٹنے سے خوف متاع۔
۶۰۵	سجود پر۔	۶۰۵	باغ یا اس سے کم نمازوں کے وقت میں بیہوشی۔
۶۰۶	نفل کھڑے ہو کر شروع کی اور تک گیا بے حد پڑھا۔	۶۰۶	باغ نمازوں کے وقت سے زائد بیہوشی۔
۶۰۷	نفل بیشک شروع کی پھر کھڑا ہوا۔	۶۰۷	جنون ہونا۔ دلیل اثر سے۔
۶۰۸	نفل میں اشارہ۔ چار رکعت بیٹھے ٹپسی اور قعدہ	۶۰۸	باب تلاوت کے سجدوں کا۔
۶۰۹	اولے بھول گیا۔ دوسری رکعت کے آخری سجدہ	۶۰۹	شرط وجوب۔ آیت سجدہ محدث جنب مریض نے
۶۱۰	سے سر اٹھا کر قیام کیا یعنی بیشک پڑھی اور قبل	۶۱۰	پڑھا یا سنا پرند یا آواز سے سنا۔ سونے ہوئے
۶۱۱	پڑھنے کے سوجان لیا مریض نے جو تھی رکعت	۶۱۱	سنا سونے میں پڑھا اور دوسرے نے خبر دی۔
۶۱۲	کے سجود اخیر سے جب سر اٹھایا تو اسکو تیسری رکعت	۶۱۲	آیت سجدہ کہنے سے۔ فارسی میں آیت سجدہ پڑھی۔
۶۱۳	گمان کر کے قراءت و رکوع و سجدہ کیا۔	۶۱۳	بہرے نے پڑھا۔ تعداد سجود تلاوت۔
۶۱۴	تیسری رکعت کو دوسری رکعت سمجھ کر قراءت	۶۱۴	مقامات سجود۔ صرف اسجد بدون اقرب کے۔
۶۱۵	کی پھر جانا کہ تیسری ہے۔	۶۱۵	ہجوں سے بغیر ملائے حروف کے پڑھا۔
۶۱۶	مریض کو قراءت و تسبیح و تہجد۔	۶۱۶	جن لوگوں پر واجب ہے۔ دلیل وجوب۔
۶۱۷	مریض اور تندرست میں فرق۔	۶۱۷	جب امام آیت سجدہ پڑھی۔
۶۱۸	مریض تو جب قبل سے عاجز اور کوئی دوسرا نہیں۔	۶۱۸	مقتدی نے پڑھی۔
۶۱۹	بچھو نامریض کا تجسس اور بدلنے سے عاجز۔	۶۱۹	جنب و حالکس نے پڑھا۔
۶۲۰	عذہ رمضان رکھ کر سٹیج کرا اور اخطار میں کھڑے	۶۲۰	طفل نے پڑھا۔ نشہ کا مست رکوع یا سجدہ
۶۲۱	ہو کر پڑھ سکے۔	۶۲۱	میں تلاوت۔ نفل میں آیت سجدہ پڑھی پھر نماز
۶۲۲	مریض اور وقت سے پہلے نماز۔	۶۲۲	خاسد ہوئی۔ سماعت خارج نماز۔
۶۲۳	بغیر قراءت اور بے وقوف۔	۶۲۳	نماز کی حالت میں غیر نمازی سے سماعت یا غائی۔
۶۲۴	مرد پر مریضہ جو روکا دھنوکرانا۔	۶۲۴	لیکن وہ دوسری نماز میں ہے۔ منفرد یا امام نے
۶۲۵	رکن بغیر حدث نہ ادا ہونا۔	۶۲۵	آیت سجدہ پڑھا اور سجدہ کیا پھر خارج سے
۶۲۶	حالت مرض کی قضا۔ صحت کی قضا مرض میں نمانی	۶۲۶	سنا۔ افضل وقت سجدہ۔ آیت سجدہ اور
۶۲۷	کا اپنے پاس دوسرے کو رکوع و سجود دوسو سے	۶۲۷	رکوع۔ سجدہ تلاوت بطور رکوع ادا کرنے
۶۲۸	خبردار کرنے کو بٹھانا مریض اور رفقہ جہ۔	۶۲۸	میں نیت۔
۶۲۹	چلتی ٹاؤ میں نماز۔ ٹپسی ہوئی ٹاؤ میں۔	۶۲۹	امام سے خارج نماز والے نے سنا اور بعد سجدہ
۶۳۰	بچہ وہ بائیں ٹاؤ ٹھہری اور ہوا سے جنبش	۶۳۰	امام کے وہ نماز میں داخل ہوا۔ قبل سجدہ لاکھ

صفحہ	البواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	البواب و فصول و مسائل و دلائل
۶۱۳	داخل ہوا۔	۶۱۳	توضیح ترجمہ۔ چار گاہ نماز میں مسافر کا فرض۔
۶۱۴	امام سے خارج نماز سنا اور پھر اقتدا کی۔ نماز میں سجدہ واجب اور نہ کیا۔ دلیل۔ ایک نماز میں سنا اور دوسرے میں ادا کیا۔ وقت وجوب آیت سجدہ پڑھ کر نماز میں داخل ہوا اور اسی آیت کو پڑھا اور سجدہ کیا۔	۶۱۴	مغرب میں قہر کیا اور عشا پڑھی۔
۶۱۵	خارج نماز پڑھ کر سجدہ کیا اور پھر نماز میں پڑھا۔ تلاوت کرنے والے نے خارج نماز پڑھ کر سجدہ کیا اور مصلیٰ نے اسکی متابعت کی نیت سے سجدہ کیا۔	۶۱۵	سختوں میں قہر۔ نماز کے واسطے وقت محض قہر سفر بلا نیت۔ نیت اقامت۔
۶۱۶	سننے والے متعدد۔ اتحاد آیت و مجلس میں چند سجدوں کا جمع ہونا۔ تکرار آیت سجدہ واحد و اتحاد مجلس۔ مجلس بدلی۔	۶۱۵	اعتبار لیا وقت قصد سفر میں۔
۶۱۷	مجلس بدلتے کی صورتیں۔	۶۱۶	ریل پر سفر۔ مقام شروع قہر دلیل۔ حکم سفر کی مدت۔
۶۱۸	سامع کی مجلس بدلی۔ تلاوت والے کی مجلس بدلی سجدہ تلاوت بجالانے کی صورت۔	۶۱۷	اعتبار نیت اقامت۔
۶۱۹	آیت سجدہ پڑھی اور باقی کو چھوڑا۔ آیت سجدہ کو چپکے پڑھنا۔	۶۱۸	اقامت کے واسطے مدت معتبر۔
۶۲۰	بوجہ مشغولی سجدہ نہیں سنا۔ دعا سے سجدہ تلاوت سجدہ کی ادائی میں نیت۔ سجدہ کے واسطے طارین امام سجدہ پڑھ کر بھولا اور رکوع میں یاد آیا۔	۶۱۹	دلیل اثر سے۔
۶۲۱	سجدہ شکر۔ سجدہ بے سبب۔ بعد ادا کے ناسرید۔ باب مسافر کی نماز میں۔	۶۲۰	جنگل و میدان اقامت کی نیت۔
۶۲۲	مقدار مدت سیر معتبر سفر کے واسطے۔ شمار روز باعتبار موسم وقت رفتار۔	۶۲۱	شروط نیت اقامت۔
۶۲۳	دلیل حدیث سے عمومیت رخصت باعتبار ایام۔ اعتبار فرسخوں کا۔ تری میں اعتبار۔	۶۲۱	بے نیت ایک شہر میں بیرون شہر دلیل فعل اصحاب سے۔
۶۲۴	مسافر کے واسطے نماز۔ دلیل حنفیہ قیاسی۔	۶۲۲	لشکر اسلام دار الکفر میں اور نیت اقامت۔
۶۲۵	مسافر دو رکعت کے بعد بیٹھا جبکہ چار رکعت پڑھیں تنہا۔	۶۲۳	لشکر اسلام نے کسی شہر یا قلعہ کو اور نیت اقامت۔
۶۲۶	قعدہ اولے میں نہ بیٹھا۔	۶۲۴	لشکر اسلام و محاصرہ اہل نبی کا دار الاسلام میں خارج شہر سے۔
		۶۲۵	خانہ بدوش لوگوں کی نیت اقامت۔
		۶۲۶	مسافر مقتدی اور امام مقیم نماز وقتہ میں۔
		۶۲۷	فائتہ نماز میں۔
		۶۲۸	فروع۔ وقت میں اقتداء اور بعد سلام وقت نماز۔
		۶۲۹	مقتدی مسافر نے اقتداء فاسد کی۔
		۶۳۰	اقتداء کر کے سو گیا۔ بعد دو رکعت کے اقتداء کی۔
		۶۳۱	مسافر امام و مقتدی مقیم و امام کو حدیث و خلیفہ مقیم۔
		۶۳۲	مسافر امام اور مقتدی مسافر و مقیم پھر قعدہ بعد تشہد اس وقت بعض مقتدیوں کا کلام کرنا اور امام کی نیت اقامت۔
		۶۳۳	امام مسافر نے ایک رکعت پڑھی پھر ایک مسافر نے اقتداء کی اور ختم ہوئے سے پہلے نیت اقامت کر۔

صفحہ	الباب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	الباب و فصول و مسائل و دلائل
۶۲۰	مسافر حد تک کے قبل فراغت نیت کی مسافر لائق نے قبل خروج امام نیت کی۔	۶۲۰	شروع و صحت جمعہ - جامع شہر میں جمعہ - کالون میں -
۶۲۱	لاحق نے اقتدا فاسد کی - نماز میں وقت نکل گیا اور نیت مقیم ہے دو رکعت پڑھیں اور وقت نکل گیا اس وقت اقتدا مسافر کی - مسافر نے سلام پھیرا احسا پر سجدہ سوہری اور سجدہ کی طرف ہو کر نے سے پہلے نیت اٹھا	۶۲۱	دلیل حنفیہ - تعریف مصر جامع -
۶۲۱	مسافر نے اول وقت نماز پڑھی اور پھر اس وقت نیت کی قبل ادائی نماز نیت - مسافر امام کے مقیم مقتدیوں کے	۶۲۲	وقت جمعہ - دلیل حدیث سے -
۶۲۱	دلیل - امام مسافر کو کتنا بعد سلام کے کہ میں مسافر ہوں تم اپنی نماز پوری کرو - دلیل حدیث سے -	۶۲۳	خطبہ - دلیل حدیث سے -
۶۲۲	مسافر کا وطن میں آنا - دلیل حدیث سے - تفصیل وطن -	۶۲۴	خطبہ پڑھنے کی حالت -
۶۲۳	تعریف وطن اصلی -	۶۲۵	سنن و آداب جمعہ -
۶۲۳	تقریب وطن اقامت - وطن اصلی چھوڑ کر دوسرا وطن پکڑا پھر اول وطن کی طرف سفر -	۶۲۶	فروع - خطیب کے سوا دوسرے کو نماز پڑھانا -
۶۲۴	دلیل حدیث سے -	۶۲۷	امام کو بعد خطبہ کے حدیث ہوا احمد و مسر کو خلیفہ کیا -
۶۲۵	حکم وطن اصلی کا باطل ہونا -	۶۲۸	نماز شروع کر کے حدیث ہوا -
۶۲۵	حکم وطن اقامت کا باطل ہونا -	۶۲۹	جمعہ کے واسطے جانا -
۶۲۶	مکہ یا منی میں پندرہ روز ٹھہرنے کی نیت کی - دلیل -	۶۳۰	مقدار خطبہ - دلیل قرآن سے -
۶۲۷	سفر کی فائتہ کو حضر میں ادا کرنا -	۶۳۱	جماعت - حد جماعت -
۶۲۸	حضر کی فائتہ کا سفر میں ادا کرنا -	۶۳۲	جمعہ میں سے لوگ چل دیے -
۶۲۹	نماز کی ادائی کا اعتبار وقت -	۶۳۳	جن لوگوں پر جمعہ واجب نہیں -
۶۳۰	عاصی اور مطیع کا حکم رخصت سفر میں -	۶۳۴	مسافر و عظام و درہن کا امام جمعہ ہونا -
۶۳۱	دلیل قرآنی و حدیث سے -	۶۳۵	صلاحیت امامت - جمعہ کے دن گھر میں نماز ظہر -
۶۳۲	فروع - اقسام سفر -	۶۳۶	دلیل -
۶۳۳	تعریف سفر واجب - تعریف سفر مندوب -	۶۳۷	معذور اور قیدیوں کا جمعہ کو ظہر کی جاعت کرنا -
۶۳۴	سفر میں - سفر کردہ - سفر حرام -	۶۳۸	ایک شہر میں کئی جگہ جمعہ -
۶۳۵	باب جمعہ کی نماز کا -	۶۳۹	جمعہ کی نماز میں امام پایا -
۶۳۶	وجہ تسمیہ جمعہ -	۶۴۰	تقدیر رکعات جمعہ - جب امام منبر کی طرف چلے -
		۶۴۱	دلیل امام ابو حنیفہ رحمہ کی -
		۶۴۲	بچ کھوچ وقت اذان مؤذن کی جمعہ کے دن -
		۶۴۳	جمعہ کے واسطے کشتی پر اور راہ میں خرید و فروخت -
		۶۴۴	دو اذان - اذان وقت جانے خطیب کے منبر پر -
		۶۴۵	کسی کو اٹھا کر اس کی جگہ بیٹھنا -
		۶۴۶	باب عید عید الفطر و عید النہی کی نماز کا -
		۶۴۷	وجوب صلوة عید - دلیل -
		۶۴۸	قبل نماز عید ظہر کے کھانا - سنن و آداب یوم عید -

صفحہ	البواب وفصول ومساائل ودلائل	صفحہ	البواب وفصول ومساائل ودلائل
۶۶۲	عید گاہ کی راہ میں تکبیر۔	۶۶۳	عید گاہ کی راہ میں تکبیر۔
۶۶۳	دلیل۔ نقل قبل نماز عید۔	۶۶۴	دلیل حدیث سے۔
۶۶۴	وقت نماز عید کا۔ دلیل حدیث سے۔	۶۶۵	تعداد رکعت و کیفیت نماز و قراءت و تکبیر۔
۶۶۵	تفصیل مذاہب و راہ ہدایت تکبیرات عید۔	۶۶۶	رفع یدین تکبیرات میں۔ دلیل حدیث سے۔
۶۶۶	رفع یدین تکبیرات میں۔ دلیل حدیث سے۔	۶۶۷	فروع۔ ہر دو تکبیر کے درمیان ذکر مغرب تکبیرات کے درمیان فصل۔ مقتدی نے کچھ تکبیریں امام کے ساتھ نہ پائیں۔ اول رکعت کی قراءت میں پایا۔ لاحق کا حکم۔
۶۶۷	توضیح مترجم۔ مسنون کا حکم۔	۶۶۸	امام کو رکوع میں پایا۔
۶۶۸	مقتدی و متابعت امام۔ تشدد میں پایا پوری یا تھوڑی فاتحہ پڑھی اور یاد آیا کہ تکبیر نہیں کی۔	۶۶۹	فاتحہ مع سورہ پڑھ کر یاد کیا۔ ایک رکعت چھوٹی۔
۶۶۹	نماز میں راے بدلنا۔ خطبہ۔ مضمون خطبہ۔	۶۷۰	خطبہ عربی کے سوا دوسری زبان میں۔
۶۷۰	طریق والہی عید گاہ سے بعد نماز کے۔ دلیل۔	۶۷۱	نماز امام کے ساتھ نہ پائی۔ ہلال کے روز ابر۔
۶۷۱	امام کے سامنے رویت ہلال کی گواہی۔	۶۷۲	کسی عذر سے عید فطر کے دوسرے روز بھی نماز نہ ہوئی۔
۶۷۲	عید انہی کو قبل نماز کھانا۔ عید گاہ کی راہ میں تکبیر۔	۶۷۳	دلیل حدیث سے خطبہ مضمون خطبہ عید انہی۔
۶۷۳	عید انہی کے روز کسی عذر سے نماز نہ ہوئی۔	۶۷۴	امام نے نماز عید فطر بے وضو پڑھائی۔
۶۷۴	نماز عید انہی بے وضو پڑھائی۔	۶۷۵	وقوف عرفہ کی تشبیہ دوسرے جگہ۔
۶۷۵	تکبیرات تشریق۔ وقت آغاز و اختتام۔	۶۷۶	تقریر تکبیر۔ ادا سے تکبیر کا فعل۔
۶۷۶	تکبیرات تشریق۔ وقت آغاز و اختتام۔	۶۷۷	تکبیرات تشریق۔ وقت آغاز و اختتام۔
۶۷۷	تکبیرات تشریق۔ وقت آغاز و اختتام۔	۶۷۸	تکبیرات تشریق۔ وقت آغاز و اختتام۔
۶۷۸	تکبیرات تشریق۔ وقت آغاز و اختتام۔	۶۷۹	تکبیرات تشریق۔ وقت آغاز و اختتام۔
۶۷۹	تکبیرات تشریق۔ وقت آغاز و اختتام۔	۶۸۰	تکبیرات تشریق۔ وقت آغاز و اختتام۔
۶۸۰	تکبیرات تشریق۔ وقت آغاز و اختتام۔	۶۸۱	تکبیرات تشریق۔ وقت آغاز و اختتام۔
۶۸۱	تکبیرات تشریق۔ وقت آغاز و اختتام۔	۶۸۲	تکبیرات تشریق۔ وقت آغاز و اختتام۔
۶۸۲	تکبیرات تشریق۔ وقت آغاز و اختتام۔	۶۸۳	تکبیرات تشریق۔ وقت آغاز و اختتام۔
۶۸۳	تکبیرات تشریق۔ وقت آغاز و اختتام۔	۶۸۴	تکبیرات تشریق۔ وقت آغاز و اختتام۔
۶۸۴	تکبیرات تشریق۔ وقت آغاز و اختتام۔	۶۸۵	تکبیرات تشریق۔ وقت آغاز و اختتام۔
۶۸۵	تکبیرات تشریق۔ وقت آغاز و اختتام۔	۶۸۶	تکبیرات تشریق۔ وقت آغاز و اختتام۔
۶۸۶	تکبیرات تشریق۔ وقت آغاز و اختتام۔	۶۸۷	تکبیرات تشریق۔ وقت آغاز و اختتام۔
۶۸۷	تکبیرات تشریق۔ وقت آغاز و اختتام۔	۶۸۸	تکبیرات تشریق۔ وقت آغاز و اختتام۔
۶۸۸	تکبیرات تشریق۔ وقت آغاز و اختتام۔	۶۸۹	تکبیرات تشریق۔ وقت آغاز و اختتام۔
۶۸۹	تکبیرات تشریق۔ وقت آغاز و اختتام۔	۶۹۰	تکبیرات تشریق۔ وقت آغاز و اختتام۔
۶۹۰	تکبیرات تشریق۔ وقت آغاز و اختتام۔	۶۹۱	تکبیرات تشریق۔ وقت آغاز و اختتام۔
۶۹۱	تکبیرات تشریق۔ وقت آغاز و اختتام۔	۶۹۲	تکبیرات تشریق۔ وقت آغاز و اختتام۔
۶۹۲	تکبیرات تشریق۔ وقت آغاز و اختتام۔	۶۹۳	تکبیرات تشریق۔ وقت آغاز و اختتام۔
۶۹۳	تکبیرات تشریق۔ وقت آغاز و اختتام۔	۶۹۴	تکبیرات تشریق۔ وقت آغاز و اختتام۔
۶۹۴	تکبیرات تشریق۔ وقت آغاز و اختتام۔	۶۹۵	تکبیرات تشریق۔ وقت آغاز و اختتام۔
۶۹۵	تکبیرات تشریق۔ وقت آغاز و اختتام۔	۶۹۶	تکبیرات تشریق۔ وقت آغاز و اختتام۔
۶۹۶	تکبیرات تشریق۔ وقت آغاز و اختتام۔	۶۹۷	تکبیرات تشریق۔ وقت آغاز و اختتام۔
۶۹۷	تکبیرات تشریق۔ وقت آغاز و اختتام۔	۶۹۸	تکبیرات تشریق۔ وقت آغاز و اختتام۔
۶۹۸	تکبیرات تشریق۔ وقت آغاز و اختتام۔	۶۹۹	تکبیرات تشریق۔ وقت آغاز و اختتام۔
۶۹۹	تکبیرات تشریق۔ وقت آغاز و اختتام۔	۷۰۰	تکبیرات تشریق۔ وقت آغاز و اختتام۔

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۶۸۰	تعداد رکعت - سفر و اقامت - دلیل حدیث ہے -	۶۸۰	میں عجالت - عورت مردہ کے پیٹ میں کچھ فصل میت کے نکلانے کی - زندہ پر غسل میت - مردہ پر غسل واجب ہونے کی علت -
۶۸۱	بجناہل دشمن نماز خوف - طورا افضل - امام مقیم - دلیل حدیث ہے -	۶۸۱	غسل کی کیفیت تحتہ پر لٹانا - ستر عورت کپڑے اتارنا - وضو کرنا - تحتہ کو دھونی -
۶۸۲	نماز مغرب حالت خوف میں - حالت نماز میں قتال - دلیل حدیث ہے - شدت خوف کے وقت نماز کی کیفیت -	۶۸۲	یہ سب کی جہتی کے ساتھ جوش دیا ہوا پانی صاف پانی سر و وارثی غلطی سے دھونا - دائیں بائیں پھیرنا -
۶۸۳	پیدل و سوار جماعت - دشمن سے بھاگنے کے وقت - دشمن کا تعاقب کرنے کے وقت - سواری پر فرض - تین آدمی اور نماز خوف - حسافر عامی کو نماز خوف -	۶۸۳	دلیل حدیث ہے - حلیہ نگاہ کر پیٹ کو ملنا - بعد غسل مردہ کے پیٹ سے کچھ نکالا - بعد کفن کے نکالا - بدن کپڑے سے پوچھنا - حنوط لگانا - اعضا سے سجدہ پر کا فور - بالوں اور وارثی میں گھسی - بال و ناخون کاٹنا -
۶۸۴	باب جنازوں کا - مختصر یعنی جسکی موت قریب ہر اسکے متعلق احکام - توجہ قبلہ - داہنی کروٹ پر لٹانا - تلقین شہادتین - طریق تلقین -	۶۸۴	دلیل حدیث ہے - فروع - میت مرد کو غسل میت عورت کو - لٹکے والی کو - جو رو اپنے شوہر کو - مرد و زوجہ مردہ کو - غسل دینے والے پر غسل - غسل میں روئی کا استعمال - غسل میت پر اجرت - جنازہ اٹھانے پر میت کا سترنا - مرد و عورت کے غسل میں فرق - حائض و جنب نکلانے والا - بے وضو - لٹھ ہونا - مرد میت و عورت عورتین - عورت میت صرف مرد و عورتین - میت سفر میں اور پانی نہ ملے - میت مسافر تیمم پر نماز پھر پانی ملا - کافر و مسلمان مردے غلط اور شناخت نہ دار - فصل کفن دینے کے بیان میں - مسلمانوں پر کفن دینا - زوجہ کا کفن شوہر پر - زوجہ مالدار و شوہر مفلس - کفن میت کے واسطے سوال - لوگوں کے مال سے کفن - کفن کا بیسہ ڈالنا -
۶۸۵	تلقین شہادتین - طریق تلقین - محقق کے پاس حافظہ و جنب - استحباب تلقین - محقق و کلمات کفر - غرغہ کے وقت ایمان - توبہ گناہوں سے - نیگون کا حاضر ہونا - سورہ یس ثپھنا - خوشبو - دفن کے وقت تلقین مردہ کا سترنا - وقت موت بانی و شریعت خلق میں ٹپکانا - بعد دم نکلنے کے جیسے باندھنا آنکھیں بند کرنا - آنکھیں بند کرنے وقت دعا - جو توبہ بندہ کرنا بعد استقال حافظہ اور جب تک مردہ کا پاس ہے لٹانا - پیٹ پر تلوار یا آئندہ رکھنا - موت کے کپڑے اتار کر پیر اکٹھا کر لٹکانا - زمین سے تحتہ پر پائیٹ پر لٹانا - اچانک مرے والا - میت کے پاس قرآن - اسکے دوست و احباب کو اطلاع - بازار حرمین آواز - اوسے فرض - تجہیز و تکفین	۶۸۵	تلقین شہادتین - طریق تلقین - محقق کے پاس حافظہ و جنب - استحباب تلقین - محقق و کلمات کفر - غرغہ کے وقت ایمان - توبہ گناہوں سے - نیگون کا حاضر ہونا - سورہ یس ثپھنا - خوشبو - دفن کے وقت تلقین مردہ کا سترنا - وقت موت بانی و شریعت خلق میں ٹپکانا - بعد دم نکلنے کے جیسے باندھنا آنکھیں بند کرنا - آنکھیں بند کرنے وقت دعا - جو توبہ بندہ کرنا بعد استقال حافظہ اور جب تک مردہ کا پاس ہے لٹانا - پیٹ پر تلوار یا آئندہ رکھنا - موت کے کپڑے اتار کر پیر اکٹھا کر لٹکانا - زمین سے تحتہ پر پائیٹ پر لٹانا - اچانک مرے والا - میت کے پاس قرآن - اسکے دوست و احباب کو اطلاع - بازار حرمین آواز - اوسے فرض - تجہیز و تکفین

صفحہ	الذوب و تفصیل و مسائل و دلائل	صفحہ	الذوب و تفصیل و مسائل و دلائل
۷۱۷	کفن جائز و ناجائز - نیا پگھانا - مرد و عورت کے	۷۱۷	کفن جائز و ناجائز - نیا پگھانا - مرد و عورت کے
۷۱۸	کفن میں تفاوت - کفن سنت مرد کا - دلیل -	۷۱۸	کفن میں تفاوت - کفن سنت مرد کا - دلیل -
۷۱۹	اقسام کفن - کفن کفایت - دلیل -	۷۱۹	اقسام کفن - کفن کفایت - دلیل -
۷۲۰	کفن پینے کی کیفیت - کفن بچانے کی کیفیت -	۷۲۰	کفن پینے کی کیفیت - کفن بچانے کی کیفیت -
۷۲۱	میت کو خوشبو - کفن باندھنا -	۷۲۱	میت کو خوشبو - کفن باندھنا -
۷۲۲	کفن ضرورت - میت کے واسطے عامہ - لڑکے	۷۲۲	کفن ضرورت - میت کے واسطے عامہ - لڑکے
۷۲۳	قرب بلوغ کا کفن معفو و صغیر کا کفن -	۷۲۳	قرب بلوغ کا کفن معفو و صغیر کا کفن -
۷۲۴	عورت کا کفن سنت - دلیل حدیث سے -	۷۲۴	عورت کا کفن سنت - دلیل حدیث سے -
۷۲۵	عورت کا کفن کفایت - کفن مکروہ -	۷۲۵	عورت کا کفن کفایت - کفن مکروہ -
۷۲۶	کفن ضرورت - ایک ہی کپڑے میں کفن -	۷۲۶	کفن ضرورت - ایک ہی کپڑے میں کفن -
۷۲۷	عورت کو کفن پہنانے کی کیفیت -	۷۲۷	عورت کو کفن پہنانے کی کیفیت -
۷۲۸	عورت کے بال - کفن کو دھوئی کا وقت و مقدار	۷۲۸	عورت کے بال - کفن کو دھوئی کا وقت و مقدار
۷۲۹	کفن کے دھوئی دینے کی - دلیل حدیث سے -	۷۲۹	کفن کے دھوئی دینے کی - دلیل حدیث سے -
۷۳۰	فروع - قرع و اہون کو کفن سنت سے روکنا	۷۳۰	فروع - قرع و اہون کو کفن سنت سے روکنا
۷۳۱	ایک مردہ و ایک زندہ اور ایک ہی کپڑا -	۷۳۱	ایک مردہ و ایک زندہ اور ایک ہی کپڑا -
۷۳۲	ایک کفن میں چند مردے -	۷۳۲	ایک کفن میں چند مردے -
۷۳۳	میت کے وصی ترکہ نے بیجا صرف کیا -	۷۳۳	میت کے وصی ترکہ نے بیجا صرف کیا -
۷۳۴	فصل میت پر نماز کے بیان میں -	۷۳۴	فصل میت پر نماز کے بیان میں -
۷۳۵	فرصت نماز -	۷۳۵	فرصت نماز -
۷۳۶	امامت میں اولی -	۷۳۶	امامت میں اولی -
۷۳۷	غیر ولی و سلطان کے نماز -	۷۳۷	غیر ولی و سلطان کے نماز -
۷۳۸	بے نماز پڑھے میت کو دفن کیا - دلیل حدیث سے -	۷۳۸	بے نماز پڑھے میت کو دفن کیا - دلیل حدیث سے -
۷۳۹	قبر پر نماز کی مدت -	۷۳۹	قبر پر نماز کی مدت -
۷۴۰	کیفیت نماز جنازہ -	۷۴۰	کیفیت نماز جنازہ -
۷۴۱	نماز جنازہ کی دعا -	۷۴۱	نماز جنازہ کی دعا -
۷۴۲	طفل کے جنازہ کی دعا - ابتدا سے جو محبوبوں کا	۷۴۲	طفل کے جنازہ کی دعا - ابتدا سے جو محبوبوں کا
۷۴۳	اُسکی دعا -	۷۴۳	اُسکی دعا -
۷۴۴	بعد تکبیر امام کے شامل ہونے والا -	۷۴۴	بعد تکبیر امام کے شامل ہونے والا -
۷۴۵	امام کے گھر سے ہونے کا مقام -	۷۴۵	امام کے گھر سے ہونے کا مقام -
۷۴۶	سودہ پر نماز - مسلمان کا حق مسلمان پر -	۷۴۶	سودہ پر نماز - مسلمان کا حق مسلمان پر -
۷۴۷	نماز جنازہ مسجد میں - دلیل حدیث سے -	۷۴۷	نماز جنازہ مسجد میں - دلیل حدیث سے -
۷۴۸	بچہ پر نماز - دلیل حدیث سے -	۷۴۸	بچہ پر نماز - دلیل حدیث سے -
۷۴۹	بے جان بچہ پیدا اُسکا کفن -	۷۴۹	بے جان بچہ پیدا اُسکا کفن -
۷۵۰	بے جان بچہ کا غسل -	۷۵۰	بے جان بچہ کا غسل -
۷۵۱	حبس لڑکے کا باپ یا ماں مسلمان اور وہ لڑکا مر -	۷۵۱	حبس لڑکے کا باپ یا ماں مسلمان اور وہ لڑکا مر -
۷۵۲	میت کا فرار و ولی مسلمان -	۷۵۲	میت کا فرار و ولی مسلمان -
۷۵۳	میت مسلمان و اقارب کافر -	۷۵۳	میت مسلمان و اقارب کافر -
۷۵۴	فصل جنازہ کے اٹھانے کے بیان میں -	۷۵۴	فصل جنازہ کے اٹھانے کے بیان میں -
۷۵۵	جنازہ اٹھانے کی کیفیت -	۷۵۵	جنازہ اٹھانے کی کیفیت -
۷۵۶	جنازہ لیچنے کی کیفیت -	۷۵۶	جنازہ لیچنے کی کیفیت -
۷۵۷	دلیل حدیث سے -	۷۵۷	دلیل حدیث سے -
۷۵۸	جنازہ کے پیچھے سوار ہو کر -	۷۵۸	جنازہ کے پیچھے سوار ہو کر -
۷۵۹	دھوئی - رونے والی عورت کا پیچھے چلنا - نوحہ	۷۵۹	دھوئی - رونے والی عورت کا پیچھے چلنا - نوحہ
۷۶۰	وگر بیان پھاڑنا پیٹنا - آنسو بہانا - جنازہ	۷۶۰	وگر بیان پھاڑنا پیٹنا - آنسو بہانا - جنازہ
۷۶۱	کے واسطے کھڑے ہونا جنازہ کے پیچھے ذکر و قرائت	۷۶۱	کے واسطے کھڑے ہونا جنازہ کے پیچھے ذکر و قرائت
۷۶۲	ہنسنا و دنیاوی معاملات کی باتیں قبر پر پہنچ کر	۷۶۲	ہنسنا و دنیاوی معاملات کی باتیں قبر پر پہنچ کر
۷۶۳	قبل جنازہ اُتارنے کے بیٹھنا -	۷۶۳	قبل جنازہ اُتارنے کے بیٹھنا -
۷۶۴	جنازہ اٹھانے میں ترتیب -	۷۶۴	جنازہ اٹھانے میں ترتیب -
۷۶۵	فصل میت کے دفن میں - فرصیت و دفن -	۷۶۵	فصل میت کے دفن میں - فرصیت و دفن -
۷۶۶	حد - دلیل حدیث سے - حد گہراؤ قبر -	۷۶۶	حد - دلیل حدیث سے - حد گہراؤ قبر -
۷۶۷	درازی قبر - چوڑائی قبر -	۷۶۷	درازی قبر - چوڑائی قبر -
۷۶۸	میت کو قبر میں اُتارنے کا طریق - عورت کا میت	۷۶۸	میت کو قبر میں اُتارنے کا طریق - عورت کا میت
۷۶۹	کو اُتارنا میت عورت کا اُتارنا -	۷۶۹	کو اُتارنا میت عورت کا اُتارنا -
۷۷۰	میت کو قبر میں رکھنے وقت کے -	۷۷۰	میت کو قبر میں رکھنے وقت کے -
۷۷۱	قبلہ رو کرنا - کفن کی گرہ کھولنا - عورت میت	۷۷۱	قبلہ رو کرنا - کفن کی گرہ کھولنا - عورت میت
۷۷۲	کی کار پر داز -	۷۷۲	کی کار پر داز -
۷۷۳	قبر میں مٹی بچانا - قبر سے میت کو نکالنا -	۷۷۳	قبر میں مٹی بچانا - قبر سے میت کو نکالنا -
۷۷۴	بعد خاک ہونے میت کے دوسرے کو اس جگہ	۷۷۴	بعد خاک ہونے میت کے دوسرے کو اس جگہ
۷۷۵	دفن و زراعت و غیرہ -	۷۷۵	دفن و زراعت و غیرہ -

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۴۳۳	باب شہید کے بیان میں۔	۴۲۸	میت کے سر پر تلکھنا۔ اس کے نیچے پتھر۔
۴۳۴	وجہ تشہید شہید۔	۴۲۹	معد پر کچی اینٹ۔ عورت کی قبر پر پردہ۔
۴۳۵	اقسام شہادت۔	۴۳۰	کچی اینٹ و لکڑی معد پر۔ قبر میں مٹی ڈالنا۔
۴۳۶	تعریف شہید۔ شرط شہید۔	۴۳۱	قبر کی مٹی پر زیادتی۔ طریق مٹی دینے کا۔ دعا۔
۴۳۷	شہادت کی صورتیں۔	۴۳۲	قبر کی صورت۔ دلیل حدیث سے۔
۴۳۸	شہید کے احکام۔ دلیل شافعیہ قیاسی۔	۴۳۳	فروع۔ قبر کو مکمل کھانا گچ کرنا۔ قبر پر پتھر لگانا۔
۴۳۹	تعریف ذمی و مستامن۔ ذمی یا مستامن نے سبلمان کو قتل کیا۔	۴۳۴	نہ لگی مین قبر۔ صالحین کے مقبروں میں۔ قبر پر پانی ڈالنا۔ قبر پر قرآن و دعا پڑھنا۔ قبر کو روڑ بنانا۔
۴۴۰	اپنی یا مسلمانوں یا ذمیوں کی جان و مال بچانے پر ناحق مارا گیا۔	۴۳۵	غیرہ۔ قبر کی جانب نماز۔ قبر پر پتھر لکھنا۔
۴۴۱	ایک جہاز پر کافروں نے آگ پھینکی جس سے اس کے اور دوسرے جہاز والے مرے۔	۴۳۶	مردہ کا آواز اذان سننا۔ ایک قبر میں دو مرد۔
۴۴۲	کافروں نے مسلمانوں کو بھگایا اور وہ دریاب میں گرے اور مرے۔ کافروں نے اپنے گرد گو گھرو بچھائے اور اس سے مسلمان مرا۔	۴۳۷	تقریت۔ کلمات تقریت۔ اہل مصیبت کا گھر و مسجد میں بیٹھنا۔ دروازوں پر بیٹھنا۔
۴۴۳	شہید کا کفن و دفن۔ شہید کے کپڑوں میں نہایت شہید کا خون۔ حالت جنابت میں شہید۔	۴۳۸	میت کو گھر میں دفن۔ میت کا منتقل کرنا۔
۴۴۴	دلیل۔ حائض اور نفاس کا شہید ہونا۔	۴۳۹	معد کو دفن۔ مقبرہ میں جوتا پہنکر چلنا۔
۴۴۵	طفل شہید کا حکم۔ شہید کے کپڑے۔ دلیل حدیث سے۔	۴۴۰	عورتوں کو زیارت قبور۔ قبر پر ہاتھ رکھنا۔
۴۴۶	پوستین و ہتھیار و موزہ ٹوپی و پانچجامہ اور روٹی دار کپڑا۔	۴۴۱	قبر کو مسح۔ پوسہ چھوٹا۔ قبر کے پاس سونا۔
۴۴۷	شہید کے کفن میں زیادتی و کمی۔	۴۴۲	دعا سے زیارت قبور۔ میت کو اس کے شہر میں منتقل کرنا۔
۴۴۸	بعد زخمی ہونے کے کھانا پینا۔	۴۴۳	مقبرہ کی بری لکھا س کاٹنا۔
۴۴۹	آرام پائی۔ نماز کا وقت گزرا۔	۴۴۴	جو کشتی میں مرا۔ قاریوں کو قبر کے پاس بٹھانا۔
۴۵۰	شہر میں مقتول ملا۔ حدود شریعیہ میں مارا گیا۔	۴۴۵	کسی کا مال نکلا اور پانچا نہ مین نہ نکلا تو بعد موت کے جاک کرنا۔ میت والوں کا جمع ہونے والوں کو کھانا بکا کر کھلانا۔
۴۵۱	امام حق کی شہادت میں مارا گیا۔ رہبری کرے میں اپنے آپ کو مارا۔ گلا گھوٹ کر دستورہ کھلا کر بھانسی سے مارا گیا۔	۴۴۶	اہل میت کے واسطے کھانا بھیجنا۔
۴۵۲	دریا میں ڈوبا۔ دیوار کے نیچے دب کر۔ زندہ مارا۔ رات کو شہر میں۔ قتال کا ریاقت۔	۴۴۷	میت سے منکر و نکیر کا سوال۔
۴۵۳		۴۴۸	میت پر لوگوں کے رونے سے عذاب۔
۴۵۴		۴۴۹	عیدوں میں مقابر میں کھانا و چراغ۔
۴۵۵		۴۵۰	مقابر میں بیہوشی کی ہڈی ملی۔
۴۵۶		۴۵۱	مقابر میں عورت کی ہڈی دیکھنا۔

صفحہ	باب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	باب و فصول و مسائل و دلائل
۵۳	۱ اعتبار ادا سے زکوٰۃ -	۵۱	مین - مبطون - پیشہ سے - ذات الحنب سے -
۵۴	کل مال بے نیت زکوٰۃ صدقہ کیا -	۵۲	سل سے - طاعون سے - فوج - جل کر - گر کر جل کر -
۵۵	نصاب کا بعض حصہ دے دیا -	۵۳	خطا سے قتل ہوا - کسب حلال معاش کے -
۵۶	فروع - دوسرے ہر فرض تھا بعد سال کے اسکو -	۵۴	کسی صدمہ سے -
۵۷	بری کیا - ادا سے زکوٰۃ میں اعلان -	۵۵	باب کعبہ میں نماز پڑھنے کے بیان میں -
۵۸	عیدین میں جو مبارکباد دینے والوں کو نیچے زکوٰۃ دے -	۵۶	دلیل حدیث سے - دلیل صحت -
۵۹	عید و دیگر ایام خوشی کام کاج والوں کو سوائے اجرت کے بے نیت زکوٰۃ دینا -	۵۷	کعبہ کے اندر نماز بجا عت -
۶۰	مال موجودہ کی زکوٰۃ کی نیت سے فقیر کو اپنا قرضہ دلوا یا - زکوٰۃ میں اعتبار سال - وقت تکمیل تھا -	۶۱	امام نے مسجد حرام میں پڑھی اور مقتدیوں نے اسکے گرد حلقہ کیا - کعبہ کی پھٹ پر نماز - دلیل -
۶۱	تقوٰی یا مال جنس کو بدلنا - درمیان سال میں مال ملا بعد ختم سال ملا - باب جو پاپوں کے صدقہ کا تفصیل -	۶۲	دیوہ کعبہ پر کھڑے ہو کر - امام نے عورتوں کی نیت کی اور ایک عورت محاذی امام ہوئی - سجدہ کا محل وغیر محل میں ہونا - رکعت و سجدہ کے چھوٹنے میں شک -
۶۲	فصل اونٹ کی زکوٰۃ میں -	۶۳	دلیل سے واجب و بدعت یا سنت و بدعت ہونے میں شک -
۶۳	اونٹ کی نصاب - شرط - مقدار زکوٰۃ پانچ اونٹ میں - دس اونٹ میں - پندرہ میں - بیس میں -	۶۴	کتاب زکوٰۃ کے مسائل میں -
۶۴	بچیس میں - تریف بنی مناض - پچیس اونٹ میں - تریف بنت لبون - چھپالیس میں -	۶۵	زکوٰۃ فرض ہونے کا وقت -
۶۵	تریف حقہ - اکسٹھ میں - تریف جڑعہ -	۶۶	وجوب زکوٰۃ -
۶۶	چھتر میں - اکانزے میں - ایک سو بیس سے زائد ایک سو پچیس میں - ایک سو بیس میں - ایک سو پچیس میں -	۶۷	شرط وجوب - دلیل وجوب قرآن سے -
۶۷	ایک سو چالیس میں - ایک سو پچیس میں - ایک سو چالیس میں - ایک سو پچیس میں -	۶۸	دلیل حدیث سے اجماع امت ادا کا حکم -
۶۸	ایک سو چالیس میں - ایک سو پچیس میں - ایک سو چالیس میں - ایک سو پچیس میں -	۶۹	مال قرض سے زائد -
۶۹	ایک سو چالیس میں - ایک سو پچیس میں - ایک سو چالیس میں - ایک سو پچیس میں -	۷۰	مکانات و کپڑوں و سامان بکان و جانور -
۷۰	ایک سو چالیس میں - ایک سو پچیس میں - ایک سو چالیس میں - ایک سو پچیس میں -	۷۱	سواری و بندہ خدمت اور مشعل ہتھیار کا حکم - کتابوں میں - پیشہ والوں کے -
۷۱	ایک سو چالیس میں - ایک سو پچیس میں - ایک سو چالیس میں - ایک سو پچیس میں -	۷۲	اوزار میں - تفصیل - حکم دوسرے پر قرض آتا ہو سال معقول - غلام آبن - و -
۷۲	ایک سو چالیس میں - ایک سو پچیس میں - ایک سو چالیس میں - ایک سو پچیس میں -	۷۳	ضمان و منسوب -
۷۳	ایک سو چالیس میں - ایک سو پچیس میں - ایک سو چالیس میں - ایک سو پچیس میں -	۷۴	مال دیا میں گرا - مدفون کی جگہ فراموش سلطان نے لے لیا -
۷۴	ایک سو چالیس میں - ایک سو پچیس میں - ایک سو چالیس میں - ایک سو پچیس میں -	۷۵	نوٹنی بے قصد تجارت خریدی اور خدمت کی نیت

صفحہ	باب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	باب و فصول و مسائل و دلائل
۷۱۷	تفصیل ہر واحد۔	۷۱۷	دوسو چار سو میں۔ قاعدہ کلیہ۔ دلیل حدیث سے
۷۱۸	بجائے جانور کے قیمت دینا۔	۷۱۸	شافعیہ کی۔
۷۱۹	تعزین عموائل و حواصل و علوفہ اوصان کا حکم۔	۷۱۹	دلیل خفیہ حدیث سے۔
۷۲۰	دلیل مالک۔ دلیل خفیہ۔	۷۲۰	بختی و عربی۔
۷۲۱	صاحب نصاب کو استفادہ و میان سال کے۔	۷۲۱	تفصیل گائے کی زکوٰۃ میں۔
۷۲۲	اونٹ کی زکوٰۃ دی اور دوسرے سال کی آخر	۷۲۲	مقدار نصاب۔
۷۲۳	میں نقد سے بیجا۔ اور یہ صاحب نصاب پر۔	۷۲۳	شرط وجوب۔ تعزین تبع و تبعہ۔ چالیس میں۔
۷۲۴	دلائل۔	۷۲۴	تعزین مسن و مسنہ و دلیل حدیث سے۔
۷۲۵	خوارج نے جبکہ خراج اور صدقہ سوانح لے لیا۔	۷۲۵	چالیس سے ساٹھ تک۔ توضیح۔
۷۲۶	بنی تغلب کا حکم۔ ہلاک مال بعد وجوب زکوٰۃ۔	۷۲۶	ستر میں۔ اسی میں۔ نوے میں۔ سو میں۔
۷۲۷	مال تجارت کو مال تجارت سے بدلنا۔	۷۲۷	قاعدہ کلیہ۔ دلیل۔
۷۲۸	سال گزرنے سے پہلے صاحب نصاب نے	۷۲۸	بھینس و گائے کا جنس واحد ہونا۔
۷۲۹	زکوٰۃ دی۔	۷۲۹	پانچ مادہ اور چھ نر سے و برعکس۔
۷۳۰	دوسو درم موجود اور چار سو کی زکوٰۃ دی۔	۷۳۰	گائے۔ بھینس مخلط۔
۷۳۱	جوانات مختلفہ میں بعض کی پیشگی اور وہ	۷۳۱	فصل بھیر بکری کی زکوٰۃ میں۔ قدر نصاب
۷۳۲	تلف ہوئے۔	۷۳۲	شرط وجوب۔ چالیس میں۔ بچہ کا شمار۔
۷۳۳	باب مال کی زکوٰۃ کا۔	۷۳۳	مادہ بالونہ نر کا اعتبار۔
۷۳۴	فصل چاندی کی زکوٰۃ کی۔ قدر نصاب۔	۷۳۴	ایک سو اکیس میں۔ دوسو ایک میں۔ چار سو تک
۷۳۵	دلیل حدیث سے۔ تعزین اوقیہ۔ شرط وجوب	۷۳۵	چار سو میں۔ قاعدہ کلیہ۔ دلیل حدیث سے
۷۳۶	قدر واجب۔ دلیل حدیث سے۔ قدر	۷۳۶	تعزین شنی۔ تعزین جذع۔ دلیل خفیہ۔
۷۳۷	نصاب سے زائد میں۔	۷۳۷	تفصیل شرکت اشخاص میں جانوروں کی مخلط
۷۳۸	دلیل شافعی۔ دلیل خفیہ۔	۷۳۸	واقفہ و خجوف صدقہ۔
۷۳۹	اعتبار وزن درم۔ توضیح مترجم۔ رقی ماشہ۔	۷۳۹	فصل گھوڑوں کی زکوٰۃ میں۔
۷۴۰	چاندی میں میل۔ حکم کھونٹے و کھونٹے کا دوا میں	۷۴۰	شرط وجوب۔ اختیار مالک کا
۷۴۱	غیر جنس سے زکوٰۃ۔ شمار وزن میں کم و بیش	۷۴۱	قدر زکوٰۃ۔
۷۴۲	وزن و قیمت۔ انگریزی چاندی۔ سونا	۷۴۲	دلیل امام ابو حنیفہ رحمہ کی۔
۷۴۳	چاندی میں ملا ہوا۔	۷۴۳	تتباہ گھوڑوں کی زکوٰۃ و تنہا غوث میں۔
۷۴۴	فصل سونے کی زکوٰۃ میں۔	۷۴۴	گدھے و خجری کی زکوٰۃ کا حکم۔ دلیل حدیث سے۔
۷۴۵	تعزین شقال۔ قدر نصاب۔ دلیل حدیث سے	۷۴۵	اونٹ کے بچوں کا حکم۔ گائے کے بچوں کا حکم
۷۴۶	اعتبار وزن شقال۔ قدر واجب۔ قدر نصاب سے زائد	۷۴۶	بکری کے بچوں کا حکم۔

صفحہ	باب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	باب و فصول و مسائل و دلائل
۷۸۳	وزن و پیمانہ کی تعریف۔	۷۹۲	قدر واجب مسلمان سے۔ ذمی سے۔ حربی سے۔
"	سونے کے پیر چاندی کے پیر اور گنے اور برتن کا حکم۔	۷۹۳	حربی سے نصاب سے کم میں لینے کی صورت۔
"	دلیل شافعیہ۔ دلیل حنفیہ۔	"	حربی سے نصاب و زائد میں کم و بیش لینے کی صورت۔
۷۸۵	پوری نصاب سونے کی اور پوری نصاب چاندی کی ایک کے پاس۔ اور ایک کی طرف سے پیشگی زکوٰۃ۔	"	حربی سے نہ لینے کی شرط۔ دلیل۔
"	پیسوں میں زکوٰۃ۔	"	سال میں دوبارہ لینے نہ لینے کی شرط حربی سے۔
"	فصل چیز و سامان کی زکوٰۃ میں۔	۷۹۴	شراب اور سور میں عشر۔
"	مقدار و وجوب۔ قدر نصاب۔ قیمت و عوض میں اعتبار۔ دلیل حدیث سے۔	۷۹۵	دلیل قیاسی۔
۷۸۶	طریق اندازہ قیمت۔	۷۹۶	تعلیٰ کا حکم۔ سود و سود و سود گھر میں۔
۷۸۷	تفصیل۔ قیمت کے اندازہ کرنے کی جگہ۔	"	دوسرے کے سامان میں بقدر نصاب نکال لایا۔
"	وقت انداز قیمت کا اعتبار۔ عین مال سے زکوٰۃ۔	"	مضارب مع مال مضارب بقدر نصاب کے گزرا۔
"	عین مال میں نقص یا زیادتی۔ اسباب نقص۔	"	تنہا عبد و ماذون و سود و سود کے ساتھ گزرا۔
"	چند نصاب مختلف و قرضہ۔	۷۹۷	مالک کی ہر اہی میں۔
۷۸۸	شروع و آخر سال میں نصاب کامل و درمیان میں نقص۔	۷۹۸	جس سے خارجی کے عاشرے عشر لیا پھر وہ عاشر اہل عدل کی طرف آیا۔
"	عروض کی قیمت نصاب سے کم اور سونا و چاندی۔	"	چو پائے و نقد کو کما میرے نہیں۔
"	سونا و چاندی دو وزن نصاب سے کم یا ایک کم۔	"	عروض کو کما تجارتی نہیں۔
۷۸۹	سونے و چاندی کی نصاب طائی۔	"	باب کھانوں اور دینیوں کا۔
"	سوتی و جواہرات۔ نالوائی کے ٹک و لکڑی پر۔	"	کھان پائے جانے کی شرط۔ قدر واجب۔
"	تعلیم کے تل پر۔ جسکے ذمہ ادا سے زکوٰۃ ہو سکو قرض صاحب نصاب کا مال گرا اور فقیر نے پایا محسب مال و اس کی زکوٰۃ کی نیت۔ جسکے ذمہ زکوٰۃ دہ مرگیا۔	۷۹۹	دینیوں میں قدر واجب۔
۷۹۰	باب عاشر۔ گزرنے والے کا۔	"	دلیل قرآن سے۔ پانے والا بالغ آزاد یا غلام یا طفل یا مرد و عورت یا حربی یا ذمی۔
"	تقرین عاشر۔ تفصیل۔ شرط وجوب۔ سال تکامی سے یا غرض قرضہ سے انکار۔	"	دو شخصوں کی تلاش معاون میں شرکت۔
"	دوسرے ماحر کو دی۔ خود فقیر کو دیا۔	۸۰۰	مزد و روق کو معدن میں مقرر کیا۔
"	تصدیق مسلم و ذمی و غیر ذمی۔	"	گھر میں معدن۔ اپنی زمین ملک میں۔
"		"	دفعینہ پایا۔ تفصیل۔
"		۸۰۱	ضرب اسلام۔ ضرب کفر۔ بانی کی جگہ نشاندار۔
"		"	غیر نشان دار۔
"		۸۰۲	ذمی کا دعویٰ ضرب شتبہ۔

صفحہ	ابواب و حصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و حصول و مسائل و دلائل
۸۰۲	دار الحرب میں امان سے جانے والا اور معدن و دوفینہ۔	۸۱۷	اقسام پانی کے۔ عشری پانی۔ خراجی پانی۔
۸۰۳	دار الحرب میں غیر امن گیا اور گھر یا جنگل وغیرہ میں معدن یا دوفینہ پایا۔ پھاڑوں میں فیروزہ پائے کافروں کے گودام خزانہ دوفینہ میں ہوتی و فیروزہ وغیرہ پائے دلیل حدیث سے۔	۸۱۸	عشری زمین کی تفصیل۔
۸۰۴	بارہ میں۔ موتی و عنبر میں۔ مچھلی میں۔ دوفینہ میں سامان نکالا۔ کان و دوفینہ پانے والا و صرف خمس۔ تفصیل اصول و فروع۔	۸۱۹	خراجی زمین کی تفصیل۔
۸۰۵	بیت المال میں رکھنے کا طریق۔ باب کھینوں و بھلون کی زکوٰۃ کا۔ شرط و وجوب۔ قدر واجب۔	۸۲۰	جیون و سیون و دجلہ و فرات کا پانی۔ تلبی کی عورت اور طفل کی زمین۔
۸۰۶	انذار و سنق۔ دلیل صاحبین کی۔ دلیل امام ابو حنیفہ کی۔	۸۲۱	زمین عشری میں قیر اہد زنت کا چشمہ نمک کی جھیل میں۔
۸۰۸	ڈول وغیرہ سے سنبھی ہوئی چیزوں میں۔ اعتبار مدت۔ وقت ادا۔ پیشگی۔	۸۲۲	زمین خراجی میں۔ شرط۔ دلیل۔ کسی مالک پر عشر و خراج۔ طعام پیداوار سے کھانا قبل ادا سے عشر۔ خراج کے واسطے قید کرنا۔ کئی برس کا خراج۔ قابو ہوتے زراعت نہ کی۔ کھیتی پکنے کے پہلے یا بعد بیچے۔
۸۰۹	سیدہ و اور و حاصلات کے ضائع ہونے کی صورت۔ مالک مر گیا۔ شہد میں۔ دلیل۔ ریشم میں۔	۸۲۳	بیت المال میں حق دار کا حق پر قابو۔ لوٹ رکھنے والا مراد و وارث ندارد۔ خسرج و عشر چھوڑنا۔
۸۱۰	توہج مترجم۔ پھاڑوں کے شہد میں۔ اپنی زمین عشری کسی کو اجارہ دی۔ کسی مسلمان کو زنا عت کے واسطے عاریت دی۔ کافر کو مستعار دی۔ بٹائی پر دی۔	۸۲۴	باب جنگ و صدقات جائز و ناجائز میں۔ دلیل قرآن سے۔ انکی اقسام۔
۸۱۱	عشر میں خرچہ محسوب کرنا۔ دلیل تغلی کی نہیں۔ عشری میں۔	۸۲۵	تعریف فقیر کی۔ تعریف مسکین کی۔ فروع۔ زکوٰۃ ایسے فقیر کو جو مالک نصابین یا وہ نصاب نامی زمین اور حاجت میں مستغرق ہو۔ اقسام نصاب عامل کو زکوٰۃ سے ملنے کی شرط۔ اٹکے ملنے کی قدر۔ مدت کا اندازہ عامل کے ساتھیوں کی تفصیل عامل کا قدر کفایت و استغراق مال وصول شدہ۔
۸۱۲	مسلمان نے تغلی کی سوا دوسرے ذمی کے ہاتھ اپنی زمین عشری بھی ادا کر کے تبعدہ میں گئی۔ محوسی کے گھر پر۔ گھر کو باغ بنایا۔	۸۲۶	عامل کے پاس مال ضائع گیا۔ قبل وجوب اتنا اور اپنے مددگاروں کا حق لیا۔ انما قدر کفایت۔ فک رقاب۔ طالب علم کو زکوٰۃ لنبیا۔
۸۱۳		۸۲۷	تعریف غارم کی۔ راہ انکی سے مراد۔

صفحہ	البواب و تفصیل و مسائل و دلائل	صفحہ	البواب و تفصیل و مسائل و دلائل
۸۲۶	دلیل۔ تعریف ابن السبیل۔	۸۲۱	خاص مقبر کے دینے کی نذر۔
۸۲۷	حوالہ اقتصاد صنف واحد پر۔ دلیل۔	۸۲۲	صدقہ دیکر خود خریدنا۔
۸۲۸	ذمی کو زکوٰۃ دینا۔ دلیل حدیث سے۔	۸۲۳	مشکی چیز کا تلف۔
۸۲۹	مال زکوٰۃ سے مسجد بنوانا۔ پل گھاٹ کنوین	۸۲۴	دو چند زکوٰۃ کی نذر۔
۸۳۰	نہرین بنانا۔ حج و جہاد میں صرف کرنا۔ کفن	۸۲۵	مال موجود کم اور زیادہ کی نذر۔
۸۳۱	میت میں۔ زکوٰۃ کے مال سے میت کا	۸۲۶	مال ندارد اور مساکین پر صدقہ۔
۸۳۲	قرض ادا کرنا۔	۸۲۷	پچاس موجود اور بشرط تندرستی سو کا صدقہ۔
۸۳۳	مال زکوٰۃ سے سبہ باندی خرید کر آزاد کرنا۔	۸۲۸	جب کھاؤں پیوں تو ایک پیسہ مجھے صدقہ۔
۸۳۴	موجودہ مال بقدر نصاب کے زکوٰۃ کی نیت سے	۸۲۹	ققرے مکہ کی نذر کی اور اور ونگودی۔
۸۳۵	فقیر کو اپنا قرضہ دوسرے سے اترایا۔	۸۳۰	باب عید الفطر کے صدقہ کا۔
۸۳۶	مقروض محتاج کو بہ نیت زکوٰۃ مال چھوڑا۔	۸۳۱	شرط وجوب۔ دلیل حدیث سے۔
۸۳۷	مالدار کو زکوٰۃ دینا۔ تعریف مالدار کی۔	۸۳۲	اپنی ذات سے۔ دلیل حدیث سے۔
۸۳۸	دلیل حدیث سے۔	۸۳۳	اولاد کی طرف سے۔ وجہ تسمیہ صدقہ فطر۔
۸۳۹	مان باپ دادا دادی انا نانی بیٹا بیٹی پوتا	۸۳۴	ملوک کی جانب سے۔ غروع۔
۸۴۰	پوتی کو زکوٰۃ دینا۔	۸۳۵	صغیر و محبون کے مال سے نہ دیا گیا ہو۔ بیوی
۸۴۱	شوہر کا بی بی کو اور بی بی کا شوہر کو۔ دلیل شافعیہ	۸۳۶	کی طرف سے۔
۸۴۲	صاحب زکوٰۃ کا اپنی مدبر و مکاتب کو زکوٰۃ دینا۔	۸۳۷	مکاتب اور مدبر کی طرف سے۔
۸۴۳	جس غلام کا کچھ حصہ آزاد۔	۸۳۸	غلام کا فر کی طرف سے۔ دلیل۔
۸۴۴	مالدار کے ملوک اور غنی کے ولد صغیر کو۔	۸۳۹	فصل مقدار واجب و وقت وجوب میں۔
۸۴۵	بنی ہاشم کو۔ دلیل حدیث سے۔	۸۴۰	آٹے و ستو کا اعتبار۔
۸۴۶	آل عباس کو۔ آل عقیل۔ آل حارث	۸۴۱	صاع کی مقدار۔
۸۴۷	بن عبد المطلب کو ان سب کے مولاؤں کو۔	۸۴۲	دلیل شافعیہ۔ دلیل حنفیہ۔
۸۴۸	فقیر سمجھ کر زکوٰۃ دی اور وہ غنی نکلا حبس کو زکوٰۃ	۸۴۳	وقت وجوب۔ دلیل حنفیہ۔ تفصیل۔
۸۴۹	دنیا ناروا ہر اسکو دھوکے میں۔	۸۴۴	وقت ادا کا استحباب۔ دلیل حدیث سے۔
۸۵۰	اپنے غلام یا مکاتب کو دھوکے میں۔	۸۴۵	پیشگی دینا۔
۸۵۱	صاحب نصاب کو۔	۸۴۶	خطرہ ادا کرنے میں تاخیر۔ غروع۔ پیٹ کے بچہ
۸۵۲	ایک شخص کو نصاب یا اس سے زائد۔	۸۴۷	کی طرف سے باپ پر صغیرہ کا فطو۔ باپ نے
۸۵۳	ایک شہر سے دوسرے شہر میں نقل۔	۸۴۸	صغیرہ کا نکاح کر کے شوہر کے سپرد کیا۔ ملوک
۸۵۴	صدقہ تندر۔ ادا سے نذر۔	۸۴۹	کا صدقہ۔ ایک شخص کو پورا خطرہ عورت نے
۸۵۵	خاص مدد سے دینے کی نذر۔	۸۵۰	اپنے شوہر کے یا شوہر نے اپنی عورت کے گیموں

صفحہ	الباب و مضامین و مسائل و دلائل	صفحہ	الباب و مضامین و مسائل و دلائل
۸۶۵	عید فطر و عید اضحیٰ کے دن روزہ۔	۸۶۱	بہ اجازت طاکر فقیر کو دے دیے۔
۸۶۹	منجم کو اپنے حساب پر عمل۔	۸۶۲	سیت پرز کوۃ یا صدقہ فطر یا تذر یا کفارہ۔
۸۷۰	بعد زوال یا قبل زوال چاند دیکھنا۔	۸۷۱	سیت اور ادا کے واجب کی وصیت۔
۸۷۱	تیس تاریخ رمضان کون میں چاند دیکھا۔	۸۷۲	مرد نے اپنی اولاد و جوہر کی طرف سے گہون
۸۷۲	مسئلہ مزدوریہ و بحث اختلاف مطاع۔	۸۷۳	تو بے پھر طاکر بہ نیت فطرہ سب کی طرف
۸۸۱	مرد تنہا نے ہلال رمضان دیکھا اور مطلع	۸۷۴	سے دے دیے۔
۸۸۲	صاف نہین۔	۸۷۵	صدقہ فطر پر آدمی مقرر کرنا۔ جو رو کے
۸۸۳	مطلع میں تنہا امام کا حکم۔	۸۷۶	غلام کو دینا۔
۸۸۴	دلیل حدیث سے۔	۸۷۷	مصارف صدقہ فطر۔ منجملہ واجبات اسلام۔
۸۸۵	تنہا دیکھنے والے نے روزہ نہ رکھا۔	۸۷۸	کتاب روزہ کے بیان میں۔
۸۸۶	دلیل حنفیہ۔	۸۷۹	وجہ تسمیہ۔ اقسام صیام۔
۸۸۷	تنہا دیکھنے والے نے تیس روزے پورے کیے	۸۸۰	۸۶۳ خسرو صیام۔ روزہ واجب کی قسم۔
۸۸۸	اور مطلع پر اٹس روز بچہ ابر۔	۸۸۱	۸۶۴ صوم واجب کی نیت کا وقت۔
۸۸۹	ایک مرد عادل کی گواہی۔ عورت عادل کی گواہی	۸۸۲	انتہائے وقت نیت۔
۸۹۰	غلام و آزاد کی رمضان کے ہلال میں گواہی	۸۸۳	۸۶۵ فرضیت صوم۔ دلیل قرآن سے۔
۸۹۱	ادائے شہادت کا وقت۔	۸۸۴	۸۶۶ فرضیت روزہ کا منکر۔
۸۹۲	تصحیح علت مطلع صاف نہونے کی۔	۸۸۵	۸۶۷ نیت بکالت تردو۔ دلیل شافعیہ۔
۸۹۳	فروع ضروریہ۔ دیہات میں اکیلے نے	۸۸۶	۸۶۸ دلیل حنفیہ۔
۸۹۴	چاند دیکھا۔ مطلع صاف ہو۔ جمع کثیر کی حد۔	۸۸۷	۸۶۹ فروع۔ روز معین کی نذر اور اس میں
۸۹۵	شوال اور ذی الحجہ کے ہلال کا حکم مطلع مختار میں	۸۸۸	۸۷۰ دوسرے واجب کی نیت۔
۸۹۶	ہلال شوال کا او تیس کو تلاش کرنا۔	۸۸۹	۸۷۱ مقیم اور سوائے رمضان کے دوسرے
۸۹۷	حبس تنہا ہلال شوال کا دیکھا۔	۸۹۰	۸۷۲ روزہ کی نیت۔
۸۹۸	ابر کی حالت میں قبول گواہی کا نصاب۔	۸۹۱	۸۷۳ رمضان کی رات میں جنون و بیہوشی اور
۸۹۹	مطلع صاف ہونے کی حالت میں نصاب گواہ۔	۸۹۲	۸۷۴ زوال سے پہلے افاقہ۔
۹۰۰	فروع۔ جہان کوئی حاکم و قاضی نہین۔	۸۹۳	۸۷۵ قضاے رمضان و کفارہ کے روزہ کی نیت۔
۹۰۱	اونیس رمضان کو لوگوں نے کہا کہ ہنہ شہر کے	۸۹۴	۸۷۶ نفل روزہ کی نیت۔ دلیل حدیث سے۔
۹۰۲	رفدے سے ایک روز پہلے چاند دیکھا تھا۔	۸۹۵	۸۷۷ چاند کی جستجو اونیس شعبان کو۔
۹۰۳	روزہ کا وقت۔ دلیل قرآنی۔	۸۹۶	۸۷۸ شعبان کے چاند کی تلاش۔
۹۰۴	تولید صوم۔ شرط صحت۔	۸۹۷	۸۷۹ بختری یا منجم کا قول۔ شک کے دن روزہ
۹۰۵	باب ان صورتوں میں جو موجب قضا و کفارہ ہیں	۸۹۸	۸۸۰ دلیل حدیث سے۔

صفحہ	البواب و فضول و مسائل و دلائل	صفحہ	البواب و فضول و مسائل و دلائل
۹۱۲	صوم الدہر۔ ہر ماہ کی ۱۳ و ۱۴ و ۱۵ کو روزہ۔	۹۲۴	شک کے دن کچھ کھا لیا پھر ثابت ہوا کہ یہ رمضان کا دن ہو نفل روزہ اور دعوت۔
۹۱۳	صوم عقد۔ تہار روز جمعہ کا روزہ۔ دو شنبہ و پنجشنبہ کو۔ ذی الحجہ کے اول نوروز تک تمام محرم و رجب و شعبان میں۔	۹۲۵	مسافر نے افطار کی نیت کی پھر قبل زوال شہر میں ہو چکر روزہ کی نیت کی۔
۹۱۴	نوروز۔ سینچر۔ اتوار کو۔ چپ روزہ۔ عورت کا روزہ نفل۔ نوکر کا روزہ نفل۔ فصل اُن عذروں کے بیان میں جنہیں افطار مباح ہو۔ رمضان میں مریض۔	۹۲۶	مسافر نے نیت روزہ سے صبح کی پھر اس دن افطار کیا مہتمم نے روزہ میں سفر کیا پھر بھولی چیز لوٹ کر گھر لے گیا اور دن سے کچھ کھا کر چلا۔
۹۱۵	دلیل حدیث سے۔ مرض کا ضعف باقی ہو۔ چوڑی یا بخار کی باری کے روزہ پہلے سے دوا۔ باندی کو کھانا پکانے وغیرہ سے ضعف۔	۹۲۷	رمضان میں بعد فجر ایک شخص بیہوش ہوا۔ رمضان کی اول رات میں بیہوش ہوا۔ تمام رمضان بیہوشی۔
۹۱۶	کارگر کو باؤ شاہی آدمی کام کے واسطے لگائے اور جرأت کی شدت۔ روزہ کے سبب شیشہ ٹٹا کر خوف۔	۹۲۸	تمام رمضان میں ممنون رہا۔ دلیل قیاسی۔ ممنون نے بعض وقت رمضان میں افاقہ پایا۔
۹۱۷	انچے کام میں نفس کو تھکا کر افطار۔ غازی کو افطار۔ مسافر کا روزہ۔ دلیل شافعی حدیث سے۔	۹۲۹	تمام رمضان بھر روزہ کی اور نہ افطار کی نیت کی۔ دلائل۔ فروع۔ رمضان میں عدا کھایا۔
۹۱۸	مریض و مسافر کا حالت مرض و سفر میں مرنا۔ مریض بعد صحت و مسافر بعد سفر مرا۔	۹۳۰	بے نیت روزہ کے صبح کی اور کھایا۔ تحقیق و توضیح۔
۹۱۹	اجاث متعلق اس مسئلہ کے۔ ملا اور حاقظون کو عوض گناہ میت کے مال دینا۔	۹۳۱	عورت کو روزہ میں حیض و نفاس آیا۔ دن رہے عورت پاک ہوئی اور مسافر وطن میں آیا۔
۹۲۰	حیلہ استقامت قضاے میت۔ میت کی طرف سے روزہ و نماز۔ دلیل حدیث سے۔	۹۳۲	دلیل حنفیہ۔
۹۲۱	نفل نماز و روزہ کو شروع کر کے توڑنا۔ رمضان میں صبی بالغ اور کافر مسلمان۔	۹۳۳	گمان رات میں سحری کھائی یا گمان غروب آفتاب سے روزہ افطار کیا اور خلاف نکلا۔ اعتبار فجر۔
۹۲۲	دلیل حنفیہ۔ رات کے خیال سے سحری کھائی۔	۹۳۴	سحری کا حکم۔ اسکی تریف۔ دلیل حدیث سے فضائل سحری۔
۹۲۳	حالت دن میں پاک ہوئی۔ ممنون کو افاقہ مریض کو صحت۔ مسافر مہتمم ہوا۔	۹۳۵	شک کی حالت میں سحری۔
		۹۳۶	ابریکی حالت میں۔ چاندنی رات میں ضعف بصارت کی وجہ سے۔ جہان فجر نہیں کھلتی

صفحہ	البواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	البواب و فصول و مسائل و دلائل
۹۳۹	عیداضحیٰ کے دن روزہ کی نذر۔	۹۳۹	سحری بھالت شک کھانا۔
۹۴۰	ولیل شافعیہ۔ دلیل حنفیہ۔	۹۴۰	دلیل حدیث سے۔
۹۴۱	روزہ نذر عیداضحیٰ کو پورا کیا۔	۹۴۱	غروب آفتاب میں شک۔
۹۴۲	نذر میں نیت کا اعتبار۔	۹۴۲	غروب آفتاب و عدم غروب پر گواہی۔
۹۴۳	بحث و تفصیل۔	۹۴۳	گواہوں کی گواہی پر روزہ شروع پھر تیس کو
۹۴۴	تحقیق طبع۔	۹۴۴	چاند ندر۔
۹۴۵	مسائل نذر معین۔ سال بھر روزہ رکھنے کی	۹۴۵	ہر ملک اور وہاں کا طلوع و غروب آفتاب۔
۹۴۶	نذر کی۔ پُر در پُر سال بھر روزہ کی نذر۔	۹۴۶	تحریر پر سحری کھانا۔ معنی تحریر کے۔
۹۴۷	دلیل حدیث سے۔	۹۴۷	طبل کی آواز پر۔ مرغ کی آواز پر سحری۔
۹۴۸	فروع۔ اس ماہ یا ماہ حال یا ماہ روان کے	۹۴۸	سحری میں تاخیر۔ افطار میں تعمیل۔ دیکھا افطار۔
۹۴۹	روزوں کی نذر۔	۹۴۹	بھولے سے کھا یا پھر خیال کہ روزہ باقی نہیں
۹۵۰	اس ہفتہ کی نذر میں۔ ایک مہینہ پُر در پُر کی نذر۔	۹۵۰	پھر قصد کھانا۔ پچھنے لگانے سے جانا کہ افطار
۹۵۱	ایک ماہ مثل رمضان کے نذر۔ عورت اور سال	۹۵۱	ہوا پھر قصد کھا یا۔
۹۵۲	معین کی روزوں کی نذر۔ نذر کنندہ کا عجز۔	۹۵۲	بعد غیبت کرنے کے قصد کھا یا۔
۹۵۳	رجب کی نذر اور ادا سے کفارہ ظہار اسمین۔	۹۵۳	سوئی عورت روزہ دار و مجنونہ روزہ واجماع کی۔
۹۵۴	فروع۔ نذر کی کہ جسدن فلان شخص آوے	۹۵۴	دلیل شافعیہ۔ دلیل حنفیہ۔
۹۵۵	اسدن میں روزہ رکھوں۔	۹۵۵	توضیح مترجم۔ تفصیل اعذار۔
۹۵۶	زیر کے آٹے کے روز اور بکر کی صحت کے روز کی	۹۵۶	سفر۔ مرض۔ حمل۔ دودھ پلانا۔ حیض۔
۹۵۷	نذر روزہ کی اور وہ دونوں ایک ہی روز ہوئے	۹۵۷	نفاس۔ بھوک پیاس۔ بڑھاپا۔ نوکری
۹۵۸	مطلق ایک روز کی نذر۔	۹۵۸	و شدت گرما۔ دن میں بھالت خواب کچھ حلق سے
۹۵۹	آٹھ دن کے روزے کی نذر۔	۹۵۹	اُترا۔ پچھنے لگانے میں صنعت کا خوف۔ روزہ
۹۶۰	ایک دن میں دو روزوں کی نذر۔	۹۶۰	مین کلیان۔ سنا۔ سر پر پانی ڈالنا۔ بھیکا
۹۶۱	چند ایام کی نذر۔ نذر متفرق اور ادا پُر در پُر۔	۹۶۱	کپڑا۔ بانی میں بیٹھنا۔ منہ میں تھوک جمع کر کے
۹۶۲	نذر پُر در پُر ادا متفرق۔	۹۶۲	لگنا۔ کوئی چیز کھانا۔
۹۶۳	ایک روز نذر میں کھنے کا ارادہ اور سال یا مہینہ	۹۶۳	روزے میں قصد کھا کر مشہور کیا۔ خوال میں
۹۶۴	وغیرہ نکلا نذر شرط پر معلق کی۔	۹۶۴	بعد عید کے روزے پُر در پُر۔
۹۶۵	رجب کی نذر اور ادا ربیع الاول میں۔	۹۶۵	فصل اسن روزے کی جب کو مکلف خود اپنے
۹۶۶	ایک ماہ کے روزے کی نذر اور اس سے پہلے موت۔	۹۶۶	اد پر واجب کرے۔ قسم نذر۔ تعریف نذر منجز
۹۶۷	مریض کی نذر اور قبل صحت موت۔	۹۶۷	تعریف نذر معلق۔ تعریف نذر معین۔ تعریف
۹۶۸	ایام عید و تشریق میں غیر نذر کے روزہ۔	۹۶۸	نذر غیر معین۔ نذر منجز کے احکام۔ شروط صحت نذر

صفحہ	البواب وقصول و مسائل و دلائل	صفحہ	البواب وقصول و مسائل و دلائل
۹۴۵	باب اعتکاف کا۔ اعتکاف کا حکم۔	۹۵۵	عورت کے تصور یا نظر فرج وغیرہ سے انزال۔
۹۴۶	دلیل و توضیح۔ لیاۃ القد۔		معتکف کو احتلام۔ مسجد میں غسل۔ وضو۔
۹۴۷	صفت اعتکاف۔ اعتکاف میں رکن۔		جنون و بیہوشی۔
۹۴۸	شرط۔ دلیل حدیث سے۔		معتوہ ہو گیا۔ گالی گلوچ جھگڑا۔ لباس
۹۴۹	توضیح مترجم۔		پہننا۔ خوشبو لگانا۔ سر میں تیل۔ رات کو
۹۵۰	اقوال ائمہ۔ اذانے مدت اعتکاف۔		نشہ پی کر بیہوش ہوا۔
۹۵۱	اعتکاف شروع کر کے توڑنا۔		غیر کا مال کھایا۔ اعتکاف واجب کی قضا
۹۵۲	صحیح اعتکاف کا مقام۔		ماہ معین کے اعتکاف کی نذر اور کسی روزہ افطار
۹۵۳	عورت کے واسطے مقام اعتکاف۔		غیر معین مہینہ کے اعتکاف میں انظار۔
۹۵۴	تہنیت بیت۔ عورت کو شوہر سے اجازت۔ عورت مشکفہ		اعتکاف واجب کر لینے میں شرط۔
۹۵۵	سے شوہر کا بخل کرنا۔ باندی مشکفہ سے شوہر کو حق منع		اعتکاف واجب کے دن کی راتیں۔ سو برس
۹۵۶	اعتکاف سے آقا کو حق منع۔ لونڈی غلام و عورت کا وقت	۹۵۷	دلیل قرآن سے۔ حکم تنزیل یعنی در بدر کا خاص
۹۵۷	قضا۔ مکیہ کی اجازت دیکر در پر سے منع۔		دون ہی کی نیت۔ خاص راتوں کی ہی نیت
۹۵۸	معتکف کا مسجد سے نکلنا۔ دلیل حدیث سے۔		ایک ماہ معین یا غیر معین کی نذر۔
۹۵۹	مسجد سے باہر ٹھہرنے کی مدت۔		در پر اور متفرق کی صورت۔
۹۶۰	جمعہ کے واسطے نکلنا۔ اقوال ائمہ۔		اعتکاف دن و رات کی ابتدا کا وقت دور و در
۹۶۱	جمعہ کے واسطے معتکف کے نکلنے کا وقت۔		کی نذر۔ اعتکاف۔ اقوال ائمہ۔ فروع۔
۹۶۲	تحقیق۔ اذان کے واسطے منارہ پر۔		یوم عید کے اعتکاف کی نذر۔
۹۶۳	جمعہ کے واسطے جامع میں جا کر دیر تک ٹھہرا۔	۹۶۴	اعتکاف بغیر نذر و مسجد سے نکلنا۔
۹۶۴	ایک ساعت مسجد سے بے عذر باہر ہوا۔		ایام گذشتہ کے اعتکاف کی نذر۔
۹۶۵	بہ صورتین جن میں معتکف بنگلانا واجب ہے۔		ماہ و دن و حائے معین کے اعتکاف کی نذر
۹۶۶	کھانا پینا سونا۔ دلیل حدیث سے۔		اور ادا اس سے پیشتر اور دوسری جگہ۔
۹۶۷	بیچنا و مول لینا مسجد میں۔		ایک ماہ کے اعتکاف کی نذر کی بھر گیا۔
۹۶۸	نہایت کی خرید و فروخت مسجد میں۔ دلیل حدیث سے۔		نذر نہ ادا کرنے کے قبل مرنے میں وصیت
۹۶۹	معتکف کے واسطے کلام۔		فسدیہ کی۔
۹۷۰	خاموشی۔ پڑھنا پڑھانا۔		دار الحرب میں مسلمان ہوا اور بعد رمضان
۹۷۱	اعتکاف نذر میں خاموشی کی نیت۔ دلیل حدیث سے۔		وجوب۔ روزہ معلوم۔ درمیان میں جانا۔
۹۷۲	اعتکاف میں وطنی۔ دلیل قرآن سے مساس		دار الاسلام میں مسلمان ہوا اور قضا کے
۹۷۳	و بوسہ۔		رمضان۔ طہل پر روزے کا حکم۔ روزہ
۹۷۴	وطنی یا دون فرج و لسن و بوسہ میں انزال۔		کے واسطے تنبیہ بعد طلوع فجر نیت قضا کے

صفحہ	الابواب وفصول ومسائل ودلائل	الابواب وفصول ومسائل ودلائل
۹۵۷	بہر نفل کی - تفصیل رخصت و نواجب کی -	۹۴۵ مسکن و لباس و کتائین حاجت سے زائد -
۹۵۸	رمضان میں لیلۃ القدر اور اٹھمیں رزق و موت و زندگی وغیرہ کے احکام سال بھر کے فرشتوں میں تقسیم ہونا -	۹۴۶ اہل مکہ و اطراف مکہ کے واسطے شرط راحلہ و لیل -
۹۵۹	شب برات چودہ تاریخ شعبان کو جانتا -	۹۴۷ فقیر نے پیدل حج کیا پھر مالدار ہوا -
۹۶۰	بندگوں کے مزار پر جا کر کہنا کہ اگر میری پیمت پوری ہو تو آپ کا چڑھاوا چڑھاؤں اور شیل کے	۹۴۸ وجوب حج کے لائق مال اور نکاح کا ارادہ -
۹۶۱	درم وغیرہ مزار اولیا پر چڑھاتا -	۹۴۹ اعتبار وقت قدرت شرائط و وجوب حج -
۹۶۲	مسجد میں کھانا پینا سونا -	۹۵۰ امن طریق - دلیل -
۹۶۳	کتاب حج کی -	۹۵۱ عورت کے واسطے مجرم کا ہونا - دلیل شافعی -
۹۶۴	توضیح مترجم -	۹۵۲ دلیل حنفیہ حدیث سے - دلیل قیاسی -
۹۶۵	وجوب حج - شرط و وجوب -	۹۵۳ عورت کو حج کے واسطے جانے میں خوب کور و کئے کا اختیار -
۹۶۶	دلیل قرآن سے -	۹۵۴ دلیل شافعیہ - دلیل حنفیہ -
۹۶۷	تمام عمر میں ایک بار واجب ہونا دلیل حدیث سے -	۹۵۵ محرم فاسق یا محرم محوسی کے ساتھ عورت کا حج کھانا -
۹۶۸	ایک بار سے زائد حج کا حکم - وقت ادا -	۹۵۶ دلیل قیاسی - محرم طفل و مہنون -
۹۶۹	اقوال ائمہ - شرط حریت کی دلیل -	۹۵۷ مراہقہ کا حکم اگر حج کا قصد کرے -
۹۷۰	عاقل ہونے کی شرط و وجوب حج کے واسطے صحت اعضا -	۹۵۸ محرم کا نفقہ - اختلاف شرط و وجوب و شرط ادا حج و بارہ محرم و امن طریق - شرائط متعلق عورت -
۹۷۱	اندھے کا حکم - دلیل حنفیہ -	۹۵۹ نابالغ و غلام نے احرام حج باندھا پھر بلوغ و آزادی - دلیل قیاسی - کافر نے احرام باندھا اور وقوف عرفہ سے پہلے مسلمان ہوا - نابالغ میقات سے - بغیر احرام گذر گیا پھر مکہ میں پہنچ کر بالغ ہوا -
۹۷۲	اپا حج کا حکم - دلیل حنفیہ -	۹۶۰ راہ میں قبل احرام غلام آزاد ہوا پھر احرام باندھ کر حج ادا کیا -
۹۷۳	حالت نذرستی میں قدرت بعد معذور -	۹۶۱ شرائط ادا سے حج - مقام حج -
۹۷۴	زاد و راحلہ پر قاور ہونے کی شرط -	۹۶۲ وقت حج - ارکان حج - وقوف عرفہ - طواف زیارت -
۹۷۵	تقرین زاد و راحلہ -	۹۶۳ واجبات حج - سعی صفا و مردہ - وقوف مزدلفہ - رمی الجمار - حلق و قشر طوائف البصر -
۹۷۶	مقدار زاد و راحلہ -	۹۶۴ بقیہ واجبات -
۹۷۷	دلیل حدیث سے -	
۹۷۸	حاجت اصلہ سے زائد ہونے کی شرط	
۹۷۹	دلیل قیاسی - نفقہ عیال کی حد - حاجت اصلہ کی تفصیل -	
۹۸۰	حاجت اصلہ سے زائد ہونے کی صورتیں -	

صفحہ	المباحات وفصول ومسائل ودلائل	صفحہ	البواب وفصول ومسائل ودلائل
۹۷	آداب ایچ۔ وعاسے استخارہ۔ اجارست والدین وغیرہا۔ یوم رواگلی۔ وقت رواگلی۔ وعاسے وداع۔	۹۷۸	لباس وقت احرام۔ دلیل حدیث سے۔ خوشبو۔ دلیل قیاسی۔ دلیل حدیث سے۔
۹۷۱	گدھے کی سواری واوٹ کی۔ اوٹ وگدھے کے واسطے مقدار بوجھ۔	۹۷۹	نماز وقت احرام۔ دلیل حدیث سے۔ وعاسے وقت احرام۔
۹۷۲	جانور بر سواری ہونے کی دعا۔ منزل میں اترنے وقت کی دعا۔	۹۸۰	تلبیہ پس ہر نماز۔
۹۷۳	منزل سے کجاوہ میں جانے کی دعا۔	۹۸۱	تنہا کی نیت میں تلبیہ۔ قرآن کی صبرت میں۔
۹۷۴	راہ میں راست کی دعا۔ صبح کی دعا۔	۹۸۲	دلیل قیاسی۔ صفت تلبیہ۔
۹۷۵	کسی شہر میں پہنچنے وقت کی دعا۔	۹۸۳	کی وزیادت فی الفاظ تلبیہ کا حکم۔
۹۷۶	مکہ معظمہ مدینہ منورہ کے جانے میں تقدیم و تاخیر۔	۹۸۴	دلیل شافعی۔ دلیل حنفیہ۔ حکم متعلق تلبیہ۔
۹۷۷	فوت رکن حج۔ فوت واجب حج۔ ترک سنت حج۔ محظورات الحج۔ لینے وہ کام جو محرم کو نہ کرنا چاہیے۔	۹۸۵	دلیل حنفیہ۔
۹۷۸	مقتلات۔ رمناسے والدین وغیرہا۔	۹۸۶	تلبیہ بزبان عربی وغیر عربی۔ ممنوعات احرام۔
۹۷۹	مفروض کو حج و جہاد کے لیے جانا۔ گھر سے باہر احرام۔	۹۸۷	دلیل قرآنی ہمارے بجا نبی صید۔ دلیل حدیث سے۔
۹۸۰	فصل میقات احرام کے بیان میں۔	۹۸۸	مانعت قیاسی۔ مانعت حدیث سے۔
۹۸۱	تعریف میقات۔ میقات اہل مدینہ۔ میقات اہل عراق۔ میقات اہل شام۔ اہل یمن کا میقات۔ دلیل حدیث سے۔	۹۸۹	سوزہ پینے کی مانعت۔
۹۸۲	فائدہ میقات۔ دلیل حدیث سے۔	۹۹۰	مرد کو سر و چہرہ ڈھانکنے کی مانعت۔
۹۸۳	دلیل قیاسی۔ داخل میقات کے لوگوں کا حکم دلیل قیاسی۔	۹۹۱	دلیل شافعی۔ دلیل حنفیہ۔
۹۸۴	میقات سے پہلے احرام۔ دلیل قرآنی۔	۹۹۲	دلیل قیاسی۔ مانعت خوشبو۔ دلیل حدیث سے۔
۹۸۵	وقت احرام۔	۹۹۳	تیل لگانے کی مانعت۔ دلیل حدیث سے۔
۹۸۶	میقات سے احرام مقدم کرنے کی فضیلت۔	۹۹۴	سو بدن کے بال مونڈنے کی مانعت۔
۹۸۷	داخل میقات والوں کی میقات۔ دلیل قیاسی۔	۹۹۵	دلیل قرآنی۔ رنگین کپڑے زعفرانی وغیرہ پینا۔
۹۸۸	دلیل حدیث سے۔	۹۹۶	دلیل حدیث سے۔
۹۸۹	باب الا احرام۔	۹۹۷	کسم کارنگا کپڑا۔ دلیل قیاسی۔
۹۹۰	غسل وقت احرام۔ دلیل حدیث سے۔	۹۹۸	حالت احرام میں غسل۔ جون مارنا۔ سر نہ لگانا۔
۹۹۱		۹۹۹	لوٹی ہڈی پر جیرہ سوار نہ نکلوانا۔ ختنہ کرانا۔
۹۹۲		۱۰۰۰	انگوٹھی پینا۔ سر میں ٹی باندھنا۔ دوسرے۔
۹۹۳		۱۰۰۱	عضو میں ٹی۔ قصد و بچھنے۔ سایہ میں بیٹھنا۔
۹۹۴		۱۰۰۲	وغیرہ۔ دلیل مالکیہ قیاسی۔ دلیل حنفیہ۔

صفحہ	ادب و فضول و مسائل و دلائل	صفحہ	ادب و فضول و مسائل و دلائل
	دلیل قیاسی - ہیمان باندھنا -		بعد دو گانہ حج اسود کا استلام - دلیل حدیث سے
	دلیل مالکیہ - دلیل حنفیہ -	۹۹۶	طواف قدوم - دلیل مالکیہ وجوب طواف حدیث سے
	تلوار وغیرہ پتھیا ر باندھنا -	۹۹۷	دلیل حنفیہ - طواف قدوم و اہل مکہ -
۹۸۸	خٹکی سے سروھونا - صابون و اشنان سے	۹۹۸	فروع آداب بعد فراغت طواف - طریق سعی
	سرو بدن کھلانا - اکثر تلبیہ - بلندی پر چڑھنا -		صفا و مردہ دلیل حدیث سے -
	بلندی سے اترنا - سواروں سے ملاقات ہونا -	۹۹۸	اذکار بوقت سعی -
	سحر کے وقت - دلیل حدیث سے - اوقات تلبیہ	۹۹۹	تعداد اشواط سعی صفا و مردہ -
	تلبیہ میں آواز بلند کرنا -	۱۰۰۰	ابتداء و انتہاء سعی - دلیل حدیث سے -
۹۸۹	دلیل حدیث سے - مکہ میں داخل ہو کر ابتدا مسجد -		دلیل شافعیہ در بارہ رکنیت سعی حدیث سے -
	دلیل حدیث سے - دلیل قیاسی - مسجد میں		دلیل حنفیہ در بارہ وجوب سعی -
	داخل ہونے کے آداب - داخلہ رات و دن	۱۰۰۰	دعا قبول ہونے کے مقامات -
	میں - دعا کے داخلہ -		طواف نفل کا بیان -
۹۹۰	دعاء ملاقات بیت - ابتداء بحجر اسود -		احکام یوم الترویہ یعنی آٹھویں ذی الحجہ کے -
	دلیل حدیث سے - تقدیم و تاخیر طواف -	۱۰۰۱	تعداد خطبہ ایام حج - دلیل زفر فرم دلیل حنفیہ -
	سقوط طواف قدوم - دعاء استقبال حج اسود -		یوم غزوہ کے احکام -
	رفع الیدین و تکیہ بوقت استلام حجر -		دلیل حدیث سے -
	دلیل حدیث سے - طریق استلام حجر -	۱۰۰۲	جمع در میان نماز ظہر و عصر - طریق خطبہ غزوہ -
۹۹۱	اژدحام میں استلام حجر - فچی وغیرہ سے حجر کا		اذان خطبہ -
	چھوٹا اور اسکو بوسہ دینا - دلیل حدیث سے -	۱۰۰۳	اقامت نماز - دلیل جمع بین الصلوٰتین حدیث سے
	ذکر بوقت استلام حجر -		یوم عرفہ کی نماز ظہر و عصر کی اذان و اقامت کا بیان -
۹۹۲	آداب طواف خانہ کعبہ -		یوم عرفہ کی نماز ظہر و عصر کے درمیان نفل -
	تعداد اشواط یعنی پھیرون کی - دلیل حدیث سے -		بنیہ خطبہ نماز پڑھی گئی - جسے تنہا نماز ظہر
	طریق احتیاط یعنی چادر پہننے کا - دلیل حدیث سے -		عرفہ کو اپنے منزل میں پڑھ لی - دلیل
	طریق طواف - دلیل حدیث سے -		امام ابو حنیفہ رحمہ -
۹۹۳	طواف میں رمل - معنی رمل - علت رمل -	۱۰۰۴	جمع بین الصلوٰتین میں شرط امام و تقدیم احرام -
۹۹۴	دلیل حدیث سے - اژدحام میں رمل -	۱۰۰۵	بیان موقف عرفات - دلیل حدیث سے -
	ہر پھیر کے پورا ہونے پر استلام حجر -		امام کو وقوف عرفہ راحلہ پر - دلیل حدیث سے
۹۹۵	استلام رکن بانی - طواف کی دعائیں -		وقوف عرفہ میں استقبال قبلہ - دلیل حدیث سے -
۹۹۶	نماز نزدیک مقام ابراہیم - دلیل شافعیہ -		دعاء حالت وقوف میں - دلیل حدیث سے -
	دلیل حنفیہ - دعاء آدم علیہ السلام بعد دو گانہ -	۱۰۰۶	وقوف میں قوم کا قرینہ ہونا قبل وقوف نفل -

صفحہ	ادب و فضول و مسائل و دلائل	صفحہ	ادب و فضول و مسائل و دلائل
۱۰۰۶	و عارضین اجتماع و دلیل حدیث سے -	۱۰۱۶	و دلیل حدیث سے -
۱۰۰۷	عرفات سے لوٹنے کا وقت و طالت رفتار -	۱۰۱۷	رمی جہار کا احرام سے نکلنے کا سبب ہونا -
۱۰۰۸	و دلیل حدیث سے -	۱۰۱۸	و دلیل قیاسی -
۱۰۰۹	وقوف مزدلفہ - دلیل حدیث سے -	۱۰۱۹	مقام سرمنڈانے و یا بال کترانے کا -
۱۰۱۰	مقام وقوف - جمع بین الصلواتین مغرب و عشاء	۱۰۲۰	مکہ میں آنے کا وقت مئی سے -
۱۰۱۱	و دلیل حدیث سے - دلیل قیاسی -	۱۰۲۱	دلیل حدیث سے وقت طواف زیارت -
۱۰۱۲	ان دونوں نمازوں کے درمیان نفل مزدلفہ میں -	۱۰۲۲	دلیل قیاسی - افضل وقت طواف -
۱۰۱۳	راہ میں نماز مغرب - عرفات میں -	۱۰۲۳	طواف قدوم کے بعد سعی صفا و مروہ کی صورت
۱۰۱۴	یوم النحر کی نماز فجر - دلیل حدیث سے -	۱۰۲۴	میں طواف زیارت -
۱۰۱۵	دلیل قیاسی - وجوب وقوف مزدلفہ -	۱۰۲۵	دو گانہ بعد طواف زیارت -
۱۰۱۶	و دلیل شافعی - دلیل حنفیہ -	۱۰۲۶	فروع متعلق طواف - مقام طواف -
۱۰۱۷	مقام موقوف مزدلفہ - دلیل حدیث سے -	۱۰۲۷	مسجد میں داخل ہونے کے وقت طواف -
۱۰۱۸	رمی جمرہ عقبہ - تعداد کنکری - دلیل حدیث سے -	۱۰۲۸	عمرہ و طواف قدوم - حالت طواف یا سعی میں
۱۰۱۹	مقام رمی جمرہ عقبہ -	۱۰۲۹	نماز خلیفہ کی اقامت یا نماز جنازہ و وضو کی
۱۰۲۰	آداب رمی - جمرہ عقبہ کے نزدیک نوقت کی نعت -	۱۰۳۰	ضرورت - اوقات مکروہ میں طواف -
۱۰۲۱	و دلیل حدیث سے -	۱۰۳۱	جو تاپسنگر طواف - طواف میں اشعار باتین کرنا -
۱۰۲۲	قطع نلبیہ - دلیل حدیث سے -	۱۰۳۲	بغیر ضرورت و خرید و فروخت -
۱۰۲۳	کیفیت رمی - مقدار رمی -	۱۰۳۳	طواف میں ذکر الہی - قراءت قرآن -
۱۰۲۴	دوری و نزدیکی کنکری کے گرنیکی -	۱۰۳۴	طواف میں فتویٰ دینا - پانی پینا بضرورت -
۱۰۲۵	سات کنکریوں کو یکبارگی پھینکا - دلیل قیاسی -	۱۰۳۵	سواری کی حالت میں طواف - دوسرے
۱۰۲۶	کنکری اٹھانے کی جگہ - دلیل -	۱۰۳۶	کو لاوے ہوئے طواف -
۱۰۲۷	جنس کنکری - دلیل قیاسی -	۱۰۳۷	دشمن سے بھاگنے یا فرزندار کے پکڑنے میں
۱۰۲۸	سرمنڈانا و یا بال کترانا - دلیل حدیث سے -	۱۰۳۸	پھیرے گھوما - دخول خانہ کعبہ -
۱۰۲۹	تقدیم طلق و قربانی -	۱۰۳۹	آداب بوقت داخلہ - اسرار طواف زیارت -
۱۰۳۰	فضیلت سرمنڈانے کی کترانے پر -	۱۰۴۰	ایام نحر سے طواف میں تاخیر -
۱۰۳۱	دلیل حدیث سے - دلیل قیاسی -	۱۰۴۱	دلیل قیاسی - طواف زیارت کے بعد بیٹی کو جاننا -
۱۰۳۲	قبل سرمنڈانے کے بال خلی سے دھوئے نحر کرے	۱۰۴۲	دلیل حدیث سے دلیل قیاسی -
۱۰۳۳	مقدار سرمنڈانے کی -	۱۰۴۳	رمی جہار ثلاثہ کا وقت - ابتدائی جمرہ -
۱۰۳۴	سرمنڈانے و یا بال کترانے سے جو چیزیں حلال	۱۰۴۴	تعداد کنکری - جمرہ کے پاس ٹھہرنا - رمی
۱۰۳۵	ہو جاتی ہیں	۱۰۴۵	جمرہ ثانیہ -

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۱۰۳۱	عمر تون کے احکام حج میں۔	۱۰۳۱	رمی جمرۃ العقبہ اور اسکے نزدیک توقف۔
۱۰۳۲	دلیل حدیث سے۔	۱۰۳۲	جبرون کے نزدیک ٹھہرنے کا مقام۔
۱۰۳۳	تقلید بدعت سے احرام۔ دلیل حدیث سے دلیل قیاسی۔	۱۰۳۳	وکیفیت توقف و ذکر و رفع الیدین۔ دلیل حدیثی۔
۱۰۳۴	تقلید بدعت کی کیفیت۔ دلیل حدیث سے۔	۱۰۳۴	سعد بن زکریا کے واسطے رمی جمرہ۔
۱۰۳۵	بدعت پر مجہول ڈالنے و اشعار کر کے و تقلید شاہ۔	۱۰۳۵	مسجد الحنفیہ میں جہاد نماز و اوقات میں۔
۱۰۳۶	دلیل قیاسی۔	۱۰۳۶	استغفار۔ دلیل حدیث سے۔
۱۰۳۷	بدعت کا بیان۔ دلیل حدیث سے۔	۱۰۳۷	قاعدہ کلیہ بعد رمی کے توقف کا۔
۱۰۳۸	بدعت کے چند شرکیوں میں سے کسی نے اسکو تقلید کیا۔	۱۰۳۸	بارہویں ذیحجہ کے احکام۔ منی میں تیرہویں ذیحجہ۔
۱۰۳۹	بعد قربانی کے مجہول و مدار کا حکم۔ فضیلت۔	۱۰۳۹	نگ ٹھہرنا۔ دلیل حدیث سے۔
۱۰۴۰	تقلید برنجیل۔	۱۰۴۰	رمی جمرۃ العقبہ میں تاخیر۔ دلیل حدیث سے۔
۱۰۴۱	باب القرآن۔ فضیلت قرآن۔	۱۰۴۱	حالت سواری میں رمی الجمرہ۔ دلیل قیاسی۔
۱۰۴۲	دلیل امام مالک رحمہ اللہ و بارہ فضیلت شیعہ۔ دلیل	۱۰۴۲	منی میں شب نہ گزارنا۔ دلیل حدیث سے۔
۱۰۴۳	اولی شافعی رحمہ اللہ۔ دلیل دوم۔ دلیل حنفیہ بارہ	۱۰۴۳	قبل رمی جمرہ کے مکہ کو اسباب روانہ کرنا۔
۱۰۴۴	فضیلت قرآن حدیث سے۔	۱۰۴۴	دلیل فعل عمر رضی اللہ عنہ سے۔
۱۰۴۵	دلیل قیاسی۔	۱۰۴۵	دلیل قیاسی۔ روانگی بجانب مکہ کے وقت
۱۰۴۶	قرآن کی صفت۔	۱۰۴۶	محصب میں اترنا۔
۱۰۴۷	قرآن میں تقدیم عمرہ بر حج۔	۱۰۴۷	طواف و دل یعنی طواف رخصت۔
۱۰۴۸	قرآن میں ایک طواف دوسری۔ دلیل شافعی	۱۰۴۸	دلیل وجوب طواف و دل حدیث سے۔
۱۰۴۹	حدیث سے۔ دلیل حنفیہ۔	۱۰۴۹	کیفیت طواف و داغ۔
۱۰۵۰	تاخیر سعی عمرہ و تقدیم طواف تہیہ۔ دلیل صاحبین۔	۱۰۵۰	آب زمزم پینے کا بیان۔
۱۰۵۱	دلیل امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ۔ قربانی کا وقت۔	۱۰۵۱	دلیل حدیث سے۔ آداب رخصت۔
۱۰۵۲	اونٹ و گائے میں سات آدمیوں کی شرکت۔	۱۰۵۲	فضیلت آب زمزم۔
۱۰۵۳	جبکو بہی میسر نہ ہو وہ روزے رکھے۔ دلیل قرآنی	۱۰۵۳	فصل امیر غامدی کے بیان میں۔
۱۰۵۴	وقت روزہ کا۔ دلیل۔ وقت پر روزے نہ رکھے۔	۱۰۵۴	مکرم بعد احرام مکہ کو نہ آیا اور عرفات کو چلا گیا۔
۱۰۵۵	دلیل شافعیہ۔ دلیل حنفیہ۔	۱۰۵۵	وقوف عرفہ پانچ کی حد۔ دلیل حدیث سے۔
۱۰۵۶	عمرہ ترک کر کے کی صورت حالت قرآن میں۔	۱۰۵۶	فوت و قوت عرفہ سے فوت حج۔
۱۰۵۷	باب التمتع۔	۱۰۵۷	عرفات سے سونے یا بیہوشی کی حالت میں یا لیت
۱۰۵۸	اشھام متمتع۔ صفت متمتع۔	۱۰۵۸	لا علی میں گزر گیا۔
۱۰۵۹	متمتع پر قربانی۔	۱۰۵۹	بیہوشی کی طرف سے احرام۔
۱۰۶۰	دلیل مقرآنی قرآنی نہ میسر ہونے کی صورت	۱۰۶۰	دلیل صاحبین رحمہم۔ دلیل امام ابو حنیفہ رحمہ

صفحہ	ابواب وفصول ومسائل ودلائل	ابواب وفصول ومسائل ودلائل
۱۰۴۷	دلیل قرآنی - سون ہدی متبع -	پایجامہ کی لنگی باندھی - دلیل قیاسی - پورا سر ڈھانکا
۱۰۴۸	اشعار کا طریق -	تھوڑا سر ڈھانکا - چوتھائی سر یا چوتھائی دائرہ
۱۰۵۰	متبع کا احرام حج -	مٹائی - چوتھائی سے کم - دلیل حنفیہ -
۱۰۵۱	حلال ہونے کی صورت - اہل مکہ کے واسطے	پوری گدھی مٹائی - بغل موٹدی - سینیہ و پٹلی
"	قرآن و متبع نہیں -	کے بال موٹے -
"	شع کا باطل ہو جانا -	نورہ لگا کر گرانا -
۱۰۵۲	متبع ہو جانے کی صورت -	موتیہ کھڑا یا موٹنا - بچنے لگوانے کی جگہ موٹنا -
۱۰۵۳	حج کے ایام - تقدیم احرام بیاہم حج -	صاحبین کی دلیل قیاسی -
"	کوئی نئے شہور حج میں عمرہ کا احرام باندھا اور	دلیل امام ابو حنیفہ - محرم کے بال موٹنے
۱۰۵۴	حلال ہو کر مکہ یا بصرہ کو وطن قامت نہ کر سکیں	یا ناخن کترے -
۱۰۵۵	دلیل صاحبین - دلیل امام ابو حنیفہ -	دلیل شافعی - دلیل حنفیہ -
"	احرام کے وقت عورت کو حیض آیا -	بہذر بیاری بال مندائے -
"	دلیل حدیث سے - دلیل قیاسی -	حلال سے محرم کا سر موٹنا - محرم کے حلال کا سر موٹنا -
"	بعد وقوف عرفہ و طواف زیارت کے حائفہ ہوئی -	دلیل حنفیہ - محرم نے حلال کی موتیہ کتری یا ناخن کاٹے
"	آفتابی نے مکہ گھر نہ لیا -	دونوں ہاتھ یا دونوں پیر کے ناخن کاٹے -
۱۰۵۶	باب الجنایات -	دلیل قیاسی -
"	محرم کا خوشبو لگانا پورے عضو کو -	ایک مجلس میں ناخن کاٹے مجالس مختلفہ میں کاٹے -
۱۰۵۷	عضو سے کم میں - اداسے واجب الدم -	ایک ہاتھ یا ایک پیر کے ناخن کاٹے - بائیں ناخن
"	احرام میں صدقہ غیر مقدسہ کی مراد سوائے جون	سے کم کاٹے -
"	وٹھیری کے مارنے کے جرم کے -	بائیں ناخن متفرق کاٹے - محرم کا ناخن ٹوٹ کر ٹک
"	منہدی کا خضاب لگانا - دلیل حدیث سے -	کیا تو اسکو کاٹ ڈالا -
۱۰۵۸	عورت کا منہدی لگانا - مرد نے سر کو منہدی سے	دلیل قیاسی - عذر کی وجہ سے خوشبو لگائی یا ہلا
"	لمبہ کیا - وسمہ کا خضاب -	کپڑا پہنا یا سر موٹنا -
"	زیتون کا تیل لگایا - دلیل شافعیہ -	محرم معذور کے روزہ و صدقہ و قربانی کا مقام مذکور -
۱۰۵۹	دلیل صاحبین - دلیل امام ابو حنیفہ -	فصل احرام میں جماع اُنکے تعلقات میں -
"	خوشبو و اربیل لگایا - زخم میں زعفران زیتون لگایا -	دلیل قیاسی -
"	دلیل - خوشبو و اربیل سے علاج -	فرج کی طرف نظر کرنے سے انزال - بوسہ و مساس -
"	کامل دن بھر سر کو ڈھانکا -	مادون فرج کی مباشرت - دلیل شافعی -
۱۰۶۰	دن سے کم مدت ڈھانکا - دلیل شافعی - دلیل حنفیہ	دلیل حنفیہ - جماع قبل وقوف عرفہ - دلیل حدیث
"	قنیں کو بطور چادر اور ڈھانکا یا بطور مجرم کے پیشا -	دلیل قیاسی - جماع احدی سبیلین میں ساوت -

صفحہ	البواب وفصول و مسائل و دلائل	صفحہ	البواب وفصول و مسائل و دلائل
۱۰۷۱	تجہ فاسد کی قضاء کا بیان۔	۱۰۷۷	دلیل قیاسی۔ طواف صدر کے تین پھیرے چھوڑے۔
۱۰۷۲	دلیل امام مالک و شافعی و زفر۔ دلیل حنفیہ۔	۱۰۷۸	طواف واجب کو چوتھے پھیرے کیا۔ دلیل حدیث سے۔
۱۰۷۳	قبل وقوف چند عورتوں یا ایک ہی عورت سے	۱۰۷۹	طواف جو تہجیر کی صورت۔
۱۰۷۴	گئی بار جماع کیا۔ محرم نے جماع کر کے احرام چھوڑا۔	۱۰۸۰	اس حال میں وطن چلا گیا۔
۱۰۷۵	محرم بالغہ نے طفل مزاحمت سے وطن کرائی۔	۱۰۸۱	طواف زیارت بے وضو اور طواف صدر بے وضو
۱۰۷۶	محرم بالغ نے نابالغہ سے جماع کیا۔ چوتھے پھیرے سے جماع۔	۱۰۸۲	ایام تشریق میں۔
۱۰۷۷	زنی۔ قارن نے عمرہ چار پھیر طواف کرتے سے	۱۰۸۳	طواف زیارت بحالت جنابت و طواف صدر
۱۰۷۸	پہلے جماع کیا۔	۱۰۸۴	بطارت یا ایام تشریق۔
۱۰۷۹	بعد وقوف عرفہ جماع۔ جماع قبل رمی۔	۱۰۸۵	طواف وسیع و بے وضو۔
۱۰۸۰	دلیل حدیث سے۔	۱۰۸۶	دونوں کا اعادہ کیا۔ بے اعادہ وطن گیا۔
۱۰۸۱	جماع بعد طوق۔ عمرہ کے چار شوط سے پہلے جماع۔	۱۰۸۷	فقط طواف کا اعادہ کیا۔ حج میں سعی چھوڑی۔
۱۰۸۲	بعد چار شوط کے جماع۔ دلیل حنفیہ۔	۱۰۸۸	دلیل حنفیہ۔ عرفات سے قبل روانگی امام
۱۰۸۳	قبل طواف عمرہ کے جماع۔ فراموشی سے جماع۔	۱۰۸۹	چلے یا۔ دلیل شافعی۔ دلیل حنفیہ۔ غروب
۱۰۸۴	دلیل حنفیہ۔	۱۰۹۰	آفتاب کے بعد پھر واپس آیا۔ دلیل قیاسی۔
۱۰۸۵	فصل بیان طہارت میں۔	۱۰۹۱	وقوف مزدلفہ چھوڑا۔ دلیل قیاسی۔ کل دنوں
۱۰۸۶	طواف تقدم در حالت حدث۔	۱۰۹۲	میں رمی جہار نہ کیا۔
۱۰۸۷	دلیل شافعی حدیث سے۔ دلیل حنفیہ۔	۱۰۹۳	دلیل قیاسی۔ اُسکے اعادہ کا وقت واسکی کیفیت۔
۱۰۸۸	طواف زیارت در حالت حدث۔	۱۰۹۴	ایک روز کی رمی جہار چھوڑی۔ ترک رمی جہرہ
۱۰۸۹	حالت جنابت میں طواف زیارت۔	۱۰۹۵	عقبہ یوم خمس۔
۱۰۹۰	طواف حالت جنابت کی قضاء ایام نحر میں۔	۱۰۹۶	سات کنگرہوں سے چار بار زیادہ چھوڑیں۔
۱۰۹۱	بعد ایام نحر کے۔ حالت جنابت میں طواف زیارت	۱۰۹۷	دلیل۔ تاخیر حلق۔ تاخیر رمی۔
۱۰۹۲	کر کے وطن چلا گیا۔	۱۰۹۸	حلق قبل رمی۔ نحر قارن قبل رمی۔
۱۰۹۳	دلیل قیاسی۔ حالت حدث میں طواف کیا اور وطن گیا۔	۱۰۹۹	حلق قبل فحج۔ دلیل صاحبین۔
۱۰۹۴	طواف زیارت نکلیا یا چار پھیر سے زائد چھوڑ کر چلا گیا۔	۱۱۰۰	دلیل امام ابو حنیفہ رحمہ حدیث سے۔
۱۰۹۵	طواف صدر بے وضو کیا۔	۱۱۰۱	دلیل قیاسی۔ غیر حرم میں حلق۔ ایام نحر میں۔
۱۰۹۶	طواف صدر بحالت جنابت۔ طواف زیارت	۱۱۰۲	عمرہ کر کے حرم سے خارج ہو کر حلق و قصر کیا۔
۱۰۹۷	کے تین پھیرے یا اس سے کم چھوڑے۔ اس طواف	۱۱۰۳	دلیل ابو یوسف۔ دلیل طرفین۔
۱۰۹۸	میں وطن گیا۔	۱۱۰۴	حلق قارن قبل فحج۔ دلیل قیاسی۔
۱۰۹۹	طواف زیارت کے چار پھیرے چھوڑے۔	۱۱۰۵	فصل احرام میں شکار و غیو۔
۱۱۰۰	طواف کو چھوڑا یا اُسکے چار پھیرے چھوڑے۔	۱۱۰۶	حرمت صید پر وحلت صید بحر۔ دلیل قرآنی۔

صفحہ	البواب وفصول ومسائل ودلائل	صفحہ	البواب وفصول ومسائل ودلائل
۱۰۸۳	مقرعین صید برو صید بجر۔	۱۱۰۲	ذبیحہ محرم کا حکم۔
۱۰۸۵	قتل صید و اشارہ بجانب صید۔	۱۱۰۳	ذیل شافعی۔ دلیل حنفیہ۔ محرم نے اپنے
۱۰۸۶	ذیل قرآنی۔ دلیل حدیث سے دربارہ اشارہ۔	۱۱۰۴	ذبیحہ سے کھایا۔ ایک محرم نے دوسرے محرم
۱۰۸۷	ذیل قیاسی۔	۱۱۰۵	کے ذبیحہ سے کھایا۔
۱۰۸۸	قسم دلالت معتبرہ۔ فراموشی و عمدہ۔	۱۱۰۶	ذیل قیاسی۔ حلال کے ذبیحہ سے محرم کا کھانا۔
۱۰۸۹	شرح جزاء صید۔	۱۱۰۷	ذیل مالک رحم۔ دلیل حنفیہ۔
۱۰۹۰	صید ہرن۔ خرگوش۔ جنگلی چوہا۔ شتر مرغ۔	۱۱۰۸	صید حرم کو حلال نے فوج کیا۔ دلیل حدیث سے۔
۱۰۹۱	حاروشی۔ کی جزا۔ دلیل قرآنی ضعیف میں۔	۱۱۰۹	حرم میں سے صید داخل ہوا۔ دلیل شافعی دلیل حنفیہ
۱۰۹۲	جنگلی نظیر نہیں موجود ہے۔	۱۱۱۰	صید کو حرم میں لا کر بیچا۔ حالت احرام میں۔
۱۰۹۳	اختیار قاتل صید دربارہ ہدی و طعام و روزہ۔	۱۱۱۱	احرام باندھنے وقت محرم کے گھر یا اسکے ساتھ
۱۰۹۴	ذیل شیخین۔ دلیل محمد و شافعی قرآن سے۔	۱۱۱۲	پنجرہ میں صید ہو۔
۱۰۹۵	اعتبار موضع دربارہ قیمت صید۔	۱۱۱۳	ذیل شافعی۔ دلیل حنفیہ۔
۱۰۹۶	مقدار طعام۔ روزہ کی تقدیر۔	۱۱۱۴	حرم میں داخل کر نیچے بعد ہاتھ سے نہ چھو اور باہر
۱۰۹۷	صید کو زخمی کیا یا بال نوحے۔ یا پر اکھاڑنے	۱۱۱۵	لا کر بیچا۔ پنجرہ ہاتھ میں ہونے کی صورت۔
۱۰۹۸	یا ٹانگ وغیرہ کاٹی۔ دلیل۔	۱۱۱۶	حلال نے صید پکڑا پھر احرام باندھا اور دوسرے
۱۰۹۹	شتر مرغ کے انڈے توڑے۔ دلیل۔	۱۱۱۷	نے اسکے ہاتھ سے رکھیا۔
۱۱۰۰	انڈا توڑا اور بچہ مردہ نکلا۔ ہرنی وغیرہ کو مارا	۱۱۱۸	ذیل امام ابو حنیفہ رحم محرم نے صید پایا اور دوسرے
۱۱۰۱	لبس وہ بچہ ڈال گئی اور مر گئی۔ کتے چیل	۱۱۱۹	نے اسکے ہاتھ سے چھڑا دیا۔ دلیل قرآنی۔
۱۱۰۲	بھیڑے دیکھو و جو بے کتے کٹے و سانپ کے	۱۱۲۰	صید محرم کے ہاتھ میں اور دوسرے محرم نے اُس
۱۱۰۳	مار ڈالنے کا حکم۔ دلیل حدیث سے۔	۱۱۲۱	صید کو مار ڈالا۔
۱۱۰۴	جانور یا لود وحشی کا حکم۔ گوہ و جنگلی چوہا۔	۱۱۲۲	ذیل قیاسی۔ ہری گھاس و درخت غیر ملوکہ
۱۱۰۵	حکم ہوام و حشرات الارض۔ جون مارنا۔ دلیل قیاسی	۱۱۲۳	کاٹا۔ دلیل حدیث سے۔
۱۱۰۶	شیٹری مارنا۔ دلیل قیاسی۔ کچھوے کو فوج کیا۔	۱۱۲۴	خشک گھاس کاٹنا۔ پھر شئی وغیرہ باہر لانا۔
۱۱۰۷	حرم کے جانور کا دودھ دوا یا غیر ملوکہ لایم کا قتل	۱۱۲۵	مصرف تاوان گھاس وغیرہ۔
۱۱۰۸	ذیل شافعی۔	۱۱۲۶	حرم کے درخت ملوکہ۔
۱۱۰۹	ذیل حنفیہ۔ تقدیر جزاء۔ دلیل حدیث سے	۱۱۲۷	خود در درخت کسی کی ملک میں جما اور دوسرے
۱۱۱۰	ذیل قیاسی۔	۱۱۲۸	نے کاٹ لیا۔ سوکھے درخت کا حکم۔
۱۱۱۱	اضطرار کی حالت میں قتل صید۔ دلیل نہیں	۱۱۲۹	اذخر کا حکم۔ دلیل ابو یوسف۔ دلیل حنفیہ۔
۱۱۱۲	بالو جانور کا فوج کرنا۔	۱۱۳۰	بیان حکم قاتل دربارہ جنایات۔
۱۱۱۳	کیوتر کو مارا۔ قتل پاؤں ہرن۔ دلیل قیاسی ہے	۱۱۳۱	دو محرموں نے شریک ہو کر ایک صید کو قتل کیا

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۱۱۱۲	دلیل قیاسی - دو حلال کے مل کر صید حرم کو مارا -	۱۱۲۰	حج کا احرام باندھا - دلیل صاحبین -
۱۱۱۳	دلیل قیاسی - صید زندہ یا مذکورہ کو محرم نے پکھا -	۱۱۲۱	دلیل امام ابو حنیفہ -
۱۱۱۴	دلیل قیاسی -	۱۱۲۲	حج کا احرام باندھ کر یوم النحر کو دوسرے
۱۱۱۵	کسی نے حرم سے ہرنی باہر نکالی اور وہ جینی اور مع	۱۱۲۳	حج کا احرام باندھا -
۱۱۱۶	بچہ مر گئی - دلیل قیاسی - بعد ادا جزا و جنی -	۱۱۲۴	عمرہ سے فارغ ہوا مگر قصر باقی تھا کہ پھر
۱۱۱۷	ایک حلال نے دوسرے حلال کا صید غضب کر کے	۱۱۲۵	عمرہ کا احرام باندھا -
۱۱۱۸	ہاتھ میں لٹکے ہوئے احرام باندھا -	۱۱۲۶	حج کا احرام باندھ کر عمرہ کا احرام باندھا دلیل قیاسی
۱۱۱۹	حل میں صید کو تیر مارا اور وہ بھاگا پس حرم	۱۱۲۷	بسطواف قدوم عمرہ کا احرام باندھا - دلیل قیاسی -
۱۱۲۰	میں جا کر اُنکے تیر لگا -	۱۱۲۸	جس کا حج فوت ہوا اور اسے عمرہ یا حج کا احرام باندھا
۱۱۲۱	باب بغیر احرام میقات سے تجاوز کرنے کا -	۱۱۲۹	باب الاحصار -
۱۱۲۲	کوئی بستان نبی عامرین آیا اور عمرہ کا احرام باندھ کر	۱۱۳۰	محرم عدویا دشمن کی وجہ سے روکا گیا -
۱۱۲۳	انچے میقات پر واپس گیا اور تلبیہ کہا یا نہ کہا -	۱۱۳۱	دلیل شافعی - دلیل حنفیہ - احصار کا حکم -
۱۱۲۴	زفر کی دلیل قیاسی - دلیل حنفیہ -	۱۱۳۲	دلیل قرآنی -
۱۱۲۵	اسنے حج کا احرام باندھ کر ایسا کیا - قبل	۱۱۳۳	ابو یوسف کی دلیل حدیث سے - دلیل طرفین -
۱۱۲۶	احرام کے ایسا کیا -	۱۱۳۴	قارن روکا گیا -
۱۱۲۷	بقصد حاجت بستان مذکور میں داخل ہوا پھر	۱۱۳۵	مقام فوج ہوئے احصار - دلیل امام ابو حنیفہ -
۱۱۲۸	کہہ کا قصد کیا - حکم بستانی -	۱۱۳۶	عمرہ سے احصار - دلیل حدیث سے -
۱۱۲۹	بغیر احرام کے کہہ میں داخل ہونے کا حیلہ -	۱۱۳۷	محصر نے بدی بھیج کر فوج کا دن مقرر کیا پھر غذا تیار
۱۱۳۰	ایک شخص بغیر احرام کہہ میں داخل ہوا اور پھر	۱۱۳۸	دلیل قیاسی -
۱۱۳۱	میقات پر جا کر احرام حج کا باندھا -	۱۱۳۹	کہہ میں احصار -
۱۱۳۲	دلیل نذر - دلیل حنفیہ -	۱۱۴۰	باب الفوات -
۱۱۳۳	میقات بغیر احرام تجاوز کر کے احرام عمرہ کا باطل	۱۱۴۱	حج کا احرام باندھا اور وقوف عذوفت ہوا -
۱۱۳۴	فاسد کیا -	۱۱۴۲	دلیل حدیث سے -
۱۱۳۵	اسی حال میں حج کا احرام باندھ کر فاسد کیا -	۱۱۴۳	فوت عمرہ - وہ ایام حرمین عمرہ کرنا مکروہ ہے -
۱۱۳۶	دلیل حنفیہ - مکی نے حج کا ارادہ کر کے حل میں	۱۱۴۴	دلیل اثر سے - دلیل قیاسی - عمرہ کی بنیت
۱۱۳۷	جا کر احرام باندھا اور حرم کو نہ لوٹا اور وقوف عذوف	۱۱۴۵	وغیرہ دلیل شافعی -
۱۱۳۸	کیا - دلیل قیاسی - تمتع عمرہ سے فسخ ہو کر حرم	۱۱۴۶	دلیل حنفیہ -
۱۱۳۹	سے بظاہر احرام باندھ کر وقوف عذوف کیا -	۱۱۴۷	باب الحج عن الغیر -
۱۱۴۰	باب اضافۃ الاحرام -	۱۱۴۸	دلیل حدیث سے -
۱۱۴۱	مکی نے احرام عمرہ کا باندھا اور طواف ایک پھر کر کے	۱۱۴۹	بحث اعیان ثواب جہدہ مالی وغیرہ -

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۱۱۳۸	نذرت رسوم و عات در بارہ میت -	۱۱۳۹	باب الہدی -
۱۱۳۹	تحقیق مقام -	۱۱۴۰	صفت ہدی - قسم ہدی - دلیل حدیث سے -
۱۱۴۰	حج فرضیہ میں نیابت - حج نفل میں نیابت -	۱۱۴۱	جن صورتوں میں بکری کی ہدی کافی نہیں -
۱۱۴۱	دو شخصوں نے ایک شخص کو اپنا نائب حج کیا -	۱۱۴۲	ہدی میں سے کھانا -
۱۱۴۲	ایک نے حج کے واسطے اور دوسرے نے عمرہ کے واسطے نائب کیا -	۱۱۴۳	دلیل قیاسی - دلیل حدیث سے - ہدی میں سے -
۱۱۴۳	قرآن کی اجازت - دم حکم -	۱۱۴۴	صدقہ دنیا - کن ہدی میں سے کھانا نہ چاہیے -
۱۱۴۴	نیابت کی صورت میں دم الاحصار - دلیل ابو یوسف -	۱۱۴۵	دلیل حدیث سے -
۱۱۴۵	دلیل طرفین - میت کی طرف سے حج میں حج مبرور -	۱۱۴۶	ہدی تطوع و متعہ و قرآن کا وقت فوج -
۱۱۴۶	میت نے حج کی وصیت کی اور ورثہ نے ایک نائب اسکی طرف سے مقرر کیا پھر راہ میں وہ مر گیا یا مال چھوڑ گیا - دلیل ابو یوسف - دلیل امام ابو حنیفہ -	۱۱۴۷	دلیل قیاسی - دلیل قرآنی -
۱۱۴۷	توجیہ قول امام - توجیہ قول صاحبین -	۱۱۴۸	فوج بقیہ ہدایا کا وقت - دلیل شافعی - دلیل حنفیہ -
۱۱۴۸	والدین کی طرف سے کسی نے حج کا تلبیہ کیا - دلیل قیاسی -	۱۱۴۹	مقام فوج - دلیل حدیث سے -
۱۱۴۹	فروع - غیر کی طرف سے امور ہونے کی صورت -	۱۱۵۰	مصرف گوشت ہدایا - دلیل قیاسی - توفیت ہدایا - دلیل قیاسی -
۱۱۵۰	امور بعد فراغ حج مکہ میں کثرت پند و مصلحت -	۱۱۵۱	افضیات خروفج - دلیل حدیث سے -
۱۱۵۱	کی نیت کرے -	۱۱۵۲	فوج و نحر میں نائب - غیر اللہ کے نام کے ذبیحہ کی حرمت -
۱۱۵۲	امور کے پاس قریب مکہ یا مکہ میں نفقہ کم ہوا -	۱۱۵۳	جھول و نکیل و باگ ڈور کا صدقہ - ہدایا سے اجرت قصاب کی مالیت - قربانی کے جانور پر سواری - دلیل قیاسی - دلیل حدیث سے -
۱۱۵۳	امور کے پاس سے راہ میں مال لٹ گیا اور اسنے اپنے ذاتی مال سے خرچ کیا -	۱۱۵۴	سواری کی وجہ سے اسیمن نقصان - قربانی کے جانور کا دودھ و دان -
۱۱۵۴	نائب کا دعوت کرنا و صدقہ و فرضہ وغیرہ دینا -	۱۱۵۵	ہدی راہ میں مرنے لگی -
۱۱۵۵	اجرت خادم و دیگر ضروریات -	۱۱۵۶	عجب کثیر آگیا - دلیل -
۱۱۵۶	نائب نے پیدل حج کیا اور خرچہ سواری خود رکھا -	۱۱۵۷	تقلید ہدی تطوع و متعہ و قرآن وغیرہ - دلیل -
۱۱۵۷	میت نے وصیت کی کہ میرا یہ اونٹ ایسے شخص کو دیا جاوے کہ وہ میری طرف سے حج کرے اور اسنے اونٹ کرایہ دیا -	۱۱۵۸	فروع - شرکت قربانی - متنع کے ہدی خرچنے کے بعد شرکت - ہدی کا بدنہ بچنے - سفیریک ہدی مر گیا - شرکت میں کافر یا پغرض دیگر سفیریک - جانور مشترک کا فوج - غلطی سے باہر ایک نے دوسرے کی ہدی فوج کر دی - بلا نیابت بدنہ چلایا -
۱۱۵۸	امور نے کھامین نے حج کر دیا اور مکمل نہ ہو سکی تکذیب کی -		
۱۱۵۹	والدین کی طرف سے حج کی فضیلت -		
۱۱۶۰	حبسہ اپنی ذات کی طرف سے حج نہ کیا اسکی نیابت -		

صفحہ	الباب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	الباب و فصول و مسائل و دلائل
۱۱۶۱	مسائل مشہورہ منسلکہ و قوت کیا و قوم نے شہادت دی کہ آج یوم النحر ہے۔ دلیل قیاسی۔	۱۱۶۰	مسائل مشہورہ منسلکہ و قوت کیا و قوم نے شہادت دی کہ آج یوم النحر ہے۔ دلیل قیاسی۔
۱۱۶۳	دلیل دیگر۔	۱۱۶۱	دلیل دیگر۔
۱۱۶۴	عقد کے آخری وقت رویت ہلال کی شہادت۔	۱۱۶۲	عقد کے آخری وقت رویت ہلال کی شہادت۔
۱۱۶۵	کیدار حوین فیکچر کو مجرہ اولی کو پھونک کر دوسرے و جیسے کی رمی کی۔	۱۱۶۳	کیدار حوین فیکچر کو مجرہ اولی کو پھونک کر دوسرے و جیسے کی رمی کی۔
۱۱۶۶	دلیل حنفیہ۔ پیدل حج کرنا لازم کیا۔	۱۱۶۴	دلیل حنفیہ۔ پیدل حج کرنا لازم کیا۔
۱۱۶۷	پیدل چلنے کی مذہب بجانب بیت المقدس وغیرہ۔	۱۱۶۵	پیدل چلنے کی مذہب بجانب بیت المقدس وغیرہ۔
۱۱۶۸	تعلیق حج بھٹاے دیگر۔ غلام و باندی کا احرام بدولن اجازت آقا۔	۱۱۶۶	تعلیق حج بھٹاے دیگر۔ غلام و باندی کا احرام بدولن اجازت آقا۔
۱۱۶۹	محرمہ باندی کا فروخت کرنا اور اس سے مشتری کو نفع لینے کا اختیار۔	۱۱۶۷	محرمہ باندی کا فروخت کرنا اور اس سے مشتری کو نفع لینے کا اختیار۔
۱۱۷۰	دلیل زفر۔ دلیل حنفیہ۔	۱۱۶۸	دلیل زفر۔ دلیل حنفیہ۔
۱۱۷۱	فضائل حج۔ انچے اوپر ہدی واجب کرنا۔	۱۱۶۹	فضائل حج۔ انچے اوپر ہدی واجب کرنا۔
۱۱۷۲	مکہ میں مجاور ہونا۔ مسجد الحرام میں نماز کا ثواب۔	۱۱۷۰	مکہ میں مجاور ہونا۔ مسجد الحرام میں نماز کا ثواب۔

چونکہ فہرست میں جمیع مسائل و دلائل کا لا تا طوالت کی گئی ہے بلکہ غیر ممکن تھا لہذا جس باب سے متعلق اصل مسئلہ تھا اشارہ کیا گیا اور جب کسی مسئلہ کی ضرورت ہو اسی باب کے مسائل سے تلاش کر کے استخراج کرتا چاہئے اور دلائل پر اصول و فروع کے آگاہی کے ساتھ غور کرتا چاہئے کیونکہ جو شخص غور سے ایسے دلائل سمجھے وہ فقہین ماہر ہو سکتا ہے اور بہت سے مسائل متعلق آداب و اخلاق جلد چہارم میں ہیں وہاں سے لینے اور اوس میں بھی انشاء اللہ تعالیٰ فہرست ضروریات شامل ہوگی فقط +



اِذَا ارَادَ اللهُ نَحْبَ رَافِقَةٍ فِي الدِّينِ

الحمد لله والمنه لله فقد انحفه من كتاب جامع دار ومحمد عليه طار مانه بلاد سلام شل بخارا وبلخ
وكابل وماوراء النهر وهندوستان و عرب وروم وشام اعني الهند ابيه كاترجه



مدلل بطريقه اجتهاد آيات اساوئيل و اقدمات فروع مع تدليل مسائل فتوى كماله
بهنما جامع فروع واصول حوى نقول و مقول مولانا سيد مير علي قاسم قنادي مالگيري نے تہا طبع

پطبع فضیل منبغ مشی لکھنؤ صحیح طبع



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الملك الحق المبين المصلوٰة والسلام علی سید رسلہ وانبیاءہ وعلی آلہ وصحبہ واتباعہ الی یوم الدین آمین۔ اما بعد یہ ترجمہ ہدایہ
 غایۃ السعایہ حامل المتن مع الحاق زوائد مسائل متون کفر و تنویر ووقایۃ الروایہ ومع تذکیر ضروری کافی مسائل مفتی بہا از معتبرات
 جامع تحقیق و اشارات بشرائط مقدمہ ہر دو اسالہ اسد اعلیٰ العظیم مام النفع بہا وکمال القبول بحاجۃ الرسول الکریم حبیبہ محمد صلی اللہ علیہ
 علیہ وعلی آلہ و صحابہ وسلم و سالہ السداد و بعصمتہ و لاحول و لا قوۃ الا باللہ العزیز الحکیم۔ واضح ہو کہ کتاب ہدایہ بالاتفاق شوارث و مند اول
 اقام رہی اور ائمہ علماء ہر زمانہ میں اسکے درس و تدریس اور اسکی مشکلات کی توضیح و تشریح پر جھگڑے رہے اور امام متقی ابن العلام ح نے فتح بقیم
 میں اپنی استاد ابن کتاب کو لکھی کہ میں نے اس تمام کتاب کو برواج اتفاق و تحقیق کے پڑھ سنایا اپنے استاد شیخ الامام بقیمہ البقیدین و
 خلعت الحفاظ یقینین سراج الدین عمر بن علی الکنانی الشہیر بقاری الہدایہ کو نقد و اسکو تفسیر جنتیہ میرے شیخ نے اسکو پڑھ
 سنایا اپنے مشائخ عظام کو جن میں سے ایک شیخ الاسلام علاء الدین السیرامی بن اور شیخ الاسلام نے اسکو حاصل کیا اپنے شیخ الامام
 اسید جلال الدین شایع کتاب سے اور امام شایع نے لیا اپنے شیخ امام قدوہ امام بقیمہ البقیدین علاء الدین عبد العزیز بخاری مصنف
 کشف و تحقیق سے اور اس امام نے لیا اپنے شیخ کبیر ستاد العلماء شیخ حافظ الدین کبیر سے اور اس امام نے لیا اپنے شیخ امام شمس الدین
 محمد بن عبد الستار بن محمد کروری سے اور اس شمس الاممہ کروری نے لیا اسکو اپنے شیخ سے یعنی شیخ مشائخ الاسلام حجتہ اسد نقالے
 علی الانام المخصوص بانضایہ صاحب الہدایۃ امام علامہ برہان الدین ابو الحسن علی بن ابی بکر بن عبد الجلیل الرشیدی المرغینانی شیخ الکلام
 اسکے برجستہ دار السلام۔ اور امام علامہ یعنی رح کے دیباچہ کا خلاصہ یہ ہے کہ کتاب الہدایہ پر تالیف علماء سلف و تالیف علماء خلف ہے کیونکہ ہادی
 کثر الذقات و جامع رضا الخاق ہر زمانہ میں اس سے اشتغال اور ہر جگہ اسکے درس سے انتحال رہا اور ایک جماعت خلفاء و علماء و اہل سلیطہ
 و اہل فصیح کے تصدیق ہوئے اور بہت جانفشانی سے حل مشکلات و کشف مشکلات کی لیکن بائیمہ اسکا حق ادا کیا۔ یہ میں انکی شان میں نہیں
 نہیں کرتا اور میں علم و فضل میں انکی برابری کا دم نہیں بھرتا لیکن میں نے اس فن فقہ کا نبی حدیث و قرآن پایا اور ان دونوں خصوصیت
 عدول کا مسکن میری نفس حضرت سید اس و جان نہ پایا صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور یہ عدول و احادیث و قرآن سے کیونکہ جائز ہو کہ دین انصاف
 بیجا ہو کہ میں نے قرآن و حدیث سے کون سا نام لیا ہے کہ میں نے لیا ہے

صلی اللہ علیہ وسلم ہی سے یا گیا پھر صحابہ رضی اللہ عنہم ہی سے پیلا وقد قال تعالیٰ واما رسول اللہ بطاع باذن اللہ الایہ۔ وقال تعالیٰ واطيعوا اللہ واطيعوا الرسول الایہ۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اصحابی کا انجوم باہم اقتدیم اقتدیم۔ یعنی میرے اصحاب خلیفہ ستاروں کے ہیں تم جسکی اقتداء کو راہ پاؤ گے۔ اور حدیث صحیح علی از عوارض کو چھوڑنا اور خالی راے سے فرائض کی طرف جانا ایسا فعل نالام ہے کہ اس پر حکم رسول علیہ السلام نہیں اور وہ بھی نہ راضی ہو گا جسکو معقول و منقول کا حصول ہو اور صدر اول نے یہودی نصیحتوں میں کچھ تصور نہ کیا بلکہ اکل جہد کے ساتھ مجبور کیا اور اب تو قصور ان بھیلوں سے ہے جنہوں نے اقتصار تمہید کیا اور تساہل و افت انہیں میں ہو کہ اکتفا تجلید کیا بھلا تم اس کتاب کی اکثر شروح کو نہیں دیکھتے اور ایسے ہی دوسرے شاربین و مفسرین کی تصانیف پر غور نہیں کرتے کہ انہوں نے اپنی تصانیف کو دلائل عقلیہ و سوال و جواب سے بھر دیا اور یہ تو اس وقت اچھا معلوم ہوتا کہ اصل کو محسوس بغیر اور مدلل باثر کر کے ان عبارات سے محور کر کے اور اگر بغیر معروض استدلال فصول میں لائے تو ایسے اخبار کا اصول میں اثر نہیں ہو بلکہ موضوع و منکر میں اور یہ بھلا کچھ اور ہو سوا ہے اسکے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر کذب و زور ہو اور ہو بطریق امام بخاری وغیرہ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت پہونچی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا من کذب علی محمد اظلمتوا مقعدہ من النار یعنی جو مجھ پر جھوٹ باندھے عداوہ جہنم میں اپنا ٹھکانا سنوارے۔ حافظ ابو بکر ابن باز نے فرمایا کہ یہ حدیث متواتر قطعی ہے اسکے مثل طرق میں کوئی حدیث نہیں ہے اور حافظ ابن وجیہ نے کہا کہ اسکے مانند چار سو حدیثوں کی تخریج ہوئی ہے اور کہا جاتا ہے کہ اسکو دو سو صحابہ رضی اللہ عنہم نے روایت کیا اور سوا اسکے ایسی حدیث نہیں کہ چہر عشرہ و بشروہ رضی اللہ عنہم نے اجتماع فرمایا ہو انتہی مترجمانہ مختصاً۔ اور آئندہ امام علامہ حنفی رحمہ نے اہل زمانہ کی شکایت کی کہ انکا سرتاج جابلون کا مقال ہے اور اہل علم میں انکو بے عقلی سے قبل وقال ہے و قال ہے و اداب تو اس سے بھی بدتر حال ہے و ادالی اللہ الشکی و ہوا لہادی الی اعراط المستقیم۔ پھر چار طریق سے اپنی اسناد کتاب ہدایہ کی ذکر فرمائی۔ اور ترجمہ عفا اللہ عنہ نے اسکو دو طریق سے بقراوت و اجازت حاصل کیا

و واضح ہو کہ شیخ امام مصنف ہدایہ نے خطبہ میں جو مضمون فرمایا اسکا خد صہ بیان یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اوائل مجتہدین کو شرف بعنایت عطا کر دیا کہ انہوں نے ہر طرح کے مسائل جلی و خفی استنباط فرمائے و لیکن و فایع کا وقوع پذیر جاری ہو اور نوازل کا نزہل ہر زمانہ میں بطرز جدید ساری ہو کہ کوئی موضوع انکو محیط نہیں ہو سکتا اور مردوں کا کام ہے کہ انکو استنباط کریں اور میں نے ویراجہ بدایتہ لکھی میں وعدہ کیا تھا کہ اسکی شرح کفایت اللہ لکھوں گا چنانچہ حسب وعدہ لکھ کر جب قریب ختم ہو چکا تو مجھے اعلیٰ درازی و اطلب غایر ہو جس سے خوف پیدا ہوا کہ شاید بوجہ طوالت کے کم ہمت اسکو ترک کریں لہذا دوسری شرح مختصر موسوم بہ ہدایہ لکھنی شروع کی جس میں عیون روایت و شون روایت جمع کیے یا جو د اختصار کے ایسے اصول پر حاوی ہو کہ انہیں شروع کثیرہ متفرع میں اللہ تعالیٰ اسکے ختم پر میرا خاتمہ بغیر کرے تاکہ جسکی زیادہ واقفیت منظور ہو وہ شرح اکبر دیکھے اور جسکو فرصت کم ہو شرح اصغر پر اکتفا کرے پھر بعض برادران دینی نے کہا کہ شرح دوم انکو کھڑا تو میں نے تفریح اللہ تعالیٰ سے استعانت کر کے شروع کیا و حسبنا اللہ و نعم الوکیل۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

یہ اقتداء قرآن مجید اور اہل بیت شریف۔ کل کلام لا یدانہ باحد نہ فرما اجزم یعنی ہر کلام جس میں اللہ تعالیٰ کی تعریف سے شروع ہو وہ اجزم یعنی کم ہمت ہے اور شیخ عبد القادر ربادی کی اربعین میں بطل و الحمد دونوں ہیں۔ ابن ماجہ کی روایت میں قطع ہوا ہے اجزم ہے اور سنی واحد میں و رواہ ابو عواد اسکو ابن ماجہ نے سنن میں اور ابو عواد رواہ ابن ماجہ نے اپنے صحیح میں روایت کیا اور شیخ ابن الصلاح نے اسکو حدیث صحیح کہا ہے و حدیث میں فقہاء میں معمول ہے۔

کتاب الطہارات

کتاب سبغہ کی طہارتوں کے بیان میں ہے۔ پاکی و خور و غسل و کپڑے و جا سے ناز وغیرہ سب طہ کی ضروریات و ہدایات کو مقدم کیا

وضوح ہو کہ ایمان سے باطنی طہارت نجاست کفر و شرک سے ہوتی چنانچہ عقائد کا بیان ہو گیا اور ظاہر کو حدیث و حجت سے پاک کر دیا۔
 اعضاء ظاہر کو گناہوں و جرائم سے اور قلب کو بد اخلاق سے اور اپنے سر باطن کو اسوے حق غرور سے کماذکرہ الغرور و طغیور۔ و تعالیٰ
 تعالیٰ تعالیٰ من زکام۔ بیشک طہارح پائی جس نے نفس کو پاک کیا۔ اور حدیث میں ہے کہ الطہر شرط الایمان یعنی پاکی اور حایان ہو گیا۔
 دینی حدیث مختلف الصلوٰۃ بطور۔ اور حدیث میں ہے کہ طہارت نازک کی گنجی ہے۔ لہذا نازک پر طہارت مقدم ہے۔ طہارت کا اثر تہذیب ہے۔ ہر کس کا ہوا
 حاصل ہر جہاد سے پہلے کام کی جو بدی طہارت کے حلال نہیں ہے۔ گو۔ بین کتنا ہوں کہ وضو پر وضو کرنے سے یہ اثر تہذیب نہیں بلکہ نور
 علی نور ہے۔ م۔ شرائط طہارت تیرہ ہیں۔ اشیاء و نظائر۔ انہیں سے تو شرط واجب ہیں۔ جب یہ ہوں تو نازک و کوء کی طہارت بھی واجب ہے۔
 عقل و بطن و استقام و قدرت ہونا پانی یا مٹی پاک ہونا اور حدث خواہ چھو یا برا ہونا اور وقت میں گنجائش ہونا اور حیض نہ ہونا اور نفاس نہ
 پھر جب طہارت کرے تو اسکے صحیح ہونے کی جارشرطیں ہیں ایک جہان پانی پہنچنا چاہیے سب پر پہنچ جاوے۔ دم ایسی کوئی چیز نہ لگی ہو
 جو پانی پہنچنے سے منع ہو مانند ناخن پر خشک آنا وغیرہ۔ سوم و چارم حیض و نفاس نہ ہو۔ طہارت واجب ہونے کا سبب ایسے کام کا ادا
 جو بدیون طہارت حلال ہو۔ یہی مختار ہے۔ جیسے نازک طہارت۔ قرآن چھونا۔ اور ارادہ وہ مراد ہے جس پر شروع ہو جاوے پس اگر نازک فعل کا ارادہ
 کیا پھر سرخ کر دیا تو طہارت بھی واجب نہ رہی بدیل قولہ تعالیٰ اذ انتم الی الصلوٰۃ یعنی ارادتم اقام یعنی ارادہ کرو قیام نازک یعنی وہ ارادہ کہ آہستہ
 شروع کرو تو طہارت واجب ہے۔ م۔ ت۔ مع۔ و فتاویٰ فہرہ وغیرہ میں ہے کہ جس شخص کے دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں کٹے ہوں اور اسکے
 چہرہ پر زخم ہو تو نازک سے بلا وضو کے اور نیم نہ کر لیا اور اصح قول میں آہستہ نازک اعادہ نہیں ہے اور فیض وغیرہ میں ہے کہ جسکو پانی دپاک مٹی یعنی جس
 طہارت ہوتی ہے نہ ملے تو صاحبین ہم کے نزدیک یہ شخص نازک کے وقت نازیون کی مشابہت کرے یعنی نازیون کی طرح قیام و قعود اور کھڑے و بیٹھ
 کرے اور اسی قول کی طرف امام ہم کا بھی رجوع کرنا صحت کو پہنچا اور اسی پر فتویٰ ہے۔ و۔ کہ طہارت کا پانی دھنی ہر فن طہارت کی
 صفت یہ کہ نازک کے لیے فرض ہے اور طہارت کعبہ کے لیے واجب ہے اور کما لیا کہ مصحف چھونے کے لیے بھی واجب ہے اور سونے کے واسطے
 سنت ہے اور کچھ اور تین جگہ مستحب ہے جو خرائن میں مذکور ہیں۔ و غسل جمعہ و عیدین و عرفہ وغیرہ سنن ہیں۔ شرح۔ ارکان طہارت کے
 حدیث اکبر میں تمام ظاہر بدن و اندر سے منہ و ناک و حونا اور نجاست میں اگر عین مری ہو تو پاک کرنے والی ہتی چیز سے اسکے میں کو مائی
 کرنا اور جو نجاست مری نہو اس میں تین بار استعمال کرنا اور حدث و صغیر میں ارکان چار ہیں جو کتاب میں مذکور ہیں۔ فتاویٰ امام مالک علیہ السلام
 یا ایہا الذین آمنوا اذ انتم الی الصلوٰۃ فاعسلوا وجوہکم الایہ۔ ای ایمان والو جب تم کھڑے ہو نازک کی طہارت تو دھو دلو اپنے چہرہ کو انہم قہر
 کتا ہے اگر کوئی ترجمہ یہ ہے اور دھو دلو اپنے ہاتھوں کو کہیں تک اور مسج کو اپنے سر کو اور دھو دلو اپنے سر کو کو ٹخنوں تک الہ۔ یہ اصل
 طہارت ہے لہذا تفریع فرمائی ہم فرض الطہارۃ غسل الاعضاء الثلاثہ و مسح الرأس۔ ت۔ پس فرض طہارت وضو کا غسل خیر
 اعضاء مذکورہ کا اور مسح سر کا ہے۔ ہذا النص۔ بدیل اس نص کے۔ فت۔ اقول فرض جو قطعی دلیل سے ثابت ہو اسکی دو قسمیں
 ہیں اول فرض جو اعتقادی و علی دونوں ہر اسکا منکر کا فرض دوم فرض علی نہ اعتقادی پس عمل اسکا فرض ہے حتیٰ کہ اگر نہ کیا تو عمل باطل ہے
 اور واجب وہ کہ دلیل ظنی سے ثابت ہو تو اسکا عمل میں لانا واجب ہے لیکن اگر ترک ہو جائے تو عمل باطل نہیں مگر اعادہ واجب ہے اگر جبر
 نقصان نہو سکے جیسے نازک میں ترک واجب سے بدلیہ سجدہ سو کے غیر نقصان ہو جاتا ہے۔ اور اعطاردہ سے مراد طہارت وضو ہے جسکے
 چار ارکان چہرہ اور دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں کا دھونا اور سر کا مسح ہیں۔ واضح ہو کہ اس میں ایک افادہ عظیم فرمایا وہ یہ کہ ان میں
 اعضاء کے ایک بار دھونے کا اور چوتھے ایک بار مسح سر کا ثبوت قطعی فرض ہے جو منکر ہو کا فرض اور ہی چہرہ کی حد اور کارگی کی مقدار اور
 ہاتھ پاؤں کی حد اور مسح سر کی مقدار میں اجتہاد جاری ہے حتیٰ کہ شلو جو نہانی سر ہاتھ مسح سے انکار پر تکفیر نہیں بلکہ اگر وہ حقائق
 فرضیت سے حکم ہو تو کفر ہے۔ قال الامام۔ و غسل ہوا لاسانہ و لاسج ہوا لاصابتہ۔ اور غسل فقط پانی بہانا اور مسح پانی پہنچ جانا
 پس غسل میں ملنا لازم نہیں ہے۔ یہی ہمارے اصحاب و علمائے علماء کا قول ہے۔ مع۔ اور یہی ظاہر الروایہ ہے مگر اس حدیث کی تمام کتب میں

بدون اسکے غسل نہوگا صحت۔ برتن سے دھو کر کرنے میں اگر دو قطرہ یا زیادہ چٹکے تو بالاجل جائز ہو ورنہ طہارت کے قول پر نہیں جائز
 لذیذ اور یہی صبیح ہر اعضا۔ قال المصنف وحدثنا ابو جعفر عن قضاة الشجر علی اسفل الذقن والی سمتی الا وضمن ان الموضع
 وقع بندہ انجل و ہوشنق منہا۔ اور چہرہ کی حد سر کے بال جنہ کی انتہا سے لیکر ٹھوڑی کی تک طول میں اور ایک کان کی نو سے
 بیکر دوسرے کان کی نو تک عرض میں ہر کیونکہ مواجہہ در و بر ہو اسی نام سے دافع ہوتا ہو اور وجہ کا لفظ مواجہہ سے مشتق ہو۔ اسی پر
 علماء کا اتفاق ہے اور یہ اشتقاق کبیر ہے کہ حسین مطلقاً معنی میں مناسبت ہونا کافی ہے۔ مع چہرہ کی حد ظاہر المراد یہ میں مذکور نہیں البتہ اے اور
 اس حد و شرح سطح پیشانی سے ہر وقت چنانچہ اگر صلح سے اگلے سر کے بال تراکی ہو گئے تو صبح یہ ہر کہ وہاں پانی ہو چنانہ واجب نہیں لکن
 ہو الصبیح الزاہدی اخرج جسکے بال چہرہ کی طرف اترے جے ہون تو اکثر ہی حد سے یعنی ابتدا سے سطح پیشانی سے جسد رسیجے اترے بال
 ہون انکا دھونا واجب ہر یعنی۔ ع۔ پییدی جو دائری جنہ کے بعد اسکے کنارے دکان کی نو کے درمیان ہو اسکا دھونا واجب ہر یہی
 صبیح ہر الذخیرہ۔ اور کو یوں میں پانی ہو چنانہ واجب ہو اور ہونوں میں سے جتنا اٹکے لانے کے وقت چھپ جاوے دھو میں داخل نہ
 در جتنا نکلا رہے اسکا دھونا واجب ہر یہی صبیح ہر کفانی الصلحہ۔ دونوں انگلیوں کے اندر دھونا وجہ حج کے نہ واجب ہر نہ سنت الطہرہ حشر
 جو آگ بند کرنے سے باہر رہے تو اسکے نیچے پانی ہو چنانہ واجب الزاہدی۔ اور جو جلد کہ بالوں سے دھکی ہو جیسے ہون یا ہونچھون سے
 یا غنقہ سے تو اسکا دھونا دھو میں واجب نہیں۔ اھا ضیخان اور اسی پر فتویٰ ہر اعضا اور اگر دھکی نہو تو علی اختیار دھونا واجب ہر
 بران۔ بخلاف غسل کے کہ زمین ہر حال پانی ہو چنانہ واجب ہر اعضا۔ دائری جب غنی ہو یعنی بشرہ چھپا دے تو ظاہر کلام ہر ایہ
 مفید ہو جو امام محمد رحمہ نے اہل میں اشارہ کیا کہ پوری دائری دھونا واجب ہو اور کیا گیا کہ یہی اصح ہے اور نظیر یہ میں ہر کہ اسی پر فتویٰ ہو
 در بدائع میں ابو شجاع سے ہر کہ ہمارے اماموں نے سوائے اس قول کے دیگر اقوال سے رجوع کر لیا ہے۔ یہی اصح ہے ہر ہر
 اور یہی صبیح ہر الزاہدی۔ امام ابو حنیفہ رحمہ سے اشر روایت یہ کہ دائری میں سے جسد رکھال کو چھپاتی ہر سب کا مسح فرض ہر اور یہی
 اصح و مختار ہے شرح الوقاہ۔ دائری اگر خفیف ہو کہ اسکا بشرہ نظر آوے تو اسکے نیچے پانی ہو چنانہ فرض ہر الفتح والفتور دائری کے بال
 ہو ٹھوڑی سے نیچے چٹکے ہوے ہن انکا دھونا واجب نہیں ہر شرح الوقاہ یہ صبیح بھی واجب نہیں بلکہ سنون ہر المنز اگر بعد وضو کے دائری یا
 ٹھوڑی یا ہنوں یا ہنچھین مثلاً میں تو اس جگہ کا دھونا واجب نہیں اور نہ وضو کا اعادہ لازم ہر ضیخان معصفت رحمہ نے تحدید وجہ کے بعد
 ہنوں و ہر دن کی تحدید بیان فرمائی قبلہ۔ والفرقان والکعبان یدخلان فی الفحل عندنا خلافاً لافرد ہو قبول ان الغایۃ فادخل
 تحت المیزان کا لیل فی باب الصوم۔ دونوں کینان اور دونوں ٹخنہ دھونے میں داخل ہن ہمارے نزدیک بخلاف زفر کے کہ وہ فراتے میں
 کو غایت اپنے مینا میں داخل نہیں ہوتی ہر جیسے روزہ کے باب میں رات نہیں داخل ہر وقت ہمارے نزدیک سے مراد ابو حنیفہ و ابو یوسف و
 محمد رحمہم اللہ تعالیٰ ہن محیط۔ توضیح یہ کہ آیت میں فرمایا۔ وایدیکم الی المرافق یعنی دھو دو اوائے ہنوں کو کینوں تک تو ہاتھ دھونے کی
 قابت یعنی انتہا کینان میں۔ اور قاعدہ ہر کہ جسکی انتہا بیان ہو زمین اتنا داخل نہیں ہوتی ہر جیسے روزہ میں فرمایا ثم اتوا
 الصیام الی الیل سترم لوگ پورا کرو روزے کو رات تک حالانکہ بالاتفاق روزہ میں رات داخل نہیں پس اسطرح بیان کینان اور ٹخنہ
 ہنوں و بالوں میں داخل نہیں ہن۔ یعنی انکا دھونا فرض نہیں ٹھہر اگرچہ دھونا بہتر ہنوں ہے۔ پھر واضح ہو کہ ایدیکم الی المرافق۔ اور
 اتوا الصیام الی الیل۔ دونوں انتہا میں فرق ہے تو زفر کا قیاس ٹھیک نہو اولنا ان بندہ الغایۃ لاسقاط ما وراہا اولو لا یا
 الاستوہیت الوطیۃ کل۔ اور ہماری دلیل یہ ہر کہ یہ کینوں و ٹخنوں کی قابت تو انکے ماہرے کے ساق کوٹنے کے لیے ہر کیونکہ اگر
 یہ قابت حیوانی کجائی تو دھونا پورے عضو کو محیط ہو جائے۔ یعنی مثلاً ہاتھ دھو تو ہاتھ موڑے تک ہر سب کا دھونا واجب ہوتا
 انتہا الی المرافق سے حد کوئی کہ کبھی تک دھو کر اسکے ماہرے پانی کو دھونے سے ساق کو دھو پس کبھی دھونے میں داخل ہے۔
 ہونی باب الصوم لہذا حکم ایما اذا کسم یطلق علی الامساک ساقہ۔ اور روزہ کے باب میں جسکی زفر رحمہ نے نظری تو وہ

۲
 صبیح ہر الزاہدی
 صبیح ہر الزاہدی

تاریک رات تک حکم صوم کو کھینچ لیجانے کے لیے ہر ایسے کہ اسم صوم کا تو ایک ساعت اساک کرنے پر بھی ہونا جانا ہر وقت تو اسکی
پس اگر رات تک نہ بیان ہوتا تو لوگوں کے ایک گھڑی بھر کھانے پینے وغیرہ سے رک جانے سے صوم ہو جانا انذار رات تک
کھینچ جانے کی حد بیان کر دی تو رات داخل نہیں ہو۔ والکعب ہو اعظم الثانی ہو الصبیح ومنہ الکاعب۔ اور کعب وہ آہری
ہوئی ہدی ہو یعنی ٹخنہ۔ یہی صبیح ہر اسی نقطہ سے کاعب مشتق ہر کاعب کی جگہ کو کاعب ایسی رکبان جوئی جوانی برائی ہوئی
کہ جنکی چھاتیوں کا ابھار ہو۔ چونکہ یہ صفت عورتوں میں مخصوص ہو لہذا بدن حرث تانیث کے کاعب کہتے ہیں نہ کاعبہ جیسے حائض
و طائف وغیرہ۔ پھر پانوں و حونا و ضرورین فرض ہو اور ہر اوراق میں اسی پر جمل بیان کیا اور موزہ پر مسج بسنت متواترہ ثابت ہو جیسے
ہاتھ یا پانوں مجروح ہوں تو انہیں مسج کا ثبوت بدلیل دیگر ہو۔ فروع۔ اگر اپنے ناخن کٹوانے تو ضرور کا اعادہ لازم نہیں ہو کا طہان
جمل اصغر میں ہو کہ اگر ناخن چڑے ہوں اور انہیں میل یا کبلی مٹی یا گوند حائما ہو یا عورت کے خانگانی تو ضرور جائز ہو نہ او
شہری ہو یا دیہاتی ہو شیخ و بوسی رحم نے کہا کہ یہ صبیح ہو اور اسی بر تقویٰ ہو الفتح والذخیرہ۔ اگر گوند حائما ناخنوں کے نیچے ہو تو اسکے نیچے
پانی پونچنا واجب ہو خلاصہ۔ اگر ناخن ٹر کر پورے کے سرے سے نکل گئے تو انکا دھونا واجب ہو ایک ہی قول ہو الفتح و محیط
حضاب اگر شہید ہو کر خشک ہو تو ضرور غسل کے پورے ہونے سے منع ہو۔ سراج عن الوحیر۔ انگوٹھی اگر ڈھیلی ہو تو اسکو حرکت
دینا سنت ہو اور اگر ایسی تنگ ہو کہ پانی اسکے نیچے نہ پونچے تو حرکت دینا فرض ہو۔ الخلاصہ۔ اور یہی ظاہر الروایہ ہو۔ محیط ہی مثلاً
ہو۔ الفتح۔ موندے سے اگر دھات پیدا ہوئے تو پورا اصلی ہو اسکا دھونا فرض ہو اور ناقص زائد ہو سوا اگر کچھ اسین سے محل فرض کے
محاذا ہوئے تو اسقدر دھونا اسین سے بھی واجب ہو اور جو محاذی نہ ہوئے اسکا دھونا واجب نہیں۔ الفتح والحدیہ لیکن مندوب
ہو۔ البحر من المتنبی۔ اور منشی میں ہو کہ اگر اسکے محل فرض میں کوئی زائد انگلی یا زائد ہاتھ پیدا کیا گیا تو اصلی ہاتھ کے ساتھ اسکا دھونا بھی
واجب ہو۔ مع۔ اگر اسکا ہاتھ یا پانوں کما کہ کسی یا ٹخنہ میں سے کچھ نہ رہا تو اس سے دھونا سا قبط ہو گیا اور اگر کچھ رہا تو واجب ہو۔ منشی
والفتح والبحر اور یوں ہی گٹاؤ کی جگہ کا دھونا واجب ہو۔ محیط۔ اگر پانوں پر تیل ملا جس سے پانی نہیں لگتا تو ضرور جائز ہو۔ ذخیرہ
اگر اعضاء میں شگاف کی وجہ سے دھونے سے عاجز ہو تو پانی بہانا اسپر لازم ہو پھر اگر اس سے بھی عاجز ہو تو اسکو مس کرنا کافی ہو اگر
اگر مس کرنے سے بھی عاجز ہو تو شگاف کی جگہ چھوڑ دے اور اسکے گردا گرد جوئے۔ الذخیرہ۔ اگر بعض اعضاء و ضرورین قمر
مانند دل وغیرہ کے ہو اور اسپر رقیق حملی ہو اسنے وضو کیا اور حملی پر پانی بہا یا پھر اس حملی کو نوچا اگر اسین سے کوئی چیز نہیں لگی
جس سے وضو ٹوٹے تو شبہ یہ کہ کسی صورت میں اسپر اس جگہ کا دھونا واجب نہیں ہو۔ وعن الرکن السدی۔ اگر اسکے اعضاء و ضرور
میں کسی پر کبھی یا پھر کا گوہ ہو کہ وضو میں اسکے نیچے پانی نہیں پونچا تو جائز ہو کیونکہ آخر از غیر ممکن ہو محیط۔ اگر ضرور میں ایک عضو تری
کو دوسرے عضو کی حرث منتقل کیا تو نہیں جائز ہو اور اگر غسل میں کیا تو جائز ہو جبکہ تری متفاو ہو۔ ذخیرہ۔ اگر کسی آدمی پر میہ پڑا
یا دم جاری نہر دریا میں گر پڑا تو اسکا وضو جائز ہو گیا اور غسل بھی جائز ہو جائیگا اگر اسکے تمام بدن کو پانی پونچ گیا اور اسپر لگی کرنا
اور ناک میں پانی ڈالنا واجب ہو یہ سراجہ میں ہو۔ قول یہ روایت دلت کرتی ہو کہ غسل سے مس ہو جانا ہو بخلاف مجلس کے
خاتم۔ بیان وضو کے چاروں ارکان میں سے تین اعضاء مفسوہ یعنی چہرہ اور دونوں ہاتھ اور دونوں پانوں کا بیان ہو چکا
اور چہارم یعنی مسح الراس کا بیان باقی رہا فقال الممسح۔ و المفروض فی مسح الراس مقدار الناصیہ۔ اور مفروض مسح سر میں
مقدار الناصیہ کی ہو۔ و جو ریح الراس۔ اور یہ مقدار سر کا چوتھائی ہو۔ مسح یعنی منصوص تو ناصیہ ہو پھر ناصیہ کی خصوصیت نہیں
تو بقدر ناصیہ کے جان مسح کر لے کافی ہو پھر قدر ناصیہ کو ہم مصنف نے کہا کہ چہارم سر پر ام جصاص ہم نے کہا کہ بعض شایخ نے
تین انگلیوں کی روایت کو صحیح کہا اور بعض نے احتیاطاً چہارم سر کی روایت کو صحیح کہا۔ کما فی العینی ہی مختار ہو اختیار ہو اگر مس کرنا
میں تین انگلیوں سے کم رکائیں تو ظاہر روایت میں نہیں جائز ہو۔ اگھنا یہ سر کے خاتم سے بقدر چہارم مس کرنے سے فرض ہو جائیگا

پکن کا لون کا مسح کرنا مسح کا نائب نہیں ہو گا۔ لہذا انی السراجہ۔ بلکہ قانون کے اوپر سے سرہن سے چاہیے اور اگر سرہن سے
 بعض جگہ بندھی ہو اور بعض جگہ بال ہوں پھر اسے قانون والی جگہ پر مسح کیا تو کافی ہو جو سرہن نہ ہو۔ ٹوپی یا عمامہ پر مسح نہیں جائز ہے
 وراستی طرح اگر عورت نے اوڑھنی پر مسح کیا تو نہیں جائز لیکن جبکہ پانی ٹپکتا جاتا ہو اس طرح کہ قانون پر پہنچ گیا تو پہنچ جانے پر
 یہ مسح جائز ہو گیا۔ ملاحظہ۔ لیکن جب ہی جائز ہو گا کہ اسکی اوڑھنی کے رنگ سے پانی رنگین نہ ہو جاوے۔ نظیر یہ نگار افضل تو
 یہ کہ عورت اوڑھنی کے نیچے سے مسح کر لے۔ قاضی خان۔ اور اگر عورت کے سر پر خضاب ہو اور اسے خضاب پر مسح کیا تو
 پانی کی تری اس کے خضاب سے مختلط ہو کر مطلق پانی کے حکم سے نکل گئی تو یہ مسح جائز نہ ہو گا۔ الخلاصہ۔ پھر غسل سے مسح ہو جائے
 اور ہاتھ کی ضرورت نہیں حتیٰ کہ اگر نہج کا پانی پڑ گیا تو مسح ہو گیا۔ کما نص فی البسوط والخلاصہ۔ اور تین انگلیوں سے کم ہونے سے
 نہ گذرا اور اگر مسح کیا گدے کی انگلی اور انگوٹھے سے دونوں کو کشادہ کیے ہوئے پس ان دونوں کو مع استقدار تہلی کے جو دونوں
 کے بیچ میں ہر سر پر رکھا تو مسح جائز ہے۔ محیط وقاضی خان۔ اور اگر مرد کے دو گیسوے دراز ہوں جو اس کے ہنر کے اوپر بندھے
 ہوں جیسے عورتیں کیا کرتی ہیں پس اسکا مسح گیسو کی چوٹی پر واقع ہو تو عامۃً مشائخ کے نزدیک نہیں جائز ہے خواہ وہ دونوں
 گیسو کو چھوڑ دے یا نہ چھوڑے۔ محیط۔ اور اگر اسکی تہلی میں ایسی تری ہو جو ہنر سے لے یا مفصول مفصول ہونے کے بعد رکھی ہو
 اس سے مسح جائز ہو ابھی صحیح ہے اور اگر مسح کے بعد رہے پھر اسے دوسرا مسح کیا تو جائز نہیں ہے۔ خلاصہ وغیرہ۔ اور اگر اسے ہنر
 سے مسح کیا تو کافی ہے ہر حالت میں اور فقہاء نے اسکی تفصیل نہیں کی کہ تری متطاہر ہو یا نہ ہو۔ ہر ہانیہ۔ اور منون صورت مسح کی
 یہ ہو کہ اپنی دونوں تہلیوں اور انگلیوں کو اگلے سر پر رکھ کر گدے کی طرف لیجاوے ایسے طور پر کہ تمام سر کو گھیر لے پھر اسے
 دونوں قانون کو مسح کرے اور رہا یہ طریقہ کہ گدے کی دونوں انگلیاں بالکل جدا کیے ہوئے رکھتے ہیں تاکہ اُسے قانون کو مسح کرے
 اور تہلیوں کو اس غرض سے کہ نو دین پر پھر لادینگے تو سنت میں اسکی کچھ اصل نہیں ہے۔ دفعہ۔ واضح ہو کہ علماء کے درمیان کچھ
 اختلاف اس امر میں نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے جو مسح الراس منصوص فرمایا وہ واجب ہے مگر اختلاف اس کے مقدار میں ہے یعنی ہر مذہب
 مالک تمام سر اور ہی احمد سے مرد کے حق میں ہے اور عورت میں مقدم راس کافی ہے اور شافعیہ سے دو قول ہیں ایک یہ کہ ادنی مقدار ایک
 بال ہے اور یہ اس طرح تصور ہے کہ آنٹی کے سر پر خضاب وغیرہ سے لیب ہو اس طرح کہ ایک ہی بال کھلا ہو۔ یعنی رح سنے کہا کہ یہ بالکل
 کلام ہے کیونکہ شریع شریعت ایسی نادر صورت پر وہ دونیں رکھتی کہ اسکو سوچ کر نکالنے میں اتنا تکلف ہے۔ دوم قول یہ کہ واجب تین
 بال ہیں اور یہ قول پہلے سے کچھ کم ضعیف ہے اور ہمارے نزدیک تین انگلیوں کی مقدار یا چارم سر کی مقدار ہے جیسا کہ گذرا
 پھر امام مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے مقدار نا صبیہ ہونے پر استدلال کیا بقولہ۔ لما روی عن المغیرہ بن شعبۃ ان النبی صلی اللہ
 علیہ وسلم اتی ساطع قوم قیال وتوضا و مسح علی ناصیتہ وخفیہ والکتاب مجمل فالتمتی بیانا بہ وهو حجة علی الشافعی
 فی التقدير بثلث شعرات وعلی مالک فی اشتراط الاستیعاب۔ یعنی آیت کریمہ میں مسح الراس سے قدر نا صبیہ مراد ہونا
 اس دلیل سے ہے جو ضمرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک قوم کے گھورے پر آئے
 پس آپ نے پیشاب کیا اور وضو کیا اور مسح کیا اپنے نا صبیہ اور دونوں موزوں پر۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ قدر نا صبیہ سے
 فرض ادا ہو گیا اور قرآن میں مسح الراس کی مقدار مجمل ہے جیسا کہ بیان حدیث سے ضروری ہے تو یہی حدیث حسین کم سے کم مسح کرنا
 آپ کا مراد ہے اس آیت کے پہلے بیان ہو کر اس سے لاحق ہوئی یعنی مکمل گیا کہ آیت میں مفروض قدر نا صبیہ ہے اور یہی حدیث
 امام شافعی رحمہ اللہ پر حجت ہوئی انکی تفسیر میں کہ اپنے اہل ہاد سے تین قانون کے ساتھ مسح فرض کئے ہیں اور یہی حجت امام مالک پر ہے
 جو شرط کرتے ہیں کہ تمام سر کا مسح فرض ہے۔ اقول۔ یعنی اگر تمام سر کا مسح مفروض ہو تا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرض کیونکر
 ترک نہ کرنا تھا نا صبیہ پر مسح کا اقتدار کرتے ہیں امام مالک پر تو حجت پوری ہوئی۔ امام شافعی رحمہ اللہ کی طرف سے یہ جواب ہے

کہ آیت قرآن کی کجی نہیں ہو جسکا بیان حدیث سے چاہیے ہو بلکہ آیت مطلق ہے یعنی جتنے رہبر مسیح کا اطلاق ہوتا ہو اسی قدر مسیح ہوتا
 ہو اور وہ ایک بال یا تین بال پر مسیح سے ہو گیا۔ صدر الشریعہ نے جواب دیا کہ لغت میں مسیح تو بھیجا کا نام ہے پھر نے کو کتنے میں
 ہو اور اس میں کچھ شک نہیں کہ سب سے پہلے یورین ایک بال یا تین بال جو جانے کا نام مسیح نہیں کہا تاہم پھر ناجا ہے پھر ناجا ہے
 کی کوئی حد ہوگی اور وہ حد ہونے میں معلوم تھی بلکہ کجی تھی تو حدیث شریف سے اسکا بیان لینا چاہیے تو آیت کجی نہیں ہے
 ہم کہتے ہیں اور مطلق نہ تھی جیسے آپ فرماتے ہیں اور دوسری دلیل کجی ہونے کی یہ کہ آیت میں ہر واسعہ اور وسعہ
 اس میں وسعہ پر تب داخل ہے جیسے نیم کی آیت میں فرمایا واسعہ ابو جہلم۔ اس میں بھی وہی صورت ہے کہ وجہ ہم۔ پر تب داخل ہے
 و لیکن تیمم میں چہرہ کا مسح ہمارے واسعہ کے سب کے نزدیک ہو رہا ہے کہ مسیح کو ناخاک سے مراد ہر اور بیان حدیث مطلق
 سے ظاہر ہوا کہ مسیح کے مسح میں پورا نہیں ہے یا جیسے عرب بولتے ہیں کہ اسعہ ابال لھا لھا دیوار کو مسح کر دو تو مراد بعض جگہ سے دیوار
 کا مسح ہوتا ہے اور یہ نہیں کہ تمام دیوار کو جو تو معلوم ہوا کہ ایسے کلام میں مقصود اجمال ہوتا ہے جیسے بیان سے توضیح کر دیا گیا
 وہی معمول ہو گا تو کجی کے واسطے بیان چاہیے اور وہ حدیث منیرہ بن شعبہ ہے۔ پھر شافعیہ کی طرف سے سوال ہوا کہ اچھا
 کجی کا بیان حدیث منیرہ سے ناصیہ پورا کیونکر معلوم ہوا اس میں تو یہ ہے کہ ناصیہ پر مسح کیا تو اس مقام پر مسح معلوم ہوا تو
 شاید تھوڑا سا مسح کیا ہو پورا ناصیہ بھر پر تو نہیں یقین ہو سکتا۔ شیخ ابن العلام رحمہ نے کہا کہ اچھا اگر اس میں وہم ہو تو
 اسکی تائید کے لیے دوسری حدیث لیجیے جو ابو داؤد رحمہ نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ میں نے رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا آپ وضو کرتے تھے اور آپ کے سر پر قطری عامہ تھا سو اپنے دونوں ہاتھ غارہ کے نیچے
 داخل کیے پس اپنا اگلا سر مسح کیا۔ یہ حدیث حجت ہے کہ ظاہر ہے کہ تمام مقدم الراس مسح کیا اور یہی جو تھائی ہے جو مسمی ناصیہ ہے
 قطری منسوب ہو وضع قطر اور وہ نسخ مخطوطے کی ہے ہونے میں اور اسی کے مثل ہنسی رحمہ نے عطاد سے مسل روایت کی اور مسل
 ہمارے نزدیک حجت ہے پھر اگر اس مقدار سے کم جائز ہوتا تو کبھی ایک بار اسکو جو از تعلیم کرنے کے لیے کرتے جیسے وضو یا ایک بار
 وضو کر کیا تھا۔ الفتح۔ حدیث منیرہ جو مصنف رحمہ نے نہجیت قدوری رحمہ ذکر فرمائی یہ دو حدیثیں منیرہ زہری روایت سے
 ہیں کہ قدوری نے دونوں کو جمع کر دیا حدیث اول کو ابن ماجہ نے منیرہ زہری سے مرفوع روایت کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 ایک قوم کے گھر سے پر آئے پس کھڑے ہوئے پیشاب کیا۔ اور حدیث دوم منیرہ زہری سے ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے
 وضو کیا اور اپنے ناصیہ و عامہ اور دونوں موزوں پر مسح کیا۔ رواہ مسلم و ابو داؤد والنسائی وابن ماجہ والطحاوی والبیہقی
 والبیہقی والطبرانی والہمام احمد مطولاً ومختصراً۔ اور یہ حدیث بلا نزاع صحیح ہے اور جو لوگ کہ مرفوع مسح الراس کو مقدار ناصیہ کہتے
 ہیں انکے واسطے حجت ہے۔ اگر کہا جاوے کہ فرض تو وہ کہ ایسی دلیل سے ثابت ہو جیسا کہ حدیث کا ثبوت ہم کو
 علم الواحد کے طور پر ہو چکا اور وہ ظنی ہے نہ قطعی اور جواب یہ کہ اصل یہ قرار پائی ہے کہ جب آیت کجی کا بیان غیر الواحد سے معلوم
 ہو جاوے جیسے مسح الراس میں اس حدیث کے بیان سے معلوم ہوا کہ مقدار ناصیہ مراد ہے تو بعد اسکے یہ حکم مضامین کجی ہوتا ہے
 یعنی آیت سے ثابت ہے کہ مقدار ناصیہ فرض ہے اور حدیث کی طرف جس سے بیان ہوا مضامین نہیں ہوتا اور آیت دلیل قطعی
 ہے۔ مع۔ پھر اگر کہا جاوے کہ جب یہ مقدار مرفوع ہوئی تو اس سے منکر کا فرض ہونا چاہیے حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ جواب یہ کہ
 مرفوع کی دو قسم ہیں ایک فرض جو اعتقاد عمل دونوں طرح قطعی ہو جیسے وضو میں غسل اعضائے ثلثہ مسح الراس تو واجب
 فرض کا منکر کا فرض ہے۔ دوم فرض جو اعتقاد میں قطعی نہیں بلکہ عمل کے حق میں ہے جیسے مسح الراس میں ناصیہ کی مقدار تو فرض
 ہے لیکن انکار پر کفر نہیں ہو سکتی ہے اور یہ قسم گواہ فرض قطعی اور واجب کے درمیان میں ہے کہ فرض سے طبعی امر واجب
 قوی ہے پس مراد قول مصنف رحمہ میں مرفوع سے فرض ملتی ہے و قال فی النہایہ فرض دو قسم ہے ایک قطعی جو نہ کر ہوا اور

دوم غنی اور وہ فرض برہم محمد پر چھ حصہ قصد و بچنے لگانے کے وقت ہمارے اصحاب کے نزدیک طہارت مفروض ہو اور اسی غنی
 بین مقدار ناصیہ مسح کو مفروض فرمایا ہو یا اصل مسح فرض غنی ہو اور اسی کی تفسیر یہ مقدار ہو تو مقدار کو بھی اصل مسح کے نام سے
 مفروض بیان فرمایا۔ پھر اس تمام بیان سے معلوم ہوا کہ ائمہ حنفیہ کے نزدیک بیان واسطے آیت مجمل کے حدیث ناصیہ ہو اور
 اسکی مؤید حدیث مقدم الراس ہو جو کہ چارم سر ہو لہذا تقدیر تین انگشت کی مقدار غیر احوط ہونے کا مصنف نے اشارہ فرمایا بقولہ
 ونفی بعض الروایات قدرہ بعض اصحابنا ثلث اصابع الید لانہا اکثر ما ہوا لاصل فی آلہ المسح۔ اور بعض روایات
 میں مقدار ناصیہ کی تقدیر ہمارے بعض اصحاب نے ہاتھ کی تین انگلیوں کے ساتھ فرمائی کیونکہ تین انگلیاں اکثر ہر اس چیز کا
 جو آلہ مسح میں اصل ہو۔ قال المترجم۔ یہ ترجمہ اس بنا پر کہ قدرہ کی ضمیر مقدار ناصیہ کی طرف ہو یعنی مقدار ناصیہ چارم سر تو متنا
 ہو اور بعض اصحاب نے کہا کہ مقدار ناصیہ بقدر تین انگلیوں ہاتھ کے ہو اور اسکی تحقیق یہ کہ ہمارے ائمہ رحمہ کے نزدیک لفظ
 آیت مجمل ہو جسکا بیان تین انگلیوں یا چارم سر کے ساتھ نہیں بلکہ ناصیہ کے ساتھ وارد ہوا تو یہی ناصیہ بیان ہو پھر اتفاق ہو کہ
 اداسے مسح کے لیے مقام ناصیہ کی خصوصیت نہیں بلکہ سر میں۔ سے جان سے بقدر ناصیہ مسح کرے فرض او ابو حنیفہ کا اختلاف
 ہو کہ مقدار ناصیہ کس قدر ہو اس میں دو روایتیں ہیں ایک چارم سر اور دوم مقدار سہ انگشت جیسا کہ امام ابو بکر الجصاص رحمہ سے مذکور
 ہو چکا بلکہ چارم سر کی تقدیر میں بھی ائمہ کا اتفاق ہو صرف تین انگشت کی مقدار میں وجہ سے اختلاف کا محل ہو اول یہ کہ
 مسح ہاتھ پھیرنے سے ہوتا ہو تو انگلیاں تین کافی ہیں یا نہیں دوم تین انگلیاں مقدار چارم سر جو تین یا نہیں پس جس نے مہول پر
 نظر ترک کی وہ دہم میں پڑ گیا کہ مقدار مسح میں تین روایات ہیں مقدار ناصیہ اور چارم سر دسہ انگشت اور زعم کیا کہ مقدار ناصیہ
 چارم سر سے کم ہو اور یہ نہیں جانا کہ نص مجمل کا بیان سوا سے ناصیہ کے کسی سے وارد نہیں اور اپنی تجویز کو دخل نہیں ہو پھر سوا
 ناصیہ کے دوسرے مقام سے مسح کرنے میں مقدار ناصیہ ضرور ہو تو اسکی مقدار چارم سر ہو یا بقدر سہ انگشت بھی ہو دور و شب
 آئی ہیں اور کلام امام مصنف اس معنی کے لیے مرجع ہو پھر امام مصنف رحمہ نے چارم سر کی تقدیر کو ترجیح دی یہ دو وجہ سے
 اول انکہ ناصیہ سے چارم سر کچھ زیادہ ہو تو مفروض ادا ہونا یقینی ہو گا تو اسی کو لینا احوط ہو اور دوم انکہ روایت انس میں سجا
 ناصیہ کے مقدم الراس ہو اور سر کے چار ٹکڑوں کے چار نام علیحدہ ہیں یہ ایک نام چارم کا ہو تو اس سے موافق ہو لہذا اہل
 متون نے اسی کی تبعیت کی اور اختیار میں اسی کا اختیار ہونا صحیح کہا اور امام مصنف رحمہ نے دوسری روایت کے غیر احوط
 ہونے کی طرف اشارہ کیا جو بعض اصحاب سے مروی ہو ونفی بعضی یہ روایت امام محمد رحمہ سے نوادر میں ہو کہ اگر تین انگلیاں
 بھسکی رحمدین اور انکو نہ کھینچا تو امام محمد کے نزدیک مردوزہ کی مسح میں جائز ہو اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک
 نہیں جائز ہو جب تک کہ انکو اتنی دوز تک نہ کھینچے کہ تری اسکے چارم سر کو پہنچ جاوے پس شیخین رحمہ نے اس چیز کو اعتد
 کیا جس پر مسح مفروض ہو اور امام محمد رحمہ نے اس چیز کو اعتبار کیا جس سے مسح کرنا ہوتا ہو یعنی دونوں ہاتھ کو پس ہاتھ کی دسترس
 انگلیاں جو مٹی میں اتر آ نکا جو مسائی و حائی انگلیاں یعنی دو اور آدمی ہو تین لیکن انگلی کا آدھا نہیں تو اسکو پورا دخل
 کر کے پوری تین انگلیاں مقدار رکھی انتہی۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ ناصیہ کی مقدار چارم سر قرار دینے میں بھی ان تینوں
 اماموں کا اتفاق ہو مگر تین انگلیوں کی مقدار آیا چارم سر ہو جاتی ہو یا نہیں تو اس میں اختلاف ہو اس بنا پر کہ جس طرح ہر اس
 اعتبار ہو یا جس سے مسح ہو اسکا اعتبار ہو تو باعتبار اول شیخین کے نزدیک نہیں ہوتی مگر جبکہ چارم سر ہو جاوے اور باعتبار
 دوم امام محمد کے نزدیک ہو جاتی ہو کیونکہ اصل آلہ مسح کا اعتبار ہو۔ اور وضع ہو کہ بعض روایات کا اطلاق غیر ظاہر الروایہ
 پر آتا ہو جیسا کہ امام مصنف رحمہ کے اطلاق کیا اور شایع تمام المذہب کا مٹی نے زعم کیا کہ یہی روایت اصل میں مذکور تو ظاہر الروایہ
 ہوئی اور شیخ اہل المذہب کے مذکور کیا کہ ظاہر الروایہ وہ ہو کہ مفروض مسح میں مقدار ناصیہ ہو دومین انگشت والی روایت انوار

کافی ایسی اگر کہا جاوے کہ شایع سید جلال الدین نے کفایہ میں کہا کہ اصح قول پر واجب ہے کہ مسح بین تین انگلیوں پر مسح کرے۔
 لیکن جو اب یہ کہ اس مسئلہ کی تخریج مقدمہ پر نہیں بلکہ مسح پر ہے کیونکہ مسح بیسٹا ہاتھ پیر نے کو کہنے میں اور اس کی پنج انگلیوں پر
 تین انگلیوں آدھے سے زیادہ ہونے کی جائز ہو سکتی ہے لہذا امام طحاوی نے اپنی شرح میں کہا کہ اگر ایک ہاتھ ایک سے
 مسح کیا تو ظہر الروایہ میں نہیں جائز ہے فتح القدیر میں ہے اور وہ روایت حسین بن انگلیوں پر مسح مقدمہ ہو تو اسکو بعض مشائخ نے
 اس نظر سے صحیح کہا کہ ہاتھ کا احصاء مسح میں واجب ہے اور ہاتھ میں انگلیاں اہل میں اسی وجہ سے اگر کوئی انگلیاں کاٹ دے
 تو اس پر ہاتھ کی پوری دیت لازم آتی ہے ہر ہاتھ میں سے تین انگلیاں آدھے سے زیادہ حصہ ہیں اور اکثر کا وہی حکم ہو جاتا ہے جو
 اصل کا ہو تو تین انگلیوں سے مسح گویا کل ہاتھ ہے مسح ہو تو ان بعض مشائخ نے اگرچہ اس نظر سے اسکو صحیح کہا اور اہل میں
 نہ کو رہے تو یہ امام محمد رحمہ کا قول ہونے پر محمول کیجاوے کیونکہ طحاوی و کرنی نے ہمارے اصحاب رحمہ سے ذکر کیا کہ مفروض
 مسح مقدمہ ارنا صیہ ہے انھی اقوال تحقیق وہ ہے جو مترجم نے ذکر کر دی کہ تائبہ و مقدمہ ارنا صیہ و جامہ سر بر تفاق ہے اور اختلاف
 انگلیوں سے تقدیر کرنے میں ہے حافظہ و اسر تعالیٰ اعلم۔ (تنبیہ) منے اور حدیث مغیرہ رضی اللہ عنہ کو نقل کیا جس میں کہہ
 ہوئے پیشاب کرنا مذکور ہے اور ایک قوم کے گھر سے پر یعنی جان کوڑا دانتے ہیں لہذا تنبیہ کیجاتی ہے کہ دوسرے کی زمین
 پیشاب کرنا اگر وہ کراہیت ذکر سے تو جائز ہے جیسے علمائے ذکر کیا کہ دست کے باغ سے فواکہ کھانا جبکہ دونوں میں تیسرا
 ہو بدون صوبی اجازت کے جائز ہے۔ اور کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کی حدیث مذکور حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ سے صحیحین میں بھی
 مروی ہے کہا گیا کہ یہ عذر سے تھا اور یہ ایک مرتبہ جائز ہونا سکھانے کے لیے تھا لہذا امام المومنین صدیقہ رحمہ سے مروی ہے
 کہ جو تم سے بیان کرے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے پیشاب کیا کرتے تھے تو اسکی تصدیق مت کرو آپ تو ہمیشہ بیٹھ کر
 پیشاب کرتے تھے رواہ احمد و النسائی و الترمذی ہا سانیہ صحیحہ علمائے ذکر کیا کہ ہا عذر کے کھڑے پیشاب کرنا نیز یہی مکرہ ہے
 ابن المنذر نے کہا کہ بیشک پیشاب میرے نزدیک پسندیدہ ہے اور کھڑے بلح ہے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دونوں بات
 ہیں اور طحاوی رحمہ نے کہا کہ کھڑے پیشاب میں مضائقہ نہیں ہے اقوال ہمارے دیارین جو کھڑے پیشاب کو سبب شائبہ
 کھڑے مکرہ ہے اور جو مداومت کرے غاصی ہو گا و اسر تعالیٰ اعلم۔ پھر حدیث مغیرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ امام ہر مسح کرنا مروی ہے اور اس میں
 اختلاف ہے ایک جماعت سلف سے جو از منقول ہے اور فقہارین سے اور اعلیٰ و احمد و اسحق و ابو ثور و داؤد جو اس کے قائل ہیں
 اور اکثر فقہاء منع کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر عامہ پر مسح ہوتا تو مقدمہ راس پر مسح کرنے کی کیا ضرورت تھی حالانکہ اسی حدیث
 میں یہ بھی مذکور ہے پس علمہ کے ساتھ سر پر مسح کرنے لگے اور عامہ نہیں توڑا اور شاید بقدر مفروض نا صیہ پر مسح کر کے رکام
 وغیرہ کی وجہ سے ہائی کو بطور تکمیل کے عامہ پر پیر لیا ہو اور خطاب دینی و بتنی رحمہ نے کہا کہ سر پر مسح تو مخصوص ہے اور عامہ سر میں سے
 نہیں ہے تو احتمالی چیز کے پیچھے نہیں کو نہ چھوڑا جائیگا اور موزہ پر تیاس مع الفارق ہے۔ مع۔ اگر مسح کے بدل سر جو ڈالا تو
 اصح یہ کہ مسح ہو گیا اور اظہر یہ کہ مکرہ بھی نہیں ہے۔ مع۔ چاروں ارکان وضو ایک بار وضو کرنے والے کا مسح کے تمام ہونے اور سب
 ہنر نہ واحد فرض ہیں حتیٰ کہ ایک بھی ترک ہو تو عمل باطل ہے اور وضو میں کوئی واجب نہیں ہے بلکہ سنتیں ہیں اور فائدہ
 سنتوں کا ثواب جمیل ہے اور فرض فعل کے ساتھ فعل میں داخل کرنے سے فرض کا اپنے فعل میں پورا کرنا ہوتا ہے یعنی فرض کا جو
 فعل ہے اس میں سنت بھی ادا کرنے سے اکمال ہو جاتا ہے اور ہر ایک سنت کا علمہ ثواب ہے اور ان میں سے جو ادا کرے ادا ہوئی
 اور جو ادا نہ کی اس کا ثواب گیا۔ شریعت میں سنت وہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر موافقت کی اور سوا اسے ایک بار
 یا دوبار کے اسکو ترک نہیں کیا کفایہ المصنوع۔ سنت جیسے موافقت کی اور سوا اسے عذر کے اسکو ترک نہیں کیا اور ادا ہو کر
 اسکو ایک یا دوبار کر کے چھوڑ دیا کفایہ المصنوع۔ امام جوہر زائدہ رحمہ نے کہا کہ سنت جسکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے

بطریق موافقت کیا ہو یعنی ایک دو بار ترک بھی کیا ہو تو اسے کرنے کا حکم کیا جائیگا اور جو مرتبے والے پر واجب کیا جائیگا کما فی التامع
یعنی رحم نے کہا کہ یہی تعریف بھری۔ قال وسنن الطہارۃ۔ اور سنن طہارت وضو کی وجہ میں اگر جملہ غسل بالماء
مقدم و حونا دونوں باتھون کا پونچھون تک دینی چیکر آگے نجاست خاصہ نہ تو میں مرتبہ سے قبل اور خالہا الا انما قبل ان دونوں
کے پانی بھرے برتن میں داخل کرنے کے۔ اذا استیقظ المتوضی عن نومہ۔ یکہ توضی اپنے خواب سے جاگے بقولہ علیہ السلام
اذا استیقظ احدکم من منامہ فلا یغسل یدہ فی الا نوار حتی یغسلہا مثلًا فانہ لا یدری انہ بائنا یدہ۔ بدلیل قول حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ جب چلے گئے تم میں کوئی اپنے خواب سے تونہ ڈوبوے اپنا ہاتھ برتن میں ہاتھ تک کہ ہاتھ کو دھو ڈالے
میں مرتبہ کیونکہ وہ نہیں جانتا کہ اسکا ہاتھ رات کمال رہا۔ اقول اس حدیث سے یہ دھونا مطلقاً ہرے نزدیک سنت ہے
خواہ نیند سے جاگے یا نہیں کما فی الموطا والبوط۔ اس حدیث کو جامع صراح ستہ دانوں نے روایت کیا پس اعلیٰ درجہ کی صحیح
ہر و لیکن صحیح بخاری میں تین مرتبہ دھونا مذکور نہیں اور صحیح مسلم اور ابو داؤد و نسائی و دارقطنی میں تین مرتبہ اور ترمذی و ابن ماجہ
میں دو یا تین مرتبہ۔ اور طحاوی کی اسناد جدید میں ایک بار دو یا تین مرتبہ ہر اور ان روایات میں فلا یغسل نبون تا کی نہ نہیں مگر بخاری
کی روایت میں آیا ہے۔ مع۔ ہاتھ واحد ہو کر دوسرا دھونا کافی چنانچہ حدیث میں ہر اور دونوں دھونا بھی چنانچہ بعض روایات
میں کہا کہ دونوں پر پانی بھاوے۔ صلیح آسان ہو۔ یہ جب کہ نجاست ہاتھ پر ظاہر ہو ورنہ نجاست زائل کرنا فرض ہے کما فی
شرح الوقایہ ص ۴۰۔ تاج الشریعہ نے شیعہ پر ایہ میں کہا کہ دونوں باتھون کا دھونا تو فرض ہے پس سنت آنگا مقدم دھونا ہے۔ ع
اور یہ دھونا فرض سے واقع ہو جاتا ہے اسی واسطے امام محمد رحم نے بعد غسل الوجہ کے کہا کہ پھر اپنی بائیں دھو دے پس یہ باتھون
کا دھونا فرض ہے کہ اسکو مقدم کر لینا سنت ہے۔ فتح امام سرخسی رحم نے کہا کہ صبح میرے نزدیک یہ کہ ہاتھ مراقب تک فرض دھونے
کے وقت پھر پونچھون تک بھی ظاہر و باطنی دھو دے کیونکہ اول اقتحاح وضو تھا پس وہ بائیں فرض نہو گا کما فی الذخیرہ۔ تشریح
کتابہ کہ عند تحقیق ہی احوط ہر اور اسی طرف امام مصنف نے اشارہ کیا دوسرا علم۔ نیند سے جاگنے کے بعد اور تو ہم نجاست
کے وقت سنت ہونا زبادہ ہو کہ ہر اور نہ ہاتھ دھونا تو خواب سے جاگنے والے اور غیر سب کے لیے سنت ہے اور اسنی قول پر اکثر
علماء میں اسی اولیٰ ہو بیخ۔ ولان الید الیہ التفسیر فتن البدایہ بتبیینہا و ہذا الغسل الی الرسغ وقوع الکفایتہ بہ فی
التنظیف۔ اور اس میں دلیل سے یہ ہاتھ دھونا مسنون ہے کہ ہاتھ پاک کرنے کا آہ ہر سو خود اسکے پاکیزہ کر لینے کی بدایت مسنون ہے
اور یہ دھونا پونچھ تک ہر کیونکہ اسی قدر کے ساتھ پاکیزگی کرنے میں کفایت حاصل ہو جاتی ہے۔ اقول اس دلیل سے وجوب
اس واسطے نہو کہ ہاتھ کا نجس ہونا متحقق نہ تھا تو پاکیزگی بوجہ شبہ بے اثر ظاہری کے ہوئی تو مسنون ہے یہ فیض کلام تاج الشریعہ ہے
اور کیفیت دھونے کی یہ ہے کہ اگر چھوٹا برتن موجو ہو تو بائیں ہاتھ میں لیکر شنگے سے پانی نکال کر دائیں پر تین مرتبہ بھاوے و انگلیاں
بایم قضا جاوے پھر دائیں سے بون ہی بائیں دھو دے اور اگر چھوٹا برتن نہ ہو صرف بڑا سا ہو تو بائیں ہاتھ کی صرف انگلیاں
کا کر پانی نکال کر دائیں تین مرتبہ صاف کرے کما فی المصنوع۔ اور اگر اس صورت میں ہاتھ پر نجاست معلوم ہو تو کسی دوسرے
جیل سے اسکو پاک کرے۔ الملاحظہ۔ اور اگر کوئی آدمی پاک ہاتھ کا نہ دلا اور کپڑے یا ختم کسی جیل پاک سے پانی نہ نکل سکا اور نہ کدوا
پانی بھرنا تو حیم کر کے لاد کر پئے اور اسکا اعادہ بھی نہیں ہو کہ فکر فی المصنوع۔ یہ سنت اگرچہ اسوقت تھی کہ عرب میں نام کی طرح
پانی کے برتن تھے کہ ہاتھ ڈال کر نکالتے اور اب تغیر ہوا لیکن جو سنت ائمہ میں واقع ہو گئی تو ہر اور دائم رہی ہے اگرچہ صیغہ نہ رہا
پھر معتبر تو ہم نجاست کا پونچھون سے تو ہم کیا خواہ رات کی نیند سے جاگا ہو یا دن کی نیند سے یا برون نیند کے تو بغیر دھونے
ہاتھ داخل کرنا پانی میں مکروہ ہے۔ یہی مجبور کاغذ ہے ہر پیر نہی جو حدیث میں آئی تحریری نہیں بلکہ تحریری ہے حتیٰ کہ اگر بے دھونے ہاتھ
کو پانی میں نہو دیا تو پانی نجس نہو گا اور واضح ہو کہ پانی کے نیند و دوسری تحریر میں سہی ہی حکم ہے اور واضح ہو کہ حدیث میں خطاب

عاقلاً بالغ مسلّم کو معلوم پھر اگر جاننے والا نیند سے طفل یا مجنون یا کافر ہو اُسے ہاتھ ڈال دیا اگر آپ کوئی نجاست تحقیق نہیں معلوم ہو
 خوشنمی میں مذکور ہے کہ اس میں دو وجہیں ہیں ایک یہ کہ وہ بھی مانند مسلّم بالغ عاقل کے ہے کیونکہ نہ نہیں جانتا کہ رات میں اسکا ہاتھ
 کمان رہا ہو دوم یہ کہ اسکے ڈوبنے سے کچھ اثر نہیں ہوگا کیونکہ عل سے ممانعت بطریق خطاب ثابت ہوتی ہے اور ان لوگوں پر
 خطاب نہیں ہے۔ مع۔ اور اصح یہ کہ ایک مرتبہ قبل استنہار کے ہاتھ دھوے اور ایک مرتبہ بعد استنہار کے دھوے۔ قتادی
 کا طبعخان۔ از انجاء نسیمہ چنانچہ فرمایا۔ و تسمیۃ اللہ تعالیٰ فی ابتداء الوضوء اور اللہ تعالیٰ کا نام لینا ابتداء وضوء میں سنت
 اور وضوء سے مقدم تو دونوں ہاتھ ہونچون تک دھونا تھا اب وضوء کے شروع ہونے پر تسمیہ اس واسطے کہ فرض و سنت جملہ اعمال
 وضوء کے تسمیہ واقع ہوں مع۔ پھر مراد خاص کر بسم اللہ الرحمن الرحیم ہے یا کوئی نام ہو محیط میں ہے کہ اگر ابتداء وضوء میں اللہ
 یا الحمد للہ یا شہد ان لا الہ الا اللہ کہتا تو سنت تسمیہ ادا ہو گئی اور دوسری رح نے کہا کہ افضل یہ کہ بسم اللہ الرحمن الرحیم کہے
 اور اہل و بخاری رح نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول یہ کہ بسم اللہ العظیم والحمد للہ طے دین الاسلام۔ یعنی رح
 نے کہا کہ یہ لوگ باوجود علم فضل کے حدیث و اثر کو ذکر کر کے نہیں بیان کرتے کہ کس نے اخرج کیا اور صحت و ضعف میں کیا
 حال ہے اور یہ آفت تقلید سے چری ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تو یہی مروی ہو کہ ابو ہریرہ رحمہ سے فرمایا کہ جب تو
 وضوء کرے تو کہ بسم اللہ والحمد للہ کہ تیرے نگہبان فرشتے برابر تیری نیکیاں لکھا کرینگے۔ پس وضوء کے ٹوٹنے تک جیسا کہ
 جہرانی رح نے معجم اوسط میں باسناد حسن روایت کیا اور محادی رح نے کہا کہ تسمیہ وضوء میں سنت سے منقول بسم اللہ العظیم
 والحمد للہ علی دین الاسلام ہے اور ابو ہریرہ رحمہ سے مرفوع ہے کہ ہر امر مذی شان جو شروع نہ کیا جاوے نہ کرانی یا بسم اللہ الرحمن
 الرحیم تو وہ اتبرجہ صحیح ابو عوانہ و ابن جہان وقال ابن الصلاح اسناد حسن اور انس رحمہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ
 علیہ وسلم کے بعض اصحاب نے وضوء کا پانی چاہا تو آپ نے فرمایا کہ کیا تم میں سے کسی کے پاس پانی ہے پھر آپ نے برتن پر
 اپنا ہاتھ رکھ دیا اور فرماتے لگے کہ وضوء کرو بسم اللہ سو میں نے دیکھا کہ پانی آپ کی انگلیوں سے نکلتا تھا یہاں تک کہ سب
 آخر تک وضوء کر لیا تھا وہ رح نے کہا کہ بنے انس رحمہ سے پوچھا کہ آپ کی رائے میں یہ اصحاب کتنے تھے فرمایا کہ ایسا لگتا ہے
 کہ ستر ہونگے رواہ انسائی۔ پھر امام مصنف رح نے تسمیہ سنت ہونے کی دلیل بیان فرمائی لقولہ علیہ السلام لا وضوء لمن
 لم یسم والمراد بہ نفی الفضیلتہ۔ بدلیل قول حضرت علیہ السلام کے کہ نہیں وضوء اسکے لیے جسے تسمیہ نہ کیا اور مراد اس
 حدیث میں فضیلت وضوء کی نفی ہے۔ سنن ابوداؤد و مسند احمد میں حدیث اسطرح ہے لا وضوء لمن لم یدکر اسم اللہ
 ابن منی میں بارہ صحابہ سے روایت ہے ولیکن ضعیف ہیں اگرچہ حاکم رح نے اپنی روایات کو خطا سے معیع کیا ہے اور ابو یوسف
 سے مرفوع روایت ہے کہ جس نے اول وضوء میں اللہ تعالیٰ کا نام ذکر کیا تو اسکا سب بدن ظاہر ہو جاتا ہے اور جس نے اللہ
 کا نام نہ ذکر کیا تو سوائے اعضاے وضوء کے اور نہیں ظاہر ہوتا۔ رواہ ترمذی و البیہقی و الدارقطنی۔ ائمہ رح نے امام احمد
 سے روایت کی کہ تسمیہ کے بارہ میں مجھے کوئی حدیث ثابت نہیں معلوم اور مجھے امید ہے کہ وضوء بندہ دن اسکے جائز ہے یا بدو
 نے پوچھا کہ اگر وضوء کے شروع میں تسمیہ بھول گیا تو امام احمد رح نے کہا کہ مجھے امید ہے کہ آپسب کچھ نہیں ہے۔ مع۔ شاید اسی جہت سے
 مصنف رح نے فرمایا۔ واللہ المستحب وان سما لانی الکتاب سنتہ اور اصح یہ کہ تسمیہ ابتداء وضوء میں مستحب ہے
 اگرچہ کتاب میں اسکو سنت کہا ہے۔ اقول یہی مبسوط میں صرح ہے۔ اور ایک جماعت علماء اسکے وجوب کے قائل ہیں اور
 مجمع احمد پرین بعد بحث کے کہا کہ نظر استدلال تو وضوء میں تسمیہ واجب ہونے کی جانب مودعی ہے اتنی بات ہے کہ وضوء کا
 صحیح ہونا تسمیہ پر متوقف نہیں کیونکہ رکنیت بدلیل قاطع ثابت ہو گئی ہے اتنی پس بغیر وجوب کا اقرار ہے۔ یعنی رح نے
 کہا کہ مستحب ہونا کیونکہ اصح ہوگا باوجودیکہ احادیث کثیرہ مارکی سنت ہونے پر وارد ہیں تو اگر ہم ان احادیث کا معارض

نہ پائے تو انکا اقتضاء وجوب تھا چنانچہ ایک جماعت علماء اسطرت گئے ہیں اسی واسطے محیط و شرح مختصر کر فی دفعہ وغیرہ
 وجاہ و تصدیق میں اسکو سنت کہا جو ادرابن الریفی نے کہا کہ ہوا صحیح البخاری یعنی سنت ہونا یہی صحیح مختار ہے۔ قال المترجم
 تحقیق واسر تعالیٰ اعلم یہ کہ وضو کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ وضو وہ ادا کرے جسکا حکم قرآن میں مذکور ہو یعنی اگر حکم الہی
 عزوجل کی فراہم داری وضو میں مقصود ہو تو یہ خود عبادت ہو اور مفتاح صلوة بھی ہو دوسرے یہ کہ وضو کو شرط و مفتاح نماز
 کے طور پر کرے تو خود عبادت نہیں اور غیر عبادت امور میں تسبیح بالاتفاق مستحب ہو پس تسبیح بطور سنت کے وضو قسم اول کے
 ساتھ اہل حق ہو جو عبادت ہو اور قسم دوم کے ساتھ تو مستحب ہونا البتہ ہو و حجت حدیث کل امر ذی بال النہج ہو پس یہ اہتمام وضو
 یعنی اول کار جیسے لا ایاں لمن لا عہد۔ یعنی ایمان نہیں جسکا عہد نہ ہو فافہم واسر تعالیٰ اعلم۔ قال وسمی قبل الاستنجاء
 وبعده جو الصحیح۔ اور تسبیح پڑھنے قبل استنجاء کے اور بعد استنجاء کے یہی صحیح ہے۔ اقول کنویر میں اسی کی اتباع کی غیبت ہے
 نے کہا کہ استنجاء وضو میں سے ہے اور اس میں ابتدا پر تسبیح شروع ہو نص علیہ فی محیط۔ فروع۔ اگر تسبیح بھول گیا اور درمیان
 وضو میں یاد آیا تو اب تسبیح سے اقامت سنت نبویؐ بخلاف کھانے وغیرہ کے کہ اس میں جب یاد آوے کہ لے کہ بسم اللہ
 اولاً و آخراً۔ کہا جائے فی الحدیث الفتح و التبيين لیکن وضو کے درمیان بھی کہ لے کہ وضو خالی نہ رہے سراج و بیج جب سرگھلا ہو
 تو تسبیح نہ پڑھے اور نہ محل نجاست میں پڑھے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپ خلا۔ کے وقت فرماتے اہم انی عوذ بک
 من النجث و النجائث۔ یعنی اے نبی میں تیرے ساتھ پناہ دو خود خدا ہوں نجث سے و نجائث سے۔ مراد شیاطین نر و مادہ سے
 استعاذہ ہو کمانی الفتح اور دوسری حدیث میں صرح ہے کہ یہ پانچاٹھ شیعانوں کے مجمع کے مقامات ہیں تو جب تم میں سے کوئی
 جاوے تو استعاذہ پڑھے جیسا کہ گذرا۔ اور یہ بھی حدیث سے ثابت ہے کہ جس نے استعاذہ پڑھا تو وہ نظر شیاطین سے مستور
 رہتا ہو و شیاطین لب کرے ہیں۔ م۔ از انجملہ مسواک ہے۔ کہا قال الامم۔ والسواک لانه علیہ السلام کان یواظب علیہ وعند فقہ
 یساج بالاصح لانه علیہ السلام فعل کذلک۔ یعنی اور استعمال کرنا مسواک کا سنت ہے کیونکہ حضرت صلعم اس پر مذہب فرماتے اور مسواک
 نہ تو انگلی سے ہائے کیونکہ آنحضرت صلعم نے ایسا کیا ہے۔ اقول حدیث میں ہے کہ مسواک کے ساتھ ایک ناز بغیر مسواک کے ناز سے شر کو نہ تو اب
 میں ناند ہو کہ رعاہ الامام احمد مسواک پانچ مقام پر استقراء سے مستحب ثابت ہوئی اول جب دانت زرد ہوں و دم منہ سے بو پھیرے جو سوسم
 نیت سے اسے چارم ناز کو کھڑا ہو پنجم وضو کے وقت اور آئین داخل ہو جبکہ ٹھہرے آدے تو اول مسواک کرے۔ اور مسواک
 کرنے میں مستحب ہے کہ تین بار تین پانی سے ہو اور مستحب ہے کہ مسواک تلخ و دھب کی بالشت بھر لانی اور انگلی برابر ہوئی اور دم
 اور دانتوں کی چوڑائی میں مسواک کرے نہ لنبائی میں۔ کمانی الفتح۔ اور محیط میں ان امور پر زائد یہ ہے کہ پھر جب لکڑی مسواک
 نہ لے تب البتہ دائیں ہاتھ کی انگلی بجا سے لکڑی کے ہوتی ہو گذرانی بغیر یہ۔ وقت مسواک وقت مضفہ ہے۔ النہایت۔ ہمارے
 اکثر اصحاب اسی پر ہیں۔ ع۔ اوپر و نیچے کے دانت کی مسواک کرے اور دائیں سے شروع کرے۔ جو برہ نیرہ جبکہ مسواک
 سے متلی کاٹوٹ ہو چھوڑ دے۔ سراج۔ واضح ہو کہ مسواک سنت ہونے میں تین قول ہیں۔ قول اول یہ کہ سنت وضو ہی
 بدلیل حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہ اگر میری امت پر شاق نہ ہوتا تو میں انکو ہر وضو کے ساتھ مسواک کا حکم دیتا۔ انسائی و ابن خیر
 اور اصحاب صحاح ستہ کی روایت میں بجا سے وضو کے ناز ہے۔ اور حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا سے ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رات
 یا دن میں جب سو کر جاتے تو وضو مسواک کر لیتے قبل وضو کرینگے۔ رواہ مسلم و ابو داؤد و ترمذی و ابن ماجہ و ابوداؤد نے کہا کہ مسواک
 واجب ہو واسطی سے نقل کیا۔ قول دوم یہ کہ مسواک سنت ناز ہے بدلیل حدیث ابو ہریرہ جو اوپر مذکور ہوئی اور اسی سے شافعی نے
 کہا کہ مسواک سنت ناز ہے حتیٰ کہ جو وضو مسواک کے ساتھ کیا اس سے معنی ناز میں پڑھ گیا ہمارے نزدیک ہر ناز مسواک کی فضیلت
 کے ساتھ ہونے شافعی کے نزدیک۔ اب۔ دونوں روایتوں میں موافقت ہے کہ ناز کی مسواک وہی وضو کی مسواک ہے اور خالی ناز

کے لیے مسواک سے بہا اوقات کتب سے خون نکل آتا ہو اگرچہ وضو تو سنتے ہیں اختلاف ہے لیکن بالاتفاق خون میں مسواک کرنا
 حلال ہے کہ مسواک سنتہ الدین ہے اور یہی قول انہی ہے اور امام ابو حنیفہ رحمہ سے بھی منقول ہے اس حدیث میں وضو پڑھنا اور
 حوالہ اس میں یکساں ہیں اور دلیل اس کی حدیث ابو ایوب رضی اللہ عنہ ہے کہ چار چیزیں مسلمان کی سنت ہیں غنیمہ و مسواک و مسند
 و نکلح رواہ احمد و الترمذی اور حدیث عائشہ رضی اللہ عنہ کہ میں نے حضرت عائشہ سے کہا کہ میں نے مسواک کو کبھی نہ دیکھا تھا
 مسلم و رواہ ابو داؤد عن علی رضی اللہ عنہ اور احادیث اس قول کی مؤید بہت ہیں۔ پھر واضح ہو کہ مسنون ثابت ہونے کے لیے مواظبت
 عزیزی اور مواظبت کے ساتھ کبھی ترک بھی ثابت ہو ورنہ مواظبت بلا ترک سے واجب ثابت ہوتا ہے اور سب سے قوی دلیل
 جس سے مسواک پر مواظبت و مواظبت معلوم ہو وہ حدیث ہے کہ وقت وفات شریف کے بعد الرحمن بن ابی بکر رضی اللہ عنہ نے
 مسواک لیکر مسواک فرمائی اور بعد اسکے انتقال فرمایا۔ کما رواہ البخاری۔ اور حدیث مرفوعہ کہ علیکم بالمسواک۔ یعنی لا تخلو عن مسواک
 کو۔ کما رواہ البخاری۔ اور فضائل میں ہے کہ مسواک کتب کے ظاہر کرنے والی چیز اور رب عزوجل کی پسندیدہ ہے کما رواہ الترمذی و
 احمد و حلقہ البخاری۔ شرح طحاوی میں ہے کہ مسواک سنت ہے خواہ ترمو یا خشک ہو تمام اوقات میں خواہ کوئی حال ہو لیکن جاکر
 اکثر اصحاب حنفیہ کے نزدیک مسواک سنت وضو پر موقوف ہے کہ مضمضہ کی حالت میں مسواک کرنا سنت ہے
 اور محیط وغیرہ میں وقت استعمال کا وضو بیان کیا مگر واضح ہو کہ حدیث مذکورہ بالا میں اگر دولت مواظبت پر ثابت ہو تو تمام
 ہر شخص وضو کے وقت اور احادیث فضیلت سے اسی قدر کافی ہے کہ احیاناً اس کو کر لیا جاوے لہذا شیخ ابن العلام نے کہا کہ
 حق یہ ہے کہ وضو میں مسواک کرنا مستحب ہے۔ انتہی۔ اور ابو عمرو ابن عبد البر نے کہا کہ فضیلت مسواک کی اجماعی ہے اس میں کچھ اختلاف
 نہیں اور سب کے نزدیک بغیر مسواک کی نماز سے مسواک کے ساتھ افضل ہے۔ واضح ہو کہ زبان پر بھی مسواک کرے چنانچہ ابونعیم
 نے کہا کہ ہم لوگ آئے تو میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ زبان پر مسواک کر رہے ہیں کافی اطمینان اور طہرائی
 و بیعتی نے مرسل روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عرض میں مسواک کرتے اور طہرائی وغیرہ کی روایت سے یہ ملو ورنہ خون کی
 مسواک مستحب ہے۔ عورت کے واسطے ملک بجا سے مسواک ہے۔ کذا فی المبیط اور جب مسواک کثری کی نہ ہو تو دوا میں انگلی سے
 مسواک کرے چنانچہ طہرائی رحمہ نے مجمع اوسط میں ام المؤمنین صدیقہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ
 علیہ وسلم سے کہا کہ آدمی منہ میں تیل لگا کر وضو کرے آپ نے فرمایا کہ ہاں تو میں نے عرض کیا کہ بونکر آپ نے فرمایا کہ
 انگلی اپنے منہ میں ڈالے۔ زبیدی رحمہ نے کہا کہ امام مصنف رحمہ کا قول کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انگلی سے مسواک فرمائی ہے
 غریب ہے یعنی آپ کا فعل نہیں ثابت ہوتا بلکہ قول البتہ ہے یعنی رحمہ نے کہا کہ علی رضی اللہ عنہ نے پانی منگو کر وضو کیا۔ اس میں
 ہے کہ علی تراویحی انگلی اپنے منہ میں ڈالی اور آخر میں ہے کہ کسا کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو ہے۔ کما رواہ
 امام احمد۔ منع۔ اگرچہ علی کرنا ناک میں پانی ڈالنا مسنون ہے کما قال الامم۔ و انصاف۔ اور سنت ہے مضمضہ یعنی لپی کرنا۔
 علی کا پانی باہر پھینکنا ضروری نہیں ہے۔ والا استنشاق۔ اور ناک میں پانی ڈالنا یعنی ناسہ تک ذی الفح سنہ ہے کہ لانی
 میں بہا نہ کرنا اس کے لیے جو درجہ سے نوسلان الی علیہ السلام فعلہا علی المواظبت۔ دلیل سنت جوئے دونوں کی ہے کہ
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں کو مواظبت کیا ہے۔ مصنف رحمہ نے عدم ترک کی قید نہ کی جس سے اشارہ ہے کہ
 یہ دونوں سنت ہو کہ قریب ہو واجب ہیں۔ ج۔ اور فتح میں ہے کہ میں سب روایات میں مضمضہ و استنشاق نہ کر رہا ہوں
 مواظبت ثابت ہونے میں شک نہیں ہے۔ و کیفیتہا ان مضمضش ثلاثاً یا اقل من مرۃ ما جدید ہے۔ اور ان دونوں کے ہر ایک
 حدیث ہے کہ مضمضہ یہ کہ منہ میں پانی لیکر تین مرتبہ نکال کرے ہر بار کے واسطے نیا پانی ہو۔ فتح ائمہ میں ہے کہ اگر سر پانی
 منہ میں پھینک دے تو مضمضہ اور استنشاق نہیں ہے کہ لانی باہر پھینکنا کچھ سی کیفیت میں نہیں ہے بلکہ اگر منہ پانی

ہا کہ بلاشبہ میرے قانون نے اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا اور میرے دل نے اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کیا
 رواہ مسلم والنسائی۔ پھر کیفیت مضمضہ واستنشاق میں وجہ ہیں اول وہ کہ جو امام معصن رحم نے ذکر کی اور یہی بولیں اور
 نے شافعی سے نقل کی کہ یہ افضل ہے۔ وجہ دوم یہ کہ ایک جلو پانی سے ایک بار مضمضہ پھر استنشاق کرے پھر دوسرے جلو پھر
 چو سے یہ کرے۔ یہ مورد جمع کرنے مضمضہ واستنشاق کی ہو اور غزنی رحم نے مختصر میں یہی افضل ہونا شافعی رحم سے نہیں
 کیا اور نو دہی رحم نے کہا کہ یہی اکثر کلام شافعی ہے۔ اور حجت انکی حدیث عبد اللہ بن زید بن عامر رضی اللہ عنہ ہے کہ وہ رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم حکایت کیا اور اس میں یہ ہے پھر مضمضہ واستنشاق کیا ایک جلو سے ایسا تین مرتبہ کیا۔ اور اس میں ایک بار
 سر کا مسح ہے۔ رواہ البخاری و مسلم والاربعة۔ اور ترمذی بن عبد اللہ بن زید سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 کو دیکھا کہ آپ نے ایک جلو سے مضمضہ واستنشاق کیا ایسا تین مرتبہ کیا۔ قال الترمذی حدیث حسن۔ اور حدیث ابن عباس
 میں ایک ایک بار وضو کا دھونا اور ایک ہی جلو سے مضمضہ واستنشاق مذکور ہے۔ رواہ البخاری۔ اور حدیث بھی نیست
 معوذ رضی اللہ عنہما تین تہلیلوں کا دھونا تین بار و مضمضہ واستنشاق ایک بار و تھم دھونا تین بار و تھم دھونا تین بار و مسح سر
 دوبار اور پانچون دھونا تین بار مذکور ہے اور شاید کہ مسح سر اس طرح تھا کہ سمیٹا ہاتھ آگے سر سے پیچھے سر کو اور پیچھے سے آگے سر کو
 لائے اور یہ درحقیقت ایک ہی مرتبہ ہے اور دلیل وجہ اول حدیث علی رضی اللہ عنہ ہے کہ جب میں نے پھر اپنی تہلیلان دھو کر انگوٹھا پاک
 کیا پھر مضمضہ کیا تین بار پھر استنشاق کیا تین بار آخر تک۔ رواہ الترمذی وقال ابنا حدیث صحیح۔ اور یہ ظاہر ہے کہ مضمضہ علیہ کیا
 اور استنشاق علیہ کیا اور مسح دلیل اس پر حدیث کعب بن عمرو رضی اللہ عنہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا سو
 مضمضہ کیا تین بار اور استنشاق کیا تین بار ہر ایک کے لیے پنا پانی پیتے تھے۔ رواہ الطبرانی اور اسکی اسناد میں یثرب بن ابی سلم
 راوی ہے ابو داؤد دیلمی بن معین و دارقطنی نے کہا کہ اس میں کچھ ترمیم ہے یعنی توثیق کی اور خود ابو داؤد نے اس حدیث کو
 مختصر روایت کر کے سکوت کیا یہ دلیل صحت ہے اور منذری نے بھی مختصر السنن میں نقل کر کے سکوت کیا اور کعب بن عمرو
 کے صحابی ہونے کو وہی رحم نے بیان کیا پس حدیث حسن ہے پھر واضح ہو کہ خلاف ائمہ کے درمیان سنت ہونے میں نہیں
 کیونکہ دونوں طریق مسنون ہیں غیر از نیکہ افضل و مختار کون ہے تو شافعی رحم کے نزدیک موافق روایت غزنی رحم کے جمع ہونا
 اسی پر اکثر شافعیہ میں اور موافق روایت بولیں رحم کے افضل مختار ہے جیسا کہ ہمارے نزدیک ہے اور یہی افضل ہے اس لیے کہ
 تھم و ناگ و وضو میں اور ہر ایک کی خطیبات علیہ ہیں اور فضائل میں آدھا کہ تھم میں کلی کرنے سے تھم کی خطیبات گرجا
 اور ناگ میں استنشاق سے اسکی خطائیں گرجانی ہیں پس اگر ہر ایک کے علیہ جدید پانی سے طہارت کی جاوے موافق
 حدیث ترمذی و طبرانی کے تو افضل ہے اور اصل مذہب میں یہ روایت نہیں کہ سوائے اس وجہ کے نہیں جہاز ہے۔ و اس پر
 واضح ہو کہ مضمضہ واستنشاق میں مبالغہ بالاجل سنت ہے کما فی المیط و قاضیان۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تھم
 صبر کو فرمایا کہ مبالغہ کر مضمضہ واستنشاق میں مگر آنکہ تو روزے سے ہو۔ رواہ الائمہ و صحاح الترمذی۔ از انجمل و دنون کا قانون
 مسح کرنا اتفاق علماء مشروع ہے اور اختلاف یہ کہ وہ سر کی طہارت میں شمار کیے جاویں یا علیہ شمار ہوں۔ شافعی و ابو ثور کے نزدیک
 علیہ ہیں تو انکے لیے علیہ پانی لیکر تین بار مسح کرنا مسنون ہے اور جبہ و سر میں سے شمار ہیں۔ ابن المنذر رحم نے
 کہا کہ یہی ابن عباس و ابن عمر و ابو موسیٰ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اور یہی قول عطاء و سعید بن المسیب و حسن بھری و غیرہ ہیں
 و غنی و ابن سیرین و حسن بن ابی الحسن و سعید بن جبیر و قتادہ کا ہے اور یہی مذہب امام ابو حنیفہ و مالک کا ہے اور ترمذی رحم نے
 کہا کہ یہی قول اکثر علماء صحابہ رضی اللہ عنہم و انکے بعد والوں کا ہے اور یہی مذہب امام احمد و عبد اللہ بن المبارک کا ہے پس
 ہمارے نزدیک کا قانون کی مسح میں مسنون ہے کہ ایک ہی پانی سے سر پر مسح کرنے کے بعد کا قانون کا مسح کرے۔ مع۔ اسناد

اس کی روایت

۱۶

امام مصنف رحمہ نے فرمایا۔ مسیح الاذنین۔ اور شیخ سنون کے دونوں کا فونی کا مسیح ہے۔ طریقہ مسیح کو شیخ علوی ذوالہذیہ نے
 نے مشکلی سے سنون کیا و شین ابن ماجہ میں باسناد مسیح ابن عباس رضی سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دونوں
 قانون کا مسیح کیا سو اپنی دونوں کلمہ کی انگلیاں دونوں قانون بن و اہل کین اور دونوں انگوٹھوں کو قانونی کے دو پہر پہنچا پس
 قانون کے قاسم و باطن کو مسیح فرمایا۔ یہی اولی و مختار ہے۔ معنی یہ طریقہ عجیب میں بھی مذکور ہے۔ جو سو سنہ ہمارا الراس خلاف
 الشافعی نقولہ علیہ السلام الاذان من الراس۔ یہ مسیح سنت ہے (مگر ہمارے و مجبور کے نزدیک) سر کے پانی سے نہایت
 قول شافعی رحمہ کے اور ہماری دلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ الاذان من الراس۔ امام مصنف رحمہ نے یہ حدیث
 قوی جو حدیث فعلی پر راجع ہوئی ہے اختیار کی اور یہ حدیث صحیح ہے جو متعدد طرق و اسانید سے آئمہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے
 از النجاشی ابو داؤد و ترمذی ماہی ماجہ و طحاوی نے حضرت ابو امامہ رضی سے روایت کی جس میں شہر بن جوشب راوی ہیں جنکی امام احمد و
 بھی بن عیینہ و عقیل و یعقوب بن ابی شیبہ نے توفیق کی اور ترمذی نے بخاری رحمہ سے نقل ہونا روایت کیا اور حدیث بروایت
 شہر رحمہ کی تصحیح کی اور واضح رہے کہ اس حدیث کو سلیمان بن حرب رحمہ نے ابو امامہ پر موقوف اور ابو الربیع نے مرفوع روایت کیا
 اور مرفوع ہو چکا راوی کے مقبول ہے گنا تقریبات الاصول۔ از النجاشی ابن ماجہ نے عبد اللہ بن زید رضی اللہ عنہ سے مرفوع باسناد صحیح
 روایت کی جسکو ترمذی و ابن دہب و توفیق العید نے قوی کیا۔ از النجاشی دارقطنی نے ابن عباس رضی سے مرفوع روایت کی۔ ابن القحطانی
 نے کہا کہ اسناد صحیح ہے اور کبھی ابن عباس رضی سے موقوف بھی روایت کی جاتی ہے۔ یہ تو حدیث قوی کی دلیل ہے اور حدیث فعلی بہت ہیں
 از النجاشی حدیث ابن عباس رضی کہ کیا میں تم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور سے آگاہ نہ کروں پھر تمام حضور ذکر کیا جس میں یہ ہے کہ
 پھر ایک چلو لیکر اس سے اپنے سر و دونوں قانون کا مسیح کیا۔ رواہ ابن خزیمہ و ابن جابر و الحاکم و ابن مندہ اور نسائی رحمہ نے اسی
 حدیث پر باب مسیح کرنے دونوں قانون کا سر کے ساتھ میں یعنی باب مسیح الاذنین مع الراس۔ منعقد کیا حدیث عثمان رضی اسی کے مثل
 ابو داؤد نے روایت کی اور کیفیت مسیح میں ابن ماجہ کی حدیث ابن عباس اور ترمذی اور حدیث ربیع بہت موقوف روایت ابو داؤد و
 طبرانی اور حدیث ام المومنین عائشہ رضی بر روایت نسائی کے واسطے مصرح ہیں۔ پس ثابت ہوا کہ فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 بھی مسیح الاذنین مع الراس تھا اور دلیل شافعی رحمہ حدیث عبد اللہ بن زید ہے کہ جسکو یحییٰ نے باسناد صحیح روایت کیا کہ حضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم نے قانون کے واسطے نیا پانی لیا۔ ہم کہتے ہیں کہ اب اس حدیث میں اور جو ہم نے متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم
 کی روایت ذکر کی ہے دونوں میں مواظفت یہ ہے کہ فعل تو ایک بار کا ہے تو شاید یہ وجہ ہو کہ انگلی میں تری نہیں رہی تھی تو ضرور
 ہوا کہ جدید پانی سے تر کر لی جاوے اور یہ نہیں ہو سکتا کہ اس ایک مرتبہ کے فعل سے سنت ہونا ثبوت ہو غایت یہ کہ جو
 نکلے۔ اور کثرت سے روایت وہی ہے جو ہم نے بیان کی اور اگر فرض کر لو کہ فعل کی روایت دونوں برابر سی تو قوی حدیث اچھی
 واضح موجود ہے یعنی الاذان من الراس یعنی دونوں کان سر سے میں۔ اگر کہا جاوے کہ یہ تو کلام کی خلقت کا بیان ہے اس
 حکم طہارت مراد نہیں ہے امام مصنف رحمہ نے جواب دیا کہ واللہ او بیان احکم دون الخلق۔ مراد اس حدیث میں بیان حکم ہے
 نہ پیدا ایش بہ خلقت کیونکہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم تو بیان احکام کے واسطے مبعوث فرمائے گئے تھے حقائق موجودات بیان کر کے
 نہیں آئے تھے۔ شمس اللہ رحمہ نے کہا کہ اگر مراد بیان قانون کی خلقت کا بیان رکھا جاوے تو یہ باطل ہے اس واسطے کہ
 قانون کی پیدا ایش سر میں لگی ہوئی آنکھوں سے مشاہدہ ہے تو اسکے بیان کی کج حاجت نہیں یا مراد یہ ہو کہ سر کی طح ان دونوں
 کا بھی مسیح ہو تو یہ بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ خضو کا ایک وظیفہ میں مشترک ہونا آسکو مقتضی نہیں کہ ایک کو دوسرے کی طرف مضاف
 کر دیا جاوے یا مراد بیان حکم ہے کہ سر کے پانی سے دونوں کو مسیح کیا جاوے کیونکہ یہ دونوں انہی میں سے ہیں تو یہ مسیح ہے ہر
 حدیث سے مراد ہے۔ اگر کہا جاوے کہ ہر کون نہیں جائز ہے کہ فقط قانون کے مسیح سے ہر کا مسیح ہو۔ جواب یہ کہ

شرکاء مع غرض ہر نو کا قانون کا مع غیر او احد سے منون ثابت ہوا اور منون سے غرض ادا نہیں ہو سکتا بلکہ اگر کسی سے ثبوت ہوا کہ حکیم داخل خانہ کعبہ ہو اور خانہ کعبہ کا قبلہ بنانا فرض ہو لیکن خالی حکیم کی طرف توجہ کی نیت کافی نہیں ہے بلکہ حکیم کا کعبہ ہونا قطعی دلیل سے ثبوت نہیں ہوا ہو۔ (مرفوع) مع الزبہ میں ہمارے اصحاب فقہ میں سے کوئی سوا ایسا نہیں ہے جو ابو بکر الاسلاف نے کہا کہ ادب ہو۔ اور روایان رحمہ نے شافعیہ میں سے کہا کہ امام شافعی رحمہ نے مع گردن کو ذکر نہیں کیا اور ہمارے اصحاب نے کہا کہ سنت ہر مع۔ اگر مراد یہ ہے کہ مع سر میں ائمہ کو مقدم سر سے روان کر کے گدی تک مع کوٹنے ہوتے نکال کر قانون کا مع کرین تو طریقہ سنت سے ثابت ہوا ہے چنانچہ فتح القدیر میں حدیث دائل بن جبر رضی اللہ عنہ ہر واجب ترکہ می ذکر کی حسین جو کہ مع کیا سر پر عین بار و ظاہر دونوں کا قانون کا تین بار اور ظاہر رقبہ پر الخ۔ اور سنن ابو داؤد و مسند احمد میں بھی ظہر بن معرف کی روایت سے مع خضر دی ہے۔ لیکن اس ایک مرتبہ کے فعل سے سنت ہونا ثبوت نہیں ہو سکتا جب تک کہ موافقت نہ ہو۔ اور اگر مع سر کا قانون کے بعد رقبہ کا مع مراد ہو تو اسے سنت ہونے پر بلکہ ثبوت پر دلیل چاہیے۔ م۔ قاضی ابوالعباس ابوالحسن وغورانی نے کہا کہ اس میں کوئی حدیث وارد نہیں ہے۔ ابن الصلاح نے کہا کہ حدیث فعل ظہر مان من اقل۔ یہ حدیث معروف نہیں بلکہ بعض سلف کا قول ہے۔ نووی رحمہ نے شرح منہج میں کہا کہ یہ حدیث موضوع ہو اور کہا کہ اس میں حضرت علی الصریطہ وسلم سے کچھ ثابت نہیں اور مع رقبہ سنت نہیں بلکہ بدعت ہے۔ یعنی مع نے کہا کہ ابو حنیفہ رحمہ نے کتاب الظہر میں موسیٰ بن طحہ سے روایت کی کہ موسیٰ نے کہا جس نے سر کے ساتھ گدی کو مع کیا وہ قیامت کے روز حقوق سے بچا جائیگا۔ یہ روایت اگرچہ موقوف ہے لیکن مرفوع کے حکم میں ہے کیونکہ ایسی بات میں راسے کو دخل نہیں ہے اور اسی کے مانند ابوالفہیم نے تاریخ اصبہان میں ابن عمر رحمہ سے روایت کیا۔ مع۔ اس اثر سے بدعت کے معرفت استدلال ثبوت ہو کہ مع سر کے ساتھ گدی کا مع ہو اور پہلے اول بیان کر دیا کہ یہ نو دیگر صحاح سے بھی ثابت ہے لیکن استصحاب نکلتا ہے و اما علم۔ م۔ واضح ہو کہ ظاہر قانون کو انگوٹھوں کی اندر جانب سے اور باطن کو گلہ کی انگلیوں کے باطن سے مع کرے۔ مریح۔ اور قانون کے مقدم و موخر کو اسی پانی سے مع کرنا منون ہے جس سے سر کا مع کیا شرح الطحاوی۔ قول اور یہ جو بحر الرائق میں لکھا کہ اگر قانون کے لیے نیا پانی بنا بغیر اسکے کہ ہاتھ کی ترسی جاتی رہے تو بہتر ہے۔ یہ روایت خلاف مذہب ہے اور صحیح سے کچھ جواز ہوگا مگر سنت وہی ہے جو اوپر مذکور ہوا۔ م۔ اور اگر دونوں قانون کے مقدم کو چہرہ کے ساتھ مع کیا اور دونوں کے موخر کو سر کے ساتھ مع کیا تو جائز ہے لیکن بفضل وہی اول ہے۔ شرح الطحاوی۔ و تخیل اللہ۔ اور بخوشنوں کے دائرہ کا غلط کرنا۔ ف۔ بعد میں بار و حوٹے کے اور یہ امام ابو یوسف کے قول پر سنت ہے اور یہی قول لیا گیا ہے۔ زہدی۔ اور مسوطین جو کہ یہی اصح ہے۔ مریح الدرایہ۔ اور کیفیت اسکی یہ کہ ہاتھ کی پشت کو گردن کی طرف کر کے دائرہ کے نیچے سے انگلیاں داخل کر کے اوپر کو دے یہی شمس الائمہ کروری سے منقول ہے۔ انصاف۔ قول یہی نسائی و ابن عدی کی حدیث جامعہ میں مرفوع ہے اور ایسے ہی فعل ابن عمر رحمہ کا۔ ابن ماجہ و دارقطنی نے روایت کیا۔ یہ تخیل اسکے لیے جو احرام میں نہو۔ اللہ و لان ابی طیبہ و امرہ جبریل علیہ السلام بد لک۔ کیونکہ حضرت علی الصریطہ وسلم کو تخیل بعد کا حکم کیا تھا جبریل علیہ السلام نے ف۔ جبریل علیہ السلام نے حکم کیا یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے حکم ہو چاہا یہ لیل مرفوع حدیث انس رحمہ کہ میرے پاس جبریل نے اگر کہا کہ جب آپ دعوت کرین تو اپنی دائرہ کا حلال کیجیے۔ رواہ ابن ابی شیبہ ابن عدی اور اسناد اسکی ضعیف ہے اور ابو داؤد کی روایت انس رحمہ میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب دعوت کیا کرتے تو ایک چلو پانی بکرا اپنی حاک کے لیے لے جاتا پس اس سے دائرہ کا حلال کرتے اور فرمایا کہ ایسا ہی میرے رب نے مجھے حکم کیا ہے۔ مگر تخیل بعد جبریل علیہ السلام نے حکم کیا کہ ایک کے نزدیک واجب ہے اور ابو یوسف و شافعی کے نزدیک سنت ہے اور امام محمد سے بھی یہ ایک روایت ہے اور کہا گیا کہ ایک مع

اور عیض میں ہو کہ وہ ادب ہو اور مستون نہیں اور یہی امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے ولما حضرت رحمہ نے فرمایا۔ وقل بکسبہ عن ابی یوسف وجائز حد ابی حنیفہ رحمہ لان استہ اکمال النحر فی موطا والداخل بس محل بالفرض۔ اور کہا گیا کہ وارضی کا غلط کرنا امام ابو یوسف کے نزدیک سنت ہے اور امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک جائز اس جہت سے ہے کہ سنت تو پورا کرنا فرض کا ہے اس کے محل میں جتنا ہے اور وارضی کا اندرونی مقام کچھ محل فرض نہیں ہے۔ ف پس اس کا غلط کرنا فرض کا اکمال اپنے محل میں نہ ہوا تو یہ فعل سنت بھی نہ ہوا لیکن چونکہ کہیں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا ہے لہذا بدعت بھی نہ سمجھا تو جائز ہو گا کما فی الکافی اور یہی امام مالک کا قول ہے وارضیہ میں مبسوط سے نقل کیا کہ تخیل اجماع امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک مستحب و صاحبین کے نزدیک جائز ہے اور یہی صفحہ میں مذکور ہے۔ اور اصح یہ کہ سنت ہے اور وہاں صاحب رضی اللہ عنہ نے اس کو روایت کیا اور ابو داؤد کی حدیث انس رضی اللہ عنہ بالادالۃ کرتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس کو ہمیشہ کیا کرتے اور سعید بن منصور نے جبر بن جبر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب وضو کیا کرتے تو اپنی انگلیوں و وارضی میں خال کرتے اور آپ کے اصحاب جب وضو کرتے تو اپنی دائرہوں کا غلط کرتے تھے عزیزی و ابن ماجہ نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی وارضی کا غلط کیا کرتے اور عزیزی نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا اور وارضی کا غلط کیا۔ ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور علی کبریٰ میں ذکر کیا کہ بخاری رحمہ نے کہا کہ اس مسئلہ میں سی اصح اور حدیث حسن ہے ورواہ ابن جان والحاکم۔ اگر کہا جائے کہ ابو داؤد کی حدیث انس رضی اللہ عنہ میں ہے کہ ایسا ہی میرے رب نے مجھے حکم کیا ہے۔ یہ تفسیری ہے کہ تخیل اجماع واجب ہو کیونکہ حکم ہمارے وجوب ہے جواب دیا گیا کہ آیت میں حکم وضو خاص بظاہر ہے اور اس میں خفا نہیں ہے تو اگر ہم اس حدیث سے باطن لیمہ کی تخیل واجب کریں تو گویا خبر الواحد سے کتاب شراعت کو بطریق تفسیر کے منسوخ کریں لہذا جہنم حکم کو سنی سنت رکھا اور یہی صحیح ہے۔ مع۔ و تخیل الاصلح۔ اور مجہد مستون کے انگلیوں کا غلط کرنا۔ ف اصالح تو ہاں تو ان کی انگلیوں و پاؤں کی انگلیوں و دونوں کو شامل ہے اور حصہ و فقیہ و منافع میں اصالح الیدین والرجلین مصرح ہے اور اکثر نے اصالح یدین سے سکوت کیا کیونکہ ہاتھوں و منہ و پاؤں و پاؤں و حوضے میں ہاتھوں کی انگلیوں میں غالباً پانی پہنچ جاتا ہے مع۔ اور تخیل یہ کہ پچھلے پانی کے ساتھ بعض کو بعض میں داخل کرنا اور وہ بالاتفاق سنت ہو کہ وہ ہاں ہاتھوں کی انگلیوں میں بہتر تخیل یہ کہ باہم ایک ہاتھ کی انگلیاں دوسرے ہاتھ والیوں میں بچہ کرنے کے مانند ڈالے اور پاؤں والیوں میں بہتر تخیل یہ کہ باہم ہاتھ کی چنگلی کو دائیں پاؤں کی چنگلی میں ڈال کر خال شروع کرے یہاں تک کہ بائیں پاؤں کی چنگلی پر حرم کرے۔ النہر۔ اور چنگلی کو بچے کی طرف سے پشت قدم کی طرف اوپر کو خال کرے۔ ہفتہ اور صبی رحمہ نے کہا کہ ابو داؤد و ترمذی کی حدیث مسور بن مہملہ رضی اللہ عنہ میں فقط چنگلی سے خال کرنا تو باقی باقی ہے کیفیت کی کوئی اصل نہیں ہے۔ مع۔ اور ظاہر ایسی باتوں میں یہ کہ اس طرح یہ فعل اتفاقی واقع ہوا یہ کوئی سنت مقصود نہیں ہے۔ وفتح۔ اور یہ تخیل سنت ہونا اس وقت ہے کہ پانی انگلیوں کے درمیان پہنچ چکا ہو اور اگر نہ پہنچا شلا بہت بھی ہوگی نہیں تو پانی پہنچانا واجب ہے یہی شرح شیع الاسلام خواہر زادہ میں ہے۔ مع۔ و تفسیر وفتح۔ اور اگر انگلیاں پانی میں داخل کر دیں تو تخیل کی حاجت نہیں ہے۔ مع۔ والنہر۔ نقولہ علیہ السلام علیکم السلام وعلیٰ آبائکم کیلئے تخیلنا نار حرم۔ تخیلنا سنت ہونے کی دلیل یہ حدیث توفی فرمائی ہے کہ تم لوگ خال کرو اپنی انگلیوں کا تاکہ آگے درمیان منہ کی آگ نہ دلاؤ فتن حدیث ان الفاظ سے نہیں بلکہ دارقطنی رحمہ نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی کہ علیکم السلام وعلیٰ آبائکم تخیلنا اللہ علیکم وعلیٰ آبائکم۔ اور ہاتھ اسکے غایتہ رضی اللہ عنہ سے اور طبرانی رحمہ نے وائل بن حجر سے روایت کی اور سب ضعیف ہیں

ولیکن جبرائی کی روایت میں وعید التارویح ہے کہ جو کوئی بانی سے اپنی انگلیوں میں خلال نہ کرے اسے تعالیٰ قیامت کے روز
 آگ سے اپنے خلال کرے گا۔ یہ احادیث اگرچہ ضعیف ہیں لیکن حجت اس باب میں حدیث قطب بن عمرو ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تو وضو کرے تو اسے سب جگہ پانی پورا ہو چلاوے اور اپنی انگلیوں کے درمیان خلال کرے۔
 رواہ ابو داؤد والبیہقی وابن ماجہ والترمذی وقال حسن صحیح اور ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تو وضو کرے تو اپنے دونوں ہاتھوں اور دونوں پاؤں کی انگلیوں میں خلال کر۔ رواہ ابن ماجہ والترمذی
 وقال حسن غریب۔ ولانہ الکمال الفرض فی محلہ اور تخیل الاصلح اس دلیل سے سنت ہے کہ یہ فرض وضو کا اپنے محل میں
 اکمال ہے۔ حجت یعنی ہاتھوں کا دھونا فرض ہے اور تخیل سے محل فرض میں اکمال ہوتا ہے تو وضو میں جس چیز سے فرض کا کمال
 اسکے محل میں ہو وہ چیز سنت ہوتی ہے پس تخیل مذکور سنت ہوتی ہے۔ یہاں اشکال ہے کہ تخیل اصابع کے واسطے صیغہ امر مجہول
 حکم دیا گیا ہے جیسا کہ مصنف رحمہ اللہ حدیث میں خلل اصیغہ امر صریح ہے اور یہ قاعدہ قرار پایا کہ جس حکم کے نہ پورے کرنے پر عذاب
 کی وعید ہو وہ واجب ہوتا ہے اور یہاں حدیث مذکور میں وعید عذاب التارویح موجود ہے تو تخیل واجب ہوتی ہے جیسا کہ مذہب امام
 واسحق کا ہے اور نقطہ ہاتھوں کی تخیل میں امام مالک کا ہے۔ جواب دیا گیا جوہر اول آنکہ یہ خبر واحد ہے اور اس سے وجوب جب
 ثابت ہو کہ قرینہ عدم وجوب اور بیان قرینہ ہے کہ اعرابی کو وضو سکھایا اس میں تخیل کا ذکر نہیں اگر واجب ہوتی تو ضرور وجوب
 اور یہ جواب رد کر دیا گیا کہ شاید راوی نے ذکر نہ کیا ہو اور یہ اکثر ہوتا ہے۔ وجہ دوم یہ کہ آیت وضو خاص ہے جو بیان کی محتاج
 نہیں پس اگر واجب دیگر ثابت کیا جائے تو خاص کو بیان سے تغیر ہو گا اور تغیر دینے کے لیے جو خبر نسخ ہے خبر واحد کافی نہیں
 کیونکہ آیت قطعی ہے اور خبر واحد ظنی ہے دونوں برابر نہیں ہیں۔ لہذا قال صاحب النہایہ اور وجہ سوم یہ کہ وعید مذکور اس صورت
 میں ہے کہ جب انگلیوں کے درمیان پانی نہ ہو چلا ہو۔ یہ اکمل رقم نے سروجی سے لیکر جواب دیا ہے۔ مع۔ وجہ چہارم یہ کہ تخیل
 مذکور اس وقت سنت میں شمار ہے کہ جب انگلیوں کے درمیان پانی ہو چلا معلوم کرنے کے بعد ہو اور یہ فعل بعد پانی پونج جانے کے
 واجب نہیں ہے اور شیخ ابن الہمام رحمہ اللہ نے کہا کہ میرے نزدیک یہ جحد را حدیث اس باب میں ہیں سب وجوب کے واجب
 ہیں اور ایسے یہ افادہ مقصود ہے کہ انگلیوں کے درمیان جو پوشیدہ شکن ہیں وہاں پانی ہو چلا ضروری ہے اور جائز نہیں کہ آنکھ
 خشک چھوڑا جاوے اور بعد اسکے خلال کرنا مستحب ہے کیونکہ اس پر موافقت کا ثبوت نہیں ہے باوجودیکہ وہ فرض کا اپنے محل
 میں اکمال ہے انتہی۔ مترجم کہتا ہے کہ حاصل اسکا یہ کہ جو احادیث تخیل سنت ہونے کی مذکور ہوئیں وہ مسئلہ مطلوبہ کی دلیل
 نہیں ہیں بلکہ احادیث میں اس امر کی تاکید ہے کہ وضو میں ہاتھ و پاؤں دھونے میں انگلیوں کے درمیان پانی ہو چلا ضروری
 ہے اور اگر خشک رہے تو قیامت کے روز وہاں آگ ہو چلیگی اور واجب ہے کہ اس باغ کر دہر جگہ پانی ہو چلاوے اور انگلیوں میں
 خلال سے پانی ہو چلاوے۔ پھر بعد اس پانی ہو جانے کے خلال کرنا مستحب ہے جو عدم دلیل موافقت کے ولیکن مترجم کہتا ہے
 کہ اس پر کوئی دلیل ہی موجود نہیں سوائے اسکے کہ وہ فرض کا اپنے محل میں اکمال ہے۔ فافہم۔ تو مکرار الفصل الی اثبات
 السنن میں سے ہے مکرر کرنا دھونے کو نہیں تک۔ فافادہ قرار پایا کہ مسح کا مکرر کرنا سنون نہیں بلکہ جو اعضاے دھونے کے
 ہیں پس حاصل یہ کہ دھونے کو مکرر کرنا میں بارتکاب ان اعضاے میں جہنم دھونا فرض ہے مانند ذنون ہاتھ و دھرو پاؤں کے مکانی
 ایک بار پھر دھونا فرض ہے۔ التفسیر۔ اور باقی دونوں بار صحیح قول پر سنت ہو کہ وہ ہیں۔ الجوزہ والنبیرہ والبرعن السراج یعنی جمع
 دوسرا دوسرا دھونا سنت ہے۔ اور یہی حق ہے پس خالی دوسرے کو سنت نہیں کہہ سکتے اور اگر دوسرے تک چھوڑ دیا تو میں کہہ سکتا ہوں
 کہ اسے سنت پر عمل کیا۔ التفسیر۔ پھر دوسرا دھونا دھونے کے معنی یہ ہیں کہ پانی سب چھو کر پونج چلاوے اور جیسے اور اس سے
 تطہرات چکیں۔ فافادہ قرار پایا حجت میں ہے کہ ہر بار وضو دھونے میں یہ چاہیے کہ جانتک اسکا دھونا جنت میں ہو پانی

ہو نہ جاوے جس اگر پہلے بار دھوا اور کچھ خشک رہ گیا پھر دوسری بار میں بھی کچھ خشک رہا پھر تیسرے بار میں سب کو پانی پینے کا
تو یہ دعوت تین بار ہو۔ ان حضرات نے جو کہ چلو پانی کا شمار تین میں کیا حضور کے پھر پھر رسول ہو جانے کا اعتبار ہے پس ہر بار
پورا دھو کر تین بار تک کر کرنا مستحب ہے۔ لان النبی علیہ السلام توضا مرة مرة وقال بعد وضوءه لا یقبل الصلوة الا بعد
الایہ وتوضا مرتین مرتین وقال بعد وضوءه من یضاح صحت الصلوة الا بعد مرتین وتوضا ثلثا ثلثا وقال بعد وضوءه
ووضوءه لا یمیار من قبل نفس نہاد علی نہاد ونقص نقد تعدی وظلم۔ اس دلیل سے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے دھو کر
ایک ایک بار پورا دھو کر اند فرمایا کہ یہ وہ حضور ہے کہ اللہ تعالیٰ نبین قبول کرتا تا کہ وہ بدوئی اسکے اور دھو کر دودھ بار دھو کر
اند فرمایا کہ یہ وہ حضور اس شخص کا ہے کہ جسکے لیے اللہ تعالیٰ ثواب کو دنا کر دیتا ہے اور دھو کر کیا تین تین بار دھو کر اند فرمایا کہ یہ ہر
دھو کر اند مجھے پہلے انبیاء کا دھو کر ہر سو جس نے اس پر چڑھایا یا اس سے گھٹایا تو اسے حد سے تجاوز اور ظلم کیا۔ حسن
حدیث تو مجموعہ ان الفاظ سے معروف نہیں بلکہ کثرے علیہ وعلیہ مروی ہیں اور امام مصنف نے ان الفاظ کو جو حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم سے مروی ہوئے ہیں جمع کر دیا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت کر دیا لیکن کسی خاص صحابی معین کی طرف
نہیں کسی کو اس میں مصنف پر کچھ عیب نہیں ہے۔ صحت یہ دو حدیثیں ہیں اول تو توضحا مرة مرة سے دھو کر المسلمین میں چلی
اسکو دارقطنی وبقی و ابن ماجہ و طبرانی نے چند اصحاب رضی اللہ عنہم سے روایت کیا اور سب طرف سے ضعیف ہے اور ابو حاتم
رازی رحمہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ حدیث ثابت نہیں اور ابو زرہ رازی رحمہ نے کہا کہ وہی حدیث ہے۔ دوم
حدیث کو ابو داؤد و نسائی و ابن ماجہ نے روایت کیا اور اسکے آخر میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ وہ حضور
ہے سو جس نے اس پر چڑھایا یا اس سے کم کیا تو اسے گناہ کیا اور حد سے تجاوز کیا اور ظلم کیا۔ اسکی اسناد میں عمرو بن شعیب
میں ایہ میں چہ واقع ہے۔ شیخ نقی الدین رحمہ نے کہا کہ جو اس اسناد کو صحیح کے نو حدیث صحیح ہے اور ابو بکر ابن العربی نے عمرو
بن شعیب و حدیث کو ضعیف کہا لیکن اس ضعیف کا کچھ اعتبار نہیں جیکہ امام بخاری رحمہ نے امام احمد و ابن ابی نعیم
بن راہویہ و ایک جماعت انہ سے اسکی توثیق نقل کی ہے۔ مع۔ بن کثابہ بن کرندی رحمہ نے اس اسناد کی توثیق کی ہے اور عمرو بن
کی توثیق سے اس اسناد کی تصدیق نہیں ہو سکتی جو اگر آئندہ ادنی درجہ پر ہو جی انکے کچھ مضائقہ نہیں ہے اور حق یہ ہے کہ اس روایت میں
نقص و نقص زیادتی موضوع ہے پس جواب یہ ہے کہ جس نے اس حد پر زیادتی کی اس نے تعدی و ظلم کیا نہ کسی پھر نقص و نقص
کے موضوع ہونے پر امام الانہ ابن خزیمہ رحمہ نے تصریح کی ہے جیسا کہ شرح سفر السعادت للشیخ الدہلوی میں مذکور ہے اور دلیل اسکی
موضوع ہونے پر یہ بہت قوی ہے کہ علاوہ صورت تعلیم جواز کے سبب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے میں مرتبہ سے کم دھونا ثبوت ہے
حتی کہ ایک ہی دھو میں بعض اعضا سے شریعت کو دو مرتبہ اور بعض کو تین مرتبہ دھونا بعد اللہ بن زید بن عاصم سے مروی ہے
اور امام محمد نے کہا کہ یہ بھی اچھا ہے اور میں تین مرتبہ افضل ہے۔ کافی المطالعہ رہا یہ کہ مرتبہ ایک ایک مرتبہ دودھ مرتبہ دھو کر کرنا
صحیح بخاری و سنن ابی یوسف میں ہے اور میں تین مرتبہ دھو کر کے کی حدیث صحیح بخاری و مسلم دونوں میں موجود ہے اور یوں ہی بعض حضرات
کو دو مرتبہ اور بعض کو تین مرتبہ دھونا بھی امین موجود ہے۔ امام بخاری رحمہ نے کہا کہ اہل العلم نے دھو میں اسراف کر دھونا
اگرچہ نفل نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے تجاوز نہ ہو۔ اقول اسراف کر دھو کر بھی جیسا کہ حدیث سعد بن وقاص میں ہے کہ کیا بانی میں
بھی اسراف ہو فرمایا کہ ان اگرچہ نو دریا سے روانہ ہو۔ رواہ احمد و ابن ماجہ۔ یعنی رحمہ نے کہا کہ بخاری رحمہ نے اشارہ کیا کہ میں باہر
سے زیادہ کرنے کی ممانعت ہے اجماع ہے۔ لیکن شافعی رحمہ کے کلام میں انہ پر ہے کہ تین بار پر زیادتی کرنا مکروہ تنزیہی ہے۔ اقول یعنی
بقرین طایفہ و علاوہ دھو کر دھو کر ہو نا چاہیے کیونکہ اسراف ہے۔ مع۔ اگر کہا جاوے کہ تین بار دھونے کا کیا حال ہے تو میں
کو نکال دھو کر تو فرض ہے یعنی جیکہ اسباب ہو گیا ہو اور دوسرا دھونا سنت ہے اور تیسرا دھونا سنت کا اکمال ہے اور یہی مرتبہ ہے۔

قال الشرح ہی صح ہر دوسرا علم ہم۔ اور بعض نے کہا کہ دوم سنت اور سوم نقل ہے اور بعض نے اس کے برعکس کہا اور شیخ ابوبکر اسکا
نے کہا کہ تین دن عرض میں کما فی مظہر محیط۔ اگر کسی نے سردی کی شدت سے بالکی پانی کے سبب سے یا کسی اور ضرورت سے
ایک ہی ایک بار دھو یا تو گمراہ نہیں اور اگر یہ نہ ہو تو ایسا کرنے میں گنہگار ہوگا۔ قلت و کذا فی المعراج اور بعض نے کہا کہ اگر
ایک ہی ایک بار کی عادت کرے تو گنہگار ہوگا ورنہ نہیں قال الشرح ہی ایچ ہر دوسرا تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر کہا جاوے کہ کیا کسی سے
اور پر شکا تا حدیث ہر حاکم دھوئے میں نہائی ہو۔ جواب نہیں کیونکہ اس میں غرہ و محجیل کی درازی ہے۔ اعد ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ باتم کو
بغل تک بڑھاتے تو چھایا گیا کہ یہ کبسا وضو ہو تو کہا کہ میں نے اپنے غسل صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ مومن کے واسطے ضرور
(جنت میں) دہانک پہنچا جائے گا جسک وضو پہنچا ہے یہ صحیحین میں موجود ہے۔ اگر کہا جاوے کہ کیا وضو میں زیادتی کرنا اور
شکلاً وضو پر وضو کرنا بمقتضا سے روایت مذکور گناہ و تعدی ہے تو امام مصنف رحم نے جواب دیا کہ۔ والو عید بعدم روایت
یعنی عید برائی و تعدی و ظلم کے متعلق برین تقدیر ہے کہ تین مرتبہ کو سنت نہ جانے۔ ف۔ یعنی جب یہ اعتقاد کرے کہ کمال سنت
تین مرتبہ سے نہیں حاصل ہوئی تو اسے بڑا کیا اور تعدی و ظلم کیا اور اگر اسے یہ اعتقاد ہو کہ لیکن طاعت قلب کے لیے کہ شاید
نہیں تین مرتبہ اسلغ نہ ہو بڑا دیا یا اسے اعادہ وضو کی نیت سے بڑھایا تو کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ مع۔ قلت و کذا فی النہایہ لیس
اقول ایک مجلس میں اعادہ وضو واحد کا جائز ہے کما فی الخلاصہ یعنی بکراہت تنزیہی۔ اور ایک مجلس میں چند بار وضو کرنا
مکروہ ہے۔ السراج۔ یعنی مکروہ تھوہی ہے کیونکہ اسراف ہے اور حدیث میں ہے کہ اتقوا وسواس المار۔ پانی کے وسواس سے بچو والحدیث
فی الترمذی وغیرہ۔ م۔ جامع میں مذکور ہے کہ جس کپڑے کے دھونے میں جو تیس بار کا پانی پاک و پاک کرنے والا ہے اور عضو جس کے
دھونے میں جو تیس بار کا پانی مستعمل ہے اور یہی عقابہ میں ہے اور محیط و بیجا بی میں ہے کہ عضو جس میں جو تیس بار کا پانی مستعمل ہوگا اگر جبکہ
نیت ہو اقول اگر کچھ نیت نہ ہو تو بھی مستعمل کا حکم ہونا چاہیے چنانچہ عیانی میں ہے کہ بار چارم کا پانی عضو جس دھونے میں مستعمل ہے
کیونکہ ظاہر تو اس میں قربت ہے حتیٰ کہ اس کے خلاف دلیل قائم ہو اور شرح نظم نسفی میں ہے کہ کیونکہ اس میں معنی قربت پائے گئے کیونکہ بدیل
حدیث وضو پر وضو نور علی نور ہے اسی واسطے پانی اس سے مستعمل ہو جاتا ہے۔ یہ حدیث کتب فقہ میں پائی جاتی ہے اور حدیث کے
مستبرکنا بون میں اسکا ذکر نہیں ہے۔ مع۔ مجد الصمدین زید بن عاصم رحم سے ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے دو دو بار وضو کیا اور
کہا کہ یہ نور علی نور ہے رواہ زرین۔ معنی یہ کہ وضو میں اعضا کو دو بار دھو یا۔ مسئلہ اگر جس کثیرا دھو یا اور تین بار دھونے کا پانی
بہا دیا اور جو تیس بار دھونے کا پانی رکھ لیا تو اس سے وضو جائز ہے۔ واضح ہو کہ مستحب وہ فعل کہ جسک کرنے میں ثواب اور
نہ کرنے پر طاعت نہ ہو۔ قال۔ و یستحب للمتوضی ان ینوی الطہارۃ۔ اور متوضی کے حق میں مستحب ہے کہ طہارت کی نیت
کرے۔ ف۔ واضح ہو کہ نیت لغت میں کسی شے پر غم طہی ہے اور شیخ میں کسی فعل کے اہماک کرنے میں اللہ تعالیٰ کی طاعت یا
تقرب کا قصد کرنا۔ پس مقصود اہتمام طہارت و ناز و طاعت وغیرہ کے ضرور ہے۔ بیہین میں لکھا کہ مذہب یہ ہے کہ ایسی عبادت کی
نیت کرے جو بدو ن طہارت صحیح نہیں یا حدث دور کرنے کی نیت کرے۔ اور فتح القدیر میں ہے کہ رفع حدث کی نیت سے وضو
کی نیت کرنا بہتر ہے اور محل نیت کا دل ہے اور زبان سے بھی کہنا بعض کے نزدیک مستحسن۔ کما فی السراج و ابوجہرہ۔ اور متحققین
کے نزدیک بدعت ہے۔ کما فی حج البحر۔ اور نیت صحیح ہونے کی شرط یہ کہ آدمی مسلمان سمجھا رہا ہو اور طاعت و عبادت کو چاہے کہ
اور مطلق طاعت کی نیت کافی نہیں ہے اور مقصود نیت سے یہ کہ عادت میں اور عبادت میں فرق ہو جاوے۔ واضح ہو کہ
قدوری رحم نے وضو میں نیت کرنے اور تمام سر کے مسح کرنے اور ترتیب بنون پر مستحب اطلاق کیا تو فتح القدیر وغیرہ میں
احقرض کیا کہ روایت و روایت سے اسکی سند نہیں ہے کیونکہ مشائخ کی روایات اسکے سنت ہونے پر متضامین اور جواب بلکہ
استحباب کا اطلاق متاخرین میں بقاء سنت ہے اور مقتدین فقہاء حتیٰ کہ امام محمد رحم کے کلام میں استحباب کا لفظ شامل سنت

بلکہ واجب شائع ہے لہذا امام مصنف رحمہ نے ینوں مسئلہ میں تحریر کی کہ بدشاہین کے موافق سنت میں چنانچہ نماز اور کھانا وغیرہ سنت غنہا۔ پس نیت وضو میں ہمارے نزدیک سنت ہے و صرف وضو میں نیت کا وقت چہرہ دھونے کے وقت ہے۔ کمانی الجہرہ المینۃ۔ چاہیے یہ کہ ہونچہ ن تک ہاتھ دھونے کے وقت سے نیت کرے تاکہ سنتوں کا ثواب پادے۔ کمانی الثبات حدیث صحیح ہے کہ الاعمال بالنیات۔ یعنی جہ اعمال کا مدار تو نیت پر ہے لہذا اگر توفی اپنا کبیرا و حمد سے یا جاسے نماز کی طہارت کرے تو ایمن بھی نیت کرنا مستحب ہوتا کہ ثواب ہو۔ مع۔ اگر توفی پانی میں گرا یا کسی نے گرا دیا یا آسنے دینا کو غیور کیا یا کسی کو وضو سکھانے کے واسطے وضو کیا یا گرمی میں ٹھنڈک حاصل ہونے کے لیے اعضاء وضو دھونے تو ہمارے نزدیک وضو ہو گیا اور یہی قول سفیان ثوری و احمدی و حسن کا ہے۔ و عند الشافعی فرض۔ اور امام شافعی کے نزدیک وضو میں نیت فرض ہے۔ و فی قول ربیعہ ذہیری و مالک و لیث بن سعد و احمد و اسحق و ابو نعیم و ابو حنیفہ و داؤد ظاہری کا ہے۔ واضح ہو کہ اگر تعالیٰ نے قرآن پاک میں وضو کا حکم نماز کے لیے دیا جسکا بجا لانا عبادت اور وہ نیت پر موقوف ہے و لیکن وضو خالی عبادت ہی نہیں بلکہ شرط نماز و مفتاح بھی ہے تو مفتاح ہونا بصفط طہارت ہو یا بصفط عبادت ہر اس میں ہمارے شافعی کے درمیان خلافت ہے۔ طحاوی نے بسوط رحم سے نقل کیا کہ جس وضو کا قرآن میں حکم ہے وہ عبادت بدون نیت کے حاصل نہیں ہوتی لیکن نماز کے لیے منقول ہونا اس پر موقوف نہیں بلکہ مقصود طہارت ہے اور طہارت نیت سے اور بدون نیت دونوں طرح حاصل ہو جاتی ہے کیونکہ پانی اپنی ذات میں ظاہر کرنے والا رکھا گیا ہے۔ انتہی۔ پس وضو بدون نیت کے عبادت نہ ہوگا و لیکن پاک پانے کے استعمال سے طہارت ہو جائیگا جس سے نماز ہو سکتی ہے۔ پس ظاہر ہوا کہ وضو یا مور بہ میں ہمارے نزدیک بھی نیت واجب ہے اور بدون نیت کے وضو عبادت نہیں ترک نیت گناہ ہے لیکن وہ ایسی طہارت ہو جائیگا جس سے نماز شروع کرنا جائز ہے۔ اور شافعی رحم کے نزدیک بدون نیت کے نہیں جائز ہے۔ لہذا عبادتہ۔ کیونکہ وضو ایک عبادت ہے فلا یصح بدون النیۃ کا لیتیم۔ تو یہ عبادت بدون نیت کے صحیح نہ ہوگی جیسے وضو کے خلیفہ تیمم میں بالاتفاق نیت فرض ہے و فی عبادت میں نیت بالاجماع شرط ہے بدلیل قولہ تعالیٰ۔ و اما اولا لایعبدوا الا علیہ و الا للہین۔ یعنی نہیں مامور کیے گئے مگر اس واسطے کہ عبادت کریں اگر اس کی اس حال سے کہ خالص کر نیو اسے ہوں اسی کے لیے دین کو۔ اخلاص کو حال قرار دیا اور حال شرط ہوتا ہے پس ہر عبادت شرط علیہ ظاہر ہوئی اور اخلاص نیت خالص ہے اور بدلیل قولہ علیہ السلام الاعمال بالنیات جیسا کہ مذکور ہوا پس عبادت وضو بدون نیت نہ ہوگی۔ و لہذا نہ لایقع قرینۃ الا بالنیۃ۔ اور جاری دلیل یہ ہے کہ بان وضو کا عبادت ہونا توبہ و نیت نہیں ہو سکتا۔ و فی حق کہ اگر نیت نہ کی اور اعضاء دھونے تو یہ وضو عبادت نہ ہوا۔ و لکن تعلق مفتاحا للصلوۃ۔ و لیکن یہ وضو نماز کے لیے مفتاح ہو جاتا ہے۔ و فی کیونکہ نماز کی مفتاح طہارت ہے اور طہارت نیت و بدون نیت دونوں طرح متحقق ہو جاتی ہے تو یہ وضو ہمارے نزدیک مفتاح ہو گیا۔ تو قوہ طہارتہ باستعمال المطہر۔ کیونکہ وہ پاک کر نیو اسے پانی کے استعمال سے طہارت ہو گیا و فی کیونکہ پانی اپنی ذات میں پاک کرنے والا ہے۔ قال تعالیٰ انزلنا من السماء ماء طهورا تو پانی کی صفت طور فرمائی۔ ابن الہمام نے فتح القدیر میں اعتراض کیا کہ طور معنی خود بہت پاکیزہ ہے تو شاید بدون نیت کے حدث شرعی کا پاک کرنے والا نہ ہو اگر یہ نجاست حقیقی کو محسوس طور پر پاک کرنا ہے پس اولیٰ یہ ہے کہ جس وضو میں نیت نہ کی تو دلیل الاعمال بالنیات نہ اسکی مفتاح ہونے کی ثبت ہے نہ نفی کرتی ہے تو ہمارے نزدیک وہ مفتاح ہے۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث کا حال بالنیات میں جملہ اعمال منوط بہ نیت ہیں تو وضو کا عمل بدون نیت کے نہ ہوگا جو اب یہ کہ اگر یہ زعم ہو کہ مراد یہ کہ عمل ہی موجود نہ ہو تو مرجح وہم ہے اور اگر یہ زعم ہو کہ عمل موجود ہوگا مگر شرح میں مبشر ہوگا تو ہم کہتے ہیں کہ یہ کلیہ نہیں کیونکہ طلاق و نکاح و گواہی وغیرہ بہت سے اعمال بدون نیت شرعی منہر واقع ہو جاتے ہیں تو مراد یہ کہ عبادت واقع ہونا بدون نیت نہ ہوگا۔ قال المترجم

حق یہ کہ احوال باقیات و عبادات سب کو محیط ہے پس جو عمل آدمی نے جس نیت سے کیا وہی اس کا ثمرہ ہو حتیٰ کہ اگر کسی نے غیر حق نیت و غرض سے عبادت کیا تو ثواب پر ثواب ہوا اگر نیت غصہ والی کیا تو جو از شرعی ہوا اور اس کے ثمرات اگر یہ نیت اتیل حکم و معاونت مقصد پر تو ثواب اور اگر نیت فساد پر تو عذاب ہر بالجو نیت بد کے واسطے بھی یہی حدیث جلت ہے پس ہمارا مقصود بیان اسی قدر ہے کہ وضو میں نیت نہ تو ثواب نہ ہو اور لیکن فعل حاصل ہو گیا اور وہ ان اعضاء کی طہارت پر اور ہم کہتے ہیں کہ یہ طہارت منقطع ناز ہو سکتی ہو اور جو کوئی دعویٰ کرے کہ نہیں بلکہ منقطع ناز ہونے کے لیے وہ وضو کرے جو عبادت بھی ہو اور ہر لازم ہو کہ دلیل دے پھر اگر وہیم ہو کہ ایسے ہی تیمم جو وضو کا خلیفہ ہر وقت خاک لےنے سے منقطع ناز ہو جاوے تم اس میں نیت کیوں شرط کرتے ہو تو مصنف رحمہ کے جواب دیا بقولہ - بخلاف التیمم لانی التراب غیر مطہر الا فی حال ابراۃ الصلوۃ - بخلاف تیمم کے کیونکہ تیمم خاک سے ہوا خاک تو پاک کرنے والی نہیں رکھی گئی مگر ابراۃ ناز کی طہارت میں نہ - یعنی خاک کو شمع نے بالطبع پاک کرنے والا نہیں گردانا مگر بغیر دلت ناز کے بے خاک کی نظیر بعض تصدی ہوئی تو اس میں نیت ضرور ہوئی - او ہوئی عن القصد - یا تیمم میں شرط نیت اس وجہ سے کہ تقسیم غیر از قصد پر نہ یعنی نیت میں تیمم معنی قصد ہو اور تیمم اس سے شرعی سے نیک اسم و ادا اصول فقہ میں معلوم ہوا کہ اس سے شریعہ میں وہ ساری مقبر ہونا چاہیں جو ابراۃ نیت کے ان اسار سے ظاہر ہوں لہذا تیمم میں جب معنی قصد کے معلوم ہوئے تو جسے اس میں شرعی قصد کا اعتبار کیا اور شرعی قصد وہی نیت ہو خالی قصد مقبر نہیں - امام مصنف رحمہ نے تجیس میں فرمایا کہ تیمم میں جو نیت مقبر ہو وہ قصد نظیر ہو ہی صحیح ہو - مخرج کتاب کہ سبب وغیرہ کی نجاسات مٹی سے پاک کرنے میں نیت شرط نہیں ہے پس سوا سے ابراۃ ناز کی حالت کے بھی تراب مطہر ہو کر اگر کما جاوے کہ حدیث حکمی میں نہیں ہے و فیہ نظر و الحاصل وضو و عبادت و منقطع صلوۃ دونوں میں پس ہمارے نزدیک اس راہ سے کہ عبادت پر بدولت نیت نہیں صحیح ہو اور اس راہ سے کہ وہ طہارت حکمی پر بدولت نیت کے بغیر ثواب کے منقطع ناز ہو - دنی الدرد وضو و ما مور بہ میں اور گردے کے جوئے پانی سے وضو کرنے میں ماتد عبادات مقصودہ کی نیت فرض ہو اور وضو سے غیر ما مور بہ میں نیت سنت ہو اور مخرج کتاب کہ بیان اشکالی ہو کہ سنت وہ کہ جس پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت فرمائی ہو مع التزک اور ظاہر ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر وضو پر نیت عبادت کیا تو اس میں بالاتفاق نیت شرط ہو اور خلافت و خد صورتوں میں ہر مشابہت کہ میل صاف کرنے کو یہ اعضاء و حوئے یا ٹھنڈک کے لیے دھوئے تو ان صورتوں کا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے واقع ہونا غیر متحقق ہو کما فی فتح المقدر - پس نیت کا سنت ہونا کیونکہ ثابت ہوا - ثابت جواب یہ ہے کہ جسے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جوہ وضو و مشروط نیت پائے کیونکہ وہ سے سب ضرور عبادت ہی تھے لیکن آیت وضو میں حکم طہارت اعضاء سے منقطع ناز ہونے کے آیا اور کوئی دلیل نہیں کہ بدولت نیت کے ان اعضاء کی طہارت نہیں ہوگی کیونکہ وضو شرط ناز ہو اور شرط کامل کرنا وضو مقصود نہیں ہوتا بلکہ مشروط کے واسطے ہوتا ہو تو وضو کے وجود کا مقصود ناز ہو پس اس راہ سے وضو ماتد دیگر ضرور ناز کے ہوا جیسے شریعت و طہارت چاہے ناز وغیرہ اور ان میں کسی میں نیت شرط نہیں تو وضو میں بھی شرط نہ ہوئی پس مجھے کہا کہ جو وضو بلا نیت ہو وہ جائز ہو لیکن عبادت نہ ہو اور سنت سے ثابت ہوا کہ اسکو عبادت کر لیتے تھے تو ہننے کہا کہ وضو کا عبادت کر لینا منوں ہوا و نہ نیت سے عبادت ہو جاتا ہو پس ہننے کہا کہ نیت کرنا طہارت میں سنت ہو کہ وہ ہوا لہذا کہا گیا کہ اگر نیت ترک کرنے کی عادت کر لی تو گنہگار ہو گا و نہ ترک جسے لائق طاعت ہو - اور انجام نام باخشہ کا اس امر پر ہے کہ ناز کے لیے حدیث حکمی سے طہارت صرف پانی سے حاصل ہو جاتی ہو یا بدولت نیت حاصل نہیں ہوئی ہو اگرچہ اس پر اتفاق ہے کہ حقیقی نجاست سے بدولت نیت کے پانی سے طہارت حاصل ہو جاتی ہو تاہم و اس کے کمالی اعلم - و استویحب ماہہ بالکسح

در شوقی کو مستحب ہو کہ اپنے تمام سر کا بھروسہ مسیح کرے۔ ف۔ یہ استیجاب بھی قدوری ہے کہ کا اطلاق ہو جو سنت کو بھی شامل ہو لہذا
 عنف رح نے فرمایا کہ وہی سنت ہے۔ ف۔ مسیح یعنی سر کے مسیح کرنے میں ہمارے نزدیک سنت یہی ہو کہ ایک پانی سے نام
 سر کا بھروسہ مسیح کرے۔ وقال الشافعی سنتہ ہو التلبیث بمیاء مختلفہ اختیاراً بالمغسول۔ اور شافعی رحم نے کہا کہ سنت
 دین مرتبہ مسیح کرنا مختلف پانیوں کے ساتھ ہر قبایس عضو مغسول کے۔ ف۔ شاید مراد عضو مغسول سے وہ جب کا دھونا مسنون
 ہو جیسے شہ و ناک کہ اس میں تین بار ذکر ار مسنون ہو ایسے ہی مسیح سر میں تلبیث استیجاب سنت ہے۔ د۔ مراد یہ کہ وضو میں
 مسیح بھی رکن ہو تو مانند چہرہ و ہاتھ پانوں کے اس میں بھی تلبیث سنت ہوگی۔ جواب یہ کہ مسح کا قیاس مسح پر چاہیے
 نہ مغسول پر۔ الغایہ۔ مسیح آسانی پر مبنی ہو اور غسل میں اس سے سختی ہو تو آسانی والے کو سختی والے پر قیاس کرنا فاسد ہے
 البقیہ والمرید غسل میں تلبیث سے زیادتی نفاذت ہو اور مسیح کی تکرار بیکار علاوہ برین تکرار مسیح سے سیلان ہو کہ مسیح کا نام
 حل پذیر ہو گا اور سنت تو اکمال کے لیے ہے نہ اخلال کے لیے۔ البدائع۔ امام مصنف رحم نے امام شافعی رحم کی حجت صرف قیاس
 فاسد پر موقوف کی اور کسی حدیث کی حجت نہ لائے مانند حدیث عثمان کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا تین تین بار
 رواہ مسلم اگر کہا جائے کہ شاید مسیح تین بار نہ ہو تو جواب یہ کہ دوسری حدیث عثمان رحم میں ہے کہ تین بار سر کا مسیح کیا اور کہا کہ
 میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ یوں ہی وضو کیا۔ رواہ ابو داؤد و شیخ ابن الصلاح و نووی رحم نے کہا کہ اسکی
 اسناد حسن ہے اور حدیث علی کرم اللہ وجہہ اسی کے مثل پہنی کی روایت ہو واسکی اسناد بھی حسن ہے۔ واضح ہو کہ پورے سر کا
 مسیح کرنے میں ہمارے و شافعی رحم کے درمیان اختلاف نہیں بلکہ خلاف یہ کہ ہمارے نزدیک ایک پانی ہو اور اسکے نزدیک
 تین بار میں تین پانی ہیں اور اسی پر جمهور اصحاب شافعی میں اور رافعی نے ایک وجہ مانند ہمارے حکایت کی کہ مسنون ایک بار
 اور یہی ترمذی رحم نے حکایت کی اور کہا کہ اسی پر عمل اکثر اہل علم کا اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وانکے بعد و انوں سے ہے
 اور ابن ہدی رحم نے کہا کہ کل راویوں نے مسیح ایک بار کہا اور ابن المنذر نے کہا کہ یہی قول عبد اللہ بن عمر و طلحہ بن مصرف و حماد
 و غنی و مجاہد و سالم و حسن بصری و مالک و سفیان و احمد و اسحق کا ہے اور یہی ابن المنذر نے اختیار کیا۔ ابن سیرین نے کہا کہ مسیح
 ارا اس دو بار ہے بعد حدیث ربیع بنت معوذکہ دو بار مسیح کیا اور ایسا ہی عبد اللہ بن زید سے آیا۔ قال المترجم۔ ظاہر اقبال ادا
 کو دو بار قرار دیا ہے ابو عبید رحم نے کہا کہ میں نہیں جانتا کہ سوائے ابراہیم جہمی کے سلف میں کسی سے پورے تین بار مسیح
 آیا ہو۔ ابن المنذر نے تین بار کو انس بن مالک رحم و سعید بن جبیر و عطاء سے حکایت کیا اور یہی ایک روایت احمد و داؤد
 سے ہے۔ مع۔ رہا بیان اسکا کہ استیجاب مسیح سنت ہے اور یہی شیخ بسوط و دبائع و محیط و تحفہ و مفید و ایضاح و دانی و فنیہ
 میں مذکور ہے اور یہی صحیح ہے اور بیان اسکا کہ ایک ہی پانی سے مسیح کیا تو امام مصنف رحم نے کہا۔ ولنا ان الناس تو ضاؤا
 ثلثا مسیح براسہ مرتہ واحدة وقال نہد و ضرور رسول اللہ علیہ السلام۔ اور ہمارے حجت یہ کہ انس بن مالک رحم نے
 وضو کیا تین تین مرتبہ اور سر پر ایک بار مسیح کیا اور کہا کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو ہے۔ ف۔ یہ ہمچو اسطہ برائی میں
 موجود ہے اور حدیث غریب ہے اور تضعیف اسکی روایت ابن ابی شیبہ سے ہوتی ہے کہ حدیثنا اسحق بن یوسف الارزق عن ابوب
 بن العلاء عن قتادہ عن انس بن مالک کان یسبح علی الراس ثلثا یاخذ لکل مستحمار جیداً یعنی انس رحم سر پر تین بار مسیح کرتے
 ہر بار کے لیے نیا پانی لیتے تھے۔ اتول یہ اسناد توجید ہے لیکن فعل صحابی ہے اور حجت صحیح ہمارے واسطے حدیث عبد اللہ بن زید
 میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے سر کا دونوں ہاتھوں سے مسیح کیا انگوٹھ کے سے چھپے لیکن سے گے لائے
 ایک بار۔ یہ حدیث صحیح بخاری و مسلم و تین اربعہ میں ہے اور شاید معنی یہ ہوں کہ اگلے سر کا اور پچھلے سر کا مسیح کیا چنانچہ روایت
 آویں گی۔ اور تین اربعہ اور مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت علی رحم کی حکایت و ضرور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں باوجود

تین تین بار دھونے کے مسح سر کیا ہو اور یوں ہی ابو داؤد کی حدیث ابن عباس اور دارقطنی کی حدیث عثمان رضی اللہ عنہما ایک بار ہو۔ اگر کہا جاوے کہ وائل شافعی میں ابو داؤد کی روایت عثمان رضی اللہ عنہ کی باسناد حسن ہے حسین میں بار مسح الراس ہے جواب یہ کہ ابو داؤد رحمہ نے خود فرمایا کہ عثمان رضی اللہ عنہ کی جملہ صحاح احادیث و روایات کرتی ہیں کہ سر کا مسح ایک بار تھا کیونکہ انہوں نے جو لوگوں میں تین تین بار ذکر کیا اور سہوں نے کہا کہ سر کا مسح کیا اور کوئی عدو نہیں بیان کیا انتہی۔ اور یقینی رحمہ نے کہا کہ چند غریب و جرم یعنی گزدر راویوں سے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے روایت کیا جاتا ہے حسین سر کا مسح میں بار ہے لیکن ان راویوں کی روایت باوجود حفاظت ثقات کی مخالفت کے اہل علم و معرفت کے نزدیک کچھ بھی حجت نہیں ہے۔ انتہی۔ اور دارقطنی نے کہا کہ حدیث علی رضی اللہ عنہ میں صرف ابو حنیفہ نے خالد بن علقمہ سے تین مرتبہ مسح کی روایت کی ورنہ دیگر جماعت ثقات حفاظ نے خالد بن علقمہ سے ایک مرتبہ مسح کی روایت کی ہے اور کہا کہ باوجود اسکے ابو حنیفہ رحمہ نے کہا کہ مسح سر ایک مرتبہ ہے۔ قال المترجم و دارقطنی رحمہ کو یہی دلیل کافی تھی کہ ابو حنیفہ نے ایک ہی مرتبہ کی روایت کی لیکن اُن سے نیچے کے راویوں میں سے کسی سے وہم ہوا ہے علاوہ برین امام ابو حنیفہ رحمہ تثلیث مسح کا انکار نہیں کرتے بلکہ برابر بیا پانی لینے کو ثابت نہیں کہتے ہیں چنانچہ امام مصنف رحمہ نے کہا۔ والذی مروی من تثلیث محمول علیہ با و واحد۔ اور وہ جو روایت کیا جاتا ہے تین مرتبہ مسح کرنے کا فعل تو محمول ہے ایسی تثلیث پر جو ایک ہی پانی سے ہو۔ و نہ کیونکہ مروی اسی قدر ہے کہ تین مرتبہ مسح کیا اور اس سے یہ لازم نہیں کہ برابر کے لیے بیا پانی لیا ہو۔ پھر چونکہ عامہ روایات صحیحہ میں ایک ہی مرتبہ مسح آیا ہے تو یہ روایت تثلیث کی محمول ہے کہ ایک ہی پانی سے تین مرتبہ مسح کیا ہے۔ واضح ہو کہ صحاح روایات میں مسح الراس صریح ایک بار مروی ہے اور دوبار بھی صحیح روایت میں آیا جیسا کہ گذرا لیکن راوی نے اقبال و ادبار کو دو مرتبہ قرار دیا کیونکہ عبد اللہ بن زید رضی اللہ عنہ نے دوسری صحیح روایت میں اقبال و ادبار کے ساتھ فرمایا کہ ایک بار مسح کیا تو معلوم ہوا کہ اسی کو ابن حنیفہ رحمہ نے دو مرتبہ قرار دیا ہے اس طرح سہ کر رہا تھا پھر نے کو تین مرتبہ روایت پر محمول کیا حالانکہ مقصود اس سے ایک ہی پانی سے استیعاب ہے اور اس سے انکار نہیں ہے بلکہ مصنف رحمہ نے کہا۔ و هو مشروع علی ماروی عن ابی حنیفہ رحمہ۔ اور یہ تین مرتبہ ایک ہی پانی سے استیعاب مسح کا مشروع ہے بنا برآں کہ جو ابو حنیفہ رحمہ سے مروی ہوا ہے۔ و حسن بن زیاد نے جو روایت میں امام ابو حنیفہ رحمہ سے روایت کی کہ اگر ایک ہی پانی سے تین بار اپنے سر کا مسح کیا تو بھی مستنون ہوگا۔ یعنی رحمہ نے گمان کیا کہ یہ روایت صحیح نہیں کیونکہ اس صورت میں صحیح یہ کہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اول بار پانی مستعمل ہو کر دوسری و تیسری بار مستعمل پانی ہوگا جو اس کے برابر فرض دیگر ادا ہوگا اور صحیح روایت امام ابو حنیفہ رحمہ سے یہ کہ تثلیث ترک کی۔ مترجم کتاب کہ نہیں بلکہ جو امام مصنف رحمہ نے اشارہ کیا وہی صحیح ہے اور پانی مستعمل نہوگا کیونکہ اس کو حکم واحد اقامت سنت کا ہوگا جیسا کہ نہایت غایت لیبیا سے عنقریب آویگا۔ اور یہ جو کہا کہ برابر فرض ادا ہوگا اس جہت سے مستعمل ہوگا تو یہ صحیح نہیں کیونکہ اس نے اقامت سنت کا قصد کیا نہ تکرار فرض کا ورنہ ایک مرتبہ بھی استیعاب ممکن نہیں کیا تم نہیں دیکھتے کہ اول مرتبہ جب اسے چارم سترک مسح کر کے استیعاب کے لیے آگے ہاتھ بڑھایا تو کیا دوسرے چارم پر اور تیسرے و چوتھے چارم پر بار مستعمل ہے کہ برابر فرض ادا ہوا حالانکہ یہ کسی کا قول نہیں ہے اور واضح ہو کہ تثلیث مسح بنی استیعاب ہے یعنی تین بار میں قطعی استیعاب کر لیا جیسے اقبال و ادبار سے مقصود استیعاب برمان اگر مسح کے وقت سر پر عامہ ہو ادا اسے عامہ پر ہاتھ لگائے تو اب پانی یا لینا چاہیے۔ گمانی اللہ و غیرہ۔ بالجملة تثلیث مسح سے خوب استیعاب مقصود ہے پس مستنون ایک پانی سے استیعاب ہے خواہ ایک نعل مسح میں یا مین مسح میں جو پس تثلیث اسی ایک پانی سے مین مسح پر محمول ہے نہ بار بار خٹے پانی لینے پر۔ ولان المفروض ہوا مسح و بالانکار یحییٰ علیہ السلام کیونکہ مستنوناً نقصان مسح الخف۔ اور اس لیے کہ مفروض تو مسح ہے اور تکرار کے ساتھ وہ دعوا ہو جائیگا تو بیا مسح مستنون نہوگا پس مسح سر اتد مسح مرنہ کے ہو گیا۔ و نہ یعنی بننے تثلیث مسح کو اس واسطے کہ پانی سے تثلیث مستنون نہیں کہا بلکہ ایک ہی پانی سے

استیعاب مسنون کما گوشت تو فرض کا اکمال ہوتی ہر اور فرض و ضرورین مسح ہر اور نہ پانی سے مسح کو تین مرتبہ مکرر کرنے سے غسل ہو جائیگا تو غسل ہو کر مسنون نہ ہوگا کیونکہ اسے فرض مسح کا اکمال نہیں کیا بلکہ مسح کو غسل سے بدل دیا پس ہو گیا ہر مسح سر کا اتنا مسح موزہ کے یعنی قیاس اس کا مسح موزہ پر ٹھیک ہر پس جیسے وضو میں مسح موزہ میں ٹھیک مسنون نہیں ویسے ہی مسح سر میں ٹھیک مسنون نہیں ہے۔ بخلاف الغسل۔ بخلاف غسل کے یعنی قیاس مسح سر کا غسل کے غسل پر ٹھیک نہیں کیونکہ غسل تو مسح کے خلاف ہے۔ لہذا لا یغزہ التکرار۔ کیونکہ غسل کو مکرر کرنا کچھ مفرب نہیں ہوتا۔ و غ۔ یعنی غسل مکرر ہونے سے زیادہ پاکیزہ عمدہ غسل ہو جاتا کیونکہ ایک مرتبہ وضو بھی وضو ہر اور تین مرتبہ خوب پاکیزہ وضو ہر وہ مکرر وضو کرنے کی وجہ سے مسح ہو جائیگا بخلاف مکرر مسح کے نہ پانی سے کہ وہ مسح سے نکل کر غسل ہو جائیگا۔ بالجملة ثابت ہوا کہ مسح سر میں ایک پانی سے استیعاب کرنا سنت ہے۔ ذی الیٰسینی صحیح بخاری و مسلم میں حدیث مالک رحمہ اللہ سے عبد السمون زید رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو حکایت کیا آئین ہر کہ پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے توبہ میں اپنا ہاتھ ڈالا پس اس سے اپنے سر کا مسح کیا تو دونوں ہاتھوں کو اقبال کیا اور او بار کیا ایک بار تا آخر حدیث اور معنی یہ کہ دونوں ہاتھ سر پر رکھ کر آگے سے پیچھے کو لگئے اور پیچھے سے آگے کو لائے یہ ایک بار مسح کیا۔ وغلیٰ بذمہنی اقبال کے اگلا سر او بار کے پچھلا سر ہر معنی ما قبل ما و بر پناجہ آہر۔ اس حدیث کو باقی چاروں اصحاب صحاح نے بھی روایت کیا اور ابن عیینہ رحمہ اللہ نے اپنی روایت میں مسح اقبال و او بار کو دو مرتبہ مسح کرنا روایت کیا لہذا دوسرے ثقات نے ایک مرتبہ کی تصریح کی ہر اور ربیع بنت معوذ رضی اللہ عنہا کی روایت میں صحیح ہے کہ اپنے سر کا مسح کیا دو بار پہلے موخر سے مقدم کو پھر مقدم سے موخر کو یہ روایت ابو داؤد میں ہر اور یہ بھی حقیقت ایک ہی بار ہے جیسے کہ عبد السمون زید رضی اللہ عنہ کی روایت میں اقبال پھر او بار ہے۔ و اسرا علم اور امام محمد رحمہ اللہ نے موطا میں اپنے شیخ امام مالک رحمہ اللہ کی اسناد سے روایت کی کہ عبد السمون زید نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو دکھلانے کے لیے پانی منگوایا پس اپنے ہاتھوں پر ہار کر انکو دو مرتبہ وضو یا پھر گلی کی پھر اپنا چہرہ وضو یا تین مرتبہ پھر اپنے دونوں ہاتھ وضو کے کہنوں تک دو دو مرتبہ پھر مسح کیا اپنے مقدم سے یہاں تک کہ اپنے دونوں ہاتھوں کو گدی تک لے گئے پھر دونوں کو پھیر لائے وہاں کہ جہاں سے شروع کیا تھا پھر اپنے دونوں ہاتھوں کو وضو کے۔ امام محمد رحمہ اللہ نے بعد اس حدیث کے کہا کہ یہ اچھا وضو ہے اور تین تین مرتبہ سب سے اچھا وضو ہے اور دو مرتبہ کافی ہیں اور ایک مرتبہ اگر پورا وضو وضو دے تو وہ بھی جائز ہے اور یہی ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے پھر یہی کیفیت مسح مشہور ہے کہ ابتدا سے سر سے شروع کرے۔ اور یہی عامہ علماء کا قول اور یہی صحیح ہے اور نسائی کی حدیث ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ اپنے دونوں ہاتھ اگلے سر پر رکھ کر انکو پیچھے سے تک لے گئیں پھر انکو کھینچے ہوئے کاٹون تک لائیں پھر انکو کاٹون تک کھینچ لائیں۔ اور طلحہ بن معروف کی حدیث میں مقدم سے شروع گدی تک لجا کر کاٹون کے نیچے سے نکالا۔ رواہ ابو داؤد و اطحاوی۔ اور حدیث نسائی میں عبد السمون زید سے ہون کہ دونوں ہاتھوں سے مسح کیا پس دونوں سے اقبال کیا اور او بار کیا پچھلے سے تک پھر ان کو کھینچا گدی تک پھر لوٹا یا موخر سے تک۔ اور ابو داؤد کی روایت میں موخر سے شروع کیا پھر مقدم سے۔ اور ایک روایت میں مسح کیا اپنا سر جو اگلا ہے اور جو پچھلا ہے اور زہرا رحمہ اللہ کی روایت ابو بکرہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ مسح کیا اپنا سر اور جو اگلا ہو و ہر اقبال کرتے تھے اپنے دونوں سے اسکے مقدم سے موخر تک اور موخر سے مقدم تک۔ اور ابن السکین نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی اور اس میں ہر پھر مسح کیا اپنے باطن لیمہ اور گدی کا۔ بالجملة یہ بہت سی صورتیں ہیں متوفی جو صورت چاہے اختیار کرے اور ہمارے بعض اصحاب نے روایت عبد السمون زید رضی اللہ عنہ اختیار کی ہے۔ اور واضح ہو کہ مسعودی میں یہ روایت منصوص ہے کہ پانی کو حالت استعمال میں استعمال ہو جانے کا حکم نہیں دیا جانا کافی النہایہ۔ اور مسنون میں حکم ہے کہ سر کو مستوجب جیسے غسل میں ہر جس طرح کہ غسولات میں وضو کے استعمال میں پانی مستعمل نہیں ہو جاتا

یہی مسجح میں سنت مسجح ادا کرنے کی حالت میں پانی کے مستعمل ہو جانے کا حکم ہوگا لیکن ہاتھ کی انگلیوں میں سے
 لم سے کم میں انگلیاں ہونا واجب ہے تاکہ اکثر بجائے مل کے ہو جاوے حتیٰ کہ اگر ایک ہی انگلی سے سر کے چاروں طرف مسجح کیا
 تو اس قول میں نہیں جائز ہے۔ اقول۔ اس سے یہ اعتراض دفع ہو گیا کہ جب ایک پانی سے چاروں سر کا مسجح ضروری ادا کیا تو ایک
 مستعمل ہو گیا پھر باقی سر کا مسجح آب مستعمل سے کیونکر جائز ہوگا اور خلاصہ جواب یہ کہ جب تک سنت پوری ادا ہوئی تک مستعمل
 ہونے کا حکم ہوگا خواہ ایک مرتبہ میں استیعاب کرے یا تین مرتبہ میں استیعاب کرے۔ فافہم۔ و ترتیب الوضوء۔ اور وضو کی
 مستحب ہے یعنی اس پر ہو کہ سنت ہے کہ وضو کو مرتب ترتیب ادا کرے۔ فقید اور بابر ادا اللہ تعالیٰ بذکرہ۔ پس شروع کرے اس
 ساتھ جس کے ذکر سے اللہ تعالیٰ نے شروع کیا۔ و۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے جس کا ذکر شروع کیا بندہ اس سے فرمانبرداری شروع کرے
 و بالیماں۔ اور شروع کرے دہن سے دھت یعنی اعضاء میں دائیں سے شروع کرے۔ اور امام مصنف رحم نے امام ہمدانی
 کے اطلاق استحباب کی بیان اس طرح تفصیل کی کہ ترتیب تو سنت ہے اور تیمام مستحب ہے چنانچہ کہا۔ فالترتیب فی الوضوء سنتہ
 عندنا۔ پس ترتیب تو ہمارے نزدیک سنت ہے۔ وعند الشافعی فرض لقولہ تعالیٰ فاغسلوا وجہکم الایہ والاعقاب التتقیب
 اور شافعی رحم کے نزدیک ترتیب فرض ہے بدلیل قولہ تعالیٰ فاغسلوا وجہکم الایہ اور فار واسطہ تعقیب کے ہے۔ و۔ اللہ تعالیٰ نے
 آیت کریمہ میں اول جہرہ دھونا پھر دونوں ہاتھ دھونا پھر سر کا مسجح کرنا پھر دونوں پاؤں دھونا بیان فرمایا ہے تو ہمارے اصحاب کے
 نزدیک اسی ترتیب سے وضو کرنا مستنون ہے حتیٰ کہ اگر تقدیم و تاخیر کر دے تو وضو ہو جائیگا لیکن متوضی لائق طاعت ہے حتیٰ کہ اگر
 ایسی عادت کر لے تو گناہ ہوگا اور یہی قول زہری و ربیعہ و نضی و کحول و عطارب بن السائب کا اور مالک و داؤد و ثوری و لیث بن سعد
 و داؤد کا و شافعی رحم کے شاگرد زہری کا ہے اور یحییٰ نے کہا کہ یہی قول اکثر علماء کا ہے اور اسی کو ابن المنذر نے اختیار کیا اور یہی حضرت
 علی و ابن مسعود و ابن عباس سے مروی ہے۔ اور امام شافعی رحم نے کہا کہ ترتیب فرض ہے اور یہی قول امام احمد و اسحق و ابو ثور و قتادہ
 و ابو عبیدہ کا اور امام مالک کے شاگرد ابن منصور کا ہے اور دلیل شافعی رحم کی ایک یہ کہ جو مصنف رحم نے ذکر فرمائی جسکی تقریر یہ کہ فاء
 تعقیب کے لیے مع وصل آتی ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے فرمایا اذ اتممت الی الصلوۃ فاغسلوا الخ تو ارادہ قیام نماز کے پیچھے ہی لاہو اتھو
 دھونا چاہیے توجب جب نماز کا ارادہ آوے تو لازم ہے کہ اُسکے پیچھے نہ دھوے توجب نہ دھونا پہلے ہو اتھو اسکے بعد باقیوں کی
 ترتیب ہوئی کیونکہ اسکے بعد و ایدیکم الی المرافق۔ ہے و او اعطف اور او واسطہ ترتیب کے آثار چنانچہ فراء رحم سے داد کا ترتیب کے
 واسطہ ہونا شافعیہ نے نقل کیا ہے پس معلوم ہوا کہ فاغسلوا حکم سے اس طرح ترتیب واجب ہے اور جواب آدیکا کہ فاء تعقیب وہ ہوتی ہے
 جو عطف ہونے پر فارادہ و ترتیب کے لیے نہیں ہوتا۔ دوسری دلیل شافعیہ کی یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اول دھونا چہرہ و ہاتھوں کا پھر
 بیچ میں مسج کرنا پھر دھونا پاؤں کا ذکر فرمایا اگر ترتیب واجب نہ ہوتی تو میمون دھونے والے اعضاء ایک ساتھ دھو کر مسج کر لے
 بیان ہوتا اور جواب یہ کہ ہاں ترتیب ان اعضاء وضو میں بلاشبہ مقصود ہے لیکن اس حد تک قصد نہیں کہ اگر ترتیب نہ ہو تو وضو
 باطل ہو پس اگر اس ترتیب سے بیان نہ ہوتا حالانکہ ترتیب مقصود ہے تو لازم آتا کہ ملحدہ کلام سے ترتیب رکھنے کا اظہار فرمایا جاتا
 و لیکن اللہ تعالیٰ نے بدون اسکے مسج ابراس کے بعد غسل قدیم ایسی خوبی اہجاز سے بیان فرمایا کہ پاؤں کا غسل ہونا خوبی
 سمجھ لیا گیا اور مسج سر و عطف کا التباس نہیں رہا وہ اس طرح کہ ار حکم الی الکعبین۔ فرمادیا تو الی الکعبین سے معلوم ہو گیا کہ مسج مقصود
 کعبین کیونکہ مسج کعبین یعنی دونوں ٹخنہ تک نہیں ہوتا بلکہ اساق تک ہوتا ہے پس غسل مراد ہے اور چونکہ غسل مسح میں التباس نہیں ہوتا
 لہذا زبان کے پرچنے میں ار حکم یا کسر بھی جائز ہے کیونکہ جو الجوار منوع ہوا حالت التباس ہے اور یہاں التباس نہیں ہے و بدائع حنفیہ
 و تحقیق اثیق اور اسی پر جامع محقق اور توفیق متحقق ہے۔ رہا جواب دلیل اول کا تو مصنف رحم نے فرمایا۔ ولما ان الحمد
 فیما عرف الواد وہی مطلق الجمع باجماع اہل الملئقہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ آیت میں حرف الواد مذکور ہے اور داد مطلق ہے

و ترتیب ترتیب
 اس خطا میں
 لغت میں ہے
 و ترتیب ترتیب

کرنے کے واسطے آتا ہے اس پر اہل سنت کا اجماع ہے۔ نہایت اہم معنی و گوشتین کا بھی اتفاق ہے۔ اہل علی فارسی نے ذکر کیا کہ خود کوئی
اجماع کیا کہ داؤد و سلق جمع کے لیے آتا ہے اور اہم النہای میں ہے اس کو اپنی کتاب میں شرف مقام بزرگ کر کیا۔ پس اگر کوئی اپنے خادم
سے کہے کہ بازار سے گیسوں و جانول و گوشت و شکر خرید لا تو اس نے واو کے ساتھ کہا پس وہ چاہے گیسوں پہلے خریدے اور چاہے
شکر پہلے خریدے غرض یہ کہ ان سب مجموعہ کو خرید لاوے کوئی ترتیب مقصود نہیں ہے۔ جب یہ معلوم ہوا تو قولہ تعالیٰ اذ انتم علی الارض
فانسلوا و جو یکم و ابدا یکم الخ کا حاصل یہ ہوا کہ جب تم نماز پر کھڑے ہونے کا ارادہ کرو تو چہرہ و ہاتھ وغیرہ یہ مجموعہ طہارت کردہ و تقصیفی
اعتقاد تطہیر حلقہ الاعضاء۔ تو فارغیتب اس کو تقصیفی ہوئی کہ قصد نماز کے پیچھے ان جملہ اعضاء کی طہارت کرو۔ و فہم اہم کلمہ
شامعی مذہب نے کہا کہ ہمارے اصحاب شافعیہ تو داؤد کو ترتیب کے لیے کرنے میں تکلف کرتے ہیں اور فاسد مثالین لاتے ہیں
اور حال یہ کہ داؤد کچھ ترتیب کو نہیں چاہتا۔ اور امام نووی رحمہ اللہ نے کہا کہ یہی بات ٹھیک ہے۔ بالجمہ ثابت ہوا کہ ترتیب تو مفروض نہیں
اور اگر ایک آدمی وضو کی نیت سے پانی میں گھس پڑا غوطہ مار کر تو بالا جماع وضو ہو گیا پس اگر ترتیب فرض ہوتی تو نہ تو داؤد
تیمم کی حدیث عامر بن مین پہلے ہاتھوں کا مسح پھر چہرہ کا مسح مذکور ہے کما فی الصحاح۔ پس ترتیب نہیں ہے۔ پھر چونکہ طہارت حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم بواجبت ترتیب تھی لہذا ہننے کہا کہ ترتیب سنت ہے۔ والبدارۃ بالیاسمین فضیلہ۔ رہی ابتداء ربیاسمین تو وہ
فضیلت ہے۔ و فہم ربیاسمین جمع مینہ و امین۔ اور مراد یہ کہ ربیاسمین سے ابتداء کرنا سنت نہیں بلکہ فضیلت ہے اسی کو اصولیین مستحب
اور مندوب کہتے اور علماء کے نزدیک مستحب کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی کیا اور کبھی چھوڑا اور مندوب جس کو صرف ایک دو بار کیا یا صرف ترتیب
دی ہوا البعد وغیرہ۔ اور مصنف رحمہ اللہ نے ربیاسمین مستحب ہونے پر استدلال کیا۔ لقولہ علیہ السلام ان اللہ تعالیٰ یحب الیقین
فی کل شیء حتی فی التسلل والتسرجل۔ اصل حدیث نوام المؤمنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے اسطرح ہے کہ کان رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم یحب الیقین فی کل شیء حتی فی طورہ و تخطہ و ترجلہ و شانه کلہ۔ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ربیاسمین کو ہر چیز میں پسند
فرمایا کرتے تھے حتیٰ کہ اپنی طہارت وضو میں اور جوتے پہننے میں اور بالون میں کنگھی کرنے میں اور اپنے جملہ امور میں۔ رواہ البخاری
و مسلم و الاربعہ۔ ابو ہریرہ رحمہ اللہ سے مرفوع روایت ہے کہ فرمایا جب تم وضو کرو تو اپنے داہنوں سے شروع کرو۔ رواہ ابو داؤد و ترمذی
وابن جہان و ابن خزیمہ و البیہقی۔ ام المؤمنین عائشہ رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا داہنا ہاتھ رہتا تھا
واسطے طور و طعام کے اور بائیں رہتا تھا واسطے استنجاء و چیز اوی سے ہو۔ رواہ ابو داؤد وغیرہ۔ اور انس بن مالک سے
روایت ہے کہ جب تو مسجد میں داخل ہونا چاہے تو دائیں پاؤں سے شروع کر اور جب نکلے تو بائیں سے شروع کر قال انس کہ
صحیح علی شرط مسلم۔ لہذا علماء نے اتفاق کیا کہ داہنے کو مقدم رکھنا ہر ایسے امر میں مستحب ہے جو از قسم مکرم ہو جیسے وضو و غسل میں
اور کپڑا و جوتا و موزہ و ہاتھامہ وغیرہ پہننے میں اور مسجد میں داخل ہونے اور مسواک کرنے دسرہ لگانے و ناخن کاٹنے و موجھین
کرنے اور غسل کے بال آکھانے اور سر منڈانے میں اور ناز کے ختم کا سلام کرنے اور یاٹخانہ سے باہر آنے اور کھانے پینے میں
اور معافہ کرنے اور حجر اسود کو بوسہ دینے میں اور پاک چیز لینے دینے اور سواے انکے دیگر امور کبریٰ میں ہر اولیٰ اسکے برخلاف
امور میں بائیں کو مقدم کرنا مستحب ہے جیسے ناک سے ریش حافت کرنے اور استنجاء کرنے اور یاٹخانہ کے اندر قدم بچانے اور
مسجد سے باہر آنے میں اور موزہ اتارنے و جوتا اتارنے و کپڑا یا ہجامہ اتارنے اور سواے انکے دیگر ایسے امور میں جو کبریٰ نہیں
ہیں۔ واضح ہو کہ وضو میں بائیں سے جواز حضرت علی رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ جب میں نے وضو پورا کر لیا تو مجھے پروا نہیں کہ میں نے
دائیں سے شروع کیا یا بائیں سے شروع کیا رواہ الدارقطنی و البیہقی و ابن ابی شیبہ۔ اور ایسا ہی ابن مسعود سے مروی ہے۔ مع۔ بالجمہ
ربیاسمین نہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو محبوب ہونے سے یہ لازم نہیں کہ اس پر مواجبت بھی ہو تو مستحب ہو لیکن حدیث ابو ہریرہ بروایت
ابو داؤد و ابن جہان و ابن خزیمہ جو مذکور ہوئی اور حدایات وضو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم دلیل ہیں کہ آپ نے وضو میں یقیناً

مواظبت فرمائی جو توفیق یہ کہ تیسری بھی سنت ہو۔ مع۔ اور تھیں خواہ بعد از شریعت یہ کہ مواظبت ہونے میں شک نہیں بلکہ سنت
 ہو قسم ہر ایک سنت ہی بطریق عبادت دوم سنت زائد بطریق عادت تیسری قسم دوم بطریق عادت سے ہر جیسا کہ نام صنف کے
 اسد مال حدیث سے سمجھا گیا پس یہ سنت وضو میں مستحب ہو۔ ہم صحیح قول پر تیسری مستحب ہو اور اعضاے وضو میں سب میں تقدیم
 دائیں کی بائیں پر مستحب ہو سوائے دونوں کا نون کے البوسرہ۔ اور سوائے دونوں کا نون کے اور اگر متوضی کا ہاتھ ایک ہی جوتا ایک
 ہوجہ مرض کے کام نہ ہو سکے تو اب دائیں کا نون کو پھر بائیں کو مسح کرے البوسرہ۔ لمحققات۔ مولات وضو میں سنت ہو کہ۔ وہ سنت
 اور مولات کی حد یہ کہ ایک عضو خشک نہ ہونے پاوے قبل اسکے کہ معتدل وقت کے اندر اسکے بعد کا عضو محدود سے اور سخت گرمی و
 ہوا کا اور شدت سردی کا اعتبار نہیں ہو اور متوضی کی حالت یکساں رہنے کا اعتبار ہی البوسرہ۔ اور تفریق وضو میں جب ہی مکرر ہو
 کہ بلا عذر ہو اور اگر کسی عذر سے مولات نہ کر سکے تفریق کرے مثلاً وضو کا پانی ہو چکا تو وہ پانی پیئے گیا یا مانند اسکے کوئی عذر پیش کیا
 تو ایسی صورت میں صحیح قول بر تفریق میں مضائقہ نہیں ہو اور اسی طرح اگر غسل کرنے یا تیمم کرنے میں تفریق واقع ہوئی تو مضائقہ نہیں
 اسراج۔ اور منجملہ سنتوں کے ہاتھوں و پاؤں کی انگلیوں کے سروں سے شروع کرنا۔ الفتح والمبیط کلی کرنے کو ناک کے اندر
 دھونے سے مقدم کرنا ہمارے نزدیک سنت ہو الخلاصہ۔ مضائقہ و اشتقاق میں مبالغہ کرنا بھی منہوں پر خرچ الطی اوی۔ اگر جبکہ مذکور ہو
 ت۔ مضائقہ میں مبالغہ غرغہ ہر انگائی۔ اور اشتقاق میں مبالغہ کہ متوضی سے پانی ہاتھ تک چڑھاوے لمبیط۔ چاہیے کہ اس پانی کو خشک نہ ہو
 گمانی حدیث الصمیمین ہم۔ اور تھیں ہر کہ منجملہ سنتوں کے استنجا کرنا تیمم و پاؤں دھونے سے یا جو اسکے قائم مقام ہو۔ اور پانی سے غسل
 کرنا اور اگر چہ حضرت صلعم کے وقت میں اب تھا اگر آپ کے بعد زمانہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں مانند تراویح کے سنت ہو گیا مضائقہ و اشتقاق
 میں ترتیب رکھنا اور دونوں میں مبالغہ کرنا سوائے حالت صوم کے۔ اور مولات کرنا یعنی یہ کہ افعال وضو کے درمیان ایسا عمل نہ کرے
 جو وضو میں سے نہ ہو۔ دائیں سے شروع کرنا۔ ہاتھ پاؤں کی انگلیوں کے سروں سے شروع کرنا۔ مع۔ مقدم سر سے مسح شروع کرنا
 سنت ہو ازراہی۔ ن۔ مع۔ دھونے میں اعضاء کو ملنا ہمارے نزدیک سنت ہو الخلاصہ۔ رہا بیان مستحبات کا اور مکروہات کا
 تو مستحبات جو متوضی میں مذکور ہیں صرف دو ہیں۔ ایک تیسری دوم مسح رقبہ۔ پس تیسری کا بیان ہو چکا اور مسح رقبہ میں تحقیق یہ کہ
 محیط میں لکھا کہ مسح رقبہ کو امام محمد رحم نے کتاب میں نہیں ذکر کیا اور فقیہ ابو جعفر کہنے کہ مسح رقبہ سنت ہو اور اسی کو اکثر علماء نے
 لیا اور فقیہ ابو بکر بن ابی سعید کہتے کہ سنت نہیں ہو اور اسی کو ایک جماعت نے لیا اور خلاصہ میں ہر کہ صحیح یہ کہ مسح رقبہ اب ہو
 ذکرہ العلامة عصام۔ اور فتح القدیر میں لکھا کہ مسح رقبہ و دونوں ہاتھوں کی پشت سے کرنا مستحب ہو اور مسح حلقوم بدعت ہو اور
 کہا گیا کہ مسح رقبہ بدعت ہو لیکن مسح سر کے ساتھ۔ حدیث وائل بن حجر وغیرہ میں گذرنا کہ ظاہر رقبہ پر مسح کیا انتہی۔ تو اب وضو میں
 میں از انجملہ وقت وضو کے قبلہ رخ ہو۔ وضو سے فارغ ہو کر برتن کو دوسرے نماز کے وضو کے لیے بھر رکھے۔ جس کپڑے سے
 موضع استنجا پر پونچھے ہوں اُسے اعضاء پر نہ بچھے۔ وضو کے امور کے لیے خود اہتمام کرے اور بعد فراغ وضو کے سکے بیٹھا کہ
 العلم و بھوک اشھدان لا اله الا انت استغفرک و اتوب الیک (صحیح النسائی) متوفائی ایوم واللیلہ) واشھدان لا اله الا انت واشھدان
 محمد اعبده و رسولہ (متفق علیہ) اور بھی بعد فراغ کے یا در میان وضو کے پڑھے اللهم اجعلنی من التوابین واجعلنی من المقطربین (الترمذی)
 وغیرہ (ضعف) اور بعد فراغ ہونے کے دو رکعت نماز تیمم وضو پڑھے لمبیط۔ اور وضو کے بچے ہوئے پانی سے جملہ رخ کھڑا ہو کر تیمم
 یا سب پانی لے اور مٹی کے برتن سے وضو کرے اور کپڑوں پر پانی پھینکے سے چائے کرے الزاہدی والفتح۔ اور الشمس الاثمہ طوائف
 نے کہا کہ چاہے کھڑے ہو کر بچا پانی پیے یا بیٹھے اور اسی کو فتح القدیر میں اختیار کیا اور منی نے کہا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہو کہ
 ایسا کیا اور بعض نے کہا کہ کھڑے پانی پینا مکرر ہو کر بچے ہوئے وضو کو اور اب رزم کو۔ شرح کتبا کہ اور سلطان شہیدین کے
 جھوٹے کو غرض کہ جس پانی کی کچھ کریم ہو اور ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت میں ہم کھاتے اس

حال میں کہ جلتے ہوئے اور پچھے اس حال میں کہ مگر سے ہوتے سواہ الترنیدی۔ اول یہ حالت قدر پر محمول ہے جیسے خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ٹنگی ہوئی مشک سے مگر سے ہونے پانی پیا اور صحیح بود کہ جس نے بلا قدر کے پانچا آس سے ذکر ادا پس صحیح ہمارے مذہب میں کیا ہے؟ کیا تم نہیں دیکھتے کہ ہمارے فقہار نے کتاب الشہادۃ میں عادل کی صفت میں یہ بھی کہا کہ خلاف مروت فعال نہ کرے مانند راستہ میں کھانا پینا وغیرہ اور بھی احادیث سے صنف ہر۔ ح۔ م۔ اور ہر عضو کی طہارت پر سیم اللہ ہے۔ ت۔ ہر عضو کی طہارت پر شہد ان لا اذ لا اللہ و الشہد ان محمد رسول اللہ ہے۔ ف۔ اور تمام افعال میں نیت قربت کو ساتھ رکھے المیحد۔ اور غزوی رحم نے بڑھایا کہ برتن تین مرتبہ دھو دے اور اسکو بائیں طرف رکھے اور اگر بڑا برتن ایسا ہو کہ جس سے چلو سے پانی نکالتا ہو تو دائیں طرف رکھے اور برتن کی دھو رہے ہاتھ نہ اُسکے منہ پر اور اعضا کو نہری و آبستنی سے دھو دے اور وضو میں جلدی نہ کرے اور دھونے دینے و غسل کرنے میں بہانہ کرے اور چہرہ و دونوں ہاتھوں و دونوں پانوں کی حدود سے بڑھادے تاکہ حد و تک و حونا یقینی ہو جاوے اور سجلی چھٹکی سوراخ کان میں داخل کر کے حرکت دے اور انگوٹھی کو اتار دے یا ڈھیلی انگوٹھی کو حرکت دے یعنی جب پانی پہنچنے کا علم ہو گیا جو رنہ واجب ہو اور اسکی خبر گیری رکھے اور استنجاء کی حالت میں اسکو اتارے اگر بائیں ہاتھ میں ہو اور بعد استنجاء کے شہر عورت میں جلدی کرے اور انگوٹھی پر اگر اللہ تعالیٰ کا نام ہو یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نام ہو تو حالت استنجاء میں اتار دے اور عرہ و جھیل کو بڑھادے اور خبر گیری رکھنا چاہیے انگوٹھ کے کو یوں میں پانی پہنچنے کی اور دونوں نچنے و ائیر یوں و گہرا دھوون کی۔ و فی البدایع اور غلط بن ابوب رحم نے کہا کہ جاردون میں اعضا و برتیل کی طرح پانی لگا کر تب دھو دے و فی خزائن الی الیٹ مضموعہ استنشاق داہنے ہاتھ سے اور ناک بھارتا بائیں سے اب ہر۔ فی المعراج۔ برتن کی ٹوٹی میں مرتبہ دھو و فی المیحد۔ اور پانوں دھونے میں سنت یہ ہے کہ برتن دائیں ہاتھ میں لیکر دائیں پانوں کے اوپر سے دال کر بائیں ہاتھ سے طے پس برتن مرتبہ دھو کر پھر بائیں پانوں پر اسی طرح پانی ڈال کر طے۔ و فی الفتح وغیرہ وقت سے پہلے وضو کا اہتمام کرے۔ اور وقت سے پہلے وضو کرے سواہ اس شخص کے جبکا وضو نہ شہر تا ہو مثلاً ناسور سے مواد جاری ہو۔ واضح ہو کہ ہمارے نزدیک اول دقت ناز کا رضوان اتنی ہر یا تک کہ جب وقت میں گنجائش نہ رہے تو اب وجوب مضیق ہو گیا کہ تاخیر کی گنجائش نہیں تو اب وضو بھی واجب ہو یا نہ واجب سے پہلے بلکہ وقت کے اندر ناز کا وضو واجب دھو ہر اس سے پہلے نفل وضو افضل ہو تو عام قاعدہ یہ کہ نفل سے واجب افضل ہوتا ہو اس قاعدہ سے مسئلہ مستثنیٰ ہو اور دو مسئلہ دیگر یعنی قرضدار کو جب غلگست ہو ملت دینا واجب ہو اور معاف کر دینا واجب نہیں بلکہ نفل ہو لیکن صفو افضل ہو اور سلام کرنا سنت اور جواب سلام واجب ہو لیکن ابتداء سلام کرنا افضل ہے ذکرہ فی الدرر اور سرع و تنویر میں ہے کہ ولی نیت کے ساتھ زبان سے بھی کہنا مستحب ہے۔ اقول بلکہ ترک افضل ہے۔ اور در مختار میں بعد وضو کے رد مال سے بوجھنا ادب قرار دیا۔ یہ بھی سو ہوا صحیح یہ کہ نہ بوجھنا افضل ہو اور اگر بوجھنا تو مبلح ہر اسی کو شرح سفر السعاده میں ترجیح دی اور یعنی رحم نے لکھا کہ ہمارے مذہب میں بوجھنا مضائقہ نہیں اور یہی نہیں میں اختیار کیا ائمہ علماء نے تصریح کی کہ جس نفل کی نسبت مضائقہ نہیں لکھا جادو سے اسکا ترک افضل ہے۔ و فی التہریرہ اوپر سے دھونا شروع کرے فی المفہرات۔ اور پاک جگہ وضو کرنے جیسے کیونکہ آب وضو کا احترام ہو۔ التہریرہ اوپر وضو دھونے کے بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے۔ تہمیں۔ شرح الطحاوی و تبیین وغیرہ میں ہے کہ مضموعہ کے وقت پڑھے۔ اللهم انی علی تلاوۃ القرآن و ذکرک و شکرک و حسن عبادک۔ اُمی مجھے فوت دے قرآن کی تلاوت واسپنے ذکر و شکر و خیر عبادت کی۔ و استنشاق کے وقت کہے۔ اللهم ارحنی رائحۃ الجنۃ و لا ترخنی رائحۃ النار۔ اُمی مجھے جنت کی خوشبو سونگھنی نصیب کیجو اور دوزخ کی بدبو مجھے نہ سونگھنائو۔ اول یہ میدان قیامت میں ہوگا۔ اور چہرہ دھونے وقت کہے۔ اللهم تمیقن دجی یوم یفیش وجہہ اولیاءک و تسود وجہہ اعداءک۔ اُمی میرا چہرہ روشن فرمائو اس دن کہ جہنم میری محبت والے بندوں کے چہرہ روشن اور مجھے عداوت والے بندوں کے چہرہ سیاہ ہونگے۔ اور دایان ہاتھ دھونے وقت کہے۔ اللهم طہقن کتابی

جینی و حاسنی حساب الیسیر۔ انہی مجھے عطا کرے میرا نامہ اعمال میرے وائیں اور میرا حساب مجھے آسان کرے۔ ہائیں ہاتھ دھوئے دھوئے۔
 لہ۔ العلم و الحسنى کتابی بشمالی دلاسن و راہ طری۔ انہی مجھے میرا نامہ اعمال ہائیں نہ دیکھو اور نہ در میری پیچھے۔ اور صبح سر کے وقت
 اعلم اعلیٰ تحت ظل عرشک یوم ظل اعلیٰ عرشک۔ انہی مجھے اپنے عرش کے سایہ میں لکھو جس دن کہ سوسے تیرے سایہ عرش
 کے سایہ میں ہو۔ کانوں کے مسح کے وقت کہے کہ۔ العلم اجلی من الذین یستمعون اقوال یتبعون احسنہ۔ انہی مجھے انہی کو دے جاتا
 پر کان دہرنے سو بہت اچھی بات کی پیروی کرنے میں۔ اور مسح رقبہ کے وقت کہے۔ العلم اعظم رقیب من النار۔ انہی میری گردن کو
 جہنم سے آزاد کر دے۔ دایاں پاؤں دھوئے وقت کہے۔ العلم ثبت قدمی علی الصراط یوم تنزل الاقدام۔ انہی میرے قدموں کو صراط
 ثابت رکھو جس دن کہ لوگوں کے قدم پھسلینگے۔ اور بایاں پاؤں دھوئے وقت کہے۔ العلم جل ذنبی مشفور اوسعی مشکورا و تجارتی لوی
 الہی کر دے میرا گناہ بخشا ہوا اور میری سعی ثواب پائی ہوئی اور میری تجارت بغیر خسارت۔ علامہ شیخ الاسلام مینی رحم نے ذکر کیا
 کہ امام نووی نے روضہ میں کہا کہ اسکی کچھ اصل نہیں۔ و امام شافعی و مجبور نے کچھ نہیں ذکر کیا اور شرح مہذب میں کہا کہ اسکو متقدمین نے
 نہیں ذکر کیا۔ ابن الصلاح نے کہا کہ اس میں کوئی حدیث صحیح نہیں ہے۔ رافعی رحم نے کہا کہ یہ خبر صالحین سے مروی ہے۔ قول یہ حدیث
 ابن حبان و مستغفری و ابن عساکر و بیہقی نے روایت کی و لیکن کوئی اسناد متروک و مجهول و وہابی سے خالی نہیں لکھا ذکرہ یعنی ذیل محیط
 آپ و ضرور خود بھرے اور شیخ و بری رحم سے روایت ہے کہ مضائقہ نہیں کہ خادم اپنے آقا کو وضو کرا دے۔ فی الحقیقہ۔ اور صحیح مسلم میں ہے
 جزء الاول میں ہے کہ پھر اسامہ رضی اللہ عنہ نے اگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھوں پر وضو کا پانی ڈالا۔ اور حدیث ضمیرہ رواہ ابن ماجہ
 ہے کہ پھر میں نے پانی ڈالا تو آپ نے نماز کا وضو فرمایا پھر اپنے موزوں پر مسح کیا۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور صفوان کی حدیث میں ہے
 کہ میں نے حضور و سفیر میں پانی ڈالا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو فرمایا رواہ ابن ماجہ فی السنن و البخاری فی التلخیص الکبیر
 پھر ذکر تشہد احادیث صحیحہ میں وضو سے فراغت کے بعد جو چاہے پھر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ
 علیہ وسلم نے فرمایا کہ کوئی خالی نہیں کہ تم میں سے وضو کرے پس اسکو بھر لور کرے پھر کہے کہ اشہدان لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ
 و اشہدان محمد ابجدہ و رسولہ کریم اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں خالی ہوں کہ کوئی مسلمان کہ وضو کرے سوائے اسکی اچھی طرح کرے
 رواہ مسلم اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میری امت پکارے جاوے گی قیامت کے روز
 غمگین بوجہ آثار وضو کے تو تم میں سے جس سے ہو سکے کہ اپنے غم کو بڑھ کر دے تو ایسا کرے رواہ البخاری و مسلم۔ عقبہ علی
 رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں خالی ہوں کہ کوئی مسلمان کہ وضو کرے سوائے اسکی اچھی طرح کرے
 پھر در کتبیں پر ہے انہی اپنے دل و چہرہ سے متوجہ ہو کر اگر اس کے لیے جنت واجب ہو گئی رواہ مسلم۔ اور حضرت عثمان کی حدیث
 میں ہے کہ دونوں رکعتوں میں اپنی نفس سے باتیں نہ کرے تو اس کے چھلے گناہ معاف ہو گئے رواہ البخاری و مسلم۔ اور حضرت عثمان
 رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے وضو کیا پس اسکو اچھی طرح کیا تو اسکی خطائیں اس کے بدن
 سے نکل جاتی ہیں یہاں تک کہ اس کے ناخنوں کے نیچے سے نکل جاتی ہیں رواہ البخاری و مسلم۔ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے
 کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب وضو کیا بندہ زمین سے پس منضمہ کیا تو خطایا نکل گئے اس کے منہ سے اور جب اپنے
 کیا اپنے ناک میں پانی ڈال کر نہکا تو خطایا اسکی ناک سے نکلے اور جب چہرہ دھو یا تو خطایا اس کے چہرہ سے نکلے حتیٰ کہ اسکی انگلیوں کے
 کے نیچے سے نکلے پھر جب اس نے ہاتھ دھوئے تو خطایا اس کے ہاتھوں سے نکلے حتیٰ کہ اس کے ناخنوں کے نیچے سے نکلے پھر جب
 سر کا مسح کیا تو خطایا اس کے سر سے نکل گئے یہاں تک کہ اس کے کانوں سے نکل گئے پھر جب اس نے پاؤں دھوئے تو خطایا اس کے پاؤں
 سے نکل گئے حتیٰ کہ اس کے پاؤں کے ناخنوں کے نیچے سے نکل گئے پھر اسکا مسجد کو جانا اور نماز پڑھنا۔ اس کے وہ خطایا و گناہ
 رواہ مالک و انسائی۔ یعنی آخر قطرہ پانی کے ساتھ اللہ تعالیٰ ہا دیتا ہے اور حدیث میں نوامد میں اول یہ کہ منضمہ ظنہ و اللہ تعالیٰ

صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے جیسا کہ ہمارا مذہب ہے۔ دوم یہ کہ ہاتھ دھونے کے وقت خطایا خارج ہونے ناخون تک سے تو اول مرتبہ ہونچو تک ہاتھ دھونا سنت مصلیٰ ہے اور وہ فرض میں محسوب نہ کرنا۔ ستر ہونچو جیسا کہ ترجمہ نمسکہ میں ثنویہ کی ہے۔ سوم یہ کہ سر کے مسح میں ناخون تک خطایا خارج ہونے میں اشعار ہر کہ ناخون کا شمار سر میں سے ہے جیسا کہ ہمارا مذہب ہے۔ چہاں کہ ناخون کے نیچے پانی ہونچنا ضروری ہے۔ اور سنت مضمرہ دستخشاں و استیعاب سر و مسح الاذنین منین مودہ ہین ساوہ ہریرہ رنہ کے مرفوع حدیث میں فرمایا کہ جھل میں تگو ایسی چیز پر آگاہ نہ کروں جس سے اللہ تعالیٰ گناہوں کو میشتا اور درجات بلند کرنا ہر صحابہ رضی اللہ عنہم نے کہا کہ ہاں یا رسول اللہ آپ ضرور بتلادین فرمایا کہ بھر پور وضو کرنا ایسی حالتوں پر کہ نفس برنا گوار ہوتا ہے اور بہت قدم اٹھانا مسجدوں تک اور انتظار کرنا ناز کے بعد ناز کا پس ہی تو رہا ہوا ہے۔ رواۃ سلم و مالک و الترمذی۔ واضح ہو کہ اگلے انبیاء علی نبینا وعلیہم الصلوٰۃ والسلام واکلی امتین سبی وضو سے ناز بڑھتی تھیں اگرچہ اگلی امتوں کے وضو کم ہوں لیکن انکے وضو کا اثر غرہ و تحجیل نہ تھا چنانچہ حند احمد کی حدیث ابو الدرداء میں ہے کہ میری امت واسے غرہ بھلیں پائار وضو ہو گئے انکے سواے کوئی ایسا نہ ہو گا کہانی اشکوۃ یعنی میں انکو اس شان خاص سے اور امتوں سے ممتاز پہچان لوں گا اور فضائل وضو بہت ہیں جبکہ ذکر کیا گیا اہل ایمان کی واسطے کافی دانی ہے۔ پھر وضو تین قسم ہے ایک فرض جو کہ حدیث کی حالت میں ناز کے قیام کے وقت فرض ہے۔ دوم واجب کہ جو طواف خانہ کعبہ کے لیے ہے حتیٰ کہ اگر بے وضو طواف کیا تو ہو گیا اور قربانی کرنا لازم ہے اور ترک واجب ہوا۔ سوم وضو مستحب اور اسکا شمار نہیں ہو سکتا مگر منجھو اسکے سونے کے واسطے اور ہر وقت پاک رہنے کے واسطے و غیبت کے بعد اور شعر خوانی کے بعد اور قنوت سے بٹھنے کے بعد مستحب ہے اور ازواج وضو ہو پھر ناز کے لیے تازہ وضو کرنا اور ازواج غسل میت کے لیے وضو کر لینا مستحب ہے۔ کرد بات وضو چہرہ پر زور سے پانی مارنا۔ باتین ہاتھ سے مضمرہ دستخشاں اور دائیں سے ناک جھاڑنا بدو نذر کے نذرانہ ابی الیث۔ تین بار نئے پانی سے سر کا مسح کرنا التحفہ و التہیین والفتح۔ انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک صاع سے پانچ ہزک غسل کرتے اور ایک مد سے وضو فرماتے رواہ البخاری و مسلم۔ تین بار دھونے سے زیادہ کرنا۔ الفتح۔ کسی کا لفظ مشکوۃ کی روایت میں نہیں لیتا۔ دینی اوجیز کر درسی ساپے واسطے کوئی برتن خاص کرنا کہ وہی اس سے وضو کر لیا نہ اور کوئی جیسے مسجد میں اپنے لیے جگہ خاص کرنا کرودہ ہر عالمگیر یہ۔ حلقوم کا مسح کرنا قاضیخان والہجر۔ پانی میں اسراف کرنا کرودہ ہر اگرچہ دریا پر ہو تو شیخ دوح اور دھنکار میں اسکو کراہت تحریمی کہا لیکن امام محمد کی اصل میں ہے کہ ادب سے ہے کہ پانی میں اسراف کرے اور نہ کی کرے۔ اتھلا صمد یہ صریح ہے کہ کرودہ تنزیہی ہو دھوا صحیح۔ حم۔ اور یہ اس پانی میں ہے کہ خود اسکی ملک ہو یا مانند آب دریا کے عموما بیلج ہو اور اگر کسی نے طہارت یا وضو کرنے والوں پر پانی وقف کیا تو اس پانی میں اسراف کرنا بلا خلاف حرام ہے۔ البھر۔ وضو میں آدمیوں کی باتین کرنا۔ الجھٹ۔ اور اگر کوئی ضرورت پیش آئی کہ بغیر کلام گینے نقصان ہوتا ہو تو کلام کرنا ترک ادب نہیں ہے البھر۔ جس کپڑے سے موانع استنجاء کو پوچھا اسی سے اعضا وضو پوچھنا کرودہ ہے۔ الجھٹ۔ اور سواے ایسے کپڑے کے پاک سوال سے پوچھنا نہ چاہیے ہی افضل ہے لیکن پوچھا تو ہمارے نزدیک مضائقہ نہیں جو کلام۔ زہدان سے نیت کرنا اصح یہ کہ کرودہ ہے اور مسجد رقبہ میں اختلاف ہے اصح یہ کہ ادب ہے اور اولیٰ یہ کہ سر پر شعیاب کا ہاتھ گدی تک لیجا کر لوٹ کر پشت انگلیوں کی طرف سے رقبہ کا مسح کر کے تب ناخون کا مسح کرے۔ کما اشارہ فی الفتح۔ عورت کی طہارت سے بچے پانی سے وضو کرنا۔ یا نبھیں جگہ میں یا مسجد کے اندر مگر آگہ کسی برتن میں اسطرح کرے کہ قطرات مسجد میں نہ گرین۔ الدر۔ اور پانی میں تھوک یا ریت گرنا۔ الفتح۔ سرج لکھنے سے استنجاء کرنا بدعت ہے کہ وغیرہ۔ پانی سے ہاتھ جھاڑنا۔ نفع سراج۔ د۔ و حوب کے بدلے پانی سے وضو کرنا منفع ہے۔ الفتح مسئلہ اصل نام محمد رح میں ہے اگر وضو میں کسی امر میں شک پڑا پس اگر فایع ہونے سے پہلے ہو تو دو صورتیں ہیں کہ اگر بلا شک ہو تو جس بات میں شک ہو اسکو کرنے اور اگر بلا شک ہیں تو اسپر لازم نہیں ہے اور اگر فایع ہونے کے بعد ہو تو کسی صورت میں

اس پر کچھ نہیں ہے کذا فی المثل صمد کذا فکر فی الفتح۔ پھر واضح ہو کہ یہ حضور اس وقت تک رہتا ہے کہ کوئی ناقص نہ پیدا ہو ورنہ صمد کا کلام ٹوٹ جائیگا پس ناقص کا جانا ضرور ہے لہذا امام مصنف رحمہ نے ناقص کو بیان فرمایا۔

فصل فی ناقص الوضوء۔ یہ فصل وضوء کے ناقص کے بیان میں ہے۔ ناقص جمع ناقصہ کی۔ اور ناقص جب معانی کی طرف منصات ہو جیسے ناقص وضوء یا ناقص عدد تو مراد یہ کہ جو فائدہ اس سے مقصود تھا وہ نہ رہا تو ناقص وضوء کا فائدہ مثلاً نماز مباح ہونا جاتا رہا۔ منع۔ پھر واضح ہو کہ ناقص وضوء یا تو امور خارجی ہیں یعنی بدن سے خارج ہونے والے یا داخلی یعنی داخل ہونے والے آدمی کی حالت میں پھر اول یعنی خارج یا توسبیلین سے خارج ہیں یعنی درجہ اول یا پشایاب سے پھر سبیلین مانند غمہ و زخم وغیرہ سے خارج ہیں پھر سبیلین سے خارج بطریق عادت ہوں جیسے پشایاب خواہ بغیر طوات جیسے خون و کبریا وغیرہ اور ایسی طرح غیر سبیلین میں جیسے پیپ و ہمو وغیرہ اور دوم یعنی داخل توسبیلین کی ماہ سے مانند غمہ وغیرہ کے اور غیر سبیلین کی ماہ سے بعض طعام علی ماسیاتی۔ اور سوم یعنی حالت آدمی تو خواہ بطریق عادت ہو جیسے خواب یا بغیر عادت مانند مغلوبی عقل و مقہرہ کے۔ اور واضح ہو کہ سبیلین خود مقام نجاست نہیں ہے بلکہ نجاست باطن سے منتقل ہو کر ان دونوں راہوں پر اگر ظاہر ہوئی ہے مندرجہ اقدس میں کہنا کہ سبیلین پر نجاست ظاہر ہونے سے خارج متحقق ہو جاتا ہے۔ اتوں ہی بسط میں صحیح ہے اور سوائے سبیلین کے سبیلان ہو تو خارج متحقق ہو اور سبیلان یہ کہ اوپر چڑھ کر زخم کے سرے سے دھلک جاوے کذا فی محیط السرخسی اور یہی اصح ہے انہر الفائق۔ ولیکن دھلکنا اگر کھلنا کسی وجہ سے حالانکہ اگر دو کتا تو دھلک جاتا تو ایسی صورت میں دھلکنا متحقق ہو جاتا ہے یہ امام محمد رحمہ کے ایک مسئلہ میں مخصوص ہے جیسا کہ آویگا۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ سبیلین میں اگر روک دے تو جب تک وضوء نہ ناقص نہیں ہے جیسا کہ آویگا۔ قال البیہقی رحمہ اللہ بیان چار فیو دین۔ اول یہ کہ نجاست کا خروج چاہیے کیونکہ نجاست ناقص نہیں جب تک کہ وہ نہ نکلے ورنہ نجاست تو تمام بدن میں بھری ہے کسی کو طہارت ہی حاصل نہ ہوتی۔ دوم یہ کہ بدن سے زندہ آدمی کا بدن مراد ہے کیونکہ مردہ کو اگر وضوء کر دیا اور غسل دے دیا پھر اس کے بدن سے کچھ نکلا تو غسل دوبارہ لازم نہیں بلکہ وہی جگہ دھو دے چنانچہ آویگا۔ سوم تجاؤ کرنا۔ یعنی اپنی جگہ سے تجاؤ ضرور ہے تو پشایاب و پشایاب کی دونوں راہوں میں جب ہی نجاست ظاہر ہوئی تو تجاؤ ہو گیا کیونکہ جگہ اسکی آنت یا مثانہ ہے اور سوائے دونوں سبیلین کے صرف ظاہر نہیں بلکہ تجاؤ کر کے ورنہ صرف ظاہر نکلا دگی خارج نہیں ہوگی۔ قید چارم یہ کہ بننا ایسے موضع کی طرف ہو جس کوئی الجواب کہ نیک حکم ہے اور معنی فی الجملہ کے یہ کہ خواہ وضوء میں یا غسل میں اس جگہ کے پاک کرنے کا حکم ہو۔ اتوں معنی کہ اگر انگہ کے ایک کنارہ سے خون نکل کر اندر ہی اندر دوسرے کنارہ آیا اور باہر نہ نکلا تو وضوء نہ ٹوٹا کیونکہ انگہ کے اندر دھونا وضوء یا غسل کسی میں واجب نہیں ہے برخلاف اسکے اگر ناک کے بالہ سخت سے نیچے نرم تک آگیا اور باہر نہ نکلا تو وضوء ٹوٹ گیا کیونکہ غسل میں ناک کے اندر دھونا واجب ہے۔ پھر واضح ہو کہ امام مصنف رحمہ نے ناقص میں سے خارج از سبیلین کی دونوں قسم متعاد و غیر متعاد کو اور خارج از غیر سبیلین میں سے خون و قود و کبریا۔ اور حالت آدمی سے نیند و مغلوبی عقل و مقہرہ کو ذکر فرمایا فقال رحمہ اللہ۔ المعانی الناقضۃ للوضوء کل ما یخرج من السبیلین۔ جو معانی کہ توڑنے والے وضوء کے ہیں (از انجمن) نکلنا ہر اس چیز کا جو سبیلین سے نکلتی ہے۔ وفت یعنی ظاہر ہوتی ہے اور سبیلین سے مراد زندہ مرد و عورت کے پشایاب کی دونوں راہیں ہیں سبیلان و دونوں راہوں سے پشایاب و پشایاب و پشایاب اور دمی و دمی و دمی یہ تو عادت کے موافق نکلتی ہیں اور کبھی کبھار سے دسگرزہ خلاف عادت نکلتے ہیں پھر جو حسب عادت ہو بلا مدخل ناقص ہے اور جو چیز خلاف عادت خارج ہو جیسے مقصد سے کثیر یا کثرتی نکلے تو اسکے ناقص وضوء ہونے میں اختلاف ہے چہرے نزدیک وہ وضوء توڑتی ہے اور یہی قول سفیان و احمدی و ابن المبارک و شافعی و احمد و اسحق و ابو ثور کا ہے۔ اور امام مالک و قتادہ رحمہ نے کہا کہ وہ ناقص نہیں اور امام مالک نے شرط کی کہ ناقص وہ کہ موافق عادت ہو انتہی اور مصنف رحمہ نے کل ما یخرج سے کلیہ عام اس واسطے کہا کہ متعاد اور غیر متعاد دونوں کو شامل ہے۔ اگر کہا جاوے کہ یہ کلیہ ٹوٹتا ہے ان میں صدہ توں سے جب کہ عورت کی طرح سے یا مرد کے

نازہ سے ریح خارج ہوئی یا کھڑا نکلا تو دروایتوں میں سے اچھ بکہ وضو نہیں پڑتا ہر شخص بقدر میں جواب دیا کہ عورت کی فرج سے ریح کا باکڑے کا نکلنا اس جگہ سے مستثنیٰ ہے یعنی مان یا کہ بان پر قاعدہ جگہ باستثنا سے ان دو صورتوں کے ہر اور بھی ریح جو مرد کے نازہ سے ہو تو وہ ریح نہیں بلکہ بچرک ہو تو وہ ایسی ہو اور جیسے کسی کے پٹ میں زخم ہو اور اس سے ہوائ نکلے۔ قول اولیٰ یہ کہ یوں جواب دیا جائے کہ مراد اس جگہ سے ہر وہ جس کہ سیلیں سے خارج ہوا نفع ہو اور مراد جس سے عین نجاست نہیں بلکہ جبین صفت نجاست ایجاد سے جیسے ریح عہد میں جس ہو کر نفع ہوتی ہے بظاہر اس ریح کے جو عورت کی فرج سے نکلے کیونکہ فرج محل طہیٰ ہے نہ نجاست تو ریح مجاہد نجاست نہوئی پس نافع نہیں وغیرہ نظر لیکن کٹرے و کنکری کا استثناء ضرور ہے لکھا اشاریہ المصنف رحمہ فیما یاتی۔ پھر خارج سیلیں کی نافع ہو پر استدلال کیا۔ قوله تعالیٰ او جارا احدکم من الغائط الا یہ۔ یا کوئی تم میں سے غائط سے آیا الا یہ۔ فت یعنی اللہ تعالیٰ نے غائط سے آنے پر مرد و عورت کے لیے ہر ایک کی مہلت لازم کیا۔ اور غائط حقیقت اس جگہ کہ کتے میں جان آدمی اپنی حاجت سے خارج ہوتا ہے اور اجماع ہے کہ غائط غلط سے آتا طہارت کو نہیں تو زنا جب تک کہ کوئی چیز سیلیں سے نہ نکلے کیونکہ اگر ایک شخص وضو کے ساتھ ہو اور پانچا نہ تک جا کر واپس آیا تو اس سے وضو ساقط نہوگا بلکہ آیت میں گناہ ہے اس چیز سے جو غلط میں جانے سے لازم آتی ہے یعنی کوئی چیز نکلا اور وہ خرج نہیں جو پس خرج نہیں پر تیمم لازم کیا تو معلوم ہوا کہ عت تیمم کی خرج نہیں اور سیلیں پر جبکہ پانی ہو اور جب یہ عت تیمم میں معلوم ہوئی تو وضو میں بھی ثابت ہوئی کیونکہ تیمم تو وضو کا بدلہ بکالت پانی نمونے کے ہو اور جو چیز کہ بدل میں سبب ہو وہی اصل میں سبب ہوتی ہو تو وضو کا سبب یہ ہے کہ دونوں راہوں میں سے کسی راہ سے کوئی نہیں چیز خارج ہو یہی مطلوب تھا۔ وقیل لیسوا علیہ صلی اللہ علیہ وسلم ما یخرج من السبیلین۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا گیا کہ اور حدیث کیا ہے تو فرمایا کہ جو نکلے و دونوں راہوں سے۔ فت یہ استدلال حدیث سے ہو لیکن یہ حدیث معروف نہیں مگر دارقطنی رحمہ نے غرائب مالک میں مرفوع روایت کی کہ نہیں توڑتی وضو کو مگر جو نکلے آگے سے پیچھے سے۔ یہ روایت ضعیف ہے۔ اگر گنا جاوے کہ تمھارا تو قول یہ بھی ہے کہ جو عادت کے موافق نکلتی ہو وہ اور جو خلاف عادت نکلتی ہو وہ دونوں وضو توڑتی ہیں تو خلاف عادت کے نقض پر کیا دلیل ہے جواب اسکا یہ ہے جو مصنف رحمہ نے فرمایا۔ وکلمۃ ما عاتہ فقتا ول المقاد وغیرہ۔ اور کلمہ ما عام ہے تو شامل ہے عادت کی چیز اور غیر عادت کی چیز سب کو۔ فت امام محمد رحمہ دایک جماعت علماء نے تصریح کی کہ کلمہ ما عام ہے یعنی کسی خاص کے واسطے نہیں بلکہ عام ہے اسکا ترجمہ جو چیز۔ پس جو چیز کہ سیلیں سے خارج ہو عام ہے کہ وہ مقاد ہو یا غیر مقاد جو نافع وضو ہے اور یہی مطلوب تھا پس با ساقط ہو قول مالک رحمہ کا کہ غیر مقاد چیز نکلنے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ واضح ہو کہ مقدم سے ہر از خواہ قلیل نکلے یا کثیر ہو وضو واجب کرتا ہے اسی طرح ریح جو مقدم سے نکلے اور اسی طرح پیشاب خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو وضو توڑتا ہے محیط۔ جو ریح کہ نازہ سے یا عورت کی فرج سے نکلے وضو نہیں توڑتی یہی صحیح ہے لیکن اگر عورت ایسی ہو کہ اسکی فرج وقفہ کے درمیان کا پردہ پٹ کر ایک سو ریح ہو گیا ہو تو اسکی فرج سے ریح نکلنے میں اس کے حق میں وضو کر لینا مستحب ہے البتہ انیرہ ف۔ آدمی کے پٹ میں ایسا زخم ہو کہ جو تک پہنچا ہوا ہو اس سے ریح نکلے تو وضو نہیں توڑی جیسے ڈکار بد بودار القینہ۔ اگر پیشاب نازہ کی ٹوندی میں آتا تو وضو نہیں توڑا اور اگر خستہ کی کھال تک آتا تو وضو توڑا الذخیرہ۔ اور یہی صحیح ہے الفتح میں جنیس المصنف البیہرہ اگر عورت کے اندر روئی فرج سے پیشاب نکلا اور باہر فرج سے نہیں نکلا تو وضو ٹوٹ گیا القاضی خان۔ اگر مرد کے نازہ میں زخم ہو کہ اس کے سرے دو ہو جاوے ایک وہ کہ جس سے ایسی چیز نکلتی ہے جو پیشاب کے بحرے میں جاری ہوتی ہے اور دوسرے سے وہ نکلتی ہے جو بحرے بول میں نہیں جاری ہوتی تو اول ہنرہ اھلیل کے ہو جب اسکے سرے پر پیشاب ظاہر ہو تو وضو ٹوٹ جائیگا اگرچہ ہاتھ اور دوسرے سے جب تک نکل کر نہ جے وضو لازم نہوگا اور اگر مرد کو پیشاب نکلنے کا خوف ہو تو اس نے اپنی اھلیل کے اندر روئی بھری اور اگر روئی نہ ہوتی تو اس سے پیشاب نکل آتا تو اس میں کچھ ذر نہیں ہے اور اسکا وضو نہ ٹوٹے گا یا شک کہ تری روئی پر ظاہر ہو القاضی خان۔ یہی

صحیح ہو۔ م۔ افشخ شمس الاثمہ حلوائی نے کہا کہ آدمی کی کالج مقعد سے نکلنے ہی وضو ٹوٹ جائیگا الذخیرہ مذہبی وضو توڑتی ہو اور وضو
وردی و منی اگرچہ باشموت نکلے مثلاً کوئی بوجھ اٹھایا یا اونچے سے گرا اور منی نکل گئی تو وضو واجب ہو محیط۔ مذہبی سیدھی مائل
رفیق جو کہ جو روکے ساتھ ماحبت کرنے میں شہوت سے نکلتی ہو اور اسکے مقابل عورت سے لذی ہو نہیں۔ اگر عورت نے نہایتی طرح
میں انگلی ڈال کر نکالی تو فوج کی کچھ رطوبت آنے سے وضو ٹوٹا۔ الفتح سرفیہ نظر فان رطوبۃ الفرج مختلف فیہا۔ م۔ کثیرا اگر مقعد سے
نکلا تو حدث ہو القاضی خان۔ اور اگر نائزہ کے سوا بیچ میں کچھ نکلا یا پھر اس سے نکلا تو وضو نہیں توڑیگا جیسا کہ صوم میں ہوا نظیر یہ
اور اگر نیلی سے حقنہ کیا پھر وہ با وضو اعلاہ کرے محیط السخسی۔ اور جو چیز کہ نیچے کی طرف سے اندر پہنچے پھر نکلے تو وہ ناقض
وضو ہو کیونکہ وہ تری سے خالی نہوگی اگرچہ وہ چیز پوری داخل نہو یا بن طور کہ ایک کنارہ اسکے ہاتھ میں ہوا وجہ تکرری۔
یہاں تک تو خارج از سیلیں کے ناقض وضو ہونے کا بیان ہوا اب غیر سیلیں سے خارج چیز کے ناقض کا بیان فرمایا سازا
والدہم الفیج اذا خرجا من البدن۔ اور ناقض وضو سے بن خون اور کچھ موجب دونوں بدن سے نکلے یعنی سوا سیلیں
بدن کے کسی مقام سے ظاہر ہوئے۔ فتاویٰ وزوالی موضع یلیقہ حکم التظہیر پس ظاہر ہو کر تباد کیا ایسے مقام کی طرف جسکو پاک
کرنے کا حکم لاحق ہو۔ ف۔ یعنی سوا سیلیں کے دوسرے مقام سے خارج میں فقط نجاست کا ظاہر ہونا کافی نہیں ہو بلکہ سیلان
شرط ہو پس خون اگر سر زخم پر چڑھا یعنی نہ با تو اس سے وضو نہ ٹوٹے گا اگرچہ اسے سر زخم سے زیادہ گھیر لیا نظیر یہ اور اس مسئلہ کے
جنس کے مسائل میں فتویٰ اسی پر ہو کہ وضو نہ ٹوٹے گا محیط۔ پھر سیلان کے واسطے اسی قدر کافی ہو جائیگا کہ جتنے کی قوت ہوا اگر
کسی ترکیب سے پہنچے نہ ہوئے تو وضو ٹوٹ جائیگا چنانچہ امام محمد رحم نے اصل میں فرمایا کہ اگر زخم سے فیصل خون نکلا پس اسے بوجھ ڈالا
پھر نکلا اور پھر اسے اسی طرح بوجھ ڈالا پس اگر خون ایسی حالت پر ہو کہ اگر وہ چھوڑ دیا تو بہ نکلنا تو اسکا وضو ٹوٹ جائیگا اور اگر نہیں
بتا تو نہیں ٹوٹے گا اور اسی طرح اگر اس خون پر رگہ یا خاک ڈال دی پھر دوبارہ ظاہر ہوا اور اسے رگہ ڈال دی پھر اسی طرح تو بھی
حکم اسی تفصیل سے ہو کہ اسکو جمع کیا جاوے گا الذخیرہ۔ کچھ کہو دونوں وسیب اور پانی جراثیم کا وچھالے کا ذات کا اور جوی
اور گتھ کا اور کان کا جبکہ بیماری کی وجہ سے ہوا صح قول بر سب یکسان بن الزاہدی۔ ت۔ م۔ واقعی ملا الفم۔ اور وضو توڑیگا
ہو تو جبکہ شہ بھر کے ہو۔ ف۔ فحہ بھر کے تودہ ہو کہ جسکو بدن مشقت و کلفت کے روک نہ سکے ہی صحیح ہو محیط السخسی۔ بالکل
امام حنفی رحم نے سیلیں کے سواے خارج ناقض تین چیزیں بیان فرمائیں خون و کچھ موثر طیکہ بکر ایسے موضع پر آوین جبکہ وضو نہ
حکم ہو اور تو جبکہ بھر ہو تو ہمارے نزدیک جو غیر سیلیں سے خارج ہو وہ بھی ناقض وضو ہو۔ وقال الشافعی الخارج من غیر
السیلیں لا ینقض الوضو۔ اور امام شافعی رحم نے فرمایا کہ سیلیں کے سوا بدن سے جو چیز خارج ہو وہ وضو نہیں توڑتی۔
لما روى انه عليه السلام قال فلم يتوضأ۔ بدیل اسکے کہ مردی ہو کہ حضرت علیہ السلام نے فرمایا پھر وضو نہ کیا۔ ولان غسل
غیر موضع الاصابۃ امر تعبیدی فیقتصر علی مورد الشریع و هو المخرج المتعاد۔ اور بدیل اسکے کہ دھونا سوا اس جگہ کے
جہاں نجاست لگی ہو ایسا امر ہو کہ بندگی کے طریقہ پر اللہ تعالیٰ نے ہنگوا اسکا مکلف کیا ہو سو مورد شریع پر مقصور رکھنا چاہیے اور
مورد شریعی تو مخرج متعاد ہو۔ ف۔ یعنی عقل تو چاہتی ہو کہ جہاں نجاست لگے اسکو دھویا جاوے لیکن سوا اس جگہ کے
وضو کے اعضا دھونا امر تعالیٰ نے ہم پر نہ کی و فرما نہ داری کے واسطے فرض کر دیا ہو تو چاہیے کہ برخلاف قیاس کے جہاں شریع
دارد ہوئی ہو اسی ایک مقصور رکھیں کیونکہ قیاس کو دخل نہیں ایسے امور میں جو بعدی ہیں اور بیان فرد شریع صرف سیلیں سے نکلنے
وضو کا ہو تو ہم اسی پر مقصور رکھیں اور سواے مخرج متعاد کے دوسری جگہ سے نجاست نکلنے پر وضو واجب نہ کریں۔ اسکا جواب
ہو کہ مخرج کا مورد صرف سیلیں و مخرج متعاد پر مقصور نہیں بلکہ خون و غیرہ میں بھی شریع وارد ہوئی ہو تو ہم شریع کے مورد ہی سے نکلنے
قیاس سے نہیں کہتے بن علامہ اسکے شریع نے مورد میں علت معقول کر دی ہو چنانچہ فتح القدیر سے آویکلائی یعنی۔ وانیج ہو کہ جہاں

بہن جنہ کے سوا سے راہ پانچویں پیشاب کے دوسری جگہ سے خارج ہو وہ ہمارے علماء رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک وضو توڑتی ہے اور ہمارے علماء کا قول اس میں موافق ہے قول حضرات خلفائے اربعہ باقی عشرہ مبشرہ بالختہ و عبد اللہ بن مسعود و عبد اللہ بن عمر و زید بن ثابت و ابو موسیٰ اشعری و ابو الدرداء و ابونان رضی اللہ عنہم و کبار محدثین رحمہم اللہ سے اور یہی مذہب ہر سفیان ثوری و حسن و داؤد زہری و اسحق بن راہویہ کا غلطی نہ کرنے جو علماء شافعیہ میں سے معروف ہیں کہ اگر کسی نے قول اکثر فقہاء کا یہ کہ اگر کما کہ خون بننے والے سے اکثر فقہاء کے قول پر وضو ٹوٹ جاتا ہے یہی اتوی اور اسی کا اتباع اولیٰ ہے یعنی رحمہ نے کہا اور شافعی رحمہ کے نزدیک نہیں ٹوٹتا اور یہی نام مالک کا قول ہے اور صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے ابن عباس و ابن ابی اوفی و جابر و ابو ہریرہ سے اور تابعین میں سے ایک مذہب میں سعید بن المسیب سے اور سالم و قاسم و درسیہ فقہائے مدینہ و طاؤس و کھول سے اور فقہارین سے ابو ثور و داؤد سے مروی ہے اور شافعی رحمہ کے دلائل میں سے ایک تو حدیث جو مصنف رحمہ نے ذکر فرمائی اور اس کا کتب حدیث میں نشان نہیں ہے ان یہ کہ کہ آپ نے فری تو تھو و عود الا تو کما گیا کہ آپ ناز کا وضو نہیں کرتے تو آپ نے فرمایا کہ تو کا وضو یوں ہی ہے۔ جواب یہ کہ یہ حدیث عربیہ ہے اور مشہور کے ساتھ معارض نہیں ہو سکتی ہے اور مترجم کتاب کہ عوادہ اسکے اس سے یہ کہان لازم آیا کہ وضو نہیں ٹوٹا بلکہ آسوت وضو نہ کیا۔ اور دلیل دوم حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لا وضوء الا من صوت ورجح نہیں وضوء اگر آواز یا بوسے۔ رواہ الترمذی۔ جواب یہ کہ بالاجماع قواعد و ضوابط کا انحصار صوت ورجح میں نہیں ہے کیونکہ ہاتھ نہ پیشا بھی ناقص ہیں تو معلوم ہوا کہ خروج ریح میں شک کرنے کی صورت میں وضوء ان دونوں وجہوں پر واجب ہے چنانچہ عبد اللہ بن زید بن عاصم سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس شخص نے شکایت کی جس کو ناز میں غفل ہو تا تھا کہ وہ کوئی چیز یا ہاتھ تو فرمایا لا یسرف حتی یسمع صوتا اذ یجری۔ ناز سے نہ بھرے حتیٰ لا آواز سنے یا بوسے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اذ وجد احدکم من بطنہ شیئا فاشک علیہ اخرج منہ شیئ ام لا فلیخرج من المسجد حتی یسمع صوتا و یجد یحاجب لم من کوئی اپنے پیٹ سے کوئی چیز پادے سو اس پر شہدہ ہو کہ اسیں سے کوئی چیز نکلی یا نہیں تو وہ ہرگز مسجد سے نکل نہ جاوے یہاں تک کہ آواز سنے یا بوسے۔ دلیل سوم شافعی رحمہ کی حدیث جابر رضی اللہ عنہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم غزوہ ذات الرقاع کو نکلا سو فرمایا کہ آج رات میں کون ہمارے گھسانے کرے گا تو ایک مرد انصاری دیکھ کر مہاجر بنی نے جواب دیا کہ ہم ہیں دونوں وہ ہمارے گھسانے لگے وہاں مہاجر بنی گھسانے لگا اور انصاری ناز میں گھرا ہو گیا پھر مشرکون میں سے ایک آیا اور اسے سواد انسان دیکھ کر بنی ہمارے جب انصاری کو جان جانے کا خطر ہوا تو اسے مہاجر بنی کو جگایا جب مہاجر بنی نے خون روانہ دیکھا تو کہا کہ پہلے کیوں نہ جگایا تو کہا کہ میں ایسی سویرت پر حنا تھا کہ اگر مجھے خوف نہ ہوتا کہ جس کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا وہ ضائع نہ کروں تو میں نہ جگاتا پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ خبر پہنچی تو آپ نے دونوں کو عادی۔ تمام حدیث بخاری نے نقل کیا اور ابو داؤد و ابن ماجہ و ترمذی و بیہقی و غیرہم نے سنداً روایت کی۔ اسناد لال یہ کہ اس میں وضوء و عوادہ ناز کا حکم نہیں مذکور ہے۔ جواب یہ کہ ذکر کرنے سے یہ کہنا کہ لازم آیا کہ وضو نہیں ٹوٹتا شاید حکم کیا ہو راوی نے بیان نہ کیا یا ناز تہجد وغیرہ لازم تو ضرورت نہو یا زعمی بالفضل اس لائق نہ تھا۔ ولنا قولہ علیہ السلام الوضوء من کل دم سائل۔ ہماری دلیل قول حضرت علیہ السلام کا کہ ہر خون بننے والے سے وضوء ہے۔ فتنہ یعنی واجب ہے کیونکہ کل دم سائل یا تو جزو بعض کا فائدہ دیتا ہے جیسے الاذان من الراس و دونوں کان سر سے ہیں یعنی سر کا جزو ہیں یا ایک کے دوسرے پر شفع ہونے کا جیسے انہما من طلع الشمس طلع انتاب سے دن ہے۔ اور ظاہر ہے کہ وضوء دم سائل کا جزو یا بعض نہیں تو فطرح کا ہوا اور یہ سببیت ہے کیونکہ چہرہ شفع ہوا اس کا سبب ہونا ضرور ہے تو معنی حدیث کے یہی ہوئے کہ وضوء واجب ہوتا ہے ہر خون سائل سے۔ کافی شرح تاج الشریعہ یہی حدیث تو اسکو دارقطنی رحمہ نے ضعیف طریق سے روایت کیا اور یعنی رحمہ نے کہا کہ حدیث مرسل ہے اور مرسل ہمارے نزدیک محبت ہے اور نفع القدر میں کہ اسکو ابن عری نے کمال میں دوسرے طریق سے روایت کیا اور کہا کہ میں اسکو نہیں جانتا کہ حدیث احمد بن حنبل

اس غزوہ میں کھانے کا
غنائم کا ہر حصہ رسول
جگہ کے اور ایک وقت
کوئی چیز کا کہ نہ ہو
چوئی سے جیسا کہ
چوئی کا وقت کے خون
ایک ہاتھ یا دوسرا
تو ان حضرت میں ہوا
کی وقت سے تاجا ہو
جو دونوں جان
رضی اللہ عنہما
کھانے کے اور یہاں
ہو جیسا کہ ہوا

عن عبد بن حماد عن عبد بن حماد عن عبد بن حماد عن عبد بن حماد عن عبد بن حماد

اور یہ راوی ایسا ہے کہ اہل حدیث سے محبت نہ بجا دے و لکن کبھی جادو سے کہو کہ لوگوں نے باوجود اس کے ضعف کے اس کی حدیث کو
 اٹھایا ہے انتہی و لیکن ابن ابی حاتم نے کتاب الاصل میں کہا کہ جتنے اس کی حدیث لکھی اور بارے نزدیک اسلام چہ صدق ہو انتہی۔ اور
 یہی بارے واسطہ محبت حدیث ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کہ جو کہ فاطمہ بنت ابی جہش نے اگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میں
 ایسی عورت ہوں کہ مستحانہ ہوتی ہوں سو ظاہر نہیں ہوتی تو کیا میں نماز چھوڑ دوں تو فرمایا کہ نہیں یہ تو رگ ہے اور حق نہیں تو جو
 حیضہ آوے تو نماز چھوڑ دے اور جب وہ مر جاوے تو اپنے سے خون و حوضہ ال پھر تو وضو کر ہر نماز کے لیے یا شک کہ پھر وہی وقت آوے
 رواہ احمد الترمذی و صحیح اور بخاری کی روایت میں ہے کہ ہشام بن عروہ نے کہا کہ میرے باپ عروہ بن الزبیر نے بیان کیا پھر تو ہر نماز
 کے لیے وضو کر یا شک کہ پھر وہی وقت آوے۔ بعض نے اعتراض کیا کہ یہ قول آخری عروہ ابن الزبیر کا ہوا۔ جواب یہ کہ نہیں بلکہ
 ہشام نے اپنے باپ کی روایت ظاہر کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت سے یوں کہا۔ کیونکہ حدیث میں دونوں میں
 خطاب ثابت کے ہیں معنی پھر اس عورت تو وضو کر تو معلوم ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی عورت سے کہا ہے اور اگر عروہ
 اپنی طرف سے کہتے تو یوں کہتے کہ پھر چاہیے کہ وہ مستحانہ عورت ہر نماز کے لیے وضو کیا کرے و کیونکہ ترمذی رحم نے حدیث کو صحیح کہا
 اور یہ جو دارقطنی رحم نے روایت کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پچھنے دوائے اور نماز پڑھی اور وضو نہ کیا اور جان بچھنے دلو
 تھے اس جگہ سے زیادہ نہیں دھویا۔ تو اول تو حدیث ضعیف ہے کچھ معارض حدیث بخاری وغیرہ کے نہیں ہو سکتی دوم اس سے
 استدراحت ہوا کہ اس وقت وضو نہ کیا۔ بالکل اس صحیح حدیث سے ثابت ہوا کہ چون سائل خارج ہونے سے وضو واجب ہوتا ہے
 و قولہ علیہ السلام من قار اور عف فی صلوٰۃ یغفر و یقو ضا و یبین علی صلوٰۃ مالم یتم۔ و بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 کے کہ جس نے قرئی یا کبیر چھوئی نماز میں تو وہ پھر جادو سے اور وضو کرے اور بنا کرے اپنی نماز پر جب تک کہ کلام نہ کیا ہو۔ و
 ابن ماجہ نے ام المومنین صدیقہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں اصحابہ رضی اللہ عنہم اور عائشہ و طلحہ و زید بن
 الخ یعنی جسکو پہنچی تو یا کبیر یا طلحہ یا زید تو وہ پھر جادو سے الخ۔ تو طلحہ کے منی آگے آئے اسی میں زید کا بھی ذکر ہے جس سے
 وضو بلا حرج واجب ہے۔ م۔ اور اس حدیث کو دارقطنی نے بھی روایت کیا اور کہا کہ ابن جریج کے شاگردون میں سے حافظ بن علی
 روایت کیا ہے۔ انتہی۔ اور اس حدیث کے ایک راوی اسماعیل بن عیاش میں کلام کیا گیا و لیکن محصل یہ کہ اسماعیل نے جو روایت
 اہل شام سے کی وہ قوی ہے جیسے یہ حدیث ہے اور جو اہل حجاز سے کی وہ مغلطہ کی گمانی انقرب اور ابن عدی نے کہا کہ اسماعیل بن عیاش
 کبھی تو ابن جریج عن ابن ابی بلک من عائشہ رضی اللہ عنہا مرفوع متصل روایت کرنا ہوا کہ کبھی عن ابن جریج عن ابن جریج عن ابن جریج عن ابن جریج
 جواب یہ کہ ابن عیاش رحمہ اللہ ہی جی بن معین وغیرہ نے اس کی توثیق کی اور یعقوب بن سفیان نے کہا کہ وہ ثقہ حدیث ہے اور پرید
 بن ہارون نے کہا کہ میں نے اس سے بڑھکر حافظ حدیث نہیں دیکھا پھر کیا ہے کہ ایک ثقہ نے اس حدیث کو دو سنا و ایک
 استاد مرسل دوم سند سے روایت کیا اور اگر ہم مان لیں کہ یہ حدیث مطلقاً مرسل ہے تو بھی کچھ فرق نہیں کیونکہ مرسل بارے و علامہ علماء
 نزدیک مقبول حجت ہے۔ م۔ اس حدیث کو معینی نے دارقطنی کے طریق سے من ابن جریج عن ابن جریج عن ابن جریج عن ابن جریج عن ابن جریج
 مرسل روایت کیا اور کہا کہ یہی صحیح ہے۔ پھر معینی نے شافعی رحم سے نقل کیا کہ بر تقدیر صحت اس حدیث کے معنی یہ کہ وضو سے مراد
 خون و حوضہ ہے نہ وضو شرعی اور جواب دیا گیا کہ وضو سے مراد لینا صحیح نہیں و نہ جب خون و حوضہ کے لیے نماز سے پھرے
 تو بالاتفاق نماز باطل ہو جائیگی اس پر بنا کر تادست نہوگا۔ منع۔ بنا کر کرنے کے معنی کہ جان تک نماز پڑھی ہو اسی پر باقی کو
 ظاہر تہم کر دے۔ م۔ اور طلحہ و مکہ مثلی سے خارج ہوا اور تو ہدون مثلی کے۔ اور امام احمد ابو داؤد و ترمذی و نسائی رحمہم علیہم
 کی حدیث سے ابو الدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قرئی میں وضو کیا۔ سعدان نے کہا کہ
 پھر میں ثوبان رضی اللہ عنہ سے دمشق کی مسجد میں ملا تو میں نے ابو الدرداء رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث اپنے بیان کی تو ثوبان رضی اللہ عنہ نے کہا

کہ ابو ہریرہؓ نے سچ کہا اور میں نے سچ ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو نہایت کیا تھا۔ ترمذی رحمہ نے اسکی روایت کے بعد کہا کہ اس باب میں یہ حدیث صحیح ہے۔ ابن ماجہ رحمہ نے کہا کہ خرم رحمہ اللہ تعالیٰ نے کہا کہ میں نے امام احمد سے کہا کہ کیا اس حدیث کی روایت میں اضطراب ہے؟ فرمایا کہ حسین المسلم نے اسکو توجیہ کے ساتھ روایت کیا ہے۔ حاکم نے کہا کہ یہ حدیث بشرط بخاری و مسلم ہے۔ مع۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ خون اور قرح و طس اور غری ناقض وضو ہیں اور اسکے حدوث کے وقت نماز سے پھر ناجائز ہے اور پھر وضو کر کے جب تک کلام نہ کیا تو تب تک نماز اول پر بنا کر ناجائز اور کلام کرنا ناجائز مفسد ہے اور فقیر ابی امام حنفی اسکو نماز میں حدیث ہونے کے باب میں اعادہ فرمایا گیا۔ پھر اس حدیث سے استدلال کئی جہ سے ہے۔ اول یہ کہ اس میں حکم پر قاز کے اور باقی بنا کرنے کا اور بنا کر ناجائز وضو ٹوٹ جانے کے ہے۔ دوم یہ کہ اس میں حکم وضو کرنے کا ہے اور مطلق حکم واسطے واجب کے ہے۔ سوم یہ کہ اس میں نماز سے پھر جانا مباح کیا اور یہ بعد شروع کے جب ہی جائز ہے کہ وضو نہ رہے اور نجاست دھونے کے کام کے واسطے پھر جانا ناجائز کو باطل کر لیا اور بالاتفاق بنا اور پھر نہیں جائز ہے اور یہ نہیں دیکھتے کہ اس میں تہی مذکور ہے جس سے بالاتفاق وضو واجب ہے۔ پھر ہمارے مذہب کی ترجیح کے وجہ میں اول یہ کہ یہی اکثر صحابہ رضو کا قول ہے۔ دوم یہ کہ ہماری احادیث تو ایک امر کو ثابت کر نیوالی ہیں اور دوسروں نے نفی نکالی ہے اور یہ قرار پایا کہ ثابت کر نیوالی دلیل کو نفی پر مقدم رکھا جائیگا تو دلیل مثبت کو قبول میں تقدیم ہوگی۔ سوم ہماری احادیث بہت ہیں اور اصح میں اور اسکے پاس کوئی حدیث صحیح نہیں ہے۔ چہاں ہم جو ہمارا مذہب ہے اس میں دین میں احتیاط لازم ہے خصوصاً عبادت میں۔ مع۔ اگر ہم ان روایات کو بالفرض معارض مان لیں اور فرض کر لیں کہ ہماری دیگر احادیث ہا معارض بھی نہیں ہیں تو بالاتفاق اب قیاس کی طرف رجوع ہوگا جو مصنف رحمہ نے آگے ذکر کیا۔ مع۔ ولان خروج النجاستہ موثر فی زوال الطہارۃ و ہذا القدر فی الاصل معقول۔ اور غیر سبیلین سے نجس نکلنا اس واسطے ناقض ہے کہ نجاست کا نکلنا تاثیر کرتا ہے طہارت زائل ہو جانے میں اور یہ سبب تو اصل میں مفہوم ہوتا ہے۔ ف۔ قیاس میں ایک اصل ہے جس پر دوسرے فرع کو قیاس کرنے میں اور مناط اسکا کوئی علت و سبب جو کہ اصل میں ہے وہی فرع میں ہونا کہ جو حکم اصل میں ہے وہی فرع میں ظاہر ہو جاوے بشرطیکہ کوئی امر مانع نہ ہو اور بیان اصل وہ قولہ تعالیٰ وجاء احدکم من الغائط الا تہیئوہما وضو واجب ہونا اس علت سے کہ نجاست پائخانہ و پیشاب سے نکلی پس سمجھا گیا کہ نجاست کا نکلنا طہارت زائل کرنے میں تاثیر کرتا ہے اور مقام پائخانہ یا پیشاب کی خصوصیت لغوی جیسے فقہ بول و براز کی خصوصیت نہیں کیونکہ حیض و نفاس سے بھی طہارت زائل ہوتی ہے اسی طرح نجاست دھونا سبیلین سے نکلے یا اور کہیں سے نکلے برابر ہے کیونکہ ماثوہ نجاست کے نکلنے پر زوال طہارت کا ہے تو نجاست جب سوائے سبیلین کے کچھ و ناک وغیرہ سے نکلی تو اس سے بھی زوال طہارت ہوا۔ والاقتصار علی الاعضاء الاربعۃ غیر معقول۔ اور طہارت کرنے میں خالی چاروں اعضاء وضو پر اقتصار کرنا عقل سے باہر ہے۔ ف۔ یعنی خروج نجاست سے زوال طہارت تو معقول لیکن طہارت کرنے میں صرف وضو کے چار اعضاء پر اقتصار کرنا عقل سے معلوم نہیں بلکہ یہ صرف امر تعبدی ہے کہ طہارت ہو جانے میں موضع خروج نجاست کے سوائے تمام بدن سے صرف چار اعضاء کے دھونے پر کفایت کیا گیا پس بیان اصل میں دو امر ہیں ایک عقلی معلوم کہ خروج نجاست سبب زوال طہارت ہے اور دوسرا جس میں عقل کو دخل نہیں کہ چار اعضاء پر اقتصار کرو۔ لکن تعبدی ضرورت تعبدی الاول۔ لیکن امر دوم بھی تعبدی ہوگا جو وجہ ضرورت تعبدی امر اول کے۔ ف۔ یعنی اصل کا امر اول جب تعبدی ہو جائے میں تو اول کے ساتھ جو طہارت بسطیح واجب تھی وہ بھی بالفرض فرع میں تعبدی ہوگی۔ توضیح یہ کہ جب ماخذ اصل یعنی سبیلین کے فرع یعنی غیر سبیلین میں نجاست نکلنے سے زوال طہارت کا حکم ہوا تو پھر طہارت کرنے میں جو اعضاء وضو پر اقتصار ہے وہ بھی غیر سبیلین کی صورت میں تعبدی ہوا۔ مع۔ تقدیر میں کہا کہ بیان تو دعویٰ صرف ہمارا اسی قدر تھا کہ جیسے سبیلین سے نجاست نکلنا طہارت زائل کرتا ہے اسی طرح غیر سبیلین سے تو صرف استدلال ہی کافی تھا کہ خروج نجاست علت زوال طہارت ہے تو غیر سبیلین سے ماخذ

مع۔ یہ حدیث صحیح ہے
اضطراب و اضطراب
بشرط بخاری و مسلم
ہے

سبیلین کے موجب زوال طہارت ہوگی کیونکہ کسی مقام کی خصوصیت کو دخل نہیں ہے۔ توجہ طہارت زائل ہوگئی تو وقت لازم کے وہ خود طہارت کر لیا اور وہ وضو پر جمیں چار اعضاء پر اقتضایہ ہذا حاصل کا ہے۔ لیکن فاضل الاعداد رحم نے اعتراض کیا کہ ایک جگہ سے نجاست نکلنے پر اگر اسی جگہ کی طہارت گئی تو معقول ہے لیکن وضو واجب نہیں اور اگر سب بدن کی طہارت گئی تو غسل میں نہیں آتا پس مصنف کا اسکو معقول کہنا صحیح نہیں ہے اور جواب سترجم کی طرف سے یہ کہ امام مصنف کے اندر نیز شیخ ابن العلام کے قول میں طہارت سے محض عقلی نہیں جیسے فاضل الاعداد نے ضلعی کھائی بلکہ مراد شرعی طہارت ہے پس اصل سبیلین سے خروج نجاست پر اللہ تعالیٰ نے شرعی طہارت لازم کی تو معلوم ہوا کہ شرعی طہارت زائل ہوگئی تھی لیکن طہارت بدن میں صرف اعضاء وضو پر اقتضایہ کرنا غیر معقول تھا لہذا اس میں کوئی قیاس دخل نہیں کر سکتا اور تحقیق یہ کہ امام شافعی رحم کی دلیل قیاسی یہ تھی کہ سوائے موضع نجاست کے اعضاء وضو پر وضو نہ ہو تا ایک امر تعبیدی ہے تو اسکے واسطے جان کی نجاست نکلنے پر یہ امر تعبیدی رکھا گیا یعنی سبیلین کی نجاست نکلنا تو اسی تک اقتضایہ رہے امام مصنف رحم نے اسکے جواب میں کہا کہ طہارت کا زوال بوجہ خروج نجاست کے بلاشبہ معقول ہے کیونکہ اسی پر طہارت شرعی کا حکم فرمایا جبکہ خروج نجاست کی وجہ سے بدن کو شرعی طہارت نہ رہے پھر طہارت میں اقتضایہ وضو پر البتہ غیر معقول ہے لیکن جبکہ خروج نجاست کی علت سے غیر سبیلین میں بھی زوال طہارت کا حکم ہوتا تو شرعی طہارت یعنی چاروں اعضاء پر اقتضایہ بھی متعدی ہوا حاصل امام شافعی رحم کے طور پر خروج نجاست سبیلین سے تطہیر غیر سبیلین امر تعبیدی خارج قیاس ہے اور ہمارے نزدیک خروج نجاست سبیلین سے تطہیر لازم آتا تو معقول قیاسی ہے لیکن صرف چاروں اعضاء وضو پر اقتضایہ کرنا قیاسی نہیں ہے۔ چونکہ معقول قیاسی علت سے حکم شرع ہم نے غیر سبیلین کو سبیلین پر قیاس کر کے خروج نجاست پر تطہیر لازم ہونا معلوم کیا تو معقول قیاسی کے ساتھ جو تطہیر کا طریقہ غیر قیاسی تھا وہ بھی متعدی ہوا فافہم داسر تعالیٰ اعلم۔ واضح ہو کہ قیاس کی بحث قواعد فقہ میں ہے لیکن بیان ضروری توضیح یہ کہ آیت وحدیث تو مثبت یعنی حکم ثابت کرنے والی ہیں اور قیاس ہمارا مثبت نہیں بلکہ منہی یعنی آیت یا حدیث کا حکم جن جن چیزوں کو شال ہے وہ بعض تو مذکور ہیں خواہ آیت میں یا حدیث میں اور بعض مذکور نہیں تو اسر تعالیٰ نے علماء کو حکم دیا کہ علمی قیاس سے سمجھیں کہ یہ حکم کس غیر مذکور کو شال ہے یا یہ غیر مذکور کس حکم میں داخل ہے پس بذریعہ قیاس کے اجتہاد کر کے جو معلوم کیا اس پر ثواب دیا تو قیاس صرف ظاہر کرنے والا ہوا اور معتبر قیاس مجتہد کا ہے پس قیاس میں ایک اہل ہے وہ کہ جو آیت یا حدیث میں مذکور ہے جیسے بیان یہ میں سبیلین مذکور ہیں۔ دوم فرع ہے کہ جو آیت یا حدیث میں مذکور نہیں جیسے بیان سوائے سبیلین کے ثواب بنے پوچھا کہ غیر سبیلین سے اگر نجاست نکلے تو کیا وضو کرنا واجب ہوتا ہے یا نہیں تو عالم مجتہد نے دیکھا کہ یہ تو آیت میں مذکور نہیں ہے مگر سبیلین مذکور ہیں تو اسے قیاس کرنا چاہا جس سے ظاہر ہو کہ آیت کا حکم اسکو شال ہے یا نہیں۔ اور قیاس کی شرط اول یہ ہے کہ جس اصل پر فرع کو قیاس کرنا چاہتے ہو وہ کسی دوسرے نص سے مخصوص الحکم ہو یعنی یہ مخصوص نہ ہو کہ یہ حکم نقطہ اسی اہل کے لیے مخصوص ہے مثلاً خزیہ رضی اللہ عنہ کی اکیلی گواہی پر فیصلہ کیا حالانکہ دو گواہ ضرور ہیں تو اس پر قیاس کر کے اور کسی کی اکیلی گواہی پر فیصلہ اسوجہ سے نہیں ہو سکتا کہ یہ حکم حضرت خزیہ رضی اللہ عنہ کے واسطے مخصوص ثابت ہوا ہے ثواب دوسرے کو اس پر قیاس کرنا نہیں جائز ہے بشرطیکہ یہ کہ اصل مذکور قیاس سے معدول نہ ہو۔ جیسے رمضان میں بھولے سے کھانا کھو نہ روزہ نہیں ٹوٹتا حالانکہ قیاس چاہتا ہے کہ ٹوٹے جیسے ناز میں بھولے سے کلام کرنے میں ناز ٹوٹ جاتی ہے۔ شرط سوم یہ کہ فرع جسکے حکم کے لیے قیاس ہے اس میں کوئی نص صریح نہ ہو ورنہ نص موجود ہو تو قیاس باطل ہے جیسے ہی بھولے سے روزہ میں کھانا پینا کیونکہ مخصوص ہے کہ روزہ نہ ٹوٹے گا تو اب قیاس کرنا باطل ہے شرط چارم یہ کہ جس علت کی وجہ سے اصل میں حکم ہے وہ مجہول میں آوے اور اس بارہ میں اسکی نظیر اسکے فرع ہوا در حکم بھی متعدی ہو اور یہ امر مجتہد کی شان ہے کہ حکم کی جہت دریافت کرے اور فرع کو اسکی نظیر اور حکم کا متعدی ہونا جانے۔ اب ہمارے مسئلہ میں کہ غیر سبیلین سے خروج نجاست سے وضو ہوگا یا نہیں۔ اسکا قیاس امام شافعی کے نزدیک سبیلین پر درست نہیں تو غیر سبیلین کا حکم

دو نو کیونکہ جن جگہ سے نجاست نکلے اس جگہ کا دھونا تو مقول ہو جس میں عقل میں آتا ہو اور غیر جگہ کا دھونا عقل سے باہر ہے جسے خروج
 نجاست سبیلین سے اعضاء و اعضاء کا دھونا واجب ہو تو یہ عقل سے باہر ہو اگر ہم جاننے میں کہ حق عزوجل حکیم عظیم نے یہ حکم
 پر حق دیا تو یہ امر تعجب ہی ہوا اور سبب اس کا عقل سے باہر ہو۔ اور ہمارے ائمہ اصحاب کے نزدیک غیر سبیلین کا قیاس سبیلین پر
 درست ہو کیونکہ سبیلین سے نجاست نکلنے پر طہارت لازم آتا یعنی شرعاً طہارت لازم آتا ہے سمجھ لیا اگرچہ حتیٰ کن اس کی جگہ معلوم
 نہ ہو مگر یہ معلوم کہ شرعی طہارت والا اگر فائض سے آوے تو اس کی طہارت جاتی رہے اور اس پر طہارت کرنا واجب ہو بقولہ تعالیٰ اوجا
 احد منکم من الغائط الا یہ۔ تو ہم نے جان لیا کہ خروج نجاست سے شرعاً طہارت زائل ہو جاتی ہو ورنہ شرع کیوں طہارت کا حکم فرماتی
 اور وہ طہارت وضو پر تو اب یہ اصل و معنی کو شال ہو ایک معنی مقول ہیں اور دوسرے معنی غیر معلوم ہیں یعنی مقول یہ کہ خروج نجاست
 سے دو جگہ کی طہارت شرعاً جاتی رہتی ہے ایک جگہ تو مخرج ہر جان سے نجاست نکلتی ہے یعنی سبیل پچانہ و سبیل پیشاب کیونکہ یہ جگہ تو پہلے
 ظاہر تھی جب نجاست نکلی تو نجس ہو گئی دوسری جگہ باقی تمام بدن ہو کیونکہ حدث ہو کر طہارت جاتی ہو اور جب متوضیٰ کو حدث ہوا
 تو طہارت زائل ہو کر دوسری ناز کے لیے اس پر طہارت واجب ہوئی اور حدث ایسے معنی ہیں کہ اسکے کٹے نہیں ہو سکتے تاکہ کہا جاوے
 کہ اس کا موضع فلان موصوفہ حدث ہو اور دیگر موضع نہیں تو جب حدث ہو تو تمام بدن کو صفت حدث یعنی شرعی بے طہارتی کی
 صفت ہو گئی پس یہ معنی تو مقول و معلوم ہوئے اور دوسرے معنی غیر معلوم یہ کہ حدث کی صفت کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے طہارت
 میں مرتب چار اعضاء وضو کا حکم فرمایا تو یہ معلوم نہیں ہو سکتا کہ چار اعضاء دھونے سے تمام بدن کا حدث کیونکہ زائل ہوا
 و لیکن جیسے مقام سبیلین کی نجاست نکلنے سے ہم نے جاننا کہ طہارت زائل ہوئی خواہ بوجہ اسکے کہ حدث کے جزو نہیں ہو سکتے ہیں
 یا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فائض کے بعد طہارت شرعی کا حکم دیا ہو تو بننے حق جاننا کہ فائض سے طہارت زائل ہو کر حدث ہوا اسی طرح
 ہم نے قی جاننا کہ انہیں اعضاء وضو کا دھونا اس حدث کا زوال ہو۔ احوال اصل غلط ہیں یہ دو معنی ایک معلوم اور دوم غیر معلوم
 ہیں اور مخرج یعنی غیر سبیلین جس سے خروج نجاست کو سبیلین پر قیاس کرنا ہو تو ہمارے علماء نے قیاس سے استنباط کیا کہ سبیلین سے
 خارج ہونا حدث تھا کیونکہ نجس خارج تھا بدلیل قولہ تعالیٰ اوجا احد منکم من الغائط۔ اور یہ نص ہے جس سے حدث کی علت نجاست
 معلوم ہو کیونکہ حکم مطلق بدین وصف ہے کیونکہ اس کی جنس میں ہی علت ہے یعنی خون حیض جسکے نکلنے سے طہارت جاتی ہو بقولہ تعالیٰ
 بسا لولک من المحيض قل ہو اذی الا یہ۔ تو اذی یہ علت مخصوص ہے یعنی پلیدی۔ تو فائض میں بھی نقص طہارت بوجہ خروج پلیدی
 ہو پھر ہمارے اصحاب نے غیر سبیلین میں بھی خروج نجاست کی صفت پائی تو حکم اول کو اس کی طرف متعدی کیا کہ طہارت ٹوٹی اور
 حدث طاری ہوا پس حکم دوم بھی متعدی ہوا اور وہ طہارت میں چار اعضاء وضو پر اقتصار ہو کیونکہ اگر یہ متعدی ہو تو حکم نص
 تغیر ہو جاوے جس سے قیاس ناسد ہو پس لامحالہ متعدی ہوا۔ موعنا یہ۔ پھر جب امام مصنف رحم کی دلیل قیاس وغیرہ سے
 ثابت ہوا کہ غیر سبیلین سے نجاست نکلتا مثل سبیلین کی نجاست نکلنے کے ہو تو سوال وارد ہوا کہ سبیلین میں تو نجاست
 کا صرف خروج معجز ہو یعنی خروج ہوا اور وضو نہ پڑتا پھر غیر سبیلین میں کیوں خروج کے ساتھ سیلان ہونا بھی شرط کیا گیا چنانچہ
 اصل مسئلہ قرن میں گذرا کہ خون و کچھ لو بدن سے خروج کر کے ہو جاوے ایسے موضع کی طرف کہ اس کو حکم تطہیر دیا گیا ہو تو اصل
 سے زیادہ مخرج میں بشر سیلان کی کیوں نکاتی یہ کیا فرق ہو تو امام مصنف رحم نے جواب دیا بقولہ۔ غیر ان مخرج انما
 یتحقق بالسیلان الی موضع لبقہ حکم التطہیر و کل النعم فی القی۔ یعنی معتبر تو اصل و مخرج دونوں میں مرتب خروج ہو
 بات اتنی ہو کہ خون و کچھ لو بدن مخرج جب ہی متحقق ہو گا کہ سیلان ہو ایسے موضع کی طرف جسکے واسطے وضو یا غسل میں پاک
 کرنے کا حکم لاحق ہوا ہو اور تو میں جب ہی کہ مخرج ہو۔ ف سیلان ایسے موضع کی طرف ہو جسکے پاک کرنے کا حکم
 ہوا ہو مخرج اصل ہونا کہ ان کے اندر سیلان ہے احتراز ہو جگا دھونا بالکل واجب نہیں ہو کیونکہ بان وضو نہ ہو گا

بادوریکہ خروج ہوا اسوجہ سے کہ جل سبیلین میں خروج ایسے موضع کی طرف تھا جسکو غسل میں پاک کرنے کا حکم ہے تو موضع میں ہو گیا
یہی ہر جی کہ اگر قصد کا خون و حار سے نکل گیا اور ہاتھ پر نہ لگا تو بھی خروج ایسے موضع کی طرف ہو گیا پس سبیلان ہونا
اور ایسے موضع کی طرف جسکو حکم تطہیر دونوں ہوائی اصل کے خروج متحقق ہونے کے لیے ہیں۔ لان نزدیکی القشرۃ
تطہر النجاستہ فی محلہا فتکون بادیتہ لا خارجہ۔ کیونکہ خالی پوست اتر جانے سے نجاست کا خروج زمین بلکہ اسبیل میں
ظہور ہو گا تو وہ نجاست بادیتہ یعنی ظاہر ہونے والی کہلا دیگی نہ خارج ہونے والی۔ فـ کیونکہ خروج تو باطن سے ظاہر ہو کر
انتقال ہر اور خون جب تک اپنی جگہ میں ہر شرح کے اسکو نجاست کا حکم نہ دیا ورنہ کوئی طہارت پر نہ ہو سکتا تو چھٹکا اترنے
سے وہ خون جو انجام کو پہنچنے سے نہیں ہوتا ابھی صرف اپنی جگہ میں نکل گیا ہر تو بادیتہ ہو خارج نہیں ہوا۔ اگر وہم ہو کہ نجاست
جب مقعد پر ظاہر ہو تو اسکو بھی بادیتہ کو حالانکہ وضو روٹ جاتا ہر لند فرمایا۔ بخلاف السبیلین لان ذاک لم یخرج لیس
بموضع النجاستہ فیستدل بالظہور علی الانتقال و الخروج۔ بر خلاف دونوں را ہوں پختا نہ ویشاب کے اس لیے
کہ یہ جگہ کچھ نجاست رہنے کا ٹھکانا نہیں ہر تو وہاں نجاست ظاہر ہونے سے سمجھا گیا کہ وہ اپنی جگہ سے منتقل ہو کر خارج
ہوئی ہر۔ فـ پس معلوم ہوا کہ مقبرہ در حقیقت خروج ہر اور خروج کا متحقق ہونا سبیلین میں اس طرح کہ نجاست اپنے ٹھکانے
سے منتقل ہو کر راہ پختا نہ یا راہ ویشاب کے منہ پر آ جاوے حتی کہ نایزہ کی دندنی تک قطرہ ہونے سے وضو نہ ٹوٹے گا اور
سوائے سبیلین کے خالی طور نجاست سے یہ نہیں متحقق ہو سکتا کہ اپنی جگہ سے منتقل ہوئی کیونکہ ہر کمال کے نیچے خون
ہر تو کمال کی آڑ ہٹ جانے سے صرف نظر آیا مگر جگہ سے منتقل ہونا تو جب ہی معلوم ہو کہ ہے اور صدر الشریعہ اصغر رحمہ نے
افادہ کیا کہ ہننے سے یہ بھی معلوم ہو گا کہ خون نہیں ہر کیونکہ جس نقطہ وہی خون ہر کہ ہننے والا ہو حتی کہ جگر یعنی کبھی جگہ خون
بستہ ہر منصوص مباح ہر بالحد خون و معین تو خروج کا متحقق سبیلان ہر اور تو میں خروج ہونے کے لیے صرف منہ بھر ہونا یا تھا
تو اسکی دلیل بیان فرمائی۔ بقولہ۔ ول انعم ان یکون بحال لا یکن مضطرب الا بتکلف لا یدخرج ظاہرہا فاحتمر خارجا
یعنی چونکہ تو بھر منہ ہر کہ ایسے حال ہر ہو کہ جسا روک لینا جبرین تکلف کے ناگن ہر تو اسی قدر ہونا اسکا خروج ہر کیونکہ ظاہر
وہ منہ سے خارج ہوگی تو خارج ہی اعتبار کی گئی۔ فـ فائدہ اس اعتبار کا یہ کہ اگر ایک شخص غلیظ طبیعت کی تو اسقدر ماضی ہر
جسکو آٹھ بہت کلفت سے روکا اور بھر نکل گیا تو اسکا وضو روٹ گیا کیونکہ یہ خروج کے حکم میں ہر کیونکہ تو کا خروج ہی کہ منہ
ہو۔ م۔ بھر منہ بھر کہ قدر ہوئی ہر اس میں اتھار ہل ہیں۔ اجماع کہ جو امام مصنف رحمہ نے کہا ہر الفح ہی صحیح ہر غلط الفح ہی۔ اگر
کہا جاوے کہ تو جب نہیں ہو تو جب ہی وہ منتقل ہو کر منہ کے اندر آئی تو روان ہو کر ایسے موضع کی طرف آگئی جس کو غسل میں
پاک کرنے کا حکم واجب ہر کیونکہ کلی کرنا واجب ہر تو منہ میں تو آنا خواہ تھوڑی جو یا بہت ہو ظاہر خارج ہو گئی تو منہ بھر کی قید
اور اسکا خارج اعتبار کرنا کیا معنی میں جو اب یہ کہ اندر منہ کے دو مشہد ہیں ایک مشہد میں وہ شرفا باطن شمار ہوا چنانچہ رندہ
اچنا سو کہ نکل جاوے تو رندہ نہیں تو تھوڑا اور رندہ میں چہرہ کا اندر منہ و حونا فرض نہیں ہر اور دوسرے مشہد میں وہ خارج
اعتبار ہوا چنانچہ رندہ و بھر منہ میں نکلنے کا پالی بجاوے تو رندہ نہیں تو تھوڑا تو ہننے اسکے دونوں مشہد کا لحاظ رکھا پس کہا کہ شرفا
تو ہر کہ کلفت و مشقت روکے جگہ تو تھوڑا من و وضو نہیں بلکہ باطن و من اور اگر منہ بھر یعنی اتنی تو ہو کہ کلفت نہ روکے
تو باطن ہر ماضی طور میں۔ بلکہ متحقق یہ کہ تو کی صحت میں دہن کو داخل اعتبار کیا گیا لیکن قلیل تابع رقی غلیظ اچنا
ہر اور منہ بھر تو کچھ ہر دون کلفت نہیں روک سکتا تو یہ تو بمنزلہ خارج ہر۔ اور آدیا کہ نجاست تو غلیظ ہر بلکہ غلیظ ہر۔ م۔
وقال زفر فرج قلیل النقی کثیرہ سواد۔ اور زفر رحمہ نے کہا کہ تھوڑی تو اور بہت تو دونوں برابر ہیں۔ فـ دونوں
سے وضو روٹ جاتا ہر ادیتہ قیاس ظاہر ہر کیونکہ جب دلیل سے معلوم ہوا کہ جو چیز سبیلین سے نکلے وہ بھی حدیث ہر تو

واجب ہو گا کہ اس میں قلیل و کثیر بنا کر جو مع - میں کتابوں کہ جس کا نکلنا حدیث ہو اور اخیر یہ کہ قلیل نہیں کہیں کہیں حدیث نہیں مگر زفر رحمہ کے نزدیک بخلاف سبیلین کے کہ جو کچھ نکلے نجاست غلط ہے - م - و کذا لا یشرط السیلان اعتبارا بالخرج المتجاوز ولا طلاق قولہ علیہ السلام انقلس حدیث - اور یوں ہی زفر رحمہ خون وغیرہ میں سیلان کی شرط نہیں کرتے بایں قیاس فخرج متاد یعنی بقیاس سبیلین نہیں قلیل یا کثیر یا سیلان کی شرط نہیں و بدلیل الطلاق قولہ علیہ السلام کہ قلنس حدیث ہو - حدیث یعنی قلنس کو علی الاطلاق حدیث فرمایا کوئی قید قلیل یا کثیر کی نہیں ہے - یہی قول سفیان ثوری و حسن مجاہد کا ہے - کہا گیا کہ قلنس وہ کہ بھر نہ ہو اور جو کم ہو اور کہا گیا کہ برعکس اسکے تو پھر نہ اور قلنس کم اور اسی پر دلالت کرتا ہے قول امام محمد فان قلنس اقل من ماء الفم - اور حضرت مجاہد و طاؤس نے فرمایا کہ لا وضوئی انقلس حتی یكون القی - یعنی قلنس میں وضو نہیں یا تا تک کہ تو مونا ذکرہ النساء - اور شیخ الاسلام خواہر زادہ نے فرمایا کہ قلنس وہ ہے جو متلی کے وقت معدہ سے خارج ہو اور وہ کہ سکون نفس کے ساتھ ہو - اور مغرب اللغہ میں ہے کہ قلنس وہ کہ حلق سے نہ بھر یا کم نکلے اور وہ تو نہیں بھر اگر خود کرے تو فرج - پھر اس حدیث کو دارقطنی رحمہ نے روایت کیا اور اس میں ستار بن مصعب راوی متروک ہے - مع - یہ حدیث ضعیف ہے اور کچھ اس حدیث کی ضرورت نہیں بلکہ اسمیل بن عباس کی حدیث جو ہماری دلیل میں گذری وہ کافی ہے کیونکہ اس میں بھی تو مطلق ہے کثیر قلیل کی قید نہیں تو اس سے استدلال ہو سکتا ہے کہ ہر جہر اطلاق کے قلیل تو بھی ناقض ہے جیسے قلیل مذی ناقض ہے - مع - ولما قولہ علیہ السلام لیس فی القطرة والقطرتین من الدم وضو الا ان یكون ساکنا - اور ہماری دلیل ایک توبہ حدیث یعنی خون سے ایک قطرہ یا دو قطرہ میں وضو نہیں یعنی واجب نہیں مگر یہ کہ وہ خون ساکن ہو - ف - اسکو دارقطنی رحمہ نے ابو ہریرہ رحمہ سے مرفوع دو طرق سے روایت کیا اور دونوں ضعیف ہیں اور دو قطرہ سے قلیل ہے جو بننے والا ہو تو کثرتا سائل کا استثناء منقطع ہے کیونکہ قیاسا قطرات بعد سیلان کے جو کہ اس میں مراد قطرہ سے قلت ہے ورنہ حقیقی قطرہ اگر پایا جاوے تو بالاتفاق نقص کریگا تو قطرہ دو قطرہ یعنی قلیل اور میں قطرہ کثیر یعنی ساکن ہیں - مع - وقول علی رحمہ عن عدالہ احدث جملہ او وسقہ تلاء الفم - اور وہ قول علی رحمہ جبکہ انھوں نے جملہ حدیث شمار کیے ان میں کہا اور وسقہ کہ نہ کو بھرے - ف - ابن الاثیر رحمہ نے نہایت کہا کہ وسقہ یعنی وسقہ اور کہا کہ اسی لغت پر ہے حدیث علی رحمہ الدر عنہ پھر مواجب وضو ذکر کر کے کہا وسقہ تلاء الفم - مراد ایک یا تو جو مع - میں کہتا ہیں کہ یہ اثر غریب ہے - زلیبی - مع - لیکن یہی رحمہ نے خلائیات میں ابو ہریرہ رحمہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اعادہ کیا جائیگا وضو سات چیزوں سے - پیشاب ٹپکنے سے اور بچنے والے خون سے اور دوسرے سے جو منہ بھر ہو اور مضطجع کی نیند سے اور مرد کی نازین منقبہ سے اور خون نکلنے سے یہی رحمہ نے کہا کہ ضعیف ہے کیونکہ اس میں سہل بن عفان اور جابر بن زید دونوں راوی ضعیف ہیں - مع - ابن الہمام نے بعد ذکر دلائل شافعی و زفر و ابو حنیفہ رحمہ کے کہا کہ ان سب میں سے ہمارے واسطے حدیث فاطمہ بنت ابی حنیفہ و حدیث اسمیل بن عباس و حدیث ابی حنیفہ علیہ السلام یہ تینوں محبت حاصل ہوئیں کہ آنگے معارض کوئی حدیث نہیں ہے اور اگر ہم بطور منزل سکھیں تو ان میں کہ انکی صحت و قوت و مراحت کے باوجود اخبار شافعی وغیرہ معارض ہیں تو ہم کہتے ہیں کہ معارض کی صحت میں اصل یہ کہ اصل توفیق و بجا دے جب وہ نامکن ہو تو البتہ ترجیح وغیرہ ہوگی تو ہم نے بیان توفیق دیدی کہ جو شافعی رحمہ نے خون توفیق و وضو نہ کرنے کی روایت کی مراد یہ کہ وہ خون ساکن نہ تھا اور قلیل تھی اور جو زفر رحمہ نے وضو واجب ہونے کی روایت کی مراد یہ کہ وہ توفیق خون ساکن میں ہے جیسے ہماری احادیث میں تو سب میں توفیق ہوگی لہذا معصفت رحمہ نے ہر قطرہ پر متروک و معارض تسلیم کرنے کے فرمایا و اذ اتعاضت الاخبار کل ما رواہ الشافعی علی القلیل و ما رواہ زفر علی الکثیر

ناقص ہونا پھر نجاست کے ہر تو غیر سبیلین میں جو نجس ہو وہ ناقض ہوگی لیکن دلائل سے معلوم ہوا کہ مثلاً قلیل انقر ناقض نہیں
تو بالضرور وہ نجس بھی نہیں ہے۔ اعتراض کیا گیا کہ استحاضہ کا خون وزخم کا خون جو ہر دم جاری رہتا ہے تو وضو اس سے نہیں ہوتا
جب تک کہ ناز ادا کر لے تو لازم آتا ہے کہ یہ بھی نجس ہو۔ جواب یہ کہ نہیں بلکہ وہ حدث ہے لیکن پھر معتدوری کے اسکا اثر ظاہر
نہیں ہوتا یہاں تک کہ وقت نکل جاوے اور ہو صحیح کہنے میں امام محمد کے قول سے احتراز ہے کہ وہ نجس ہے اور شیخ ابو بکر اسلاف
و ابو جعفر ہندوانی ازراہ احتیاط اسی پر فتویٰ دیتے اور صحیح قول ابو یوسف ہے حتیٰ کہ اگر قرحہ و چبک والوں کے کپڑوں میں
پس یا رطوبت جذب ہوئی بدون اسکے کہ اپنی جگہ سے ہی ہو تو چاہے درم سے زائد ہو جاوے اور بار بار بھر جاوے
وہ مانع ناز نہیں ہے اگرچہ کثیر ہو اور اسی پر فتویٰ ہے رفع۔ اور اگر اسکو ردی سے لیکر پانی میں ڈال دیا تو پانی نجس نہوگا۔ ع
وہا اذاقا مرہ۔ اور یہ حکم تو کا جو نہ کور ہوا اسوقت ہے کہ جب اسنے فرمایا ہو تلخ یعنی خضر اریا ہے۔ او طعاما۔ یا طعام یعنی
کھانا۔ اوما۔ یا پانی۔ فن۔ یعنی جب یہ منہ بھر ہو تو ناقض وضو ہے اور قادی میں ہے کہ اگر پانی بیکر صاف پانی ذکر دیا وضو
توٹ گیا۔ فان قاء لم یغما فغیر ناقض عند ابی حنیفہ و محمد و قال ابو یوسف ناقض اذاقا طار الفم۔ پھر اگر منہ میں
نے بلغم فرمایا تو وہ امام ابو حنیفہ و امام محمد کے نزدیک وضو توڑنے والا نہیں یعنی اگرچہ منہ بھر ہو اور امام ابو یوسف نے کہا کہ
توڑنے والا ہے جبکہ اسنے منہ بھر فرمایا ہو۔ فن۔ بلغم کہی دماغ سے حلق کی راہ اتر آتا اور توڑ دیتا ہے اور کبھی معدہ سے چڑھ کر
فرماتا ہے۔ تو امام مصنف رحم نے فرمایا کہ۔ والیخلاف فی الترقی من البجوف اما النازل من الراس فغیر ناقض بالاتفاق
لان الراس لیس بموضع النجاستہ۔ یہ اختلاف اس بلغم میں ہے جو کہ جوف معدہ سے چڑھ کر فرمایا ہو اور زیادہ کہ سر سے
اخر کر فرمایا ہو وہ دونوں اماموں کے نزدیک بالاتفاق ناقض نہیں (کیونکہ نجس نہیں) اسلئے کہ سر تو کچھ بھی نجاست کا مقام
نہیں ہے۔ فن۔ جوف معدہ البتہ محل نجاست ہے تو اس سے جو بلغم آیا تو محل نجاست سے آیا لیکن اختلاف یہ کہ وہ نجس
ہو یا نہیں۔ لابی یوسف کہہ کہ نجس بالجماع و ردہ۔ تو امام ابو یوسف کی دلیل یہ کہ جوف سے چڑھنے والا بلغم پھر اتصال
نجاست کے نجس ہو گیا ہے۔ فن۔ یعنی بلغم اگرچہ خود نجس نہیں لیکن جوف موضع نجاست میں مجاور ہونے سے نجس ہو کر
ناقض ہے۔ ولہذا نہ لرج لا یتخللہ النجاستہ۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ بلغم ایک نزع چیز ہے چکنی لیس ہے تو اسکے اندر
نجاست پیوست نہوگی۔ فن۔ پس شاید اوپر سے کچھ نجاست لگ جاوے۔ و ما یصل بہ قلیل و القلیل فی القی
غیر ناقض۔ اور جو نجاست اسکے ساتھ لگتی ہے وہ قلیل ہے اور تو میں قلیل کچھ ناقض وضو نہیں ہے۔ فن۔ کیونکہ قلیل کو سیلان
نہیں اور غیر سبیلین میں سیلان ہی خروج ہے تو خروج ہی نہ پایا گیا۔ طحاوی رحم کا سیلان اس مسئلہ میں ابو یوسف کے قول
کی طرف تھکتا ہے کہ طحاوی کہہ رہے کہ وہ جانتے کہ آدمی بلغم کو چادر کے کونے سے لیکر اس چادر سے ناز کرے۔ کافی الفوائد الغیریہ۔ اور
جامع مصوبی میں ہے کہ اس اختلاف کا مرجع یہ کہ امام ابو یوسف کے نزدیک بلغم نجس ہے اور ان دونوں کے نزدیک نہیں۔ مع
ولو قار و ما ہو علق یعتبر فیہ طار الفم لانه سودا و محترقہ۔ اور اگر متوضی نے ایسا خون فرمایا کہ تھکا بندھا ہو تو ناقض
میں متبصر یہ کہ وہ منہ بھر ہوا اسلئے کہ وہ جلا ہوا سودا ہے۔ فن۔ یعنی خون نہیں ہے اور سودا و محترقہ کا خروج معدہ سے ہے اور
جو معدہ سے نکلے وہ حدث نہیں جب تک کہ منہ بھر نہ ہو۔ مع۔ خون گرم تر ہے تو بالطبع رقیق سیال ہے اور یہ خون بستہ ہے تو منہ
و خشکی رکھتا ہے اور سودا و سرد و خشک ہے تو یہ اصل میں خون تھا اگرچہ جل کر سودا ہو گیا کیونکہ صفراء و خون و بلغم و سودا و مین سے
جو غلط جملے وہ سودا و محترقہ ہو جاتی ہے۔ م۔ وان کان ما کما۔ اور اگر یہ خون تو کار رقیق بننے والا ہو۔ فلکذا لک عند محمد
اعتباراً لیساً نواہ۔ تو بھی امام محمد رحم کے نزدیک یہی حکم ہے یعنی منہ بھر ہونا معتبر ہے بقیاس اسکے بانی انواع کے۔
فن۔ اور باقی انواع پانچ میں کھانا و پانی و مرد و صفراء و سودا و خون ہی امام مصوبی رحم نے ذکر کیا ہے۔ نہا۔ ہے میں ملے ہے

کیونکہ مردہ تو وہی ہے بجز ہر جہ - جواب یہ کہ مردہ سے مراد سودا و مفرقہ ہے اور اسکو مردہ سودا بھی کہتے ہیں - مردہ حاصل یہ کہ دیگر
 انواع میں بجز مفرقہ ہونا شرط ہے تو امام محمد کے قیاس میں خون روان میں بھی یہی شرط ہے - وعندہا ان سالی بقوۃ نفسہ
 یتقض الوضوء وان کان قلیلاً - اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک اگر یہ خون اپنی ذاتی قوت سے بہاؤ و وضو
 ٹوڑیگا اگر مقدار میں مکمل ہو - ورنہ ذاتی قوت سے یہ مراد کہ تحوّل و غیرہ کے سیلان پر بہاؤ نہ تھا بلکہ خود اس میں اپنی قوت
 تھی کہ سیلان کرے تو اس صورت میں قلت کا لحاظ نہ ہوگا بلکہ امتداد خون سائل کے ناقض وضو ہے - لان المحدثہ لیست بکل
 الدم فیکون من قرحۃ فی الجوف - کیونکہ محدہ تو کچھ بھی خون کا مقام نہیں ہے تو وہ جوف کے اندر کسی قرحہ سے آیا ہے -
 و اور قرحہ کے خون میں سیلان موضع تعبیر کی طرف معتبر ہے وہی بیان بھی معتبر ہوگا - و لو نزل من الرأس
 الی مالان من الانف نقض الوضوء - اور اگر خون اتر اس سے ناک کی نرم جگہ تک تو اس سے وضو ٹوڑ دیا - بالاتفاق
 لوصولہ الی موضع یحق حکم التعلییر فحقق الخرج - اسپر بنون الامون کا اتفاق ہے کیونکہ یہ خون ایسی جگہ تک پہنچ
 گیا کہ اسکو پاک کرنے کا حکم واقعی ہے یعنی غسل میں پس سیلان یعنی خرج مستحق ہو گیا - و بیان فروع ضروریہ میں اگر کسی
 نے ناک جھاری جس سے سوراخ برابر بندھا خون گرا تو وہ وضو نہیں ٹوڑیگا - الغلظہ - اگر خون نہ گیا پس اگر وہ سر سے
 آگیا پس اگر خون سائل ہو تو بالاتفاق وضو ٹوڑیگا اور اگر بندھا ہوا ہو تو بالاتفاق وضو نہیں ٹوڑیگا اور اگر وہ جوف
 پر چھا پس اگر خون بستہ ہو تو بالاتفاق وضو نہیں ٹوڑیگا مگر جبکہ شہو ہو جاوے اور اگر خون سائل ہو تو امام ابو حنیفہ رحمہ
 کے قول پر وضو ٹوڑیگا اگرچہ شہو ہو شرح الفتنہ - اور یہی مختار ہے - تبیین - اور اسی کو عامہ مشائخ نے صحیح کہا ہے - البدیع - اگر وہ
 کو سوراخ ذکر میں اندر غائب کر دیا تو نکلنے سے وضو ٹوٹ جائیگا اگرچہ تری نہ ہو - اگر مقدمین حقہ کیا تو اس میں تری معتبر ہے
 بشرطیکہ آسکا ایک کنارہ خارج ہو اور اگر بالکل آسکو غائب کر دیا تو جب نکلے وضو ٹوٹ جائیگا بدین اس تفصیل کے کہ تری
 ہو یا نہ ہو کمانی انقادسی و تجنیس - افتح - اور قاضیان بن دور و امین بن ادم صحیح یہ کہ جب بالکل غائب ہو تو تری دہو جا
 اعتبار ہے - جس عورت کے پیچانہ دہلی کی راہ میں ہنجر ایک ہو گئی تو اس سے دہلی کرنا حلال نہیں مگر جب جانے کہ نازہ
 راہ پیچانہ میں نہ جائیگا اگر ایسی عورت کی فرج سے پانی نکلے تو اسپر وضو مستحب ہے - مگر جتنے والی چیز یا خشک گو دماغ میں چھلکا
 آئیگا یا بھر دہ لگی تو وضو نہیں ٹوڑیگا - مجموع النوازل میں ہے کہ کسی کے زخم میں خون یا پیپ نہیں پھر وہ حمام میں یا حوض میں
 گھسا اور پانی آسکے زخم میں داخل ہو کر بہاؤ وضو نہیں ٹوڑیگا - اگر زخم کو باندھا پس بندش کے ادھر تری جوئے تو
 وضو ٹوٹ گیا بشرطیکہ حالت یہ ہو کہ اگر بندش نہ ہو تو رطوبت یہ نکلے کیونکہ اگر یہ نہ ہو اور فیض اس زخم پر گر کر کھڑا ہو جاوے
 وہ حدیث نہیں ہے تحوّل کے برابر خون نکلا تو وضو ٹوٹا افتح - یہ استحسان ہے تو خون زائد ضرور ناقض ہے اور اگر خون مخلوب
 ہو تو ناقض نہیں ہے - مع - جب رنگ سرخ ہو تو خون غالب یا برابر ہے اور اگر زرد ہو تو تحوّل غالب ہے - شرح الوقایہ و الجرح
 متوضی کے کان سے کچھ ہو یا پیپ یا زرد پانی نکلا اگر بغیر درد کے نکلا تو ناقض نہیں اور اگر درد سے نکلا تو ناقض ہے - المحیط -
 والذخیرہ و التبیین - اگر نہانے میں ایک شخص کے کان میں پانی بھر ہو یا بھر کر آسکے ناک سے نکلا تو اسپر وضو نہیں ہے
 المحیط - اور نصاب میں کہا کہ یہی صحیح ہے انا را غایہ - لیکن اگر پیپ ہو کر نکلے تو ناقض ہوگا المصنوع - اگر سر زخم پیپ ہو کر
 پھول کر جبکہ رتھا اس سے بڑا ہو گیا تو صحیح یہ کہ وضو نہ ٹوٹا المحیط - امام محمد کے نزدیک ٹوٹا اور درایہ میں اسی کو مختار
 کہا اور اولی اولی ہو افتح - اسپر فتویٰ ہو گا - اور مسبوط شیخ الاسلام میں ہے کہ زخم پر دم آگیا پس اس میں کچھ ہو یا پیپ
 وغیرہ ظاہر ہوئی تو وضو نہ ٹوڑیگا جب تک دم سے تھوڑا نہ کرے - الفتوح - ریح خرباک ہے جیسا کہ امام حنفی نے
 تجنیس میں اختیار کیا اور یہی صحیح ہے الزاہدی - لیکن ریح کا خروج متعدد سے ناقض ہے - ت - ناک و تحوّل و رینٹ

آنسو و پستیا و گت پاک ہیں۔ مع۔ و۔ پانی زخم اور چالون کا اور ناف و کان و جھاتی کا جبکہ کسی بیماری سے ہوا صحت تول برب
کسان ہیں۔ الزام ہی و الفتح و الفتح عن الجندی۔ اور اسی بنا پر فقہار نے کہا کہ جسکی آنکھ میں رمد ہو اور اس سے پانی بجے
تو اس پر وضو واجب ہے پھر اگر برابر جاری ہو جاوے تو ہر وقت کے لیے وضو واجب ہے۔ اور جنہیں وقتاوی قاضی خان
میں ہے جب آنکھ میں غریب ہو جس سے پانی جاری ہو تو وضو توڑیگا کیونکہ مثل زخم کے ہے اور وہ آنسو نہیں ہے اور اگر اسکی
ناٹ سے زرد پانی نکل کر بہا تو وضو توڑا کیونکہ وہ پیپ رقیق ہو گیا اور غریب کو یہ بین درم ہوتا ہے الفتح۔ اور حسن سے مروی
ہے کہ جھالے کا پانی وضو نہیں توڑتا حلوانی رحم نے کہا کہ اس میں خارش و جھک والوں کو گناہ ہے۔ اگر سوئی گھس جائے
یا جھری لگ جانے سے خون نے چڑھ کر جمید سے زیادہ چلے لی تو صحت تول پر حدت ہے کذا فی العینی۔ اور وضو نہیں توڑتا
اگرچہ سر زخم سے زیادہ جگہ لے اظہیر یہ۔ اور اس جنس کے مسائل میں عدم نقض پر فتویٰ ہے المحیط۔ وقایہ الروایہ و کنز وغیرہ
میں ہے کہ منجملہ تو افض کے امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کے نزدیک استحساناً مباشرہ فاحشہ ہر بخلاف امام محمد کے۔ اور عینی اسکے
یہ کہ مرد و عورت دونوں ننگے بدن کسی حائل چیز کے بدن سے بدن ملا دیں اور مرد کا آلہ عورت کے واسطے منتشر ہو اگرچہ
کچھ خارج ہو اور عینی نے کہا کہ ظاہر الروایہ میں یہ شرط نہیں کہ ذکر فرج سے رگڑ جاوے لیکن حسن بن زیاد کی روایت میں
شرط ہے اور یہی اظہر ہے قول اسی کو شرح وقایہ میں لیا۔ اور قنیہ میں کہا کہ دو عورتوں کا باہم ایسا کرنا اور مرد و طفل کا باہم
ایسا کرنا ناقض ہے اور معراج الدرایہ میں دو مرد کا ایسا کرنا ناقض لیا۔ اور عالمگیریہ میں قنیہ سے نقل کیا کہ عورت کی طہارت
ٹوٹنے میں مرد کا آلہ منتشر ہونا شرط نہیں ہے۔ انتہی۔ اور امام محمد رحم کے نزدیک خالی اس مباشرت سے وضو نہیں توڑتا جب
کہ مذی وغیرہ خارج ہو اور یہ قیاس ہے المحیط۔ اور زاد و نصاب میں ہے کہ قول امام محمد رحم کا صحیح ہے اور منہجرات میں ہے کہ یہی
اصح ہے اور یتاجع میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے اثنائے رخائہ۔ اور خائف منظرہ میں بقالی سے نقل کیا کہ ہمارے اصحاب سے روایت
ہے کہ مباشرت فاحشہ سے وضو نہیں ٹوٹتا جب تک کوئی چیز ظاہر نہ ہو اور یہی صحیح ہے۔ شیخ الاسلام۔ مترجم کتاب ہے کہ اس مسئلہ میں
امام محمد رحم قیاس ہے اور قول عینی استحسان ہے اور موافقت مجہور اسی میں ہے تو بلاشبہ احوط یہی ہے لہذا اصحاب متون نے
اسی کو لیا ہے اور خام ابتلا نہیں ہے تو اظہر یہ کہ فتویٰ احوط پر دیا جاوے والدہ تعالیٰ اعلم صحیح بنی الدار المختار۔ محیط میں ہے کہ فتویٰ
کے بدن میں کلنی چپٹ لگی آئے خون جو س لیا پس اگر کلنی جھوٹی ہو تو وضو نہ ٹوٹتا جیسے کھی و مجھ کے چوسنے میں نہیں ٹوٹتا
اور اگر کلنی بڑی ہو تو وضو ٹوٹ جائیگا جیسے چونک کے چوسنے میں ٹوٹتا ہے المحیط السرخسی و الفتح۔ ع۔ ت۔ جو خون کہ اپنی
جگہ میں ظاہر ہو گیا اور نہیں با پس اسکو ردی سے بوجھ کر ردی پانی میں ڈال دی تو وہ پانی نجس نہوگا۔ الفتح۔ عینی میں حسن رحم
سے روایت ہے کہ اگر طعام یا پانی تناول کیا پھر اسی وقت فرک دیا تو وضو نہ ٹوٹتا کیونکہ وہ پاک ہے کہ اسکا استعمال نہیں ہوا اور
نہاست قلیل ہے تو حدت نہونے سے نجس نہوئی۔ یون ہی اگر طفل نے دودھ پیکر اسی وقت فرک دی تو پاک ہے کہ لگایا کہ یہی
مختار ہے۔ ف۔ اور یہی صحیح ہے معراج۔ لیکن مدقار میں اسکو ناقض قرار دیا جبکہ معدہ تک پہنچ جاوے اگرچہ اس میں نہ پھرنا
اور کہا کہ فرجس نہاست قلیل ہے اگرچہ طفل کی دودھ پیکر اسی وقت ہو اور یہی صحیح ہے کیونکہ اسکو نہاست سے مخالفت ہوئی
چنانچہ جلی رحم نے ذکر کیا ہے اور اگر کھانا پانی و دودھ صرف اپنے نلے سے لوٹ آیا ہو تو بالاتفاق ناقض وضو نہیں ہے انتہی
مترجم کتاب ہے کہ شیخ الاسلام عینی رحم نے کہا کہ قریب نصوص متعارف میں چنانچہ گد رین۔ تو جیسے جانا کہ قلیل قریب دہن کو حکم ملے
ہے اور کثیر قریب حکم ظاہر ہے۔ مع۔ اور ظاہر ہے کہ قلیل فر حدت نہونے سے حکم نجس نہیں ہے بوجہ اسکے کہ نہاست قلیل ہے تو
فتح القدیر میں اسی دلیل پر مسئلہ عینی کو حسن رحم سے مروی ہے اور طفل کو تفریح کیا اور اسی پر دوسرے مسئلہ اتفاق کی
تفریح کی کہ نجس نہیں ہے کہ اگر بہت سے کپڑے با سانب جو کچھ بھر میں فرکی تو وضو نہ ٹوٹتا اور تیسرے مسئلہ اتفاق کی تفریح

لی کہ اگر بقیہ و طعام ملا ہوا تو کیا پس اگر طعام کا غلبہ ہو اور وہ اس حالت پر ہو کہ نہ تھا ہوتا تو نہ سمجھ لیتا تو وضو ٹوٹ جائیگا اور اگر ایسے حال پر ہو کہ اگر نہ تھا بقیہ ہوتا تو نہ سمجھ لیتا تو اختلاف ہے اور اگر دونوں برابر ہوں تو وضو نہ ٹوٹے گا کذا فی الظاہ۔ قول مطہر سرخسی میں ہے کہ اگر بقیہ کسی چیز طعام وغیرہ سے مخلوط ہو پس اگر طعام نہ سمجھ لیتا تو ناقض ہے ورنہ نہیں انتہی عالمگیرہ۔ اور یہی مبنی ہے نے فکر کیا ہے۔ سچر شیخ ابن الہمام نے کہا کہ صلوٰۃ الحسن میں ہے کہ غالب کا اعتبار ہے اور اگر دونوں برابر ہوں تو برابر کا اعتبار غلبہ ہے انتہی۔ شیخ نے کہا کہ یہ اولیٰ ہے۔ اور لکھا کہ امام ابو حنیفہ رحم سے روایت ہے کہ کھانا پانی تو کیا وہ کسی آدمی کو ہاتھ دیر ہاتھ لگ گئی تو وہ نماز سے منع نہیں ہے۔ حسن نے کہا کہ نہیں منع ہے جب تک فاحش نہ ہو انتہی۔ اور یہ مقتضی ہے کہ قوی نجاست خفیفہ ہے لیکن یہ اشکال سے خالی نہیں کیونکہ کچھ خلاف و تعارض نہیں ہے بلکہ یہ ہو سکتا ہے کہ حکم مسئلہ اس میں پر محمول کیا جاوے کہ کھانا پانی اسی وقت تک دیا جائے کہ جب ایسی قحاش ہوئی تو گمان ہے غالب ہوگا مگر جواز کی اس میں نجاست آگئی ہے اور فاحش نہ ہونے کی صورت میں اس سے کم ہے۔ پس ظاہر ہوا کہ اصح وہی ہے جسے تصحیح معراج الدرایہ میں ہے و الصراہ علم۔ اور سوتے آدمی کے پیٹ سے چڑھ کر نہ سے جو رال ہے اگر زرد ہو یا بدبو ہو تو شیخ ابو نصر رحم کے نزدیک قحاش سے لاحق کی گئی ہے اور ابو الیث کے قول میں مانند بقیہ کے ہے۔ الفتح۔ اور سبب میں ہے کہ رال کسی طرح کی موباک ہے اور ایسی پر فتویٰ ہے۔ الطحاوی اور اسی کو درمختار میں لیا ہے اور کہا کہ برخلاف اس پانی کے جو مردہ کے منہ سے ہے کہ وہ نجس ہے۔ اور لکھا کہ پیپ کا حکم مانند خون کے ہے یعنی پیپ اگر خون سے زیادہ برابر ہو تو ناقض وضو ہے ورنہ نہیں اور لکھا کہ ریش سے فنا تھوک کے ٹپنے کے مانند ہے یعنی اگر ریش سے خون یا پیپ ملا ہو تو وہی حکم ہے جو تھوک سے خون ٹپنے کا ہے۔ پھر واضح ہو کہ خروج سے وضو ٹوٹنے کے مسائل تو مذکور ہوئے لیکن صرف داخل ہونے سے نقض تو دخول خشفہ ہے اور یہاں قولہ علیہ السلام توفسوا واما مست النار یعنی جس چیز کو آگ نے مس کیا اس سے وضو کر۔ رواہ مسلم تو آگ کا پکا کھانے سے وضو ہے لیکن یہ نسخہ ہے۔ محی السنہ نے کہا کہ بعد یث ابن عباس رضی اللہ عنہما کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کبریٰ کا دست یعنی پکا ہوا کھانا پھر نماز پڑھی اور وضو نہ کیا رواہ البخاری و مسلم۔ قول ادوین ہی حدیث سوید بن نعمان جسین ستھو کھانے سے صرف گلی کی اور وضو نہ کیا۔ گمار رواہ البخاری۔ لیکن وارد ہوتا ہے کہ جابر بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ ہم کبریٰ کے گوشت سے وضو کریں فرمایا کہ چاہے وضو کر اور چاہے نہ کر۔ پوچھا کہ ہم اونٹ کے گوشت سے وضو کریں فرمایا کہ ہاں اونٹ کے گوشت سے وضو کر الحدیث رواہ مسلم۔ پس حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما سے اونٹ کے گوشت سے نسخہ نہیں ثابت ہوتا ہے بلکہ حدیث جابر رضی اللہ عنہما کہ کان اخلا ما بین من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ترک وضو واما مست النار یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دو باتوں میں سے آخری بات یہ تھمری کہ آپ نے وضو ترک کیا اس سے جسکو آگ نے مس کیا ہو۔ سیوطی رحم نے اسکو ازہار متناثرہ میں احادیث متواترہ سے شمار کیا پس یہ اللہ صالح ہے غیر ازیکہ یہ عام ہے اور اونٹ کے گوشت سے وضو خاص ہے اور وہ قولی و مرفوع کی حدیث ہے اور یہ فعلی و اخبار صحابی وغیرہ میں کی حدیث ہے لیکن مہر کے نزدیک اونٹ کے گوشت سے وضو واجب نہیں ہے پس مستحب ہے کہ اس سے وضو کر لیا جاوے و الصراہ علم و آخر فصل میں آویگا۔ رہا ناقض میں حالت تنومنی تو اس قسم سے مباشرت فاحشہ کا ذکر ہوا اور اسی قسم سے نوم یعنی خواب ازراہ حکم شرعی کے ناقض ہے کما فی المعنی۔ بعد یث علی رضی اللہ عنہ کہ بند چوڑی و دونوں انگلیں میں پس جو کوئی سو جاوے وہ وضو کرے۔ رواہ ابو داؤد۔ جب آنکھ سوئی تو گرہ ٹھل گئی رواہ الدارمی عن معاویہ و بعد یث ابن عباس کہ وضو اس پر جو کرکٹ سے سو یا کیونکہ جب کرکٹ سے لیتا تو اس کے مفصل و جیلے ہو گئے رواہ ترمذی و ابو داؤد۔ لہذا امام مصنف رحم نے ناقض میں بیان فرمایا۔ والنوم مضطجعا۔ اور وضو تو رتی ہی نہیں جبہ حالیکہ کرکٹ

[illegible]

تک ویکہ دنیا پس جب استناد ایسا ہو کہ اگر سند کو نکال دین تو وہ گر پڑے تو ایسی استناد سے استرخا کمال واجباً استرخا
 جائیگا لیکن نہ کرنے سے کچھ دسم نہ کرو۔ غیر ان السند بمنع من السقوط۔ صحت اتنی بات ہے کہ جس چیز پر ٹیک ہے وہ اسکو
 رونے سے روکے ہو۔ ف۔ تم نہیں دیکھتے کہ اسکی حالت بالکل ویسی ہے جیسے زمین پر مٹھلیج کے پیچے زمین پر اگر زمین پیچے
 خاکر کے گرا دی جاوے تو وہ بھی گر پڑے پس جبکہ نقص و ضرر کا مناسط پورے استرخا پر ہو تو یہاں بھی نقص لازم کیا تو یہ مستند
 اگرچہ مبسوط میں مذکور نہیں بلکہ طحاوی رحم نے ذکر کیا ہے جیسا کہ نہایت میں ہو لیکن وضاحت کے ساتھ مستند ہے لہذا فقہار میں سے
 اہل وضاحت نے اسکو اختیار کیا ہے اور یہی اولیٰ ہے اور اسی کو تاج الشریعہ نے لیا ہے بالجمہ کمال استرخا سے یہ صورتیں نیند کی
 تواضع و ضرور میں۔ بخلاف حالتہ الیقام والقعود والركوع والسجود۔ برخلاف اسکے سونا بجات قیام و قعود و رکوع
 و سجدہ کے۔ ف۔ یعنی کھڑے دبیٹے و رکوع کی بیات و سجدہ کی بیات پر سونا نقص نہیں کرتا۔ فی الصلوۃ۔ خواہ نازنین
 وغیرہا ہو۔ صحیح۔ اور خواہ غیر نازمین ہو یہی صحیح ہے۔ ف۔ یہی ظاہر الروایہ ہے۔ ع۔ پس ابن شجاع کا قول صحیح نہ ہو کہ
 بیات حالت نازمین نقص نہیں اور غیر نازمین نقص ہے کیونکہ ظاہر الروایہ میں دونوں میں فرق نہیں ہے۔ لان بعض اوقات
 باقی اذ لو زال لسطط فلم تیم الا استرخا۔ اسلئے کہ ان حالات نوم میں کچھ استساک باقی رہ گیا ہے کیونکہ اگر استساک
 بالکل زائل ہو جاتا تو وہ ضرور گر پڑتا اور جب کچھ باقی رہتا تو استرخا پورا نہ ہوا۔ ف۔ پس وضو نہیں ٹوٹتا کیونکہ غنہ
 حاکم مقام خروج کے نوگی غایت یہ کہ اسوقت خروج ریح وغیرہ میں کچھ شگ ہے اور وضو ہونا یقینی تھا تو شک سے نہیں
 نہیں مٹایا جائیگا۔ مع۔ قائم و قاعد کی نیند اگرچہ زمین پر یا محل میں ہو اور رکوع و ساجد کی نیند اگرچہ نازمین کسی طرح ہو وضو
 نہیں توڑتی اور یہی حکم ناز سے خارج ایسی نیند کا ہے سوائے بیات ساجد کے کہ خارج نازمین یہ شرط ہے کہ اپنی بیات مستند
 پر ہو کہ پست کورانون سے اٹھائے اور بازو کو پہلو سے ہٹائے ہو اور اگر یہ بیات نہ ہو تو وضو ٹوٹ جائیگا۔ الفتح والجمع
 پھر واضح ہو کہ جن صورتوں میں نیند سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے تو ظاہر الروایہ میں یہ فرق نہیں کہ متوضیٰ ہو جو غلبہ نیند کے
 سو گیا ہو یا عمدہ سو گیا ہو بہر صورت وضو نہیں ٹوٹتا اور یہی صحیح ہے۔ المحیط۔ پھر جو کچھ دلیل مذکور ہوئی یہ قیاس ہے لہذا حکم
 نے فرمایا۔ والاصل فیہ قولہ علیہ السلام لا وضو علی من نام قائماً او قاعداً اور اکھا او ساجداً انما وضو
 علی من نام مضطجعا فانه اذا نام مضطجعا استرخت مفاصلہ۔ اور اصل اس باب میں یہ حدیث ہے کہ نہیں وضو
 اسپر جو سویا کھڑے یا بیٹھے یا بیات رکوع یا بیات سجدہ میں۔ وضو تو اسی پر ہے جو مضطجع سویا کیونکہ جب وہ مضطجع سویا تو
 جوڑ بند ڈھیلے پڑ گئے۔ ف۔ زمیلی نے کہا کہ یہ الفاظ غریب ہیں اور ابو داؤد و ترمذی نے ابن عباس سے روایت
 کی کہ میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ سجدہ میں سو گئے حتیٰ کہ سونے کی آواز غلط یا نفع میں نے سنی پھر کھڑا
 ہو کر ناز پڑھنے گئے تو میں نے کہا کہ یا رسول اللہ آپ تو سو گئے سے فرمایا کہ وضو نہیں واجب ہو تا کہ پسر جگر سے
 سووے کیونکہ جب اسنے اضطجاع کیا تو اسکے مفاصل ڈھیلے پڑ گئے۔ انتہی۔ اسکو امام احمد و طبرانی و ابن ابی شیبہ و دارقطنی
 و بیہقی نے روایت کیا اور اکثر روایوں نے حدیث کو ضعیف اور راوی ابو خالد و الانانی زید بن عبد الرحمن پر جمع کی ہے اور ابو
 جریر طبری رحم نے اسکو صحیح کہا اور ابو خالد کی نسبت فرمایا کہ وہ عدالت و امانت سے حدیث کو مرفوع روایت کرتا ہے وہ میں نے
 نے اسکو حدیثی بن ہلال من ابی ہریرہ رخم مرفوع کیا اور عمرو بن شعیب من ابیہ من حدیث روایت کیا اور ابو خالد راوی
 کی نسبت یہی بن سعید و احمد و نسائی نے کہا کہ مضائقہ نہیں ہے جو حاکم نے کہا کہ حدیث ثقہ ہے۔ ابن عدی نے کہا کہ اگر
 احادیث صحاح میں۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ شیخ سیوطی رحم نے بدو و سائرہ میں ابو خالد کی توثیق پر عیسٰی کی ہے وہم بالجمہ
 جو بننے پلان کیا اگر تو اسکو قائل سے دیکھے تو میرے نزدیک یہ حدیث درج حسن سے اتری نہیں ہوا ہر گز یہ سبکی نہ ہو

وغشی کیا انکا وضو توڑتی ہو تو بسوط کا ظاہر کلام یہ کہ ہاں توڑتی ہو انہی اور میں کتابوں کہ اغار اگر جذب بجا لم قدس ہو تو
 پر جو اگر غیر ناقض ہو اور اگر مواد بقیہ کی کثرت جس سے اعضا میں فتور یا سا ہو کہ ریاح وغیرہ بے اختیار خارج ہو سکے
 معیوب ہونے سے انبیاء علیہم السلام پر جائز نہیں ہو۔ مادہ دوسری یہ کہ ہاں کہ اگر اغار کے ساتھ اگر انزال ہو یا نہ ہو
 واجب ہو گا اور کبھی انزال نہ ہو تو واجب نہیں اور دوسری یہ کہ ہر حال میں غسل مستحب ہو گا یا نہیں۔ بعد
 غشی بھی اغار کی قسم سے ناقض ہو۔ والجنون۔ اور جنون ناقض وضو ہو۔ ف۔ کچھ اسوجہ سے نہیں کہ اسکو استرخا
 ہو کیونکہ وہ تو خدرست سے زیادہ سخت قوی ہو جاتا ہو بلکہ اسوجہ سے کہ وہ تیز سے خارج اور نجاست وغیرہ کی کچھ
 نہیں کرتا تو وہ جلد احوال میں حدت ہو گا یا نہیں بسوط شیخ الاسلام۔ منع۔ اور اغار میں البتہ علت استرخا ہو۔ لائے فوقی
 مضطجعیانی الاسترخا۔ کیونکہ اغار تو مفاصل ڈھیلے کرنے میں کر دت بند سے بڑھ کر ہو۔ والاغار حدت فی الاحوال
 کلاما۔ اور اغار جلد حالات میں حدت ہو۔ ف۔ خواہ کھڑے ہو یا بیٹھے ہو خواہ رکوع کی بیات میں یا سجدہ میں خواہ نماز
 میں یا خارج ہو۔ وهو القیاس فی النوم۔ اور قیاس تو بند میں بھی ہو تب یعنی جلد احوال میں ناقض ہوتی۔ واللہ
 عرفناہ بالاثار۔ لیکن ہم نے بند کو نص حدیث سے جان لیا۔ ف۔ اور بعد نص موجود ہونے کے قیاس نہیں جائز ہو
 اگر کہا جاوے کہ اچھا بھرا اغار کو بند پر قیاس کر کے تفصیل کر دو حالانکہ تم اغار کو ہر حال میں ناقض کہتے ہو لہذا جواب دیا کہ بند
 تو کمزور ہو۔ والاغار فوقہ فلا قیاس علیہ۔ اور اغار اس سے اور یعنی قوی ہو تو اغار کو بند پر قیاس نہ کیا جائیگا۔ ف۔
 اغار توڑتا ہو وضو کو خواہ کم ہو یا زیادہ ہو اور یہی حکم جنوں وغشی و نشہ کی بیوشی کا ہو اور یہاں نشہ سے اسقدر مراد ہو کہ مرد کو
 عورت سے ایذا نہ کرے یہی بعض مشائخ کا قول اور اسی کو صدر شہید حسام الدین نے اختیار کیا اور صحیح یہ کہ جو خمس الاغار
 طوائی سے منقول ہو کہ اسکی بعضی رفتار میں ٹکڑا ہٹ ہو کذا فی الذخیرہ یہی صحیح ہے شرح وقایہ۔ فی النفع من الجھنی اسکی رفتار
 میں اور حد مرعہ کا ہو یہی صحیح ہو۔ واخذہ الدرودنی یعنی اسکی رفتار میں اختلال ہو۔ ظاہر مذہب شافعی یہ ہے ہمارے ہاں مذہب
 مع۔ واضح ہو کہ ہمارے نزدیک منجملہ تو اقض کے مقعہ ہو یعنی ٹھٹھا جسکو خود سے اور پاس والے سنیں اور محک یعنی ہنسی
 جسکو خود سے اور پاس والے نہ سنیں اور ہم مسکرا نا جسکو نہ خود سے اور نہ پاس والے سنیں کذا فی الذخیرہ لہذا لام منصف
 رم نے تو اقض وضو میں حط کیا۔ والتمتعہ۔ اور تو اقض وضو میں مقعہ ہو۔ ف۔ مقعہ معنی کا ہر باغ ہوتا ہے یا نہ ہو۔
 اگرچہ عورت ہو اور مقعہ بسو ہو۔ دت۔ بیدار ہو۔ ت۔ ج۔ فی صلوٰۃ ذات رکوع وسجود۔ ایسی نماز میں مقعہ ہمارے ہاں
 رکوع وسجود والی ہو۔ ف۔ اگرچہ ٹکڑا نماز میں ہو۔ ت۔ پس مقعہ کے مسئلہ میں یہ قیود ہیں پس جانتا جاوے کہ مقعہ خارج
 نماز میں وضو نہیں توڑتا قنادی قاضیخان اور ہر نماز رکوع وسجود والی میں مقعہ ہمارے نزدیک نماز وضو دونوں باطل ہو کر
 محیط۔ خواہ عمد ہو یا سہولے سے ہو۔ الخلام۔ حالت نماز یا دلکی حالت ہو تو سہولے سے عمدہ ہو گا۔ الفتح۔ اور مذہب شافعی
 کرتا وضو نہیں توڑتا یہی اور ہم نماز وضو کچھ نہیں توڑتا اور اگر سجدہ تلاوت یا نماز جنازہ ہو تو ہمیں مقعہ کیا وہ باطل ہو کر
 وضو نہیں توڑتا قاضیخان۔ ف۔ قاضی خان کا مقعہ حالت نماز میں وضو نہیں توڑتا محیط۔ سوتے ہیں نماز میں مقعہ کی رعایت اصول میں نہیں
 کما فی فتاویٰ رفعتیاتی یہ۔ اگر سوتے ہوئے نماز میں مقعہ کیا تو صحیح یہ کہ نہ وضو توڑے نہ نماز باطل کرے۔ انہیں ذخیرہ صحیح
 الفتح۔ ایسی پر قوی دیا جاوے۔ اللہ۔ اور حاکم ابو محمد کوئی نے کہا کہ نماز وضو دونوں باطل ہو گئے اور اسی کو عامہ شافعیین
 اختیار کیا ہے محیط۔ صلوٰۃ مفنودہ میں اگر مقعہ کیا تو صحیح یہ کہ وضو ٹوٹ گیا انفسیہ یہ وجہ اور نماز ذات رکوع وسجود ہے یہاں کہ باطل
 ہمیں رکوع وسجود ہو الفتح پس نماز جنازہ خارج ہوئی کہ ہمیں مقعہ سے نماز گئی نہ وضو صحیح۔ اور اگر ایسی نماز میں مقعہ کیا
 جسکو عمدہ فرض سے اشارہ سے جو حاکم یا ساری پر نقل کو اشارہ سے یا ذکر کی وجہ سے فرض کو بھی اشارہ سے ہے جتنا

والمقعد بالاثار
 واما المقعد بالاثار
 واما المقعد بالاثار

وہ جو پہلی ٹوٹ گیا۔ اگر شہر کے باہر جانور پر قتل من مقصد کیا تو بلا نفاق وضو ٹوٹا اور اگر دشمن سے بھاگنے میں ناز میں
ایا یا کیا اور مقصد کیا تو بلا نفاق ٹوٹا۔ اس سے قول چاہیے کہ دشمن سے خوف کے مانند زندہ وغیرہ کا بھی حکم ہو۔ اور مقصد
بیم کو باطل کرتا ہے جسے وضو کو باطل کرتا ہے اور غسل کی طہارت کو باطل نہیں کرتا۔ اور کیا گیا کہ غسل کے ضمن میں جو وضو کی طہا
رسی وہ باطل ہو جاتی ہے پس اگر غسل کرنے والے نے بعد غسل کے ناز میں مقصد کیا تو ناز گئی اور اسکو جائز نہیں کہ اس کے بعد
بغیر نئے وضو کرنے کے ناز پڑے۔ محیط۔ اور یہی صحیح ہے۔ انا مار غانہ و کذافی الفتح۔ یہ خلاف آس وضو میں جو نہانے کے ضمن
میں حاصل ہو گیا تھا بدون نیت کے اور اگر وضو کر کے غسل کیا ہو تو یہ مستقل وضو نہ مقصد سے باطل ہو گا۔ م۔ ط۔ اگر ناز میں
بے اختیار حدث ہو گیا اور پہلی نے پھر کر وضو کیا تاکہ باقی ناز نام کرے تو وہ حکماً ناز کے اندر ہی پس بعد وضو کے
مقصد کیا تو اس میں دور و امن ہیں۔ الفتح۔ یعنی محیط میں جو کہ وضو ٹوٹ جائیگا۔ اور فتاویٰ مرغینانی میں ہے کہ ہمیں ٹیٹیکامع۔
اور اگر قصدہ اخیر میں حد تشدد کے بعد یا سجود سو میں مقصد کیا تو وضو ٹوٹ گیا۔ کانی محیط۔ معص۔ اور اگر سلام کے وقت عمدہ
مقصد کیا تو وضو گناہ نہیں۔ کانی الاشر بخالیہ اور یہ مفید ہے کہ اگر عمدہ نہ تو ناز بھی باطل ہوگی۔ م۔ اور اگر اس حالت میں امام نے
مقصد کیا پھر قوم نے مقصد کیا تو امام کا وضو گیا اور مقصد یوں کا نہیں کیونکہ امام کے مقصد سے مقصدین ناز سے باہر ہو گئے تھے
بر خلاف اسکے اگر امام نے سلام پھر بعد کو مقصد یوں نے مقصد کیا تو مقصد یوں کا وضو باطل ہوا اور خلاصہ میں کہا کہ صحیح یہ کہ
مقصد یوں کا وضو نہیں باطل ہوا۔ الفتح۔ اگر ناز میں حدث ہوا اور پھر کر بنا کر نہ گئے کو وضو کیا لیکن مسح کرنا سہرا منہ کا بھول
گیا پھر ناز شروع کر کے مقصد کیا تو وضو نہیں ٹوٹا کیونکہ بغیر اس طہارت کے ناز پڑنے سے ناز باطل ہوتی تو مقصد ناز کے
باہر ہوا جو ناقض وضو نہیں اور اگر ناز شروع کرنے سے پہلے مقصد کیا تو وضو ٹوٹ گیا۔ کانی الدر۔ بالجمہلہ وجہ حدیث کے ہم
قیاس ترک کرنے اور کھٹے میں کہ مقصد بشرائط مذکورہ ناقض وضو ہے۔ والقیاس انا لا نقض۔ اور قیاس یہ ہے کہ مقصد
ناقض نہ ہو۔ وجہ قول الشافعی۔ اور یہی قیاسی قول امام شافعی رحمہ کا ہے۔ ف۔ اور یہی قول امام مالک و احمد و ابو ثور و
داؤد کا اور حضرت ابن مسعود و جابر رضی اللہ عنہما سے اور عروہ و قاسم و سعد بن اسیب و ابو بکر بن عبد الرحمن و خارج بن زید و
وسیلان ہی بیار سے معزوی جریع۔ لاجہ لیس بخارج مجس و لندالمکین حد ثانی صلوۃ النیازۃ و سجدة التلاوة و خارج
الصلوۃ۔ کیونکہ یہ شریعی مقصد کوئی نہیں نکلنے والی چیز نہیں ہے جو ناقض ہوتی ہے اساسی واسطہ یہ مقصد ناز جائزہ میں اور
سجدة تلاوت میں اور ناز سے باہر حدث نہیں ہوا۔ ف۔ اگر خارج مجس ہوتا تو ہر صورت میں حدث ہوتا۔ و لفتا
علیہ السلام لا من ضحک شکم مقصدہ بطبعہ الوضو و الصلوۃ جمیعاً۔ اور ہماری حجت یہ حدیث ہے کہ انحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے لوگوں کو خبردار کیا کہ جو شخص تم میں سے مقصد سے ہنسا تو وہ وضو و ناز و دونوں کو اعادہ کرے۔ ف۔ حدیث
مقصد کو خجہ کما ہے رضی اللہ عنہ نے مرفوع روایت کیا اور طبرانی رحمہ نے ابو العالیہ رحمہ سے روایت کی کہ ابو موسیٰ اشعری رحمہ
نے کہا کہ میں درمیان میں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ناز پڑھتا تھا کہ ایک شخص آیا اور مسجد کے گرنے میں گویا
اور اسکی آنکھوں میں صفت نظر کی بیاری تھی تو ناز میں بہت لوگ ہنس پڑے پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آن
لوگوں کو جو بیٹھے تھے وضو و ناز اعادہ کرنے کا حکم دیا۔ بیہقی نے اسکو خلائیات میں ذکر کر کے اسطرح منقول کیا کہ جاحظ
فتا حنبلیہ اسکو اہل العالیہ سے پہلے روایہ چھوٹا ہے۔ یہ حدیث مسند و مرسل و دونوں طرح مروی ہے اور جاحظ اہل حدیث
نے اسکے مرسل ہونے کے صحیح ہونے کا اقرار کیا ہے اور مدار مرسل کا ابو العالیہ رحمہ نے اگرچہ اسکو صحیحی یعنی صحیح و غیر
نے بھی روایت کیا مگر ان سب نے اہل العالیہ سے سنایا ہے پھر جب مرسل صحیح ہوتی اور مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے تو
مردم ہم کہ کتنا چاہیے کہ وضو ٹوٹ گیا اور ابو العالیہ نقات تابعین سے ہیں اور سند یہ حدیث کی صحابہ رضی اللہ عنہ سے

مروی ہے از جملہ اسلم اسلم و جہاں حدی نے کامل بن یقیہ بن الولید کے طریق سے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی۔ اور حدیث میں اور حدیث میں کی طرح یہاں دفع پر کیونکہ قبیلہ بنی مکنہ کے صاحب نے حدیث بیان کی۔ معنی اس حدیث میں ابن الجوزی نے تحقیق میں امام احمد سے نقل کیا کہ مرسل و حدیث ضعیف کو قیاس پر مقدم کرنے میں مالک بیان فرمایا ہے۔ اور جو مسند بھی جدید ہے حرکت کر کے قیاس کو یا اور امام مالک کے نزدیک بھی مرسل محبت ہے۔ قول اور بیان تو مسند یقیہ بن الولید ہے۔ اور یہ صحیح مسلم کے راویوں میں سے صدوق ہے۔ یہی رحمہ اللہ نے شافعی رحمہ اللہ سے روایت کی کہ اگر ناسخ میں مطلقہ کی حدیث صحیح ہو جاوے تو میرا ہی قول ہے۔ ابن الجوزی رحمہ اللہ نے کہا کہ امام احمد نے کہا کہ فقہ میں کوئی حدیث صحیح نہیں ہے۔ تو یہی رحمہ اللہ نے کہا کہ اس میں کوئی خبر ثابت نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ شافعی رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ مرسل اگر کسی وجہ سے مسند رعایت ہو تو اس کے موافق کیا جاوے اور یہ حدیث مرسل و مسند دو طریق سے ثابت ہوئی تو شافعیہ کا یہی قول ہونا چاہیے۔ ابن حزم نے کہا کہ شافعیہ و مالکیہ پر بھی لازم ہے کیونکہ شدت تو اثر ہے وہ حدود و اسباب سے خارج ہے۔ میں کہتا ہوں کہ خلاف پر بھی لازم کیونکہ وہ تو خالی مرسل سے احتجاج کرنے میں ہے۔ مع۔ بالجملہ حدیث محبت ہے۔ و بمثلہ تبرک القیاس اور ایسی نص کے ہوتے ہوئے قیاس ترک کیا جائیگا۔ ف۔ کیونکہ نص کے ہوتے ہوئے قیاس نہیں جائز ہے۔ پس اس کو کیا گیا دیکھیں چونکہ اس نص میں قیاس کو کچھ دخل نہیں ہے اور نہ کوئی علت ظاہر ہوئی ہے تو ایسے نص کو جان دار پر بھی رکھنا چاہیے۔ و الاثر و ردنی صلوۃ مطلقہ۔ اور یہ نص وارد ہوئی ہے صلوۃ مطلقہ میں۔ ف۔ یعنی ناسخ و کوع وجود والی میں جو کہ قابل ناسخ ہے۔ فقہ تصدیق علیہا۔ پس ایسی ہی مطلقہ ناسخ پر اقتضار کیا جائیگا۔ ف۔ پس حکم کو سوائے اسکے ناسخ جائزہ و سجدہ و رکوع و ناسخ و ناسخ کی طرف تعدی نہیں کر سکتے۔ اور حاصل جہاں شافعی رحمہ اللہ کے قیاس کا ہے۔ کہ ابن قیاس ہمارے نزدیک بھی یہی ہے کہ محققہ یا نص نہ ہو لیکن ہم نے ایک نص معروف جسکی اسناد مرسل صحیح و مسند حسن محبت و الیٰی تو خلاف قیاس جس میں حدیث وارد ہے اور وہ صلوۃ مطلقہ ہے اس موزونہ ہم نے قیاس ترک کیا اور باقی میں ہمارے نزدیک بھی حکم بالقیاس ہے۔ غیر از نیکہ تم نے اس نص کو ترک کر کے وہاں بھی قیاس برعمل کیا۔ پھر واضح ہو کہ اس میں کچھ شبہ نہیں کہ احوط ہمارا مذہب ہے کہ کچھ تھے ناسخ و کوع کے ساتھ ادا کیا اور محققہ ایسی چیز ہے کہ خارج ناسخ و کوع و غیرہ نہیں لیکن بعض آثار و حدیث میں اسکی مذمت و اس سے مانعت وارد ہے۔ و القیمۃ مایکون مسبوۃ عالم و غیرانہ و لیسوا بکون مسبوۃ عالم و ون جیرانہ و ہو علی ما قبل بقصد الصلوۃ و ون الوضوء۔ اور فقہ وہ ہے جو آدمی کو خود سنائی دے اور اسکے پاس و اون کو بھی سنائی دے۔ اور شک وہ کہ خود اسکو سنائی دے اور پاس و اون کو سنائی دے۔ اور شک بنا براس قول کے جو کہا گیا ہے ناسخ کو فاسد کرتا ہے وضوء کو نہیں۔ ف۔ اور ہم کچھ بھی منسند نہیں ہے اور طبرانی و ابویعلیٰ و دیگر مفسرین نے حدیث جاری فرمائی۔ روایت کی کہ حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم عصر کی ناسخ پڑھتے تھے پس ناسخ میں بسم فرمایا تو جب پھرے تو اپنے بسم کو پڑھا گیا۔ آپ نے کہا کہ میکائیل و بر وایت طبرانی و غیرہ اسکی طرف سے گذرا اور اسکے بازو پر غبار تھا اس سے نواسہ میں ہوا تو اس نے بسم کیا اور حدیث۔ پھر محققہ فرمایا تھا ہوا جو نے سے ہوا چوک کہ ہو برابر ہو خواہ دانت کھلیں یا نہ کھلیں اور ہم کو بھی تو ناسخ مع۔ اب رہا پاک چیز کا بدن سے نکلنا اور اخراج وغیرہ کا بیان تو امام مصنف رحمہ اللہ نے کیا۔ و العاجۃ نخرج من البدن بافتقار اور کثیرا و معتد کے اندر سے نکلنا ہے وہ وضوء تو ناسخ ہے۔ ف۔ جیسے ریح و ککریون کا نکلنا نص ہے۔ ف۔ کثیرا جب دیر سے لگے تو حدیث ہے اور اگر عورت کی نرج سے یا مرد کے ذکر سے نکلے تو بھی اور ککریون کا نکلنا بھی حدیث ہے۔ و ناسخ کا خبثان۔ کثیرا و سر زخم سے گرنا ناسخ نہیں محیط۔ اور عرق مدی جسکو رشتہ کہتے ہیں یعنی نمر و تودہ بنبرہ کثرت کے ہے۔ پس اگر اس سے پانی بہے تو ناسخ وضوء ہے۔ نظیرہ۔ فان خرجت من راس النجس۔ اور اگر کثیرا سر زخم سے نکلے

فہم میں سے کسی سے نکلا۔ اوسطہ المصنف نے لایق فیض۔ یا زخم سے گوشت گر پڑا تو یہ کوئی مضر نہیں ہے
والله اعلم بالصواب العبد الذلیل۔ وہاں ان النجس ما علیہا۔ اور یہ حکم حضورؐ نے توڑنے کا اس جہت سے
کہ جس کو اسی قدر ہر جہت سے برکت ہے۔ کیونکہ خود کبریا تو جس میں ہر بس جو اسپر لگا دی جس گہ گیا۔ و تو لکھ قلیل۔ اور
یہ نجاست بہت قلیل ہے۔ فہم و لیکن سیلیں میں قلیل و کثیر ب ناقض ہوتی ہے جب خروج ہوا اور غیر سیلیں میں اس قدر کہ
سیلان متفق ہو لہذا دونوں میں فرق ہوا۔ و جو حدیث فی سیلیں۔ اور وہ حدیث شہر سیلیں میں۔ فہم چنانچہ
دوسرے دایہ نکلنے میں نقض کا حکم دیا اور سیلیں مقام بیخانہ و مشابہ دونوں ہو تو فرج عورت و ذکر مرد سے بھی ناقض ہو چنانچہ
قاضی خان سے صحیح گذرا۔ و ولین غیر ہما قاشبہ الخشاد و القسار۔ اور غیر سیلیں میں یہ حدیث نہ ٹھہرا تو مشابہ ہو گیا
تو کار و پانی کی نجاست کے۔ فہم یعنی سیلیں میں گویا پانی کی نجاست کا رادہ ناقض ہے اور غیر سیلیں میں گویا دوا کا رادہ بودار
اگر کیا جاوے کہ غیر سیلیں میں قلیل سے خروج متفق نہیں ہوتا ہے اور جب نکلنا تم نے مان لیا تو وہ حدیث مانند سیلیں کے
جواب یہ کہ خروج جو دار حکم ہی یعنی سیلان وہ نہیں پایا گیا تو یہ خروج یعنی طور ہو تو حدیث نہیں ہو گا۔ اللہ اعلم بالصواب
اگر دبر کے یا فرج و ذکر کے نکلے کثیرے کو پانی میں ڈال دیا تو پانی پاک نہیں رہا اور اگر زخم کے کثیرے یا زخم کے گیسے گوشت
کو پانی میں ڈالا تو پاک رہا اس سے طہارت جائز ہے۔ م۔ امام ترمذی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ کبریا نے فرمایا کہ اختلاف ہے
ریح خود جس میں نجاست پر مرد سے نہیں ہوتی پر اور تہی خلاف اس صورت میں کہ بھیجا یا بجا نہ بنے ہو اور اس وقت
ریح خارج ہوئی انہما یہ۔ اہم مصنف رحمہ اللہ کے نزدیک خود پاک ہے۔ مگر مقصد میں نجاست کی مجاورت سے نہیں ہوتی
تو دبر کی ریح سے نقض ہے۔ بخلاف الریح الخارجة من القبل والذکر لانہما لا یبعث عن محل النجاست۔
بخلاف اس ریح کے جو عورت کی فرج و عورت کے ذکر سے نکلے کہ وہ جس میں نہیں کیونکہ وہ محل نجاست سے نہیں اٹھتی ہے۔
فہم پس ریح فرج و ریح ذکر ناقض نہیں ہوتی البتہ ہر دو الصبح۔ پس محل نجاست تو دبر پر ہر دو فرج میں دبر سے آنے کی
راہ نہیں ہے۔ حتی لو كانت المرأة مفضاة لستحب لها الوضوء لاحتمال خروجها من الدبر۔ حتی کہ اگر ایک عورت
مفضاة ہو یعنی کسی جہت سے آپکی فرج و مقعد کے درمیان کی جھلی شکریہ بیان میں رادہ ہو گئی ہو تو ایسی عورت کی جب
فرج سے ریح نکلے تو اسکو وضوء کرنا مستحب ہے کیونکہ احتمال ہے کہ ریح اس کے دبر سے نکلی ہو۔ فہم۔ اور واجب اس لیے
نہیں کہ یقین نہیں ہے رادہ وضوء کا ہونا متیقن ہے تو ثبوت جانے کا حکم بھی یقین دلیل سے ہو سکتا ہے نہ خالی احتمال سے۔
فرج۔ اگر عورت مفضاة کو اس کے خاوند نے تین طلاق دین پھر چاہا کہ حلالہ کے بعد نکاح کر لے اس عورت نے خود سر سے
شوہر سے نکاح کیا اور دوسرے شوہر نے اس سے دخول کیا تو یہ شوہر اول پر حلال ہوئی جب تک کہ محل نہ ہو جو اس کے
کیونکہ احتمال ہے کہ شاید وہی اس حدیث کے دہریہ واقع ہوئی ہو نہ فرج میں کڑا فی نوامید الخیر ہے۔ جب یہ احتمال ہے
تو ایسی عورت سے اس کے شوہر کو حلال کرنا حرام ہے اللہ قاضی خان میں کہا کہ اگر اس صورت میں حلال ہے کہ بدون تعدی
کے آپکی فرج میں نکاح ممکن ہو۔ الفرج۔ مخرج۔ دیگر وضوء و حدیث میں شک ہوا اور پہلے دونوں میں ایک کا یقین حاصل ہو گیا
رہے مگر دوسرے کی تائید ہو جاوے چنانچہ امام محمد رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ متوضی کو اپنا یا سخا نہ جانا معلوم ہوا اور قبل
نکلنے کے خضاب حاجت میں شک ہوا تو اسپر وضوء واجب ہے۔ اگر وضوء کے واسطے مع یزمن ٹہرنے کا حکم ہے اور قبل تمام
کے اسکو چوبیس کر لے میں شک ہوا تو اسپر وضوء نہیں ہے۔ اگر ذکر سے بھی چیز میں یوں شک ہوا کہ پانی پر یا پیشاب پر
پس اگر پانی کے استعمال کا نہانہ قریب تھا یا بار بار ایسا ہوا تو رہنے دے نہ وضوء کا اعادہ کر لے برخلاف اس کے
اگر کسی ایک پر اسکا گمان غالب ہو تو وہی رنگے۔ اگر یقین ہوا کہ متوضی کوئی عضو وضوء ناچھوڑ گیا ہو اس میں شک ہے کہ

وہ کوئی حصہ پر تو بھیجے تو انہی کے حوائج یا ان پانوں و حوروں کے وہی آخری مل پر اٹھے۔ اور اگر شک ہو کہ ان میں سے
 نہیں، مہیا کی طرح کی طہارت میں باوجود کو طلاق تو نہیں ہوتی یا ملک ہمدی یا غلام آزاد تو نہیں ہوتا تو میں شک کرتا ہوں
 نہیں ہر گمانی اور میں اس شبہ اور شک و احتمال سے یقین کا رد ال نہیں ہوتا ہر۔ عالمگیر۔ جو شخص دھوکہ دے یا دھوکہ
 حد ث لاشک کرے تو ضرور ہر اور اگر حد ث ہر اور طہارت میں شک کرے تو حد ث ہر اور بیان تحریر میں ہر اور
 انصاف۔ خان تشریت لفظ۔ اگر چھالے کا پوست اتارا۔ تحال منہا مار او صدید او غیرہ۔ سو یہ نکلا میں سے پانی
 یا زرد پانی یا سو سے ارکے۔ ان سال عن راس الحج نقض۔ پس اگر سر زخم سے یہ نکلا ہو تو ضرور ٹوٹا ہوا کیونکہ
 زخم سے خروج سیلان پایا گیا۔ وان لم یسل لا ینقض۔ اور اگر نہیں ہا تو ناقض نہوگا۔ وقال زفر نقض فی الوجین
 اور زفر م نے کہا کہ دونوں صورتوں میں ناقض ضرور ہر۔ فـ خواہ نکل کر سر زخم سے ہنہ یا نہ ہے۔ وقال الشافعی
 لا ینقض فی الوجین۔ اور شافعی رحم نے کہا کہ دونوں صورتوں میں ناقض نہوگا۔ فـ خواہ ہنہ یا نہ ہے سو ہی مسئلہ
 الخارج من غیر السبیلین۔ اور یہ مسئلہ تو خارج از غیر سبیلین کی فرع ہر۔ فـ پس شافعی رحم تو خارج از غیر سبیلین کو
 ناقض ہی نہیں کہنے تو آگے نزدیک خواہ ہنہ یا نہ ہے کسی صورت میں ناقض نہیں ہر خواہ نجس ہو یا نہ۔ اور زفر رحم کو
 خارج نجس از غیر سبیلین کو ناقض کہنے میں لیکن سیلان کی شرط نہیں کرنے چنانچہ گذرا۔ بقولہ و کذا لا یشرط اسبیلان ابقیانہ
 بالخرج المعتاد۔ یعنی جیسے سبیلین میں خروج معتبر سیلان شرط نہیں اسی طرح غیر سبیلین سے نجس نکلنے میں خروج معتبر سیلان
 شرط نہیں ہر تو چھالے سے پانی یا زرد آب یا کچھ لہو نکلنے میں جب مرت خروج شرط ہر سیلان ضرور نہیں تو دونوں صورتوں میں
 و ضرور ٹوٹ گیا اور ہر سے نزدیک سبیلین میں نجاست اپنی جگہ سے منتقل ہو کر خارج ہو کر نجس پر ظاہر ہوئی بخلاف غیر
 سبیلین کے کہ وہاں جب اپنی جگہ سے بے تر خروج اپنی جگہ سے ظاہر ہو تو سیلان ضرور ہر پس اس مسئلہ میں چھالہ جان
 سے چھوٹا ہر اگر سر زخم پر چر حکر پانی یا زرد آب و حلا کو ناقض ہر ورنہ ناقض نہیں ہر۔ فافہم۔ اور امام ابو حنیفہ رحم نے فرمایا
 کیا جاتا ہر کہ اگر چھالے سے خالی پانی نکلا تو ناقض نہیں اگر چہ سیلان ہر۔ یہ روایت ظاہر صحیح نہیں کیونکہ یہ اس
 بنا پر ہر کہ یہ پانی نجس نہیں ہر اور یہ خلاف تحقیق ہر۔ و نیزہ لفظ نجستہ۔ اور یہ سبب یعنی پانی و پب و کچھ لہو و غیرہ نجس
 ہیں۔ لان الدم یخرج فیصیر قیما ثم یزید و یضج فیصیر صدیداً ثم یصیر ماء۔ کیونکہ خون فاسد پکتا ہر پس کچھ لہو و غیرہ
 ہر سر زیادہ پکتا ہر تو پب ہو جاتا ہر پھر وہ رقیق ہو کر پانی ہو جاتا ہر۔ فـ پس نجس میں نجس ایسے طریقہ سے نہوگا کہ
 ہو جاوے مثلاً گو ہر کی راکھ ہو تو وہ نجس ہی رہا پس خروج نجس سے نقض ہوا۔ نیزہ اذا قشر ما فخرج نجسہ بکل قشر
 اس صورت میں ہر کہ چھالے کو تشر کیا تو مواد نجس سمجھنا خود نکلا ہر۔ و اما اذا قشر ما فخرج بعضہ فلا ینقض لانه قشر
 و کبیس بخارج و اصدا علم۔ اور اگر خود نکلا کہ جب اس چھالے یا قرحہ کو دبا کر پھوڑا پس اس کے پھوڑے سے مواد نکلا
 تو وہ ضرور نہیں توڑیگا کیونکہ وہ خارج نہیں بلکہ خارج کیا گیا ہر و اصدا علم۔ فـ حاصل یہ کہ ناقض و ضرور تو خروج نجاست
 ہر اور غیر سبیلین میں خروج کے معنی اپنی جگہ سے سیلان ہر پس جب قرحہ سے نجاست نے سیلان دیکھا تو وہ خارج نجس
 نہیں پھر اگر خود متوضی نے اخراج کیا تو اس صورت میں آیا نقض و ضرور ہوگا یا نہیں تو امام صنعت رحم نے فرمایا کہ
 میں نقض نہوگا کیونکہ مواد اخراج سے خارج ہوا یعنی نکلا گیا اور خارج ہوا یعنی خود نکلنے والا نہوگا اور متوضی میں متوضی
 جس پر نہ خرج نجس۔ و اصدا تعالیٰ اعلم۔ اور علامہ ابن زہری امیر کاتب اقلانی رحم نے اپنی شرح غایۃ السیاحین میں فرمایا کہ
 علامہ میں ہر کہ پھوڑ کر لگا لٹے کی صورت میں بھی نقض و ضرور ہر اور ہر سے بعض شائع اسی میں ہے۔ اور علامہ ابن زہری
 بھی مختار ہر کیونکہ احتیاط اسی میں ہر اگرچہ لوگوں کے من میں کسانی کا قول تو وہی ہر امام صنعت رحم نے فرمایا کہ

تحقیق اسکی میری طرف سے یہ ہے کہ اخراج کو خروج لازم ہو تو مژوم یعنی اخراج کے ساتھ لازم یعنی خروج بھی متحقق ہوگا۔ اور شایع اکل رحم نے اسپر اعتراض کیا کہ اخراج کچھ مخصوص علیہ نہیں ہے اگرچہ اخراج مستلزم خروج ہو تو خروج کا ثبوت احتیاج کے ساتھ غیر تصدیقی ہو تو اسکا کچھ اعتبار نہ ہوگا انتہی اور علامہ مینی رحم نے جواب دیا کہ احتیاط در باب عبادت یہی ہوگا۔

خروج کا اعتبار کیا جاوے اور امام سرخسی کے جامع میں ہے کہ اگر قرعہ نہ پڑا اور نہ پڑنے سے خون نکلا تو وضو ٹوٹ گیا اور یہ حدیث عمدہ ہے جیسے قصد و حجامت اور کافی میں ہے کہ اصح یہ کہ تخرج بھی ناقض ہے انتہی۔ اور شیخ ابن الہمام رحم نے بھی غایۃ البیان کی تائید کی کہ اخراج و عدم اخراج کی کوئی تاثیر اس حکم میں ظاہر نہیں ہوتی بلکہ نقص وضو تو نجس کے نکلنے پر ہوا ہے جیسے خروج سے متحقق ہوتا ہے ویسے اخراج سے تو مانند قصد کے ہو گیا انتہی اور نویر بن ابی کی تبصیر کی کہ جو نجس خارج ہو یا خارج کجاوے دونوں برابر ہیں انتہی۔ قال المترجم تحقیق اس مقام پر یہ ہے کہ مدار نقض کا خروج نجس پر ہو لیکن نجس وہ کہ جسکو شایع نے اعتبار فرمایا اور یہ نیز سیلین میں وہی ہے سیلان کرے خواہ بالفصل یا بقوت اور حسین یہ صفت نہ وہ شرعاً نجس نہیں ہے اگرچہ لغت و عرف میں اسکو نجس کہا جاوے پس اس مسئلہ میں انجام کو کلام اس میں ہے کہ جس قرعہ کے مواد کو سیلان نہیں اور نہ فوت ہے تو متوضی کی اپنی فوت و دیگر سیلان کرنے سے اس میں صفت نجاست کی شرعاً معتبر ہو جائیگی یا نہیں۔ اور قیاس قصد و حجامت پر عمل تامل ہے کیونکہ یہ حدیث عمدہ ہے اسی وقت ہو گا کہ نشتر دوانے سے خروج خون ساکلی کا ہوا ہو اور اگر عمدہ نشتر دوا یا اور خون کا سیلان ہو تو نقض نہیں ہوگا اور اگر یہ مراد ہے کہ خود اس مقام نشتر کو پھیرا جس خون کا سیلان ہو تو یہی عین مسئلہ مذکورہ ہے کہ یہ سیلان شرعاً اس خون کے نجس ہونے کے حکم کو کافی ہے یا نہیں جیسے قرعہ طیل اگرچہ نجس عرفی ہو مگر شرعی نہیں یا جیسے خون غیر ساکلی کو پوچھ لیا تو وہ اگرچہ خون ہے لیکن شرعاً نجس نہیں ہے۔ اور بعض ائمہ فقہاء نے سیلان کا اعتبار کیا ہے نہ اسالہ کا یعنی سیلان کر دینے کا اور یہیں سے شیخ ابن الہمام کے قول کا ضعف ظاہر ہوا کہ اخراج کی تاثیر نہیں بلکہ مدار خروج نجس پر تنہا وہ پایا گیا میں کہتا ہوں کہ بان اعتبار تو بیشک خروج نجس کا ہرگز نجس ہی معتبر ہے اور وہ اسوقت ہو گا کہ نجاست خود سیلان کرے اب کلام اس میں کہ متوضی جب اپنی فوت سے سیلان کر اوسے تو کیا اسکا اعتبار ہو پس سیلان تو پایا گیا لیکن یہ سیلان کیا شرع نے نجاست ہونے کا حکم دینے میں اعتبار کیا یا نہیں تو امام مصنف رحم نے کہا کہ نہیں اور یہی ظہیر یہ کا مختار ہے اس واسطے کہ نجاست و طہارت کسی چیز کی اپنی طرف سے بدون نص کے محدود ہے آیات میں دیکھتے کہ امام شافعی و مالک و احمد و ایک جماعت ائمہ فقہاء تو خود روان خون کو بھی ناقض نجس نہیں کہتے ہیں بوجہ اسلئے کہ اُنکے نزدیک اجتہاد میں نص نہیں ملتی ہے پس مدار نجاست شرعیہ کا حکم لگانے میں نص شایع پر ہوا اور بننے کوئی نص ایسی نہیں پائی کہ میں سے ہلکے معلوم ہو کہ خود سیلان کر دینے سے بھی شرع میں خارج نجس کا حکم ہو جانا ہو صدر الشریعہ اصغر رحم نے شرح دقایہ میں کہا کہ سائل اس واسطے کہ جب مخرج سے تجاوز نہ ہو تو ہمارے نزدیک ناقض نہیں ہے اور زفر رحم کے نزدیک ناقض ہے اور اسی طرح اگر قرعہ نہ پڑا تب اُسے تجاوز کیا اور تنہا اس حالت پر کہ اگر نہ پڑا تو وہ تنہا نہ کرنا تو بھی ناقض نہیں۔ اسی طرح اگر دانتوں سے کوئی چیز دہانی یا عین خلال کیا یا ناک میں انگلی ڈالی پس انگلی پر خون کا اثر دیکھا یا اُسے ناک سے نکلی اور اُس سے صورت برابر تھیلے خون کے گرے تو ہمارے نزدیک ناقض نہیں ہے انتہی۔ پس کیا دیکھا جاتا ہو کہ انگلی سے خون نکال لینا یا ناک جھار کر خون نکالنا عمدہ حدیث ہے تو کیوں نہیں کہا جاوے کہ اعتبار نجاست شرعیہ میں خود سیلان کا ہرگز آنکہ کوئی دلیل قائم ہو بان اگر یہ حکم احتیاط کی راہ سے ہے تو مضائقہ نہیں ہے اور شیخ الاسلام نے کہا کہ مجموع النوازل میں ہے کہ قرعہ جب نہ پڑا پس اُس سے بہت خون نکلا لیکن ایسی حالت پر تنہا کہ اگر نہ پڑا جاتا تو نہ نکلتا تو وہ وضو نہیں توڑیگا اور یہی حکم ہے جب سوئی یا کتا چوٹا اور خون نکلا لیکن سیلان نہیں ہوا۔ ذخیرہ میں کہا

کہ اس حکم میں نظر ہو اور کما کہ اس جنس کے مسائل میں فتویٰ یہ کہ وضو ٹوٹ جائیگا۔ انتہی۔ اور امام مصنف رحمہ کے شاگرد شمس الائمہ کروری نے اس مسئلہ میں احتیاطاً ناقض وضو اختیار کیا ہے چنانچہ عالمگیری میں ہے کہ اگر غرض سے خون نکلا چھوڑ دے اور اگر نچوڑا نہ جاتا تو نہ نکلتا تو بقول مختار ناقض وضو ہے۔ کذا فی الوجیز فکر درسی۔ اور یہی اشبہ ہے۔ اقبیہ۔ اور یہی اور ہے۔ شرح المنیۃ للعلی۔ و۔ یہاں بعض تواقض دیگر ائمہ کے نزدیک ہیں جو بارے اصحاب کے نزدیک ناقض نہیں۔ اور اگر وقایہ میں ہے کہ چھوڑا عورت کا اور ذکر کا ہمارے نزدیک ناقض نہیں ہے اگر سب سے ذکر کے شرکاء آگے کی کسا جاوے تو عورت و مرد دونوں کو شامل ہے ولیکن معروف نص جو شافعی رحمہ وغیرہ نے پیش کی اس میں لفظ ذکر ہے۔ اور یہی رحمہ نے اس مسئلہ میں بہت توضیح کی اور انتخاب یہ کہ مس الذکر سے وضو ٹوٹنا جو جاراندہب ہے موافق ہے بقول حضرت عمر رضی اللہ عنہ وعلی وعبید اللہ بن مسعود ابن عباس وعمار بن یاسر ویزید بن ثابت وحنیفہ بن الیمان وعرمان بن حصین و ابو الدرداء وسعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہم یون ہی ابن عبد البر نے نقل کیا اور تابعین سے بقول حسن بصری وسید بن المسیب سے اور فقہاء میں شعیان ثوری سے۔ اور طحاوی رحمہ نے کہا کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں سے کوئی معلوم نہیں ہوا جس نے مس الذکر سے وضو واجب ہونے کا فتویٰ دیا ہو سوا ہے عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے اور امام مالک و شافعی و احمد نے اختلاف شرائط کے ساتھ مس الذکر سے وضو واجب کیا اور حجت انکی حدیث بسره بنت صفوان ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ من مس ذکرہ فلیتوضأ یعنی جو اپنا ذکر چھوئے وہ وضو کرے۔ رواہ احمد و ابو داؤد و الترمذی و ابن ماجہ و الترمذی و صحیح اور بیہقی نے کہا کہ بہر حال یہ حدیث بر شرط بخاری ہے۔ یعنی رحمہ نے اسے جرح کی کہ یحییٰ بن معین نے کہا کہ میں حدیثیں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں ہوئیں ایک حدیث مس الذکر دوم بدن ولی کے نکاح نہو ناسوم ہر مسکر حرام ہے اور یہ جو بعض اہل عصر نے کہا کہ یہ قول یحییٰ بن معین سے ثابت نہیں تو بلا دلیل تعصب ہے اور ابن الجوزی رحمہ کا قول مرتفعی ہے کہ کوئی دلیل ثبت نہیں ہے اور بخاری رحمہ نے جو اسکو اس باب میں اصح ثقی کہا تو مراد یہ کہ دیگر روایات سے بہتر ہے اور اگر تم تسلیم کریں کہ صحیح ہے تو آگے ایسی ہی صحیح حدیث طلق بن علی کی اسکے معارض ہے تو توفیق کے لیے ہم نے کہا کہ مراد مس الذکر سے پیشاب ہے یا وضو سے مراد دھونا۔ اور طحاوی نے کہا کہ رجحہ رحمہ نے کہا کہ اگر میں اپنا ہاتھ خون یا حیض میں رکھوں تو میرا وضو نہ ٹوٹے تو پھر مس الذکر تو آسان ہے۔ قول شیخ ابن اللہام رحمہ نے جواب دیا کہ مس الذکر کناہ حدیث ہے کیونکہ اکثر اس سے ندی وغیرہ نکل آنے سے نفض وضو ہے۔ اور ترجمہ کے نزدیک اولے وہی ہے کہ کناہ یہ مساس ذکر سے مباشرت ہو یا وضو سے مراد دھونا کیونکہ طہرائی نے معجم کبیر میں حدیث طلح بن علی مرفوع روایت کی کہ من مس ذکرہ فلیتوضأ اور یہ روایت اگرچہ معلول ہے مگر مذکورہ بالا اسانید سے اسکو قوت حاصل ہے ولیکن طلح بن علی رضی اللہ عنہ سے دوسری روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا کہ آدمی نے نازنین اپنا ذکر چھو تو فرمایا کہ ہل ہوا لا یضغہ شک یعنی وہ کچھ نہیں سوا ہے اسکے کہ تیرے بدن سے ایک ٹکڑا ہے رزواہ ابو داؤد و الترمذی و ابن ماجہ میں ہے اسے ہل ہوا لا یضغہ شک اسے ہل ہوا اور اس حدیث کو ابن جابن نے اپنی صحیح میں روایت کیا ہے پس اس حدیث میں تو کوئی تاویل ظاہر نہیں ہے اور علی بن المدینی نے کہا کہ حدیث بسره سے حدیث طلق بہتر ہے۔ اور ابن اللہام نے کہا کہ یہ مردکی روایت سے اور وہ عورت کی روایت سے ہے یہ بھی وجہ ترجیح ہے۔ میں کہتا ہوں کہ انصاف یہی ہے کہ دونوں احادیث ثابت ہیں اور ایک کو دوسرے کا منہج کہنا بلا دلیل ہے اور علاوہ اسکے جب توفیق دینا ممکن نہو تو البتہ ایک کو منہج یا متروک کیا جاوے اور یہاں توفیق عمدہ ممکن ہے کیونکہ حدیث طلق خود مس الذکر سے وضو کی موجود اور حدیث دیگر یہ کہ ذکر ایک بغض ہے تو معلوم ہوا کہ مس الذکر کے معنی صرف چھونے کے نہیں ہیں کیونکہ نازنین البتہ صرف چھونا ممکن ہے اور اس سے وضو یا ناز کا حکم نہیں دیا تو چھونے سے

وضو نہیں ٹوٹتا پس دوسری حدیث میں الذکر بطلان و سبہ سے مروی ہے کہ وہ بقصد جماع یا مباشرت مجرور ہے جس سے کچھ نکل آوے یا مباشرت بلا حامل میں کچھ نہ نکلے تو بھی وضو واجب ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ از انجملہ عورت کا جھونا شافعی وغیرہ کے نزدیک ناقض ہے اور ہمارے نزدیک کچھ نہیں اور کافی ہے بلکہ حدیث ام المومنین صدیقہ رضی اللہ عنہا کہ میں رات میں سوئی اور میرے پاؤں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قبلہ یعنی جاے سجدہ پر ہونے کو جب آپ سجدہ فرماتے تو مجھے دیکھتا پس میں اپنے پاؤں ہیٹ لیتی پھر جب کھڑے ہوتے تو میں پاؤں پھیلاتی اور ان دونوں گھروں میں چراغ نہ تھے سو وہ ابھار کر دیکھتا کہ وہ۔ اور بھی ام المومنین رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بعض ازواج کا بوسہ لیا پھر نازک لنگے اور وضو نہیں کیا نہ رواہ ابو داؤد و الترمذی وابن ماجہ۔ اور جو مذہب امام شافعی رحمہ اللہ کا ہے وہ بھی ایک جماعت صحابہ و تابعین و فقہاء کا مذہب ہے اور فقہاء میں سے ایک جماعت کا یہ مذہب ہے کہ عورت کے جھونے و بوسہ لینے مٹی کے اسکی مسح جھونے سے بھی جب تک مذی وغیرہ نہ لنگے وضو واجب نہیں ہوتا اور یہی ہمارے اصحاب کا قول ہے اور قولہ تعالیٰ لا تسم النساء الا یہ من طامسہ کنا یہ مجامعہ سے ہے آخر قرطبی رحمہ اللہ نے کہا کہ شافعی رحمہ اللہ کے مذہب پر لازم آتا ہے جو کوئی عورت کو تنہا یا لات مار دے اس پر وضو واجب ہو اور میں تو نہیں جانتا کہ یہ کسی کا قول ہو۔ منقولہ ناقض کے امام احمد و اسحق بن راہویہ و ابو ثور و محمد بن اسحق و یحییٰ بن یحییٰ کے نزدیک اذت کا گوشت ہر کہ اسے کھانے سے وضو واجب ہے اور جمہور علماء کے نزدیک وہ ناقض نہیں ہے کذا ذکرہ العینی۔ لیکن دلائل بالکل نہیں ذکر کیے اور مترجم نے سابق میں فی الجملہ ذکر کیا ہے فتدکر از انجملہ امام احمد کے نزدیک بیست کو غسل دینے سے وضو واجب ہے۔ مع۔ واضح ہو کہ نماز کے وضو سے اگر منکر ہو تو کافر ہی کیونکہ آیت و احادیث قطعیہ کا انکار ہے اور اگر مصحف مجید جھونے یا دیگر اسکے مانند وضو سے منکر ہو تو تکفیر ہوگی واللہ تعالیٰ اعلم۔ جھونا عورت کا مرد کو یا مرد کا عورت کو ناقض وضو نہیں الجملہ۔ اپنا ذکر یا غیر کا ذکر جھونا ہمارے نزدیک حدیث نہیں ہے الزاد۔ غیر کا ذکر جھونا بلا ضرورت حرام ہے اگرچہ حدیث نہ ہو

فصل فی الغسل۔ یہ فصل احکام غسل کے بیان میں ہے۔ فت۔ چونکہ وضو کی حاجت نہایت ہی اُسکو غسل پر مقدم کر کے اصل بدن کی طہارت کو بیان کیا اور کتاب الکی میں بھی اول وضو پھر غسل کا بیان ہے۔ عنایہ یعنی قولہ تعالیٰ وان کنتم جنبا فامطروا الا یہ اور اگر تم جب ہو تو اچھی طرح طہارت کرو یعنی غسل کر لو۔ واضح ہو کہ امام مہذب رحمہ اللہ نے فرائض غسل کو اور سنن غسل کو امتداد وضو کے حصہ بیان فرمایا لیکن مضمفہ و استنشاق کی فرضیت پر اتفاق نہیں ہے تو ظاہر فرض سے مراد وہ کہ جو فرض قطعی ہے طہارت و فرض علی دونوں کو شامل ہے اور غسل سے مراد وہ کہ جو نماز فرض ہو پس فرض نہانے میں تو مضمفہ و استنشاق ضروری فرض ہے اور یہاں وہ نماز سنت ہے تو یہ میں یہ دونوں بھی سنت ہیں ضروری نہیں ہیں جیسا کہ بحر الرائق میں مصرح ہے۔ و فرض الغسل یعنی جو نماز فرض ہے اسکا فرض ایک دھونا ہے وہ۔ المضمفہ و الاستنشاق غسل سائر البدن۔ کلی کرنا و ناک میں پانی ڈالنا اور باقی کام بدن دھونا۔ فت۔ پس دراصل یہ ایک ہی فرض ہے متعدد نہیں ہیں لیکن چونکہ مضمفہ و استنشاق میں امام شافعی وغیرہ کا خلاف تھا لہذا مصرح ذکر کر دیا۔ اسی وجہ سے فرائض غسل نہیں فرمایا جیسے وضو میں متعدد فرائض ہیں۔ پھر یہ دھونا ایک مرتبہ پھر دوسری فرض ہے اور مسنون آگے آویگا اور وقایہ الروایہ میں کہا کہ نماز فرض نہیں ہے اور عالمگیری میں بھی ہے کہ مضمفہ و استنشاق کی وہی حد ہے جو وضو میں گذری عن الظاہر۔ اور اگر پانی کو منہ بھر گھونٹ سے پی گیا تو مضمفہ کافی ہو گیا اور چھس کر کافی نہیں۔ فت۔ اور پانی منہ میں پھر باہر پھینکنا بنا برامح قول کے شرط نہیں خلاف ابی یوسف اور اگر اس کے بعد خون میں دگر گشتے ہوں یا رخنہ جنہیں طعام یا میل تر بھرا ہو تو جائز ہو جائیگا۔ کذا فی التھنسی و فتاویٰ فی فصل والی الیث الطح۔ اور دانتوں کی کھر کیوں یا رخنوں میں تر میل پوری طہارت سے منع نہیں ہے صبح ہے۔ الزاہدی۔ اور اسی پر فتوے

دیا جاوے۔ اندر۔ اور خشک میل جو ناک میں ہو وہ مانع ہے۔ الزاہدی۔ جیسے چبائی ہوئی روٹی و گوند حائماً۔ الصدر الفتح۔ یہی
 اصح ہے الدر۔ اور غسل سے جو چیزیں برتن میں پڑیں مضر نہیں بخلاف اسکے جبکہ کل اس میں ٹیکا۔ اور غسل میں ایک عضو کی تھری
 کو دوسرے عضو کی طرف منتقل کرنا جب کہ متقاطعو جائز ہے بخلاف وضو کے۔ جنب کو روا ہے کہ اندر تعالیٰ کا ذکر کرے اور
 کھائے پیے جبکہ کلی رلی ہو اور نہانے سے پہلے اپنی جورد کے پاس جاوے۔ اور قتیق میں ہو کہ اگر احتلام ہو ہو تو نہانے
 سے پہلے نہ جاوے۔ اور تام بدن دھونے میں جبکہ انگوٹھی یا کان کی بانی ننگ ہو تو اس کا حرکت دینا واسطے بانی ہو چنانچہ
 واجب ہے اور اگر سوراخ میں بانی ہو اور غالب گمان ہو کہ بانی بننے کے وقت اس میں پہنچ جائیگا تو خیر در نہ تکلف بانی ہو بخلاف
 الصدر الفتح۔ ولکن سوا سے پانی کے تنکا وغیرہ داخل کرنے کا تکلف نہ کرے الصدر والبحر۔ اور اگر بانی اتار کر جمید نہ ہو گیا
 ایسا کہ تکلف سے پانی ہانے میں پہنچا اور غفلت کرنے میں نہ پہنچا تو بہاوے۔ الصدر۔ اور ذات کے اندر بانی داخل
 کرنا واجب اور انگلی ڈال کر پانی پہنچانے کے لیے مبالغہ کرنا چاہیے محیط السرخسی۔ بے غنہ کیے ہوئے نے اگر غسل چاہے
 میں قلفہ کے اندر بانی گال لکھا تو جائز ہے محیط اور یہی مختار ہے واقعات الاناطی یہی اصح ہے لیکن داخل کرنا مستحب ہے۔ کمانی الفتح۔ اور جان
 پانی پہنچانے میں حج نہیں ایک بار وہاں بانی پہنچانا فرض ہے جیسے کان و سجنون و مویجین و ذات و درمیان و اڑھی و مرد کے
 سر کے بال اگرچہ گوند وغیرہ سے جھے ہوں و عورت کی نچ خارج ت۔ اور جان پانی پہنچانے میں حج ہو واجب نہیں
 جیسے آنکھوں کے اندر۔ کمانے محیط السرخسی۔ اگرچہ جس سر ملگا ہو اور کان کی بانی کے ملے ہوئے جمید میں اور قلفہ کے
 اندر۔ تہ۔ تاخون میں گوند حائماً مانع طہارت ہے اور میل و میل نہیں مانع۔ الصدر۔ اور شہری و دیہاتی برابر ہیں اور ناخون میں
 مٹی و کچر مانع نہیں اور جو رنگ کرنے والے و چڑا بنانے والے کے ناخن میں جو بوجہ حج کے مانع نہیں۔ الظہیر۔ اور عورت کی
 مندی مانع نہیں الصدر۔ اگرچہ جرم خاں ہو اسی پر فتویٰ دیا جاوے الدر۔ تیل لگا یا بھر غسل کا پانی بہا یا جلکانی سے نہ لگا
 تو یہی کافی ہے الصدر۔ اگر غاسر بدن پر مچلی کی کھالی یا چبائی روٹی لگ کر خشک ہو گئی اسکے نیچے پانی نہ پہنچا تو نہیں جائز ہے
 اور اگر بجائے اسکے کھلی کی میٹ یا بھڑ دھو کی میٹ ہو جائز ہے۔ محیط۔ اگر چیک کے چھلکے اچھے ہو کر ادبچے ہو گئے مگر جلد
 طر سے لگے ہیں کہ آنکے نیچے پانی نہیں پہنچا تو مبالغہ نہیں پھر جب کہ جادین غسل دوسرا واجب نہیں ہے الظہیر۔ عورت
 پر خارج فرج کا دعونا طہارت جنابت و نفاس میں واجب و وضو میں منون ہے محیط السرخسی۔ قنادی غیابہ میں ہے کہ
 غسل کے وقت عورت اپنی انگلی فرج میں داخل نہ کرے یہی مختار ہے۔ تانار خانہ۔ اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ الفتح۔ بانی پہنچانے
 میں غالب گمان معتبر ہے الصدر والدر۔ اور طہا واجب نہیں مگر ایک روایت میں ابو یوسف سے واجب ہے اور شاید یہ بوجہ
 خصوصیت صیغہ اطہرا کے جو دھونے میں مبالغہ کے لیے دلالت کرتا ہے اور مبالغہ طے سے ہے الفتح۔ بالجملة تام بدن کے پاک
 کرنے میں ہمارے نزدیک منہ کے اندر و ناک کے اندر بھی داخل ہے۔ وعند الشافعی ہماستان فیہ۔ اور امام شافعی
 کے نزدیک غسل میں مضمضہ و استنشاق سنت ہیں۔ لقولہ علیہ السلام عشر من الفطرة اسی من استہ و ذکر منہا المضمضہ
 و الاستنشاق۔ بدلیل قولہ علیہ السلام دس چیزیں فطرت سے یعنی سنت سے ہیں اور ان میں دس میں مضمضہ و استنشاق
 کو بھی بیان کیا۔ فقہ تو یہ بھی سنت ہوئیں۔ ولہذا کانا سنین فی الوضوء۔ اور اسی جہت سے یہ دونوں وضو
 میں سنت ہیں۔ فقہ حالانکہ چہرہ و حونا فرض وضو پس اگر یہ بھی ظاہر ہوں ہوتے تو چہرہ دھونے میں فرض ہوتے۔
 واضح ہو کہ یہ دلیل پوری ہو نا اس پر موقوف ہے کہ فطرت کے معنی سنت ہوں یعنی جس پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت
 فرمائی۔ مع الترتک ایما نا۔ امام مصنف رحمہ نے پوری حدیث نہیں ذکر فرمائی جو یہ ہے کہ ام المؤمنین عائشہ صدیقہ رحمہ نے فرمایا
 کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دس چیزیں فطرت سے ہیں۔ قص الشارب۔ مویجین تراشنا۔ و غبار اللہین

دار یعنی چوڑا دگنی رکھنا۔ دال سو اک۔ استعمال مسواک۔ دستنشق الماء۔ پانی ناک میں چڑھا کر صاف کرنا۔ وقص الاظفار
تاخن تراشنا۔ غسل البرجم۔ انگلیوں کے پورے جوڑ بندھا کرنا۔ وقص الابط۔ بغل کے بال اکھاڑ ڈالنا۔ وعلق العائنه
موسے زہار موٹنا۔ وانتقاص الماء یعنی استنجا ہے۔ اقول یہ تفسیر وکج ہے اور ابو داؤد کی حدیث عارین اعفاء لیمہ کی جگہ ختمہ
کرنا اور انتقاص الماء کی جگہ انتضاح مذکور ہے اور انتضاح سے مراد بعد وضو کے قلیل پانی آگے فرج پر چڑھ کر دینا تاکہ دوسو اس
دور ہو۔ انتقاص بقاوت و صا ہے یعنی استنجا روکھا گیا کہ وہ اب بقاء و صا ہے یعنی انتضاح و لیکن نووی رحمہ نے کہا کہ صواب
اول ہے یعنی استنجا ہی۔ اقول یہ بہتر کہ انتضاح سے بھی خفیف استنجا مراد ہو۔ غم۔ اور خطابی رحمہ نے کہا کہ فطرت کی تفسیر اکثر
علماء رحمہ نے سنت سے ذکر کی پس معنی یہ کہ سنت سے یہ باتیں ہیں اور ابن الصلاح نے کہا کہ یہ اشکال سے خالی نہیں
نووی رحمہ نے کہا کہ کچھ اشکال نہیں بلکہ یہی صواب ہے کیونکہ صحیح بخاری میں ابن عمر رحمہ سے مروی ہے من انتقص الاثاب وقص الابط
وقصم الاظفار یعنی سنت سے ہر سوچھین ریتنا و بغل کے بال اکھاڑنا اور ناخون کا تراشنا۔ مع مخرجہم کتابہ کہ اشکال باقی ہے
وودجہ سے اول ختمہ کرنا اور استنجا امام شافعی کے نزدیک فرض ہیں اور دوم یہ کہ فطرت کی چیزوں میں بعض سنت ہونا کچھ
بعد نہیں تو اس سے یہ لازم نہیں کہ فطرت و سنت کے ایک معنی ہو جادین اور سب سنت ہوں اور تحقیق یہ ہے کہ یہ دس چیزیں
فطرت یعنی پاکیزہ طبیعت کے برتاؤ سے ہیں اور اول ان باتوں کا حکم حضرت ابراہیم علیہ السلام کو دیا گیا چنانچہ تولد تعالیٰ اور نبی
ابراہیم رہے بلکہ فاتنہ آقا کی تفسیر صحیح میں مذکور ہیں پس حاصل یہ ہوا کہ یہ سنت دین میں سے ہیں اور اصطلاحی سنت
تو یہ ہے کہ جسکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بطریق عبادت کیا ہو مع ترک ایما۔ اور بطریق پیدائش پاکیزہ کی سنت میں سے
لیکن ہر کچھ بعض ہر وجہ عبادت ہوں بعض ہر وجہ جبلت و عادت ہوں اور سنن الوضو میں سے بحث تیس میں ہم نے صمدی
سے ذکر کیا کہ تیس اگرچہ مواظبت کے ساتھ سنت ہے لیکن سنت ہر وجہ عادت ہے اور کلام اس سنت میں جو ہر وجہ عبادت
ہو اور حق یہ کہ کچھ منع نہیں کہ بعض سنن العادہ کے امور جب کسی عبادت کے اندر مشتمل ہوں ہر وجہ مواظبت تو وہ اس
عبادت کے اندر عبادت ہی ہو جادین کیونکہ تحقیق یہ کہ موشین خصوصاً مسلمین علیہم السلام کے جملہ افعال و اقوال و اعمال
ہر وجہ عبادت ہیں پس جواب یہاں جاری طرف سے دو طور پر ہر اول اسطرح کہ ان امور کا دین میں سے ہونا کچھ واجب
کو مانع نہیں یعنی دین بھی ہیں اور واجب ہیں۔ دوم یہ کہ امام شافعی رحمہ نے خود ان میں سے ختمہ و استنجا کو واجب کہا تو فطرت
سے ہونا کچھ مانع واجب نہیں ورنہ جو انکا جواب ان دونوں میں دی جا رہا جواب مضمرہ دستنشق واجب ہونے میں ہے
م۔ اور وضو میں مضمرہ دستنشق کا سنت ہونا لازم نہیں کرتا کہ غسل میں فرض نہوں یا نہیں دیکھتے کہ امام احمد وغیرہ
کے نزدیک یہ دونوں تو وضو میں بھی واجب ہیں پس معلوم ہوا کہ انکی فطرت میں سے ہونے سے صرف یہ ثابت ہوا کہ
دین میں سے ہیں رہا یہ کہ سنت ہیں یا واجب ہیں تو دوسری دلیل چاہیے۔ ولنا قولہ تعالیٰ و ان کنتم جنبا فاطہروا
امر بالاطہار۔ اور ہمارے پاس وجوب مضمرہ دستنشق کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا و ان کنتم جنبا فاطہروا تو حکم
دیا اطہار کا۔ فتنہ یعنی تطہر بشہید ہا و اطہار بشہید ہا و دونوں مبالغہ و تکلف سے طہارت کرنے کے معنی میں ہیں تو لازم آیا کہ
خوب اچھی طرح جانتیک ممکن ہو طہارت غسلی کرو جبکہ جنب ہو۔ و جو تطہیر جمیع البدن۔ اور یہ خوب پاک کرنا تمام بدن کا ہے
فتنہ خطابی رحمہ نے اعراض کیا کہ اس سے مضمرہ دستنشق کی فرضیت نکالنا اندرونی بدن کو ظاہری بدن داخل کرنا ہوا
اور یہ اہل لغت کے خلاف ہے کیونکہ بشرہ نوآنکے نزدیک ظاہری بدن ہے اور کلمہ دناک کا اندر اس میں سے نہیں ہے۔ یہ اعراض
کچھ نہیں ہے کیونکہ بشرہ و ظاہری بدن کی خصوصیت خطابی رحمہ نے کہاں سے سمجھی ہے بلکہ حق یہ کہ بندہ دن کو تمام بدن کی تطہیر
کا حکم دیا ہے کیونکہ فاطہروا۔ میں تطہیر مبالغہ کی اضافت بندہ دن کے جسم کی طرف ہے تو یہ بر بندہ تکلف کا تمام بدن ہوا اور حکم

شرع کا بقدر وسعت و بقدر ممکن ہر ہوتا ہے تو بدن کا ہر خرد جان پانی ہو نجانا ممکن ہر وہ حکم کے تحت میں داخل رکھا اور ظاہر ہو کہ کھانا
میں اور ناک میں اگر حقیقی نجاست آئی ہو تو بالاتفاق و دعونا ممکن و واجب ہر پس بیان بھی لازم ہوا اور کوئی حج و شفقت اس سے
پیش نہیں آئی ہر نجاست پیٹ کے اندر کے کہ وہ اگرچہ بدن میں سے ہو لیکن مستند ہر لہذا مصنف رحم نے فرمایا۔ الا لان بالاعتدال
ایصال الماء الیہ خارج۔ لیکن جان پانی ہو نجانا مستند ہو وہ خارج ہے۔ فہ۔ بالجواب سب بدن اس حکم میں داخل ہر مرن
وہ خارج ہر جان پانی ہو نجانا مستند ہو خواہ اعتدال حقیقی ہو جیسے پیٹ میں یا رگون میں خواہ اعتدال علی ہو یعنی سر قابو جو حج کے
مدفع ہو جیسے آنکھوں کے اندر چنانچہ عینی رحم نے ذکر کیا کہ آنکھوں میں اگرچہ نجس سرمہ لگا ہو تو بھی اندر دعونا واجب نہیں
اور کمال رحم نے کہا کہ جیسے خنہ کی کھال کے اندر دعونا بوجہ حج کے واجب نہیں۔ اتوں اور حج کی صورتیں اور ہر مذکور ہیں
اور بعض آویگی اور منہ و ناک کے اندر کچھ حج نہیں اور کیونکر حج ہو گا حالانکہ تم بھی مسنون کہتے ہو تو کیا حج جو شرعاً مدفع ہو وہ
مسنون ہے۔ ہرگز نہیں بلکہ کچھ حج اس میں نہیں تو حکم قرآن ان دونوں کو شامل ہر جیسے حکم حدیث یعنی قولہ علیہ السلام تحت کل
شعرۃ جناۃ فیلوا الشعر و اتقوا البشرۃ۔ یعنی ہر بال کے نیچے جنابت ہر تو تم لوگ ترک کر دو بالوں کو اور شعرا کو بشرۃ کو مدعا باعدا
والتزندی و ابن ماجہ وغیرہم۔ اور ناک کے اندر بال موجود ہیں اور حضرت علی رضی کی حدیث مرفوع میں ہے کہ جس نے ایک بال
کی جگہ چھوڑی جان پانی نہ ہو نجانا تو اسکے ساتھ آتش جہنم میں ایسا دایا سبوتا دیا جائیگا حضرت علی رضی نے کہا کہ میں سے
میں اپنے سر کا دشمن بگیا۔ رواہ احمد و ابو داؤد وغیرہما باسناد حسن ذکرہ العینی۔ اور وضو پر اسکا قیاس ٹھیک نہیں کیونکہ
غسل جنابت کا مدار توفیقہ جنابت پر ہے۔ بخلاف الوضو۔ بر خلاف وضو کے۔ فہ۔ کہ وضو میں جمیع کی تطہیر کا حکم نہیں
ہے۔ لان الواجب فیہ غسل الوجہ۔ کیونکہ واجب وضو میں تو دعونا وجہ کا ہے۔ فہ۔ یعنی جس سے مواجہہ در و برو ہونا
واقع ہوتا ہو۔ و المواجهۃ فیہا تعدیۃ۔ اور منہ کے اندر ناک کے اندر ایسی حالت ہے کہ ان دونوں سے پوری مواجہت
نہیں ہوتی ہے۔ فہ۔ لہذا مواجہت نہونے سے انکا دعونا واجب نہیں مگر مسنون بوجہ تکلف کے اور بوجہ اسکے کہ ناک و منہ کے
خطائین داخل جادین چنانچہ حدیث میں مذکور ہو چکا۔ ہر حدیث فطرت میں جو مضفہ و استنشاق کا ذکر بطریق سنت ہوا تو
امام مصنف نے اسکو وضو پر محمول کیا بقولہ۔ والمراد بالاروی حالۃ الحدیث۔ اور مراد مروی فطرت میں انکاست
ہونا بحالت حدیث ہر نہ بحالت جنابت۔ بدلیل قولہ علیہ السلام انہا فرضان فی الجماعۃ سنتان فی الوضو۔ بدلیل اس
حدیث کے جسین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مضفہ و استنشاق کو جنابت میں فرض فرمایا اور وضو میں سنت فرمایا ہے۔ فہ۔
یہ جواب ہر تقدیر تسلیم اس امر کے کہ فطرت سے ہی سنت مراد ہر جسین کلام ہر ورنہ کچھ حالت حدیث پر محمول کرنے کی ضرورت
نہیں کیونکہ فطرۃ الدین میں سے ہونا منافی نہیں کہ یہ واجبات فطرت دین سے ہوں۔ کما فی الفتح۔ اور یہ جو حدیث ذکر کی
مراد اس سے حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مضفہ و استنشاق میں مرتبہ کرنا جناب کے لیے
فریضہ کر دیا رواہ الدارقطنی و الحاکم و ابن عدی و البیہقی و اور اس میں ضعف ہے لیکن جتنی نے کہا کہ ثقات راویوں نے اسکو
ابن سیرین سے مرسل روایت کیا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ مرسل ہمارے وعامہ علماء کے نزدیک محبت ہے جبکہ تابعی ثقہ ہو پس ثابت
ہوا کہ غسل جنابت میں مضفہ و استنشاق بدلیل کتاب و سنت فرض ہیں۔ فروع رہا غسل سنت تو ظاہر ہے کہ یہ دونوں غسل
سنت میں مسنون ہیں۔ کما فی البحر فہل فرض میں اگر مضفہ یا استنشاق با کوئی جز و بدن بھول گیا پھر ناز پرچی تہ یا د
آیا اگر ناز نقل ہو تو اعادہ واجب نہیں کیونکہ اسکا شروع کرنا صحیح نہوا تو لازم بھی ہوئی تو قضاء واجب نہیں۔ و اگر جب
و حائضہ و میت ایسے مقام پر جمع ہوئے جہاں ایک کے غسل کو مبلح پانی کافی ہے تو جناب اولیٰ ہر یعنی اسی کو یہ پانی ملنا
چاہیے اور میت و حائض کو تیمم کرا دیا جاوے۔ الفتح۔ ایک مروی غسل واجب ہو اور دالان اور مروی تو غسل ترک کر لگا

اگرچہ اسکو دیکھیں یعنی ضرورت ہو اور اگر ایک عورت پرنسٹل ہو اور وہ مردوں کے درمیان یا مردوں و عورتوں کے درمیان ہو
 تو غسل میں تاخیر کرے یعنی تیمم کرے اور اگر فقط عورتوں کے درمیان ہو تو نہیں۔ اور اگر مرد درمیان مردوں و عورتوں کے
 یا فقط عورتوں کے ہو تو اختلاف ہے جیسا کہ مسائل کو ابن الشیمہ نے توضیح سے بیان کیا ہے اور عورت کو چاہیے کہ تیمم کر کے نماز
 پڑھے۔ رہا استنجاء تو وہ ان سب صورتوں میں ترک کیا جاوے اور فرض الغسل کا بیان ہو گیا۔ و سنتہ۔ اور غسل سنت
 ان بعداء الغسل فی غسل ید یہ۔ یوں ہے کہ ابتدا کرے بغسل پس اپنے دونوں ہاتھ دھوے۔ و بعد ہو چونکہ مک
 نہیں مرتبہ۔ الملقط۔ سب سے اول نیت کرنا رفع جنابت کی سنون ہے پھر ہاتھ دھونے کے وقت نسیہ اللہ تعالیٰ پڑھے۔ ابو حنیفہ
 و فرجہ۔ اور اپنی فرج کو۔ و پیشا بگاہ ہو یا مقعد ہو۔ اور ظاہر اول ہے اور بعد ہاتھوں کے فرج دھونے کا صحیح فی الملقط۔
 م۔ اور فرج دھونے کی تقدیم غسل میں سنت ہے خواہ وہاں نجاست ہو یا نہ ہو جیسے باقی بدن پر وضو مقدم کرنا سنت ہے خواہ
 حدث ہو یا نہ ہو۔ یعنی غسل کے وقت حدث نہ ہونے کی یہ صورت کہ جنابت کے نہانے سے معذور ہو اور تیمم کیا و لیکن وضو
 سے معذور نہیں تو وضو کر کے نماز پڑھے پھر ہنوز وضو نہ تھا کہ عذر جاتا رہا تو غسل کے واسطے سنون وضو کر کے اگرچہ موجب
 ہے۔ م۔ و نیز علی النجاستہ ان کانت علی بدنہ۔ اور زائل کرے نجاست کو اگر اسکے بدن پر ہو۔ و اور سچاے وضو
 گنی کے زائل کرے کما گویا اشارہ ہے کہ خواہ وضو کر یا اگر زائل کرے تا کہ وہ بچل نہ جاوے۔ م۔ اور نجاست
 استقدر ہو کہ وہ معتبر ہو کیونکہ امام ترمذی رحم نے شرح جامع صغیر میں لکھا کہ غارین میں ابو عصمہ سے مروی ہے کہ اگر سونے کے
 ٹاکون برابر نجاست کی چھتیشین پہنچی ہوں پھر وہاں پانی ہو چنانچہ پانی نہیں نہوگا۔ قول یہ امام حمید الدین ضریر رحم کی
 شرح سے منقول ہے۔ م۔ تم یوضا وضو و المصلوۃ۔ پھر وضو کرے جیسے اپنی نماز کے لیے وضو کرتا ہے۔ و کیا
 اس وضو میں سر کا مسح کرے تو جواب یہ کہ ہاں۔ فاضلخان۔ اور یہی متن میں ظاہر ہے اور یہی صحیح ہے۔ الزاہدی و الفتح۔ بالجوہر
 مع مسح سر کے پورا وضو کرے۔ الا رجلیہ۔ سوائے دونوں پاؤں کے۔ و کہ انکو بالفعل نہ دھو دے یہی حضرت
 میمونہ رضی کی حدیث میں مضموم ہے۔ اور مہبوطین ہے کہ تاخیر کرنا دونوں پاؤں دھونے کی جہی کہ دونوں پاؤں پانی میں
 رستے ہوں اور اگر تھپڑ یا تختہ یا اینٹ پر ہوں تو تاخیر نہیں ہے۔ انتہی یہ ظاہر حدیث عائشہ رضی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 جب جنابت سے غسل فرماتے تو پہلے دونوں ہاتھ دھوئے پھر وضو کرتے جیسے نماز کے لیے وضو کرتے پھر انگلیاں پانی
 میں ڈبو کر آئسے پاؤں کی جڑوں میں خلل کرنے پھر پانی اپنی تمام جلد پر سب پر بہا دیتے۔ رواہ البخاری و مسلم ثم یغیض
 الماء علی راسہ۔ پھر پانی بہا دے اپنے سر پر۔ و ظاہر اس سے ہونا شروع کرے۔ و سائر جسدہ مثلاً۔ اور باقی سب
 بدن پر تین مرتبہ۔ و انہیں سے پہلا مرتبہ فرض ہے اور باقی دو سنت ہیں یہی صحیح ہے۔ اسراج۔ اور پانی بہانے کی کیفیت میں
 یہ ہے کہ دائیں ہونٹ سے پرتین مرتبہ پھر بائیں پرتین مرتبہ پھر سر و باقی بدن پر تین مرتبہ بہا دے معراج الدراہ۔ اور یہی صحیح ہے
 الزاہدی۔ یہ قول حلوانی رحم کا ہے اور اسی کو درذنی لغوی میں صحیح کہا اور توبیر میں لیا ہے۔ م۔ اور کما گیا کہ اول سر سے شروع کرے
 اور یہی ظاہر الکتاب یعنی ہدایہ اور ظاہر حدیث میمونہ رضی۔ الفتح۔ یہی صحیح ہے اور اسی سے درذنی تصحیح کو ضعیف کیا جاوے ہے
 قول یہ جو درختار میں لکھا کہ یہی ظاہر الروایۃ ہے یہ سنو کہ بلکہ فتح القدیر میں ظاہر الکتاب سے مراد ظاہر کتاب ہدایہ ہے ورنہ اس
 بارے میں کوئی ظاہر الروایۃ نہیں ہے۔ م۔ ثم یغشی عن ذلک المکان فیغسل رجلیہ۔ پھر اس جگہ سے جہاں غسل کیا ہے
 ہٹ کر دونوں پاؤں دھوے۔ و یعنی تین مرتبہ۔ لہذا حکمت میمونہ رضی اللہ عنہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جماعت اصحاب
 یوں ہی حکایت فرمایا ام المؤمنین میمونہ رضی اللہ عنہا نے غسل فرماتا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کاف۔ جماعت اصحاب
 صلح نے ام المؤمنین میمونہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے پانی رکھا جس سے

آپ غسل فرما دیں پس آپ نے دونوں ہاتھوں پر دھواں کر دیا میں مرتبہ انکو دھویا پھر دایین سے بائیں پر ڈال کر مذکورہ کچھ
پھر زمین سے اپنا ہاتھ طہیر مضمضہ و استنشاق کیا پھر اپنا چہرہ و دونوں ہاتھیں دھوئیں پھر اپنے سر کو دھویا میں مرتبہ پھر
اپنے بدن پر پانی بہا یا پھر اس مقام سے ہٹ کر دونوں پانوں دھوئے۔ کذا فی الفتح اور دوسری روایت میں بعد دونوں
ہاتھ دھونے کے مذکور ہے کہ پھر میں چلو اپنے سر پر ڈالے پھر اپنا بانی بدن دھویا۔ اور بعض روایات میں ہے کہ پھر وضو کیا
جیسے نماز کا وضو کرتے تھے۔ کما فی الیعنی۔ حدیث میں دلیل ہے کہ شوہر اپنی زوجہ سے خدمت لے۔ م۔ اگر جب نے پانی کے
اندر اتنی دیر تک غوطہ مارا کہ وضو غسل ہو جاوے تو سنت پوری کر لی ورنہ نہیں۔ الفتح۔ پانی خواہ دریا نہر ہو یا مالاب
و حوض ہو یا مینہ برستا ہو اس میں اتنی دیر تک توقف کرے۔ کما فی الدر وغیرہ۔ و انما یؤخر غسل رجليه لانہما فی مستنقع
الماء المستعمل فلا یفید الغسل۔ اور دونوں پانوں دھونے کی تاخیر اسی واسطے ہے کہ دونوں ایسی جگہ میں ہوں کہ غسل
پانی وہاں مجتمع ہوتا ہو تو انکا دھونا مفید ہوگا۔ حتی لو کان علی لوح لایؤخر۔ حتی کہ اگر کسی تختہ پر نہاتا ہو تو پانوں دھونے
میں تاخیر نہ کرے۔ و در مختار میں لکھا کہ پانوں دھونے میں تاخیر نہ کرے اگرچہ ایسی جگہ ہو جہاں پانی مجتمع ہوتا ہو کیونکہ
مستند ہے کہ آب مستعمل طاہر ہے۔ اقوال صحیح نہیں اس واسطے کہ طاہر مذہب امام ابو حنیفہ رحمہ کا آب مستعمل کی نجاست ہے لیکن بوجہ
حج وغیرہ کے فتویٰ اس پر ہے کہ وہ طاہر ہے اور بیان کوئی حج نہیں تو طاہر مذہب پر اعتماد ہوگا۔ اور روایت مبسوطہ اور گندمی
اور عالمگیریہ میں ہے کہ پھر اپنے غسل سے ہٹ کر دونوں پانوں دھو دے المیخ۔ اور وضو کرے سو اسے دونوں پانوں
کے پھر اپنے بدن پر زمین مرتبہ پانی بہا دے پھر دونوں پانوں دھو دے گرنہ اسی ٹھکانے۔ وقایہ الروایۃ۔ یہ حکم اس وقت ہے
کہ اگر مستعمل مجتمع ہونے میں ہو لیکن جب وہ تختہ یا پتھر پر ہو تو دونوں میں تاخیر نہ کرے۔ الجوہرہ۔ اور اس پر ہے کہ اگر مجتمع المادین
نہ ہو تو دونوں پانوں بھی پہلے دھو دے۔ کما فی الجنبی۔ ع۔ و لیس علی المرأة ان تحضض صفائے باقی الغسل اذا بلغ
الماء اصول الشعر۔ اور زمین واجب ہے عورت پر کہ کھول ڈالے اپنی صفائے کو یعنی پچیدہ بالوں کو جبکہ ہونچ جاوے
پانی اسکے بالوں کی جڑوں میں۔ لقولہ علیہ السلام لام سلمۃ یمکنک اذا بلغ الماء اصول شعرك۔ کیونکہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے ام سلمہ رضی اللہ عنہا کو فرمایا کہ یہی کفایت کرتا ہے جبکہ پانی تیرے بالوں کی جڑوں میں پہنچ جاوے۔
و صحیح مسلم وغیرہ میں ہے کہ ام المؤمنین ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں ایسی عورت ہوں کہ اپنے
سر کے مو سے ہاتھ کو سخت باندھتی ہوں سو کیا میں غسل جنابت میں اسکو کھول دوں تو فرمایا کہ نہیں بلکہ تجھے تو یہی کافی ہے
کہ اپنے سر پر زمین چلو ڈال پھر اپنے اوپر پانی بہا لے سو تو پاک ہو جائیگی۔ اس حدیث کا مقتضی یہ ہے کہ عورت پر جسکو نا واجب
نہیں ہے۔ و لیس علیہا ہلک و واجبہا ہو الصحیح۔ اور عورت پر گیسو سے ہاتھ کے بالوں کا تر کرنا بھی واجب نہیں ہی صحیح ہے
و یہ احتراز ہو گیا بعض مشائخ کے قول سے کہ تین بار تر کرنا اور ہر بار پونچھنا واجب ہے اور صلوة الباقی میں ہے کہ صحیح ہے
کہ ذوائب کا دھونا واجب ہے اگرچہ دونوں قدم سے بھی جڑے ہوں اور مبسوط بکر میں ہے کہ عقاص کے شعب میں پانی پہنچانا
واجب ہونے میں مشائخ کا اختلاف ہے انتہی اور اجماع یہ کہ نہیں واجب ہے بدلیل اس حدیث صحیح مسلم میں مذکور
ہوا۔ الفتح۔ صحیح ہے کہ تر کرنا واجب نہیں ہے۔ الصدر۔ لما فیہ من التحجج بخلاف اللیغۃ لانه لا حج فی البیصال الماء
الی اثنا ثلثا۔ کیونکہ گیسو تر کرنے میں عورت کے حق میں حج و مشقت ہے برخلاف دارجی کے کہ دائرہ کے اندر پانی پہنچانا
میں کچھ حج تصور نہیں ہے۔ و۔ یہ حکم اس وقت ہے کہ بال گوندھے ہوں اور اگر عورت کے بال کھلے ہوں تو انکے درمیان
پانی پہنچانا واجب ہے بوجہ عدم الحج کے جیسے دائرہ میں۔ اور مرد پر واجب ہے کہ اپنی دائرہ کے درمیان پانی پہنچا
جیسے دائرہ کی جڑوں میں پانی پہنچانا واجب ہو اور جیسے مرد پر اپنے ٹنگے بالوں و انکی جڑوں میں پانی پہنچانا واجب

ہے۔ التلاطم۔ اگرچہ گوند سے ہوے ہوں۔ لیسط السرخسی۔ جیسے علوی و ترکی ہوتے ہیں اور یہی احوط ہے۔ الصدر۔ اور اگر عورت کے بالوں کی جڑوں میں پانی نہ پہنچ سکے شام عورت نے اپنے سر میں کوئی مصالحہ خوشبودار اس طرح بھرا کہ بالوں کی جڑوں میں پانی نہیں پہنچتا تو عورت پر واجب ہوگا کہ اسکو دود کرے تاکہ پانی جڑوں میں پہنچے۔ السراج الوہاج۔ اور یہی صحیح ہے۔ الدر۔ اگر عورت کو سرد و حونا ضرر کرتا ہو اور شوہر نے اس سے وطی چلائی تو شوہر سے انکار نہ کرے بلکہ غسل میں سر کا دھونا چھوڑ دے اور کہا گیا کہ اسپر مسح کر لے البرجندی القستانی۔ واضح ہو کہ غسل میں دھونا مقدم کیا تو بعد غسل کے وہی دھونا کافی ہے بدیل حدیث ام المؤمنین صدیقہ رضی اللہ عنہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعد غسل کے دھونا نہیں فرماتے تھے بلکہ غسل والاربعۃ۔ ح۔ آداب میں سے ہے کہ پانی میں اسراف و کمی نہ کرے اور نہ اتنے دلت قبلہ کے رد و رد و نہ اوڑھن بار دھونے میں سے اول بار ملے اور ایسی جگہ نہاوسے جہاں اسکو کوئی نہ دیکھے اور کوئی کلام نہ بولے اور بعد غسل کے رومال سے پوچھے۔ النبیہ۔ اور مرد کو چاہیے کہ سر کے بالوں کی جڑیں پتلے بیسگی انگلیوں سے خلال کر لے کافی حدیث عائشہ فیما تقدم فتدکرم۔ قال المعانی الموجبة للغسل۔ یعنی وہی علل و اسباب جو غسل کے موجب ہیں۔ و فیہ معانی جو یہاں غسل کے موجب بیان ہوے ہیں یعنی انزال و دخول و حیض و نفاس یہ درحقیقت جنابت کے موجب ہیں غسل کے موجب نہیں ہیں بنا برہن ہب صحیح کے جو ہمارے علماء رحمہم اللہ تعالیٰ سے ثابت ہو چکے ہیں کہ یہ اسباب تو طہارت غسل کو توڑ دیتے ہیں موجب کیونکہ ہونگے۔ ذکرہ السفناتی النہایہ۔ اور انزاری رحم نے جواب دیا کہ مراد یہ ہے کہ یہ معانی غسل کو واجب کرتے ہیں اور یہ عرض نہیں کہ انکے ہونے سے غسل کا وجود ہوتا ہے حتیٰ کہ اعتراض وارد ہو کہ یہ چیزیں کیونکہ غسل کے ساتھ جمع ہونگی حالانکہ جو موجب ہو وہ تو جس چیز کی موجب ہے اسکے ساتھ جمع ہونا چاہیے کافی حاجۃ البیان۔ و حاصل جواب یہ کہ غسل کے وجود کے موجب نہیں ہیں بلکہ غسل کے موجب ہیں اور تحقیق یہ ہے کہ شرعی اسباب بذات خود موجب نہیں ہوتے کیونکہ موجب درحقیقت اللہ تعالیٰ ہے و لیکن اسنے اسباب ظاہر کر دیے کہ جیسے ہم واقف ہوں کہ اب اللہ تعالیٰ نے ہم پر یہ حکم واجب کیا پس انزال وغیرہ معانی نہ کہ وہ تو جنابت کے موجب ہیں اور جنابت موجب غسل ہے پس یہ معانی درحقیقت تو غسل واجب ہونگی علت کی علت ہیں۔ واضح ہو کہ شیخ الاسلام خواہر زادہ کے مسوط میں مذکور ہے کہ افتسال واجب ہونے کا سبب تو ارادہ ہے ایسی چیز کا جس کا کرنا بوجہ جنابت کے حلال نہ تھا۔ یعنی جیسے نماز کا ارادہ یا دخول مسجد کا ارادہ وغیرہ۔ انزاری رحم نے اسپر اعتراض کیا کہ ان معانی سے تو غسل کرنا واجب ہو جاتا ہے خواہ ارادہ پایا جاوے یا نہ پایا جاوے۔ اور کہا کہ اگر یوں کہا جاوے کہ سبب افتسال کے واجب ہونے کا جنابت یا مانند اسکے حیض و نفاس ہے تو اعتراض نہو۔ اور ہمارے عائشہ مشائخ کے نزدیک وجوب غسل کا سبب تبام الی الصلوۃ و ارادہ اس امر کا جو بوجہ جنابت کے حلال نہ تھا۔ لہذا کافی میں کہا کہ جب عند منی ذی دفن الخ۔ تو جنابت کو موجب قرار دیا۔ اور تاج الشریعہ رحم نے شرح ہدایہ میں فرمایا کہ یہ معانی بدن کو نجس کرنا ہیں میں موجب افتسال نہیں ہیں بلکہ افتسال کا واجب ہونا تو ارادہ ظاہر ہے لیکن جبکہ ان نجاسات کی وجہ سے بدن نجس ہو کر پاک کرنے کے قابل ہو۔ مع۔ اور اولیٰ یہ ہے کہ یوں کہا جاوے کہ وجوب غسل کا سبب وہ چیز کہ جنابت کے ساتھ حلال نہ تھی الفتح۔ اور حق یہ کہ ارادہ کا لفظ ضرور ہے اور مرد ارادہ سے وہ ارادہ ہے جو شروع کے ساتھ لاحق ہونے والا ثابت ہو اور درحقیقت موجب وہ چیز ہے جو بدن غسل حلال نہ تھی لیکن وہ چیز تو ابتداء سے امتداد تک طہارت چاہتی ہے اور اسکا وجود مقدم چاہیے کیونکہ موجب کا وجود اپنے سبب سے مقدم ہونا بدیہی ضروری ہے اور وہ بوجہ عدم طہارت کے اور نیز اسلئے کہ اسی کے واسطے طہارت خطر ہے بدن اس طہارت کے ہوگی لہذا ارادہ اسکا قائم مقام ہوا وہی قولہ تعالیٰ اذ انتم الی الصلوۃ اعمی اذا اردتم النیام الی الصلوۃ۔ میں معترض ہو لیکن یہ ارادہ وہ ہوگا جو بتقدیر اتنی غرض مل ایسا ثابت ہو کہ شروع سے لاحق ہو اصراف اتنی بات

کہ اہلۃ نماز سے اعتسالم ہوا پھر نماز نہ پڑھی تو طہارت ہو گئی مگر ارادہ موجبہ نہ تھا کیونکہ اس نے غسل نہ کر کے ساتھ نماز پڑھی اور اس سے بہت سے اشکال مرتفع ہوتے ہیں فائدہ تعالیٰ اعلم۔ پھر معانی موجبہ دو ہیں ایک جنابت جو دو سبب سے ہوتی ہے ایک انزال منی بدون دخول خشفہ کے دوم دخول خواہ انزال ہو یا نہ ہو۔ دوم حیض و نفاس۔ اور میں کہتا ہوں کہ غسل واجب کا موجب ایک امر سوم بھی کھنا چاہیے اور وہ میت مسلمہ کا غسل بطریق وجوب کفایہ ہے۔ فائدہ ہم۔ بالجملہ امام مصنف نے غسل کے معانی موجبہ کو بیان کیا۔ انزال المنی علی وجه التدفق والشہوت۔ انزال منی کا بروجہ دفعی و شہوت کے حصہ کو کہ شہوت کے ساتھ نزول ہو پس جنابت کے دو سبب ہیں سے ایک یہ کہ بدون خشفہ ذکر اندر کر کے انزال منی ہو خواہ چھوٹے سے خواہ دیکھنے سے خواہ ہاتھ سے حتیٰ لگانے سے یا اختلام سے۔ کما فی محیط السرخسی۔ من الرجل والمرأة۔ خواہ مرد سے یہ انزال متحقق ہو یا عورت سے۔ حالۃ النوم والیقظۃ۔ خواہ سوتے میں ہو یا جاگتے میں۔ حتیٰ اگر کما جاوے کہ سوتے آدمی سے منی خارج ہونا موجب غسل ہے اگرچہ شہوت سے نہ تو مصنف رحم نے کیونکہ شہوت کی شرط لگا دی۔ جواب دو تگا کہ قیاس تو یہ تھا کہ بلا شہوت کی صورت میں غسل واجب نہ ہو لیکن ائمہ علماء رحم نے استحسان کو لیکر غسل واجب رکھا کیونکہ بدون شہوت ہونا معلوم نہیں ہو سکتا تو ظاہر یہی کہ وہ شہوت اختلام کے ساتھ خارج ہوئی ہے۔ سفاتی رحم نے نہایت میں کہا کہ وفق و شہوت کا لفظ علی الاطلاق تو امام ابو یوسف رحم کے قول پر ٹھیک ہے کیونکہ انہیں نے خروج منی کے وقت وفق و شہوت کی شرط کی ہے اور امام اعظم و محمد کے قول پر ٹھیک نہیں ہے تاکہ ان دونوں نے یہ شرط نہیں لگائی ہے حتیٰ کہ دونوں نے کہا کہ جب منی اپنی جگہ سے شہوت جدا ہوئی تو غسل واجب ہے اگرچہ بدون وفق و شہوت نکلی ہو اور انزار ہی رحم نے غایتہ البیان میں جواب دیا کہ نہیں بلکہ یہ سب کے قول پر ٹھیک ہے کیونکہ جب اس صفت کے ساتھ منی کا انزال ہوا جو امام مصنف رحم نے ذکر کی تو بالاتفاق سب کے نزدیک وہ موجب غسل ہوئی کذا فی العینی اور میں کہتا ہوں کہ انزال منی کا شہوت تو سب کے نزدیک مستبر ہے و لیکن آیا وہ شہوت تادم خروج شرط ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے امام اعظم و محمد کے نزدیک شرط و ابو یوسف کے نزدیک نہیں۔ جیسا کہ مابعد میں بیان فرمایا ہے اور صحیح اعظم و محمد کا قول ہے لہذا تاج الشریعہ رحم نے وقایۃ الروایۃ میں مسئلہ کو یوں تبصر کیا کہ انزال منی ذی وفق و شہوت عند الانفصال۔ پس صحیح ہے کہ یہی مذہب و اصح احوط ہے۔ قستانی نے نقل کیا مجموع النوار میں ہے کہ ہم ابو یوسف کا قول جتنے ہیں کیونکہ اس میں مسلمانوں کے واسطے آسانی ہے و لیکن در مختار میں اس کا اختیار باوجود مخالفت متون و ترک مذہب کے محب ہے صرف جواز تو بعض وجوہ ضرورت میں الجتہ ہے۔ فلیحفظ۔ اور شرح مغرب السلی تحقیق لکھا۔ پھر وفق منی اپنے مقام سے شہوت جدا ہونے میں ہے بدلیل قولہ تعالیٰ علیٰ من مایردہ وفاق۔ پس ضرور عورت کی منی میں بھی وفق مضمون صحیح ہے۔ انھی چلی و تبعہ افغانستان۔ اگرچہ محیط میں محل ہے اور در مختار میں زعم کیا کہ صحیح نہیں باعتبار آنکہ مرد کی منی وفاق کے تابع عورت کی منی کو وفاق کہا گیا ہو اتول اس زعم کو باطل کرتا ہے اسکے آگے۔ قولہ تعالیٰ یخرج من بین الصلب والترائب۔ کیونکہ من بین الصلب تو منی مرد ہے اوراء وفاق جو من بین الترائب ہے وہ منی عورت ہے کیونکہ تغلیب مہارتہ و اختصار اور جملہ صفت البیض ہے دونوں کا جمع ہونا بدون حقیقت کے صیب بلاغت پس صفت حقیقی ہے ایک کی وفاق ہے اور عدول ظاہر سے غیر موجب ہر دہانی محیط ان غیبا لایکون و انفا یعنی ظاہر التدفق اور معنی رحم نے جو طول دیا ہے پھر اصرار نہیں ہونا چاہیے ملاحظہ۔ پس مرجع وفق کا شہوت ہے تو اس کا وجود مثبت وفق و دونوں میں ہے اگرچہ انزال سجات دخول میں بطور طریق حسن ہے اور پھر دخول مرت مرد میں بطریق نظر ہے پس صیب جنابت اور وفاق شہوت ہے خواہ خواب میں ہو یا بیداری میں خواہ مرد سے یا عورت سے۔ بدلیل حدیث ام سلیم رضی اللہ عنہا جس نے اگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ اللہ تعالیٰ حق سے استیفاء نہیں فرماتا، صلا عورت پر بھی غسل ہے جبکہ اسکو اختلام ہو فرمایا کہ ہاں جبکہ وہ پانی دیکھے ورنہ سدا یہ پس حضرت

ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے اپنا چہرہ پھیل سے ڈھک کر عرض کیا کہ یا رسول اللہ کیا عورت کو کبھی احتلام ہوتا ہے آپ نے فرمایا کہ ہاں میرے
 دائیں ہاتھ میں خاک پھر گئیں وہ سے آسا پچہ آسکے مشابہ ہوتا ہے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ بالجمہ اور دافق ہمارے نزدیک مطلقاً
 مع شہوت ہے اور یہی ایک سبب جنابت ہے اور سبب دوم جنابت کا ابلاج حشفہ ہے۔ و عند الشافعی رحمہ اللہ خروج المني كيف
 ما كان واجب الغسل۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک منی کا نکلنا چاہیے بشہوت ہو یا بغیر شہوت کسی طرح ہو غسل واجب
 کرتا ہے۔ نقولہ علیہ السلام الما من الماء۔ بدلیل قول حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم پانی واجب پانی سے۔ اسی غسل منی منی
 یعنی پانی کا استعمال غسل واجب ہے جو جب آب منی نکلنے کے وقت تو لازم آیا کہ کسی طرح آب منی نکلے غسل واجب ہوگا۔ اس
 حدیث کو امام مسلم و ابو داؤد وغیرہ نے روایت کیا اور چونکہ الما من الماء من الماء عام ہے ہر طرح کے پانی نکلنے کو شامل ہے خواہ
 ندی یا بول یا ودی ہو یا منی بشہوت یا بغیر شہوت ہو لہذا الما سے منی مراد لی اگرچہ بغیر شہوت ہو۔ امام مصنف نے اسے جواب میں
 اول تو شہوت کی شرط ہونا ثابت کر کے تب شافعی رحمہ اللہ کے استدلال کا جواب دیا ہے بقولہ۔ ولنا ان الامر بالتطهير قتيلا ولان الجنب۔ اور
 ہماری دلیل اول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تطہیر کا حکم دیا یعنی بقولہ وان كنتم جبابرة فطهروا بغير شہوت۔ ف پس نیت میں
 جسکو جب کہتے ہوں وہی مراد ہوگا۔ والجنابة في اللغة خروج المني على وجه الشهوة۔ اور جنابت کے معنی نیت میں بطریق
 شہوت کے منی نکلنا۔ يقال اجنب يغتم اول دكسرون۔ الرجل اذا قضى شهوته من المرأة۔ چنانچہ جب کسی مرد
 نے اپنی شہوت عورت سے پوری کر لی تو عرب بولتے ہیں کہ اجنب الرجل۔ ف نہ تو معلوم ہوا کہ منی کا شہوت سے
 نکلنے کو جنابت کہتے ہیں تو ثابت ہوا کہ انزال منی بشرط شہوت ہو تب جنابت ہو کر غسل واجب ہوگا۔ والحدیث
 محمول علی الخروج عن الشهوة۔ اور حدیث مذکور کا محل یہ کہ خروج از شہوت ہو۔ ف خلاصہ یہ کہ آیت میں جنب پر
 غسل واجب اور جنب براہ لغت جسکی منی بشہوت نکل ہو پس آیت کریمہ اسی جنب کو شامل ہے اور جسکی منی بغیر شہوت
 نکل گئی اس کے حق میں آیت سے کوئی حکم نہیں نکلتا نہ اسپر وجوب غسل کا اور نہ عدم وجوب کا اور جو حدیث الما من الماء
 وارد ہے تو اس میں من الماء معبود ہے بالاتفاق کیونکہ مطلق الما خواہ ندی ہو یا پیشاب ہو ہمارے نزدیک بھی مراد نہیں بلکہ
 خاص مراد ہے تو خاص پانی وہی جو آیت و لغت کے موافق ہے یعنی آب منی بشہوت۔ پس یہی حدیث میں مراد ہے۔ منی الفتح
 اور کیونکہ یہ مراد ہوگا کیونکہ اکثر لوگوں پر تمام عمر گزرتی ہے اور دے منی کو شہوت سے خالی نہیں جانتے وقال ابن المنذر
 حدثنا محمد بن یحییٰ حدثنا ابو حنیفہ حدثنا عکرمہ عن عبد ربہ موسیٰ عن امہ انہا سالت عائشہ رضی اللہ عنہا عن المني یعنی موسیٰ رحمہ اللہ
 نے اپنی ماں سے روایت کی کہ انکی ماں نے حضرت ام المؤمنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے ندی کو پوچھا تو ام المؤمنین
 نے فرمایا کہ ہر ایک نر کی ندی نکل آتی ہے اور پانی تو منی و ندی و ودی ہے پس ندی تو مرد جب اپنی عورت سے طاعت
 کرتا ہے تو اس کے ذکر پر وہ ظاہر ہوتی ہے تو اپنا ذکر و دونون انہیں دھو دے اور وضو کرے غسل نہ کریں اور ودی بعد
 پیشاب کے ہوتی ہے ذکر اور انہیں دھو دے اور وضو کرے اور غسل نہیں کریگا اور یہی منی تو وہی پانی سب سے کلاں ہے
 جس سے شہوت ہوتی ہے اور اس کے نکلنے میں غسل ہے۔ عبد الرزاق نے مصنف میں قنا وہ و عکرمہ سے اس کے مانند روایت
 کی ہے۔ ابن الہمام رحمہ اللہ نے کہا کہ اس سے معلوم ہوا کہ خروج منی بدون شہوت ممنوع ہے ورنہ ضابطہ شناخت کا فاسد ہو جاتا
 اتوں۔ ضابطہ مذکورہ سے تو یہ ثابت ہوا کہ شہوت کا وجود صرف منی سے ہے اور یہ کچھ مفید مطلب نہیں ہے اور مطلب یہ کہ
 منی کا خروج صرف شہوت سے ہے اور یہ ثابت نہیں ہوا۔ پس جواب وہ ہے جو مصنف رحمہ اللہ نے ذکر فرمایا۔ اور حدیث میں
 حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے فرمایا کہ جب تو ندی دیکھے تو اپنا فکر دھوا اور وضو کر مانند وضو نماز کے اور جب تو پانی
 نفع کرے تو غسل کر۔ رواہ ابو داؤد و رواہ البخاری و مسلم مختصراً و رواہ ابن ماجہ والنسائی والترمذی وقال ابنا حدیث

حسن صحیح اور امام احمد رحمہ کی روایت میں ہر دو اخذت المار فاغتسل واذا لم یکن خافوا فافغسل۔ یعنی جب تو منی خذف کرے تو اغتسال کر اور جب منی خاذت نہ تو تو غسل کر۔ خذف و فغح دونوں لفظوں کے سب حرمت نقطہ دار میں یعنی دفع جب کہ جب وافق نہ تو تو اغتسال واجب نہیں ہے پس یہ تو مخصوص ہے اور المار عام ہے اور عموم پر نہیں کیونکہ مذی دوسری میں بالاجماع غسل واجب نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ خصوص مراد ہے اور وہ بدلیل مذکور و بعد حدیث علی رضی اللہ عنہ ما وافق ہے یعنی بحال شہوت نازل ہونے والا۔ پھر واضح ہو کہ کہا گیا کہ المار من المار کا حکم اختتام کے حق میں ہے یہی ابن عباس رضی اللہ عنہ کا قول ہے جب کہ نزدیکی رحم نے روایت کیا درواہ الطہراتی بسند حسن اور بھی کہا گیا کہ المار من المار منسوخ ہے چنانچہ شافعیہ میں سے بھی اسنادہ رحم نے کہا کہ بہ اجزاء اسلام میں رخصت تھی پھر منسوخ ہو گئی کما فی مشکوٰۃ اور تین احادیث میں صریح منسوخ وارد ہوا ہے ایک یہ کہ ابی بن کعب رضی اللہ عنہ نے کہا کہ المار من المار تو ابتداء اسلام میں رخصت تھی۔ درواہ ابوداؤد و الترمذی و ابن ماجہ۔ دوم جو کہ عروہ نے مائتہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا کہ بعد فتح مکہ کے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جماع بدون انزال سے خود غسل کیا اور لوگوں کو بھی غسل کرنے کا حکم دیا۔ درواہ ابن جان فی صحیحہ۔ سوم رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کو اول میں تو جماع بدون انزال کے واقعہ میں انما المار من المار کا حکم کیا تھا رافع بن زید نے کہا کہ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد اسکے ہکو غسل کا حکم دیا۔ صحابی رحم نے کہا کہ یہ حدیث حسن ہے۔ مع۔ اور کبھی بطریق منزل کہا جاتا ہے کہ اچھا ہمارے تمہارے احادیث متعارض کسی تو صرف آیت سے استدلال رہا اور وہ ہمارے واسطے حجت ہے۔ اور کبھی جواب دیا جاتا ہے کہ المار من المار عام ہے لیکن مذی دوسری کے وجہ سے عموم بالاجماع مراد نہیں ہے تو اخص خصوص یقینی یہ ہوا کہ ماضی شہوت خارج ہو تو غسل واجب ہے اور یہی ہمارا مذہب ہے۔ مسلم معتبر عند ابی حنیفہ و محمد انفسا لہ عن مکانہ علی وجہ الشہوۃ۔ پھر انزال بشہوت میں معتبر تو امام ابو حنیفہ و محمد رحم کے نزدیک منی کا جدا ہونا اپنے ٹھکانے سے بطریق شہوت ہے۔ ف۔ پس اگر اپنے اصلی ٹھکانے سے بطور شہوت جدا ہوئی تو کافی ہے اگرچہ خروج کے وقت شہوت نہ ہو۔ و عند ابی یوسف رحم بطورہ ایضا۔ اور ابو یوسف رحم کے نزدیک انفسا کے منی کا طور بھی بروز شہوت ہونا چاہیے۔ ف۔ یعنی طور کے وقت بھی شہوت ہونا اغتسال واجب ہونے کے لیے شرط معتبر ہے۔ اعتباراً بالخروج بالمرأۃ۔ کیونکہ امام ابو یوسف نے قیاس کیا منی کے خروج و طور کو اسکے اپنے ٹھکانے سے جدا ہونے پر۔ ف۔ کیونکہ فرائض کا اور خروج کا ایک حال ہے۔ اذ اغتسل یتعلق بہا۔ کیونکہ اغتسال واجب ہونا تو دونوں پر متعلق ہے۔ ف۔ یعنی جب ہی غسل واجب ہو گا کہ منی اپنی جگہ سے نازل ہوا اور خارج بھی ہو جاوے یہ دونوں ہوں گی حتیٰ کہ اگر اپنی جگہ سے نازل ہو لیکن خارج نہ تو تو غسل واجب نہیں اور جب خارج ہو تب واجب ہے اس پر اتفاق ہے تو ثبوت ہوا کہ دونوں سے غسل متعلق ہے اور جبکہ نازل ہونے کے وقت شہوت شرط ہے تو خارج ہونے کے وقت بھی شہوت شرط ہے۔ مع۔ ولہذا نہ حتیٰ وجب من وجہ فلاحیہ طافی الایجاب۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد رحم کے واسطے حجت یہ کہ غسل جب ایک وجہ سے واجب ہو تو احتیاط یہی کہ وہ واجب کیا جاوے۔ ف۔ یعنی قیاس تو اسی کو چاہتا ہے لیکن باب عبادت میں احتیاط واجب ہے تو ہم نے دیکھا کہ جب منی اپنے ٹھکانے سے بشہوت نازل ہوئی تو غسل واجب ہونے کی ایک وجہ پائی گئی پھر جب شہوت سے خارج ہو تو دوسری وجہ بھی غسل واجب ہونے کی پائی جاوے لیکن جب شہوت سے خارج نہ ہوئی تو یہاں یہ صورت پیدا ہوئی کہ دونوں وجہ میں سے ایک وجہ ایجاب غسل کی موجود اور ایک وجہ نہیں ہے تو ہم نے اسکو درمیان میں پایا دو حصہ تون کے ایک یہ صورت کہ منی جدا ہونے پر بھی شہوت نہ تھی اور خارج ہونے پر بھی شہوت نہ تھی تو بالاجماع غسل واجب نہیں۔ دوم یہ کہ جدا ہونے کے وقت شہوت موجود اور خارج ہونے کے وقت شہوت موجود تو بالاجماع غسل واجب ہے۔ سوم یہ کہ جدا ہونے کے وقت شہوت موجود لیکن خارج ہونے کے وقت نہیں ہے پس

اسکو یا نوال صورت کے ساتھ لاقی کریں مگر احتیاط نہیں ہے۔ یا دوم صورت کے ساتھ لاقی کریں اور اسی میں احتیاط ہے بخیر و جود
 اول یہ کہ خروج منی میں غرض شہوت کی محل اجتہاد ہے حتیٰ کہ ایک جماعت مطلق خروج منی سے غسل واجب ہونے کے قائل ہیں
 خواہ شہوت ہو یا نہ ہو۔ اگرچہ محل اجتہاد میں صواب ہمارے نزدیک یہی کہ شہوت شرط ہے اور عدم شرط مرجح ہے لیکن احتمال
 خطا کا ہے کیونکہ اجتہاد محل خطا و صواب ہے۔ دوم خروج کے وقت شہوت کی شرط کرنا یہ اس صحیح اجتہاد پر قیاس ہے تو اس میں
 جانب مرجح کو تقویت ہوگی لہذا یہ قوی ہوا کہ خروج کے وقت شہوت ہو یا نہ ہو غسل واجب ہے۔ سوم یہ کہ واجب کر کے غسل
 کر لینے میں کوئی دفعہ نہ رہا کیونکہ اگر واجب نہ تھا تو بھی کچھ نقصان نہیں ہے بخلاف اسکے اگر واجب تھا اور قیاس میں خطا
 ہوئی تو نقصان ہے لہذا ہم نے دیکھا کہ ایک وجہ ایجاب موجود ہے یعنی زوال کے وقت شہوت موجود ہے اور دوم خروج کے وقت
 جانب مرجح کی قوت ہو گئی ہے یہ دوسری وجہ ایجاب کے قائم مقام موجود ہے تو ہم نے کہا اگر زوال کے وقت شہوت ہو اور
 خروج کے وقت نہ ہو تو بھی غسل واجب ہے۔ یہی وہ تحقیق ہے جس کا ترجمہ نے اور بعدہ کیا تھا والحمد للہ رب العالمین اور اس سے
 ظاہر ہوا کہ امام اعظم داماد کا قول ہی صحیح و احوط ہے اور تاج الشریعہ وغیرہ علماء محققین نے اسی کو متون میں کر لیا تو یہی ظاہر لہذا ہے
 ہو پس جو درختار وغیرہ میں لکھا اسکا اعتبار نہیں اور اس پر فتویٰ دینا نہیں جائز ہے مگر حسب ضرورت کیونکہ حج و ضرورت کی
 صورتیں متشکیک ہوتی ہیں کما صحیح بنی انصاریہ وغیرہ امام ابو یوسف کے قول پر وجوب غسل کی نفی کرنے میں
 اس صحت میں عمل کیا جاوے کہ آدمی کسی کے گھر کا مکان ہوا اور اسکو احکام ہوا اور یہ جسکے بیان مکان ہو اس سے جا کر آیا
 وہ اس امر سے خوفناک ہو کہ اسکے دل میں میری طرف سے یہ شک ہو جاوے کہ اسکے بیان کسی عورت سے ملوث ہوا ہے کہ ا
 فی البیضاء۔ بالجملة اگر احکام وغیرہ میں مرد کی منی اپنے شتکانے سے جدا ہوئی ولیکن نائزہ کے مکھ پر ظاہر ہوئی جب تک ظاہر نہ ہو
 تینوں اماموں کے نزدیک غسل واجب نہ ہوگا۔ قاضی خان والفتح۔ اگر احکام ہوا لذت پائی مگر انزال خارج میں نہوا حتیٰ کہ آنے و غور
 کر کے ناز بھر چکی سہر منی نکلی تو اس پر غسل واجب ہوا۔ الذخیرہ ولیکن اس ناز کا اعادہ نہیں کر لیا اسی طرح اگر ناز میں احکام ہوا اگر ناز
 ہوا یا تنگ کہ آنے ناز کو تمام کیا پھر انزال ہوا تو ناز کا اعادہ نہیں کر غسل واجب ہوا۔ الفتح۔ ناز میں احکام ہوا کہ شتلا سجد
 میں یا ایسے طور پر سو گیا کہ وضو نہیں ٹوٹا اور خواب دیکھا پھر چونک کر ناز تمام کر لی پھر انزال ہوا اسی طرح اگر بیداری میں
 قوی تصور سے ہوا اور قبل خروج کے تمام کی یہی حکم ہے پھر لاقی ہو کر مسند ذخیرہ بقول اعظم رحمہ و محمد رحمہ کیونکہ ظاہر اسکو شہوت
 کے بعد وضو کر کے ناز بھر چکی ہے تو خروج بلا شہوت ہوا اور امام ابو یوسف کے نزدیک خروج بلا شہوت میں وجوب غسل نہیں ہے
 م۔ وجہ قول اعظم و محمد رحمہ یہ ہے کہ جنابت نقصانے شہوت بائزال ہے پس جب منی اپنی جگہ سے انفصال کے ساتھ شہوت پائی کہ
 تو اسے جنابت صادق آگیا اور یہ مقتضی ہے کہ حکم وجوب غسل ثبوت ہو ولیکن بالاتفاق بدون خروج کے ثبوت حکم نہیں ہوتا
 تو اس سے انفصال ایک وجہ سے ہوا جو قوی ہے دوسری وجہ سے ہوا جو ضعیف ہے اور احتیاط دین میں واجب اور یہ
 دو وجہ میں اقویٰ برعل ہے تو غسل واجب ہونے کا حکم ہوا۔ الفتح اس میں اشارہ ہے کہ یہ فرض علیٰ ہر قتال فیہ۔ م۔ پھر امام ابو یوسف
 کے اختلاف پر کئی مسائل تفرع ہوتے ہیں۔ انا شجرہ یہ کہ کسی عادت کی طرف نظر کی کہ منی اپنے مقام سے ناکل ہوئی یا پیشانی سے
 ترقی نکالی یا جو رو سے سوائے نزع کے جماع کیا یا احکام ہوا اگر چونک کر آنے اپنے نائزہ کا سرا کہو یا یا تنگ کہ اسکی شہوت
 ٹھنڈی ہو گئی پھر چھوڑ دیا پس منی بلا شہوت نکلی تو ان دونوں کے نزدیک غسل واجب و امام ابو یوسف کے نزدیک
 نہیں واجب ہے۔ الغلطہ صحت۔ انا شجرہ بعد جماع کے قبل سونے یا پیشاب کر لینے یا چلنے کے غسل کر لیا پھر ناز بھر چکی پھر اس سے
 بلا شہوت منی نکلی تو دونوں کے نزدیک غسل کا اعادہ کرے اور ابو یوسف کے نزدیک نہیں ولیکن بالاجماع ناز کا اعادہ
 نہیں کر لیا۔ الذخیرہ۔ اور اگر پیشاب کرنے یا سونے یا چلنے کے بعد غسل کیا تھا پھر منی نکلی ہو تو بالاتفاق غسل کا اعادہ نہیں

کرے گا۔ الفتح۔ اگر سونے یا پتہ بکرنے یا چلنے کے بعد اس سے منی نکلے تو بلا اتفاق غسل واجب نہیں ہر کمانی المبتوطہ سیر الکبیر
 ح۔ وکذا فی التبتیین۔ فتاویٰ طبریہ میں ہے کہ پیشاب کر چکا پھر اس سے منی نکلے اگر اسکا نازہ تندی میں ہو تو اسے غسل نہیں ہے
 اگر تندی پر ہو تو اسے غسل واجب ہے۔ الفتح۔ اور یہی خلاصہ میں ہے قال ابن الہمام اور محل اسکا یہ ہے کہ تندی ہونے سے مراد یہ کہ
 شہوت نسوی اور اسی شہوت سے وہ منی نکلی ہو بدلیل آنکہ تجسس میں کہا کہ اسوجہ سے غسل واجب ہے کہ خرج وانفصال بدقیق
 و شہوت پایا گیا۔ الفتح غلطی ہذا فی غسل بالاتفاق واجب ہے۔ م۔ قال الکمال رحمہ اللہ امام ابو یوسف کے نزدیک یہ کہ وجود موجب
 میں شک ہو تو غسل واجب ہوگا اور امام اعظم و محمد رحمہ کے نزدیک احتیاطاً واجب ہوگا کیونکہ احتمال موجب قائم مقام وجود
 موجب ہے۔ پس اگر ایک شخص نے جاگ کر اپنے کپڑے یا ران پر تری پانی اور اسکو اقلام یا د نہیں اور شک کیا کہ مذی ہو یا
 منی ہو تو دونوں کے نزدیک احتیاطاً غسل واجب و ابو یوسف کے نزدیک نہیں کیونکہ وجود موجب میں شک ہے اور ان
 دونوں کے نزدیک احتیاطاً و قیاساً واجب یعنی شاید منی تھی گرمی و ہوا سے رقیق ہو گئی اور جبکہ اسکو اقلام یا د ہو اور
 اسے رقیق پانی یا پاؤں یا اتفاق واجب ہوتا ہے یوں ہی اقلام یا د ہو تو یہی ہونا چاہیے ہاں اگر یقین ہو کہ مذی ہو تو بلا اتفاق
 واجب نہیں ہے۔ قال الکمال۔ لیکن نیند کے ساتھ یقین کی کوئی راہ نہیں ہے۔ اور اس میں قول امام ابو یوسف کا از راہ
 قیاس کے قوی ہے اور اسی کو خلف بن ایوب و ابواللیث نے لیا ہے اور قول امام اعظم و محمد کا از راہ احتیاط قوی ہے تجسس
 میں کہا کہ اسلئے کہ نیند تو مظنہ اقلام ہے تو یہ تری اسی پر محمول ہوگی۔ الفتح۔ یعنی اور نیند مظنہ غفلت بھی ہے تو اقلام یا د نہ رہا
 پس تری اقلام فراموش پر محمول ہوتی اور یہ جو شیخ ابن الہمام رحمہ نے فرمایا کہ نیند کے ساتھ یقین کی راہ نہیں ہے یہ محل تال ہے
 اس واسطے کہ منی رقیق ہو جانے میں بھی احتمال کو قائم مقام کیا گیا ہے تو مراد یقین سے جزم خاطر جلیبطن ہے نہ حقیقت نہیں اس واسطے
 لفظ یقین نہیں بلکہ یقین ہے یعنی ترکیب استدلال سے یقین پیدا کر لینا تو معنی یہ کہ اگر جزم خاطر ہو جاوے کہ یہ مذی ہے تو یہی
 مدار ہوگا۔ و اسرا علم۔ اگر عورت نے بعد جملع شوہر کے غسل کر لیا پھر اس سے شوہر کی منی نکلی تو اسے وضو پر غسل نہیں ہے
 المحیط۔ اور ضیہ میں ہے کہ منی عورت کی زرد اور مرد کی سفید ہوتی ہے پس اگر زرد ہو تو اسے غسل ہے اور اگر سفید ہو تو اس کے شوہر
 کی جو اسے غسل نہیں ہے۔ ح۔ اقول حدیث میں ہے کہ مرد کی منی سفید گاڑھی ہوتی ہے اور عورت کی زرد تیلی ہوتی ہے تو دونوں
 میں سے جو منی اوپر ہو جاتی ہے اسی کے مشابہ ہے۔ کما رواہ الامام مسلم فی صحیحہ اور فقہاء نے گاڑھی و تیلی کا بیان اس واسطے
 دیا کہ اصل حالت پر اسکا بقاء نہیں رہا ہے اور کہا گیا کہ نازہ ہو تو تیلی کی بودا و خشک ہو جاوے تو اندھے کی بودا جاتی ہے
 م۔ اگر مرد جاگا اور اپنے بھونے یا ران یا کپڑے پر تری پانی اور اسکو اقلام یا د ہو تو اسکی منی یا مذی ہونے میں خواہ
 شک ہو یا یقین ہو اسے غسل واجب ہے اور اگر یقین ہو کہ یہ وہی ہے تو اسے غسل نہیں ہے۔ المحیط۔ یہ آسان ہے اور اسی کو لیا
 جاوے کیونکہ گرم ملکوں میں اکثر پسینے سے تری ہوتی ہے پس اگر مطلقاً تری پر ہو تو باوجود اسکے جزم کے کہ پسینا ہے پھر
 غسل واجب ہوگا۔ م۔ اور اگر اسے تری دیکھی لیکن اسکو اقلام یا د نہیں ہے اگر یقین ہو کہ وہی ہے تو اسے غسل نہیں اور اگر یقین ہو کہ
 منی ہے تو اسے غسل واجب اور اگر یقین ہو کہ مذی تو غسل نہیں اور اگر یہ شک پڑا کہ یہ مذی ہے یا منی ہے تو امام ابو یوسف نے کہا کہ
 غسل واجب نہیں جب تک کہ اسکو اقلام یا د نہ آوے اور امام اعظم و امام محمد رحمہ نے کہا کہ غسل واجب ہے۔ یوں ہی شیخ الاسلام
 نے ذکر کیا۔ امام ابو علی نسفی رحمہ نے کہا کہ نو اور ہشام میں امام محمد رحمہ سے روایت ہے کہ مرد جاگا اور اسے اپنے نازہ پر تری پانی
 اور اقلام یا د نہیں پس اگر خواب میں جانے سے پہلے اسکا نازہ تندی پر ہو تو اسے غسل نہیں مگر جبکہ وہ یقین کرے کہ یہ منی ہے
 اور اگر سو جانے سے پہلے اسکا نازہ ساکن بغیر تندی کے ہو تو اسے غسل واجب ہے۔ شمس الانہ طوائی نے کہا کہ یہ مسئلہ پیچ
 و تلع ہوتا ہے اور لوگ اس سے غافل ہیں تو اسکو یاد رکھنا واجب ہے۔ المحیط۔ و محمد یہ کہ خواب سے پہلے تندی سے انزال ہوتا

تیری ایک نہ رہی مگر آگے سب جلد جاگ گیا ہوا اور بعد سکون کے خواب میں اختلام کی تندی سے خروج ہو کر جاگا ہر دیکھنے والا
 میں اختلام یا دوسرے کی صورت میں جو اسرافقہ سے نقل کیا کہ لیکن اگر کر دے سے سویا ہو تو اسپر غسل واجب ہو اور لوگ
 اس سے غافل ہیں انتہی دیکھیں حتیٰ کہ کر دے کر دے کی تقریب بے وجہ ہو اور صنیٰ رحم نے صریح کہا کہ بخلاف التام ولو
 مضطرباً انتہی اور عالمگیر یہ ہیں کہ اگر مرد بیٹھے سویا یا کھڑے یا چلتے پھرتے ہو اور تری پانی تو یہ صورتیں احب کہ وہ کر دے سے
 سویا ہو ہر بہرین کذا فی المبحث۔ پس یہ روایت معتد بہ۔ فاحفظہ۔ اور اگر جاگا اور اسکو اختلام و لذت انزال یا دوسرے گرائے ہو
 نہ پانی تو اسپر غسل نہیں ہو۔ اور ظاہر الروایۃ میں عورت کا بھی اسی تفصیل سے حکم ہو کیونکہ عورت کے واسطے اسکی منی کا اسکے
 فرج خارج تک نکلنا اسپر غسل واجب ہونے کی شرط ہو اور اسی پر فتویٰ ہو معراج الدایہ۔ میں کہتا ہوں کہ یہ اسوقت ہونا
 چاہیے کہ دلیل یقین انزال کی ہو اور اگر حل سے یقین انزال ہو جاوے مثلاً بدون جماع کے اسکی فرج میں باہر سے منی پڑ گئی
 و حاملہ ہو گئی تو اسپر غسل اسی وقت سے واجب ہو گا جب سے منی پڑی ہو۔ اختلام میں عورت غسل مرد کے ہر معنی ظاہر لفظاً
 میں اور سوائے روایت اصول کے امام محمد سے مروی ہے کہ اگر عورت کو یا د اختلام و انزال ہو مگر وہ منزل نہیں ہوئی تو اسپر
 غسل واجب ہو۔ حلوئی رحم نے کہا کہ یہ روایت نہ بجا دی گئی۔ ابو جعفر رحم نے کہا کہ اگر اسکی فرج خارج تک نکل آئی تو اسپر غسل
 واجب ورنہ نہیں۔ ح۔ کمال رحم نے روایت نوادر کو تقویت دی اور بیان کیا کہ ظاہر الروایۃ کی وجہ حدیث ام سلمہ رضی اللہ
 عنہا ہر معنی جو اوپر مذکور ہو چکی کیونکہ اس میں وجوب غسل اسوقت رکھا کہ جب وہ پانی دیکھے جہاں قال نعم اذ ارات الماء یعنی منی
 روایت نوادر کی وجہ دوسری روایت ام سلمہ رضی اللہ عنہا ہے کہ جب عورت نے اپنے خواب میں وہ دیکھا جو مرد
 دیکھتا ہو تو حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ وسلم نے فرمایا اذ ارات ذکک فلتغسل۔ یعنی جب عورت ایسے دیکھے تو وہ غسل کرے لیکن
 حدیث اول میں زیادہ صراحت ملتی ہے کہ وجوب غسل اسوقت ہو کہ منی کا خروج ہو اور حدیث دوم میں بھی یہ معنی ہو سکتے ہیں
 کہ جب عورت ایسے دیکھے منی مرد کی طرح اختلام دینی دیکھے پس حدیث دوم موافق اول ہو گئی اور تشفی کرنا واجب ہو کیونکہ
 غالب یہی ہے کہ اختلام کے ساتھ منی دیکھی جاوے اور قیاساً یہ کہ اتفاق دونوں روایتوں میں اس بات پر ہے کہ وجوب غسل
 عورت پر متعلق اس کے اختلام میں منی کے وجود پر ہو اور جو عالم کہ عورت پر اختلام میں وجوب غسل کا قائل ہو اسی بنا پر واجب
 کہتا ہے کہ اختلام میں اسکی منی پانی گئی اگرچہ عورت نے اسکو آنکھوں سے نہ دیکھا ہو چنانچہ نجیس میں اسکی تطہیل یوں
 بیان فرمائی کہ عورت کو اختلام نظر آیا اور اس سے کچھ پانی نہیں نکلا اگر اس نے انزال کی شہوت یعنی لذت پائی ہو تو اسپر غسل
 واجب ہو ورنہ واجب نہیں ہو کیونکہ عورت کا پانی اندر مرد کے دافع نہیں ہوتا ہر وہ تو اس کے سینہ سے اترتا ہے۔ انہی کلام
 پس اس توجہ سے تیری سمجھ میں آ گیا کہ یہ جو کما تھا کہ اس سے کچھ پانی نہیں نکلا۔ تو اس سے مراد یہ تھی کہ اس نے آنکھوں
 نہیں دیکھا کہ نکلا۔ جب یہ معلوم ہوا تو آجہ یہ کہ اسپر غسل واجب ہو اور اختلام ہونا تو اتنی بات پر ہو جائیگا کہ عورت کو
 خواب میں مرد کے ساتھ جماع کرنے کی صورت نظر آوے اور یہ دو صورتوں پر ہو گا ایک یہ کہ اسکو لذت انزال ہو یا نہ ہو۔
 لہذا جب ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے اپنا سوال دونوں صورتوں کو شامل بیان کیا تو حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ وسلم نے اس کے جواب
 میں عورت پر غسل واجب ہونا صرف ایک صورت پر عقیدہ فرمایا اور وہ جبکہ پانی دیکھے یعنی لذت انزال یا دوسرے اور یہ معلوم
 ہے کہ دیکھنے سے مراد مطلقاً جان لینا چاہیے خصوصیتاً آنگہ سے دیکھنے کی نہیں ہو کیونکہ مثلاً اس عورت نے انزال کا شوق
 کیا اس طرح کہ بغور اختلام وہ جاگ پڑی اور اس نے ہاتھوں سے تری کو محسوس کر لیا پھر سو گئی اور نہ جاگی یہاں تک کہ منی خشک
 ہو گئی تو اسکو آنکھوں سے کچھ نظر نہ آیا تو اب اگر کوئی کہے کہ اسپر غسل واجب نہیں کیونکہ اس نے آنکھوں سے کچھ نہیں دیکھا تو اسکا
 قول نہیں سنا جائیگا حالانکہ آنکھوں دیکھنا تو درحقیقت یہاں نہیں ہو بلکہ دیکھنا جاننے کے معنی میں ہو اور اس میں منی نہ اسکا

استعمال حقیقت ہر ناستی کلام علی مانی انفتح۔ الحاصل اگر عورت کو احتلام ہوا اور لذت انزال یاد ہو تو واجب ہے کہ اسے غسل واجب ہو اگرچہ منی اسکی طرح نچرے تک نہ آئی ہو لیکن ظاہر الروایہ میں یہ شرط ہے اور چاہیے کہ فتویٰ احتیاطاً روایت ہو اور برعکس واجب غسل ہو دیا جاوے۔ اور محیط میں ہے کہ اگر عورت کو احتلام ہوا اور پانی اسکے ظاہری فرج تک نہ آیا تو اسے غسل واجب ہے کیونکہ اسکی فرج بمنزلہ تنہ کے ہے تو عورت پر اسکی تعمیر واجب ہے اسکو خروج کا حکم ہے جیسے کہ اگر مرد بغیر غنہ کیا ہو اور منی نکل کر اسکے غنہ کی کھال میں آگئی یا ہر نہ نکلے تو اسے غسل واجب ہے اور اگر ایسا نہ ہو تو عورت پر غسل نہیں کیونکہ اسکا پانی مثل مرد کے کو ذکر نکلنے والا نہیں ہوتا ہر جہ سے۔ پس یہ مؤید اسکا ہے جو مذکور ہوا فاستقم۔ م۔ مرد پر اگر غشی طاری ہوئی پھر افاتہ ہوا پھر اسنے ران یا کپڑے پر ندی پانی تو بالاتفاق اسے غسل نہیں اور یہی حکم نشہ کے مست کا ہے جس نے مستی سے ہوشیار ہو کر ایسا پایا ہو اور اسکا حکم مثل خواب کے نہیں ہے۔ محیط و التنجیس۔ کیونکہ خواب سے جاگنے والے نے ندی پانی تو اگر احتلام یاد ہو تو بالا جماع اسے غسل ہے ورنہ امام اعظم و محمد کے نزدیک واجب ہے اور فرق بیندین و غشی و نشہ میں یہ کہ بیند منظرہ احتلام ہے اور ان دونوں میں یہ سبب معدوم ہے اور اگر احتلام و شہوت یا دیگر ترسی نہ دیکھی تو بالاتفاق واجب نہیں۔ مع۔ اور اگر جو مرد کے بھونے پر منی ہو جو روکتی ہے کہ شوہر کی اور شوہر کہتا ہے کہ جو روکی ہے تو اسے یہ کہ احتیاطاً دونوں پر غسل واجب ہو گا۔ الفہرہ۔ نباس ہے کہ کسی پر نہیں اور عورت کو روانہ ہو گا کہ بدون نہائے مرد کے اسکی اقتدا کرے۔ مع۔ اور یہ اسوقت کہ دونوں میں سے کسی کو یاد نہ آوے اور نہ کوئی صورت تیسر کی ہو اور دونوں اختلاط کریں۔ انفتح۔ اور اگر تیسرے ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر زود ہو تو عورت کی اور اگر سبید ہو تو مرد کی ہر جہ سے۔ اگر اسکو مسجد میں احتلام ہوا اور اسی وقت نکل جانا مکن ہے تو فوراً نکل جاوے اور نہادے اور بعض نے کہا کہ ہم کر کے نکلے اور اگر اسوقت نہ نکل سکے مثلاً آدھی رات کا وقت ہو تو مستحب ہے کہ تمیم کر لے تاکہ جب نہ رہے۔ مع۔ اول اس سے معلوم ہوا کہ یہ جو از تمیم کی صورت ہے وہ علی ہذا اگر عمدہ اجتماع کیا ایسے وقت کہ غسل نہیں کر سکتا یا اسکو ضرر کرنا تو تمیم کر لے۔ مع۔ واضح ہو کہ یہ سب مسائل جنابت ایک قسم یعنی بدون دخول حشفہ کے خالی نظر یا زرق یا احتلام یا قصور سے انزال منی بشہوت ہو جاوے یا منی ہوں۔ رہی دوسری قسم جنابت کی ابلاج حشفہ ہے اور ابلاج شال ہے کہ بشہوت و غوت عضو کو اندر کر دیا کسی ترکیب کے ساتھ شوش دیا خواہ برغت و اختیار یا نہر ہوشی و اجبار ہو۔ امام مصنف نے فرمایا۔ و التفتار التختانین۔ اور باہم ملنا دونوں خنان کا۔ و خنان جان ذکر و فرج سے غنہ کیا جاتا ہے۔ غنہ مرد کے حق میں سنت اور عورت کے لیے کرمت ہے کہ مرد پر جبکہ جاوے سوائے اس صورت کے کہ غنہ سے خوف ہلاکت ہو اور عورت پر جب نہیں ہے۔ انفتح۔ اگر کسی نوم نے غنہ کرنا چھوڑ دیا تو امام ابن اسنئے قتال کریگا۔ مراد انتقاد التختانین سے دونوں کی محاذات ہے اگرچہ چل نہ جاوے۔ اور جب مرد کا حشفہ فرج میں غائب ہو تو انتقاد ہو گیا۔ مع۔ پس خنانین ہٹنے سے غسل واجب ہوتا ہے اگرچہ من غیر انزال۔ بغیر انزال کے ہو۔ و خنان یعنی اگرچہ انزال نہ ہو۔ لقولہ علیہ السلام اذا التقی الختانان و غابت الخشفۃ وجب الغسل انزل ابوہم نیرل۔ کیونکہ حضرت علی رضی علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب میں دونوں خنان و حجب جاوے حشفہ یعنی سپا را تو غسل واجب ہو گیا خواہ انزال ہو یا نہ ہو۔ اس نقطہ کے ساتھ مسند عبد الرحمن و باب ابو مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے۔ انفتح۔ اور اسناد ضعیف ہے اور طبرانی نے اسکو دو سرے اسناد سے بواسطہ ابو حنیفہ رح روایت کیا۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی اذ قد بین شہباً الا ربع و مس الختان الختان فقد وجب الغسل۔ فی روایت مسلم و ان لم یزل یعنی جب مرد شہباً عورت کے چاروں شہبہ کے درمیان میں خنان نے خنان سے مس کیا تو غسل واجب ہو گیا۔ صحیح مسلم کی ایک روایت میں زیادہ کیا اگرچہ اسکو انزال نہوا ہو نہ وہاں اور مسلم و ترمذی نے عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی وقال الترمذی حسن صحیح۔ بالحد انتقاء قضاہین کی دلیل اصلی تو یہ صحیح ہے اور نیز قیاس بھی۔ لانه سبب للانزال و نفسه تنجیب عن بصرہ۔ کیونکہ یہ انتقاء سبب انزال ہے اور

اس کا نفس یعنی آلہ اُسکی نظر سے غائب ہوتا ہے۔ ف پس آنکھ سے تو دیکھنا ممکن نہیں ہر گز جس سے محسوس ہونا ممکن ہے۔ وہ غنی
 علیہ نقلتہ فی مقام مقامہ کسی انزال اس شخص پر خود غنی ہو جاتا ہے جو جہت منی کے پس قائم کیا جاوے اتقائی ختامین مقام
 انزال کے۔ ف یعنی جب کرنے والا تو در حقیقت انزال ہے لیکن دخول آلہ کی صورت میں انزال کیونکر معلوم ہو کہ آلہ اندر نہ
 کے جیسا ہوا ہے خواہ فرج مقام پیشاب ہو یا دبر ہو تو آنکھ سے دیکھنا مستعد رہے پھر ادرج محسوس ہونا بھی کبھی جو جہت منی کے
 غنی ہو جاتا ہے حالانکہ انزال ہوتا ہے لہذا اسی اتقائے ختامین کو انزال کا قائم مقام کر کے حکم دیا گیا کہ جب اتقائے مذکور پایا
 جاوے تو غسل واجب ہے جیسے اول قسم میں انزال بشبوت کے قائم مقام اہتمام کو کیا گیا کیونکہ اہتمام مظنہ شبوت ہے۔ جیسے
 اتقائے ختامین مظنہ انزال ہے۔ پھر اصل منصوص تو اتقائے ختامین ہے۔ و کذا الا یلج فی الدبر۔ اور یہی حال الا یلج فی الدبر
 کا ہے۔ ف یعنی اگر سواے فرج کے مقام متعدد میں داخل کیا تو یہی حال یا ہی حکم اُسکا بھی ہے کہ غسل واجب ہوگا۔ لکھائی اسبیت
 کیونکہ سبب ہوتا تو پورا موجود ہے۔ ف حتی کہ بہت سے فاسق و اوطیٰ کرنے والے فرج میں شبوت پوری کرنے سے بیخاندہ کے
 مقام میں شبوت پوری کرنے کو ترجیح دیا کرتے ہیں تو ظاہر ہے کہ شبوت پورے کرنے اور منی نکلنے کا یہ بھی پورا سبب ہے تو اس میں بھی
 خالی داخل کرنا غسل کا موجب ہے۔ واضح ہو کہ اتقائے ختامین سے حقیقت مراد نہیں حتی کہ اگر مرد و عورت کا عقد نہ ہو تو بھی یہی
 حکم ہے چنانچہ عینی رحم نے ابن تدراسہ رحم کے غنی سے نقل کیا کہ خشفہ کا غائب ہونا فرج کے اندر یہی غسل کا موجب ہے خواہ مرد و عورت
 دونوں کا عقد نہ ہو یا نہ ہو خواہ مرد کا موضع ختان عورت کے موضع ختان سے لمبا دے یا نہ لے لیکن خشفہ داخل ہو جاوے
 اور اگر بدون داخل کرنے خشفہ کے خالی اور برے ختان کو ختان سے ملا دیا تو بالاتفاق غسل واجب نہیں ہے۔ انتہی۔ جب معلوم
 ہو کہ اتقائے ختامین سے مراد خشفہ کا غائب ہونا تو خواہ اگلی فرج میں غائب ہو یا پچھلی فرج یعنی دبر میں غائب ہو دونوں اتقائے
 ختامین کے تحت میں داخل ہیں پس دبر میں خشفہ داخل کرنے سے غسل کا وجوب بھی منصوص ہوا پھر متعدد میں وطی کرنے والے
 پر غسل بوجہ کامل شبوت کے لازم ہوا اور جس سے واطی کی گئی اس میں شبوت نہیں لیکن فرمایا۔ و یجب علی المفعول احتیاطاً
 اور مفعول بہ پر ازراہ احتیاط واجب ہے۔ ف یعنی جبکہ غسل کے لائق ہو پھر علت ابنہ والے دلیل میں کہ مفعول بہ کو بھی لذت
 و انزال ہوتا ہے تو سواے باہون کے باقیوں میں مظنہ رہا پس مانند اہتمام کے احتیاطاً وجوب کا حکم لازم ہوا۔ م۔ بخلاف اسبیت
 و ما دون الفرج لان اسبیت ناقصہ۔ برخلاف جو پایہ کے اندر ایلج کے یا سواے فرج کے ران وغیرہ سے مباشرت کر لیا
 کہ ان میں بدون حقیقی انزال کے غسل واجب نہیں ہے کیونکہ یہاں پوری اسبیت نہیں بلکہ ناقصہ ہے۔ ف اسی طرح مرد و عورت
 سے وطی میں اگرچہ اتقائے ختامین ہے ولیکن حرارت معدوم و طبیعت اُس سے منفرد پس اسبیت ناقص ہے تو بدون انزال
 کے خالی دخول سے غسل واجب نہ ہوگا اگرچہ نام کو اتقائے ختامین ہے۔ بعض نے کہا کہ مسئلہ کا بیان یوں بہتر ہے کہ آدمی زندہ
 قابل شبوت کے اگلی فرج میں یا دبر میں جب جانا خشفہ کا یا بعد خشفہ کے اگر خشفہ کما ہو فاعل و مفعول یہ دونوں بر غسل
 واجب کرتا ہے۔ ع۔ یہی صحیح ہے۔ قاضی خان۔ اگر خشفہ کما ہو تو ذکر میں سے اُسکی قدر داخل کرنے سے غسل واجب ہوگا۔ اسراج
 اگر ذکر میں سے مرت قدر خشفہ رہا تو اُسکے ادخال سے غسل واجب ہے۔ کما فی الدر۔ اور اُس سے حلال وطی کے احکام مانند مہر
 وغیرہ کے ثابت ہونگے اور حرام زنا کا ثبوت ہوگا۔ م۔ داخل کرنا جو پایہ میں اور مرد و عورت اور ایسے صغیرہ میں کہ اتنے چھوٹی
 سے جماع نہیں کیا جاتا ہے بدون انزال کے موجب غسل نہیں ہے لہذا۔ اگر صغیرہ ایسی ہو کہ اُسکی فرج میں داخل کرنا ممکن ہو وہ
 اُسکے کہ اُسکا پردہ چھینانہ و فرج کے درمیان پر بچت جاوے تو وہ قابل جماع ہے یہی صحیح ہے۔ اسراج۔ اگر عورت سے فرج کے
 سواے جماع کیا گیا پھر منی اُسکے رحم میں پہنچ گئی اور وہ خواہ باکرہ ہے یا شہید ہے تو اس پر غسل نہیں کیونکہ انزال و خشفہ کا اندر
 ہونا کچھ نہیں پایا گیا ہے لیکن اگر وہ حاملہ ہو جاوے تو اس پر غسل واجب ہوگا کیونکہ انزال پایا جانا معلوم ہو گیا۔ قاضی خان۔

اور جب وہ حاملہ ہوئی تو اسپر غسل اس وقت سے واجب ہوگا جب سے اس سے فرج سے باہر کسی جگہ سے جماع کیا گیا ہو حتیٰ کہ کسی
 سے اسپر نازدن کی قضاء واجب ہوگی۔ الملقط والیعنی اور طبعی رحم نے اغراض کیا کہ خروج منی خارج فرج تک نکلنا قبول بنتی
 بہ شرط ہر کافی الدراختار اور جواب یہ کہ شرط مذکور واسطے یقین انزال کے ہر ادبیاں انزال یقین ہو گیا کا حقیقہ اکلان فی الفرج
 و قدر م۔ ایک عورت کہتی ہے کہ مجھے جن ہر وہ مجھے وصال کرنا ہر اور میں وہ فرہ پانی مون جو مجھے اپنے شوہر سے جماع میں تھا
 تو اسپر غسل نہیں ہر محیط السخسی شیخ ابن العلام رحم نے کہا کہ یہ اس وقت کہ اسے منی نہ دیکھی اور اگر صریح منی دیکھ لی تو غسل واجب
 ہوگا گویا اختلام ہو۔ کافی افصح۔ دس برس کے طفل نے اپنی جوان جو رو سے دلی کی تو عورت پر غسل ہر اور طفل پر نہیں ہر
 و لیکن اسکو عادت مچنے کے واسطے غسل کا حکم دیا جائیگا جیسے ناز کا حکم کیا جاتا ہر اور اگر مرد جوان و عورت قابل دلی کے
 نابالغہ جو قوم مرد و غسل ہر نہ عورت پر۔ اگر حسی نے جماع کیا تو نفسی پر اور نفی ہر دونوں پر غسل واجب ہر محیط۔ اگر ذکر پر کبر
 بیت کرد داخل کیا اور احوال ہو تو دو صورتیں ہیں اگر کبر اباریک ہو فرج کی حرارت و لذت پائی تو غسل واجب ورنہ نہیں اور
 ہی اصح ہر و لیکن احوط یہ کہ دونوں صورتوں میں غسل واجب ہر۔ السراج الوہاج۔ اگر عورت نے یا مرد نے اپنی فرج یا مقعد میں
 مردہ کا ذکر یا انگلی یا کمری وغیرہ کا بنا کر داخل کیا تو مختار یہ کہ غسل واجب نہوگا۔ ت۔ جب تک انزال نہ ہو۔ بالجو جبکہ انزال
 و یا باج دونوں قسم جنابت کا ذکر ہو چکا تو امام مہضت رحم نے فرمایا۔ و الحیض۔ اور حیض موجب غسل ہر۔ ف۔ یعنی معانی
 موجبہ میں سے حیض ہر۔ نہا۔ یہ من کہا کہ مراد حیض ختم ہونا انزری رحم نے کہا بلکہ حیض ہی موجب ہر اور فائدہ یہ کہ وجوب ثابت ہر
 جبکہ حیض ختم ہو۔ مع۔ اسکا حاصل یہ کہ حیض خود موجب غسل ہر و لیکن غسل کرنے کی شرط جبکہ حیض ختم ہو۔ و۔ تاج الشریعہ نے
 اپنی شرح میں فرمایا کہ قولہ و حیض یعنی خراج دم الحیض یعنی معانی موجبہ میں سے نکلنا خون حیض کا ہر وجوب ہی خون کا خروج
 ہو تو وحادث طاری ہو اس میں غسل واجب ہو و لیکن ادا سے غسل کی شرط یہ ہر کہ خون مذکور بند ہو جاوے۔ اس شرح
 کلام پر کوئی اغراض نہیں اور نہایت خوب ہر مگر عجیب کہ تاج الشریعہ نے دقایقہ البراویہ میں موجب غسل کو انقطاع حیض قرار دیا
 لقولہ تعالیٰ حتی یطهرن بالتشدید۔ بدلیل قولہ تعالیٰ ہا تک کہ عورتیں خوب پاک ہو جاوین۔ ف۔ صیغہ یطهرن بتشدید
 طار و بار قرأت متواترہ ہر حالانکہ جب خون بند ہوا تو عورت پاک ہو گئی و لیکن اللہ تعالیٰ نے خوب پاک ہونے تک مرد
 اپنی عورت سے دلی کرنے سے منع فرمایا اور وہ غسل سے ہر تو معلوم ہو کہ یہ غسل واجب ہر کیونکہ مرد کا حق عورت پر دلی کا ہر
 حتیٰ کہ وہ فعل روزہ بغیر اسکی اجازت نہیں رکھ سکتی پس اگر واجب ہوتا تو شوہر کو منع نہ کیا جاتا۔ اگر کہا جاوے کہ حتی یطهرن
 بدون تشدید بھی قرأت متواترہ ہر معنی پاک ہو جاوین۔ جواب یہ کہ ہاں لیکن اصول میں قرار پایا کہ دو قرأت بمنزلہ مدد
 کے ہوتی ہیں تو امام ابو حنیفہ رحم نے و دون برعل کیا اس طرح کہ جب دس ایام حیض پورے گزرے خون بند ہوا تو شوہر کو
 اس سے دلی کرنا جائز ہر اگر خیمہ غسل نہ کرے بدلیل قرأت یطهرن بدون تشدید کے کیونکہ خون بند ہو کر پاک ہو گئیں اور جب
 دس سے کم من خون بند ہوا تو پاک ہوئی و لیکن انتہائے ایام دس سے تو ابھی دس تک خون آٹنے کے دن میں اگر چہ خون
 نہ آوے وجوب تک غسل نہ کرے تب تک دلی جائز نہیں بدلیل قرأت یطهرن بتشدید کے۔ و کذا انتفاہ بالاجماع۔
 اور یہی حکم بالاجماع نفاس کا ہر۔ ف۔ اگرچہ نفاس کے بارہ من نص نہیں ہر اور اجماع کو ابن المہضت و ابن جریر طبری وغیرہ
 نے نقل کیا ہر۔ مع۔ الحاصل خروج خون نفاس موجب غسل ہر جب خون بند ہو خواہ چالیس روز انتہائے نفاس پر یا
 درمیان میں بند ہو غسل کرے۔ م۔ اور خون حیض نفاس نکلے اور فرج خارج تک پہنچے ہر غسل واجب ہو جاتا ہر اور اگر
 فرج خارج تک نہ پہنچا تو وہ نکلنے میں شمار نہیں حیض نہوگا۔ التبیان۔ اور اگر سچہ خفے میں عورت نے خون نہ دیکھا تو کیا ہر
 ای ہر یا نہیں تو اصح یہ کہ غسل واجب ہر الظہیر۔ واضح ہو کہ غسل تو قسم ہیں انہیں سے عین فریضہ میں وہ غسل جنابت

غسل حیض و نفاس میں اور ایک واجب اور وہ غسل میت ہے محیطہ نہر حسی یعنی زمرہ مسلمانوں پر بروہ سلم کا غسل و بنا واجب ہے
ت یعنی فرض کفارہ ہے اگر بعض نے غسل دید یا تو سب کے ذمہ سے ادا ہوا اور اگر کسی نے نہ دیا تو جو لوگ واقف تھے سب گناہگار
ہونگے۔ معذرت۔ کافر جب ہو یا مسلمان ہو تو ظاہر الہیہ میں اسے غسل واجب ہے سچ زامہ ہی۔ اور یہی صبح پر کیونکہ جنابت
سابقہ بعد اسلام کے بھی باقی ہے تو گویا بعد اسلام کے جب ہوا۔ اور اگر کافرہ حیض سے پاک ہوئی پھر اسلام لائی تو شمس الائمہ نے
کہا کہ اسے غسل نہیں۔ وجہ یہ کہ سبب غسل کا انقطاع حیض تھا وہ بعد اسلام کے متحقق نہوا حتیٰ کہ اگر حیض میں مسلمان ہوئی پھر ظاہر
ہوئی تو اسے غسل واجب ہوگا۔ اور اگر طفل کا بلوغ باخلام ہوا اور لڑکی حیض سے بالغ ہوئی یعنی سن کے اعتبار سے نہیں تو
کہا گیا کہ لڑکی پر حیض سے غسل واجب ہے اور طفل متعلم پر نہیں واجب ہے۔ یہ سب چار صورتیں ہیں جو میں قاضی خان رحمہ نے کہا کہ احوط یہ
کہ سب صورتوں میں غسل واجب ہے الفتح۔ اور یہی ملحق ہے الزامہ ہی۔ شیخ سراج الدین ہندی رحمہ نے اجماع نقل کیا کہ محدث پر وضو
کرنا اور جب و حیض و نفاس واسے غسل کرنا اس سے پہلے واجب نہیں ہوتا کہ غار واجب ہو یا ایسی چیز کا ارادہ کرے جو
بدون طہارت حلال نہیں ہے۔ البحر الرائق۔ جیسے نماز و سجدہ تلاوت و قرآن مجید وغیرہ محیطہ نہر حسی۔ جب نے اگر غسل
کرنے میں وقت نازک تاخیر کی تو گناہگار ہوگا۔ محیطہ۔ و سن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الغسل للجمعة۔ اور سنت کو
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل واسطے جمعہ کے۔ ف یعنی نماز جمعہ علی الاصح۔ م۔ والعیذ بک۔ اور غسل واسطے روز
جمہ یعنی عید الفطر و عید الاضحیٰ کے۔ و عرفہ والا حرام۔ اور غسل واسطے عرفہ و واسطے احرام کے۔ صاحب الکتاب
نص علی اسنیتہ۔ صاحب کتاب نے تو ان غسلوں کی سنت ہونے پر تبصیر و تصریح کر دی۔ ف یہ عبارت مسئلہ امام
قدوری رحمہ کی ہر گناہ کہا گیا کہ صاحب الکتاب سے مراد قدوری ہیں۔ اور سنت ہونا محیطہ و غلامہ و وقایہ میں بھی مخصوص ہے
وقیل بذہ الاربعہ مستحیہ۔ اور کہا گیا کہ یہ چاروں غسل مستحب ہیں۔ ف یہی قول اظہر ہے۔ الفتح۔ و سنی محمد صرح الغسل
فی یوم الجمعة حسنی فی الاصل۔ اور امام محمد رحمہ نے اصل میں یعنی بسوٹ میں جمعہ کے روز غسل کو حسن کہا ہے۔ ف یعنی
امام محمد کا کلام بسوٹ میں غسل ہے کیونکہ حسن کا لفظ قدما میں کبھی ایسے معنی پر آتا ہے جو سنت و مستحب بلکہ واجب کو شامل ہو چنانچہ
امام مالک رحمہ کے نزدیک غسل جمعہ واجب ہے پھر انھوں نے کبھی کہا کہ وہ حسن ہے پس امام محمد کا کلام غسل ہے کہ سنت ارادہ
کیا یا مستحب اور یہ بھی متحمل ہے کہ روز جمعہ کا غسل بیایا نماز جمعہ کا تال۔ وقال مالک واجب لقوله علیہ السلام من
اتى الجمعة فليغتسل۔ اور امام مالک رحمہ نے کہا کہ یہ غسل جمعہ واجب ہے بدلیل قولہ علیہ السلام جو شخص جمعہ میں آوے وہ
غسل کرے۔ ف رواہ الترمذی وابن ماجہ والبخاری و مسلم۔ اور ابوسعید قدوری کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا غسل الجمعة واجب علی کل متعلم یعنی غسل جمعہ ہر بالغ پر واجب ہے۔ رواہ البخاری و مسلم و رواہ الزہری و الطحاوی
نبوہ۔ لیکن امام مصنف رحمہ نے جو امام مالک رحمہ کا مذہب و وجوب کا نقل کیا ہے کسی غیر معتد کتاب میں جو کا کیونکہ عبد البر
مالکی نے استدراک میں لکھا کہ میں نہیں جانتا کہ کسی نے غسل جمعہ واجب کہا ہو سوائے ظاہر یہ کے کہ دس البتہ واجب
کہتے ہیں اور کہا کہ ابن دہب نے روایت کی کہ امام مالک سے پوچھا گیا کہ کیا غسل جمعہ واجب ہے کہ کہ وہ سنت و نیکی ہے تو
کہا گیا کہ حدیث میں تو واجب ہے فرمایا کہ یہ نہیں ہے کہ جو حدیث میں ہو وہ واجب ہو جاوے اور اشیب نے روایت کی کہ
مالک رحمہ نے فرمایا کہ حسن ہے واجب نہیں ہے۔ مع۔ ولنا قولہ علیہ السلام من توضأ یوم الجمعة فمبا و نعمت و من
اغتسل فهو افضل۔ اور بخاری و دلیل قولہ علیہ السلام یعنی جس نے جمعہ کے دن وضو کر لیا تو نبھا و خوب ہے اور جس نے
غسل کر لیا تو یہ افضل ہے۔ ف اسکو سات صحابہ رضی اللہ عنہم سے نسائی و ابوداؤد و ترمذی و غیرہم نے روایت کیا
اور ترمذی نے حدیث سمرہ زہ کو کہا کہ حدیث حسن صحیح۔ پس معلوم ہوا کہ حدیث واجب اور یہ حدیث دونوں متعارض ہیں

توفیق و سجادے یا مانع منوع مانا جاوے۔ و ہذا محل مارواہ علی الاستحباب۔ اور اسی حدیث کے ذریعہ سے اہل
حدیث کو استحباب پر محمول کیا جاوے۔ فـ یعنی اس میں غلبہ صیغہ امر ہے اور امر واجب کے لیے جو ناجائز و گرجب کوئی دلیل
ایسی ملے کہ اس سے ظاہر ہو جاوے کہ وجوب مراد نہیں ہے تو بیان اس حدیث سے معلوم ہو گیا کہ افضل ہے واجب نہیں ہے۔
حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا سے ثابت ہے کہ لوگ پسینے و گرد و خرابی میں دور سے آتے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کاش تم اپنے
اس رزق کے لیے خوب طہارت کر لیتے۔ رواہ سلم۔ اور یہی ابن عباس سے ابو داؤد وغیرہ نے روایت کیا۔ اور جن احادیث میں
وجوب کی تصریح ہے تو مراد لغوی معنی میں یعنی مجرد چاہیے اور یہی نہیں کہ اگر نہ کرے تو اس پر عذاب ہو گا جیسے سنت پر عمل کرنا
مجرد چاہیے۔ او علی التسخ۔ یا حدیث اول کو جس سے وجوب نکالا ہے منوع ہو جانے پر محمول کیا جاوے۔ فـ یعنی حدیث
سمرہ رضی اللہ عنہ کے ذریعہ سے حدیث خدری رحمہ اللہ کو منوع کہا جاوے کیونکہ دونوں میں تعارض ہے بشرطیکہ حدیث خدری رحمہ اللہ سے
وجوب کہا جاوے۔ اب رہا یہ کہ غسل مجہد سنت ہے یا مستحب ہے تو علامہ ابن اللہام نے استحباب کو ترجیح دی بدلیل آئمہ حدیث
میں امر تدبیر بیان افضل ہے اور یہ صرف استحباب کو مفید ہے کیونکہ سنت تو بدو موانعت نہوگی لیکن حدیث بخاری میں حضرت
عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت عثمان رحمہ اللہ کے صرف وضو پر اکتفا کرنے سے انکار کیا تو یہ مفید ہے کہ استحباب ہو کہ موانعت صحابہ
رضی اللہ عنہم ظاہر ہوئی ہے۔ ثم ہذا الفصل المصلوۃ عند ابی یوسف رحمہ اللہ و ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک یہ غسل
جمعہ نماز جمعہ کے واسطے ہے اور یہی صحیح ہے۔ فـ یعنی روز جمعہ کے لیے نہیں ہے۔ لہذا وہ فضیلتاً علی الوقت و خصوصاً
الطہارۃ بہا۔ ایسے کہ نماز جمعہ کو فضیلت زیادہ ہے وقت جمعہ یعنی دن پر اور ایسے کہ طہارت کو نازی سے زیادہ خصوصاً
فـ پس حدیث میں جو جمعہ میں آنے کا ذکر ہے مراد اس سے نماز جمعہ میں آنا اور یہ اظہر ہے۔ وفیہ خلاف الحسن۔ اور ابن
حسن بن زیاد کا اختلاف ہے۔ فـ حسن اسکو روز جمعہ کے واسطے کہتے ہیں۔ کافی میں ہے کہ اگر صبح سے پہلے اغتسال کیا وضو
کے ساتھ اور اسی سے جمعہ کی نماز پڑھی تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک غسل کی فضیلت پا گیا اور حسن بن زیاد کے نزدیک
نہ پائی۔ انفع۔ کیونکہ دن جمعہ شروع ہونے سے پہلے ہوا۔ م۔ اور صحیح قول ابو یوسف رحمہ اللہ ہے کہ اگر بعد نماز کے غسل کیا اور حدیث
ہو گیا پھر وضو کر کے نماز جمعہ پڑھی یا بعد جمعہ کے غسل کیا تو سنت کی فضیلت نہ پائی۔ الزاہدی۔ اور صلوۃ جلالی میں ہے کہ
جمعرات کو نہانے میں سنت ادا ہوئی کیونکہ بدو دور ہوئی مع۔ ہا ل بعد ان بمنزلۃ الجمعۃ لان فیہما الاجتماع مستحب
الملاقتسا وفعال التاؤمی بالرائتہ۔ اور دونوں عید بمنزلۃ جمعہ کے ہیں کیونکہ ان دونوں میں بھی لوگوں کا اجتماع
ہوتا ہے پس غسل کر لینا مستحب ہے تاکہ پسینے وغیرہ کی بدبو سے انداز ہو چکا دفع ہو۔ فـ پس عیدین کا غسل واسطے
نماز عیدین کے ہے۔ یہی صحیح۔ د۔ اگر بعد نماز جمعہ کے غسل کیا تو بالاتفاق نہیں معتبر ہے۔ ق۔ اور اگر عید و جمعہ و جنات
ایک روز جمع ہو جاوے تو ایک غسل کرنا سنت و فرض کے واسطے کافی ہے۔ فـ ع۔ واما فی عرقۃ و الاحرام فمستحب
فی المناسک ان شاء اللہ تعالیٰ۔ رہا غسل عرقہ و احرام تو ہم ہر ایک کو فقیر مناسک میں انشاء اللہ تعالیٰ
بیان کریں گے۔ و لیس فی المذی والودی غسل و فیہما الوضوء۔ مذی و ودی میں غسل نہیں اور ان دونوں کے
نکلتے ہیں وضو واجب ہے۔ لقولہ علیہ السلام کل فحل یذی وفیہ الوضوء۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول
سے ثابت ہے کہ ہر نرندی لاتا ہے اور اس کے نکلتے ہیں وضو ہے۔ فـ یہ جو مصنف رحمہ اللہ نے ذکر کیا جز حدیث عبد اللہ
بن سعد و عقل بن یسار و علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہم کا ہے پس حدیث عبد اللہ بن سعد رحمہ اللہ میں ہے کہ کل فحل یذی فکل
من ذلک فرجک و اثیبک و توضع وضو و وضو و وضو۔ یعنی ہر نرندی لاتا ہے یعنی مذی فکل آتی ہے جو جوشوت کے پس
تو اس سے اپنے آلہ و اشیاء کو دھو ڈال اور اپنے نماز کے وضو کے مانند وضو کر۔ رواہ احمد و ابو داؤد۔ حدیث عقل

بن یسار یہ کہ عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کو ندی سے شدت لاحق ہوتی تو آپ نے کسی کو حضرت علیؓ کو حضرت علیؓ کے پاس بھیجا کہ جس نے حضرت علیؓ کو ندی کا حکم پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ ہاں یہ ہر ایک ترمذی لازماً ہر اسکو پانی سے وضو ڈال دو وضو کرنا جائز ہے۔ روایہ الطبرانی اور حدیث علی رضی اللہ عنہ یہ کہ میں ندی سے شدت پانا اور میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھنے میں عباد کی کیونکہ آپ کی مٹی میرے پاس نہیں تو میں نے سعد ابن الاسود کو حکم کیا کہ پوچھیے تو فرمایا کہ کل نخل یدری فیض فیہ فاذا کان المٹی فیہ الغسل واذا کان المٹی فیہ الوضوء۔ روایہ الطحاوی واسحق بن راہویہ اور اصل اسکی مصححین میں ہے۔ والودی الغلیظ من البول یحقب الرقیق منہ عروجا فیکون معتبرا به۔ اور دوسری گار حاکم ہوتا ہے پیشاب میں سے جو نکلنے میں رقیق سے پیچھے آتا ہے اسکا قیاس رقیق پیشاب پر رہیگا۔ فہ فیہ شباب سے وضو ہر ویسے ہی دوسری سے وضو ہے۔ والمٹی خاثر ابيض یلکس منہ الذکر۔ اور مٹی گار مٹی سپید ہر اس کے نکلنے سے وضو مست ہو کر شہ جاتا ہے۔ والمندی رقیق یضرب الی البیاض یخرج عند ملاحظتہ الرجل المہ۔ اور ندی پتلی زرد ہو چیدی مٹی ہوتی وہ نکلا کرتی ہے جبکہ مرد اپنی چوڑے ملاحت کرتا ہے۔ والتفسیر ما ثور عن عائشہ رضی اللہ عنہا اور یہ تفسیر حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے۔ فہ یعنی رحم نے کہا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے ثابت نہیں بلکہ مکرمہ و متاودہ سے مروی ہے اور قول ابن المنذر نے بطریق ابو حنیفہ رحمہ کے موسیٰ بن جعد رب عن امہ عن عائشہ رضی اللہ عنہا اسی تفسیر کو روایت کیا جیسا کہ مجمع التحدیر میں ہے۔ پھر واضح ہو کہ پیشاب سے جب وضو واجب ہوا تو دوسری سے غسل ہوگا بلکہ دوسری وضو لازم رہیگا۔ متعلقات۔ کافر جب جنب نہوا سلام لاہے تو غسل کر لینا مستحب ہے۔ فہ ع۔ مستحب اختلالات میں سے غسل واسطے کہ میں داخل ہونے کے اور واسطے وقت مزدللہ کے واسطے داخل ہونے مدینہ منورہ کے اور اس کے واسطے جو بیت کو نکلا دے اور میں صورت میں ہمارے نزدیک غسل لازم نہیں مگر کسی معتد عالم نے اختلاف کیا ہے تو اس کے اختلاف سے بچ جائے کے لیے اور لیلۃ القدر کے لیے اور جنون کے لیے جب اسکو افاقہ ہو۔ فہ۔ اور سپر بیوشی طاری ہوئی پھر افاقہ ہوا تو غسل مستحب ہے۔ اور دوسری ندی الحجہ کی صبح کو اور مقام مٹی میں داخل ہونے کے وقت یوم التحرک۔ ت۔ اور اس غسل کے لیے جو سبک بنوع کو ہو چکے چنانچہ غایۃ البیان میں صرح ہے اور اگر انزال سے بالغ ہوا تو واجب ہے۔ فہ ع۔ نماز کو وقت وضو و شستہ اور حسین اجلع پایا جاوے غسل مستحب ہونا چاہیے۔ اگرچہ فقہار نے ذکر نہیں کیا۔ ع۔ مسلمان کو اختیار نہیں کہ اپنی ضرورت جو درپیش جہالت کے لیے جبر کرے کیونکہ وہ مخاطبہ نہیں ہے لیکن اسکو گر جاگھر میں جانے سے روک سکتا ہے۔ ع۔ اور ظاہر الروایہ میں مذکور ہے کہ کمتر مقدس آب پانی کی جو غسل کو کافی ہو ایک صاع ہے اور وضو کے واسطے ایک مد ہے اور ہمارے بعض مشائخ نے کہا کہ ایک صاع جب ہے کہ وضو نہ کرے اور اگر وضو کرے تو صاع سے ایک مد ثمرہ حادے اور صاع سے غسل کرے۔ اور حدیث میں چار مد سے پانچ مد تک ہے تو ظاہر اجارہ غسل کی اور ایک مد وضو کا جو زیر کیا ہے اور اسلام میں مدد دائرہ مشائخ نے کہا کہ ایک صاع غسل دو وضو دونوں کے واسطے کافی ہے اور یہی اصح ہے۔ ہمارے مشائخ نے کہا کہ یہ کمتر مقدس رکعت کا بیان ہے کچھ لازم اندازہ نہیں ہے بلکہ اگر کسی کو اس سے کم کافی ہو جاوے تو اس سے کم کر دے اور اگر زیادہ کی ضرورت پڑے پڑ جائے لیکن حاجت سے زیادہ یا حاجت سے کم نہ کرے المیضہ للشرعی۔ اور اسی طرح وضو میں اگر ایک مد سے کم میں بھر پور وضو ہو جاوے تو جائز ہے۔ شرح الطحاوی۔ وضو میں ایک مد کی تقدیر جب ہے کہ استنجار کی حاجت نہ ہو اور اگر ہو تو ایک رطل سے استنجا کرے اور ایک مد سے وضو کرے اور اگر مزہ بنے ہو اور استنجار کی حاجت نہ ہو تو ایک رطل کافی ہے اور یہ سب کوئی لازم جی مقدس نہیں ہے کیونکہ لوگوں کے طبائع مختلف ہیں۔ شرح المبیوط اور مضائقہ نہیں ہے کہ غوسر جو دو ایک ہی برتن سے نہا بن المیضہ۔ حدیث صحیح میں حضرت ام المومنین صدیقہ نے اپنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

کا ایک برتن سے غسل کرنا بیان فرمایا ہے۔ پس یہی صبح پر ہم۔ اور مضائقہ نہیں کہ جو رو سے دلی کر کے سورج پھر غسل سے بلکہ وضو سے پہلے دوبارہ دلی کرے اور اگر وضو کرے تو بہتر ہے اور کھانے پینے کے لیے دونوں ہاتھ دھو کر لگی کرے اسراج۔ عورت کے غسل کرنے دو وضو کرنے کے پانی کے وہم شوہر کے ذمہ ہیں اگرچہ عورت تو مگر ہو کمانی افش۔ کیونکہ اسکو اس سے چارہ نہیں جو تونے کے پانی کے مثل ہو تو حمام کی اجرت اس کے شوہر پر ہوگی۔ اور اگر غسل واسطے جنابت یا حیض و نفاس کے ہو بلکہ براگندگی بدیل غسل و حوض کے واسطے ہو تو ہمارے شیخ نے کہا کہ ظاہر یہ شوہر پر لازم نہیں ہے والدہ النعمان میں کتاہوں کہ شوہر کو اختیار ہے کہ عورت پر زینت کرنے کے واسطے جبر کرے اور پاکیزگی کے لیے جبر کرے اور حیض و نفاس سے نہانے کے لیے جبر کرے کمانی ابوعبداللہ حتیٰ کہ زینت و پاکیزگی سے انکار پر مارنے کا اختیار صبح پر پس ظاہر تو اس کے خلاف ہے ورنہ لازم آدیا کہ عورت نے نکاح میں اپنے ذمہ لازم کر لیا کہ معتقد علیہ کو ایسی شہری زینت کے ساتھ سپرد کر لگی پس یہ مقام بدو ن تال کے قابل اعتبار نہیں ہے۔ اب ضرور ہوا کہ جس پانی سے طہارت جائز ہے اسکو بیان کیا جاوے لہذا امام مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا

باب الماء الذي يجوز به الوضوء وما لا يجوز به

باب ایسے پانی کے بیان میں جس سے وضو جائز ہے اور جس سے وضو کرنا نہیں جائز ہے۔ فن فقط جائز و صحیح و حلال وغیرہ سب کو شال ہوتا ہے اور جس پانی سے وضو جائز ہے اس سے غسل بھی جائز ہے۔ الطہارۃ من الاحداث جائزۃ ہمارا کسمار والاودتہ والیون والبار والجار۔ طہارت کرنا احداث سے جائز ہے آسمان کے پانی کے ساتھ اور طہارت کے پانی اور چشمون اور آبار کے وسندرون کے پانیوں کے ساتھ۔ فن یعنی ان پانیوں کے ساتھ حدث سے طہارت کرنا صحیح ہے۔ احداث جمع حدث کی خواہ حدث اصغر ہو جس سے وضو واجب ہے یا اکبر ہو جس سے غسل واجب ہے اور کسی کو حدث و غلط کے نام سے بولتے ہیں چنانچہ زیادات میں ہے کہ جب دو حدث جمع ہوں تو غلط کا اہتمام زیادہ ہے۔ لیکن مصنف رحمہ اللہ دو حدث نہیں کہا بلکہ احداث جمع کر دیا جو کہ اسکے کہ وضو کا حدث چند قسم سے اور غسل کا حدث کئی قسم سے ہوتا ہے تو ان سب احداث سے طہارت حاصل ہو جاتی ہے خواہ آسمان کے پانی کے ساتھ طہارت کرے یعنی منہ سے خواہ برستے میں یا کسی جگہ جمع کر لے بشرطیکہ پاک چیز میں جمع کرے خواہ وادیوں کے پانی کے ساتھ طہارت کرے اور وادی و نہی زمین جو دو بہاؤ کے درمیان ہو تو آسمین منہ کا یا سیلاب کا پانی جمع ہو جاتا ہے خواہ آب میوں سے اور عین وہ کہ زمین سے اہل کر ظاہر ہو جاوے یعنی چشمہ اور وہ گویا سوت ہوتا ہے کہ غالباً خشک نہیں ہوتا۔ خواہ آب آبار سے۔ یہ جمع ہر کی ہے کنواں۔ خواہ کھودا ہو یا جو یا جیسے تالاب ہونے میں جن میں جمع ہو جاتا ہے۔ خواہ آب بھار ہو جمع ہو کر۔ اور بحر سمندر ہے اور بڑے دریا کو کسی کہتے ہیں جیسے ندیل کو بحر المص کہتے ہیں لیکن جب خالی ہو کہیں تو وہی شور سمندر ہے۔ واضح ہو کہ یہ سب اقسام پانیوں کے اصل میں اور اسباب ہیں لیکن باعتبار ظاہر کے الگ الگ بیان کیے۔ اور حاصل یہ کہ ان پانیوں سے طہارت باعتبار اصل کے صحیح ہے مگر بعضے انہیں متغیر ہو جانے میں تو بوجہ تغیر کے ان سے جواز نہیں رہتا ہے پس سمندر تو نجاست پرنے سے حکم شیع میں متغیر نہیں ہوتا یوں ہی دریا جاری کا حکم ہے اور آبار کو دیکھا جاوے کہ اگر وہ استدر وسیع ہے کہ وہ درودہ ہو تو وہ بھی حکماً نجس ہو گا اور اگر کم ہو تو اسکی نجاست کی ایک نصل عنقریب آویگی اور ایسے ہی وادیوں کا پانی و تالاب ہیں اور آب باران پاک ہے و لیکن جب کسی جگہ میں جمع ہو یا پاک ہو کرے و اسکی چھینٹیں آویں تو اسکے واسطے احکام خاص ہیں پس ظاہر ہوا کہ بیان اسی قدر مطلوب ہے کہ مجھے جو احداث اور بیان کیے ان سے طہارت بدرجہ پانی کے ہے اور یہ پانی آسمان و جبرہ کے ظاہر کرنے کی صفت رکھتے ہیں۔ بقولہ تعالیٰ وانزلنا من السماء ماء طهوراً۔ بدیل قول اسی کے جسکے معنی یہ کہ اور ہم نے اتارا آسمان سے پانی طہور۔ فن سارا ایک تو یہ ہم

جو دنیا پر محبت ہو اور سوا یعنی بادل یعنی بلند می بھی آیا ہو اور دلائل سے یہ بات ثابت ہو کہ آسمان جسم سے پانی آتا رہا گیا ہو کچھ
یہ نہیں کہ جو مینہ برستا ہو جگہ اصرار تعالیٰ نے خلقت میں آسمان سے پانی کو اس زمین پر پائڑوں و دریاؤں میں ودیعت کر دیا اور
دریا جاری کر دیے جو طہرین و خوشگوار ہیں بخلات سمندر کے جو کھاری و بد مزہ ہو مگر بیان یہ بھی معنی ہو سکتے ہیں کہ ہم نے بادل
سے مینہ آتا رہا جو طہرین و خوشگوار ہے۔ پس آیت سے یہ تو معلوم ہوا کہ اصرار طہرین جہت پاک ہو آب سوا سے اصرار کے جو مذکور ہیں میں
برق وادے دپالے و شبنم کے نوائے واسطے یہ آیت اس طور سے دلیل ہوگی کہ دریا و سمندر وغیرہ سب کی اصل اصرار طہرین کیل
تو کہ تعالیٰ الم تر ان السرازل من السوا و انفسک بنا سے فی الارض۔ یعنی اصرار تعالیٰ نے آسمان سے پانی آتا رہا سوا کو چشمہ و دریاؤں
میں روان کیا۔ معلوم ہوا کہ چشمہ و دریاؤں وغیرہ کی اصل وہی اصرار طہرین ہے۔ الحاصل بیان مراد صرف یہ کہ پانی طاہر کون ہی کیونکہ
یہ امر تو بالکل قطعی شواہد پر کہ رسول اصرار طہرین و سلم اسی پانی سے طہارت کرتے اور طبقہ اصحاب رضی اللہ عنہم و تابعین رحمہم
و ابدا اب تک بالاجماع شواہد اسی پر ہیں تو بانی کے طاہر کرنے والا ہونے میں دلیل تلاش کرنے کی حاجت نہیں ہے بلکہ صرف یہ
تلاش ہے کہ کون پانی خود پاک ہے پس یہ انعام پانی جو مصنف نے بیان فرمائے ہیں یہ سب طاہر بلکہ خوب طاہر ہیں بدلیل تو یہ نعم
انزلنا من السوا و طہرا۔ تو سب پانی خوب طاہر ہیں کیونکہ سب آسمان سے نازل ہوئے ہیں پس ان سب سے طہور جائز ہے
و قولہ علیہ السلام الماء طہر لاجنبہ شی الا ما غیر لونہ و طعمہ و ریحہ۔ اور بدلیل تو علیہ السلام یعنی پانی کوئی ہو وہ طہور ہے
اسکو کوئی چیز جس میں نہیں کرتی مگر وہی جو بگاڑ دے اس کے رنگ و مزہ و بو کو۔ ف۔ پانی میں خود بونہیں تو جب خراب ہو جو آوے
تو بگاڑ گئی۔ یہ حدیث گویا اس واسطے کہ پانی اگر یہ طہور نازل ہوا مگر باسباب خاص وہ طہور نہیں رہتا ہے تو حدیث دونوں باتوں
کی قہمت ہے۔ لیکن حدیث میں کلام ہے اور حاصل یہ کہ الماء طہور لاجنبہ شی۔ استقدر تو ثلثہ راویوں سے صحیح اور باقی استثناء الا ما
غیر لونہ الطم و ریحہ کلام ہے۔ ابن ماجہ کی سنن میں رشیدین بن سعد کے طرق سے حدیث ابو امامہ سے مروی ہے ان الماء طہور
لاجنبہ شی الا ما طلب علی ریحہ و طعمہ و لونہ۔ اسکی اسناد میں رشیدین مذکور ہیں کلام ہے۔ و اقرظنی نے کہا کہ یہ راوی قوی نہیں ہے
اور دوسرے راویوں کے طرق سے بھی روایت ہوئی و لیکن بہت سی کہ کہ حدیث قوی نہیں ہے پھر ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ
سے روایت ہے کہ کہا گیا کہ یا رسول اللہ ہم لوگ بیرضاحہ سے وضو کریں اور یہ بیرضاحہ ایک کنواں تھا یعنی تالاب کی طرح
جس میں گالے جاتے جنس کے سقے اور کٹوں کے گوشت و گندگی۔ پس رسول اصرار طہرین و سلم نے فرمایا کہ الماء طہور
لاجنبہ شی۔ پانی طہور ہے اسکو کوئی چیز جس میں نہیں کرتی ہے۔ اس حدیث کو احمد و شافعی و دارقطنی و حاکم و بیہقی و چارون اصحاب
سنن نے روایت کیا اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے اور امام احمد و بیہقی بن معین نے صحیح کہا۔ تو معلوم ہوا کہ استقدر
حدیث مصنف صحیح ہے اور باقی حصہ میں کلام ہے۔ اور ابو حاتم نے اسکو مرسل ٹھیک کہا ہے اور شافعیہ میں سے مصنف مذہب
و رویانی نے کہا کہ شافعی نے مزہ و بو کو صریح بیان فرمایا اور رنگ کو شافعی رحم نے قیاس کیا ہے۔ یعنی رحم نے کہا کہ رنگ بھی
مذکور ہے و لیکن یہ دونوں دافع نہیں ہوئے۔ مع۔ ابن الہمام رحم نے کہا کہ جبکہ رحمہ صحیح ہے اس سے یہ استدلال پورا
ہو کہ پانی طہور ہے پھر اجماع ہے کہ پانی کی کسی وصف کو جب نجاست سے متغیر کر دیا جاوے تو وہ نجس ہو جاتا ہے اور اس سے معلوم
ہو گیا کہ جب اس امر پر اجماع ہو کہ اسکو نجاست سے متغیر کرنا اس کے طہور ہونے کو مٹا دیتا ہے تو حدیث مذکور میں ظاہر بنی مراد
نہیں ہیں یعنی پانی طہور ہے کبھی جس میں نہ ہوتا بلکہ یہ معنی معلوم ہوئے کہ جس پانی میں تغیر نجاست نہ دی گئی ہو وہ طہور ہے۔ مع
مترجم کتاب ہے کہ یہ بھی معلوم ہوا کہ بیرضاحہ کے نجس پانی کو طاہر نہیں کیا گیا ہے بدلیل اجماع مذکور کے کیونکہ تمام امت متفق ہے
کہ اگر ایک کنواں پانی میں اسی قدر آدمی کا باغخانہ ڈال دیا جاوے تو سب کے نزدیک نجس ٹھیک ہو جائیگا و معلوم ہوا کہ الماء
طہور لاجنبہ شی۔ ہے یہ ظاہری مفہوم مراد نہیں کہ پانی کبھی کسی چیز سے نجس ہی نہیں ہوتا اور کلام ابن سینا انشاء اللہ تعالیٰ راوی

تو کہ علیہ السلام فی البحر ہو الطور ماؤہ والحل میتہ۔ فقہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک مرد نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں لوگ سمندر میں سوار ہو کر چلتے ہیں اور اپنے ساتھ تھوڑا پانی لے لیتے ہیں اگر ہم اس سے وضو کریں تو بیاہ سے رہتے ہیں تو کیا ہم سمندر کے پانی سے وضو کریں تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یا ہریرہ ماؤہ والحل میتہ اسکا پانی بہت پاک ہے اور حلال ہے اس کا مراد ہوا۔ رواہ الاربعہ وترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے ورفاء مالک وشافعی وابن خزمہ وابن حبان وابن المہارودہ والحاکم والدارقطنی والبیہقی وصحیح البخاری وابن المنذر والبیہقی اور صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے اسکو ابوہریرہ وجابر وعلی واثرب وابن عباس وعبید اللہ بن عمرو اور قراسی وصدیق اکبر رضی اللہ عنہم آئمہ صحابہ نے روایت فرمایا ہے۔ واضح ہو کہ دعویٰ تو یہ ہے کہ ان بانیوں سے طہارت کرنا صحیح ہے یعنی پاک کرنا اسلے پانی میں دیکھیں نص مذکور یعنی انزل من السماء اور طورانہ سے اور احادیث مذکورہ سے یہ بات غیوت نہیں ہوتی بلکہ مرثیہ بات ثابت ہوتی ہے کہ پانی طہر ہے اور امام ابوحنبلہ واصلیہ نے تصریح کی کہ طہر لغت میں وہ کہ خود بہت پاک ہو تو صرف نہیں کہ وہ دوسری چیز کو پاک کرنے والا بھی ہو تو اولیٰ یہ ہے کہ دلیل کافی جاوے بقولہ تعالیٰ ونزل من السماء ماء یطہرکم بہ۔ یعنی آمار تاجر آسمان سے پانی نازل تم کو اس سے پاک کرے۔ اور یہ دوسری دلیل ہے کہ شرح میں جبکہ طہر کیا گیا تو بالاجماع وہ دوسری چیز کا پاک کرنے والا بھی ہے مگر خطیب شافعی نے کہا کہ بعض ائمہ کے نزدیک طہر یعنی خود بہت پاک حتیٰ کہ آنھوں نے نہاست کو دور کرنا ہر جہت سے والی پاک چیز مثل سرکہ وغیرہ سے جائز رکھا اور یہ رو کیا گیا اسطرح کہ اگر سرکہ وغیرہ سے اتنا نہاست جائز ہو تو اُن سے وضو جائز ہوتا۔ سراج۔ جواب یہ کہ نہاست حقیقی کا نوال وہی پاکی ہے اور سرکہ سے زوال ہونا معلوم اور وضو نہاست حقیقی نہیں باوجود اسکے جب نام پانی کا تغیر نہ ہو تو جائز ہے۔ م۔ ازہری نے کہا کہ طہر لغت میں یعنی طاہر و پاک کفندہ ہے بالکل ماء السماء طاہر ہے۔ خود حنیفہ کے طہر یا بنازل ہوا ابتدا سے خلقت زمین میں نازل کر کے پہاڑوں و دریاؤں و سمندر میں رکھا گیا جس سے کھوین و چشمہ وغیرہ بھی ہیں پس یہ ثبوت تو آیت سے ہوا اور حدیث سے استدلال اسطرح کہ الماء طہر لاجبہ شئی۔ حدیث صحیح ہے چنانچہ امام احمد وترمذی وغیرہ نے تصریح کی اور ابن حجر نے نجس نجس نہ لینی میں پورا کلام کیا ہے پھر ظاہر میں معلوم ہوتا ہے کہ پانی کسی طرح نجس ہی نہیں ہوتا لیکن اجماع ہے کہ پیالہ بھر پانی میں غلیظ نجس ڈالا جاوے تو نجس ہے پس معلوم ہوا کہ ظاہر مراد نہیں ہے پس استثناء ہے کہ سوائے اس صورت کے جس سے آسائش و رنگ و بو تغیر ہو جاوے بوجہ نہاست کے چنانچہ اس روایت میں یہ استثناء آیا ہے الا غیر لونہ وطمہ اور سجہ۔ یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن اول تو اسکے طرق بہت ہیں جس سے ضعف زائل ہوتا ہے دوم ابو حاتم رحمہ اللہ نے اسکی مرسل روایت کو صحیح کہا جیسا کہ حینی رحمہ اللہ ذکر کیا اور مرسل ہمارے معتقدین کے نزدیک محبت ہے اور سوم یہ کہ اجماع معتقد ہے کہ تغیر سے پانی نجس ہو جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ پانی طہر ہر سوائے تغیر کے اور دوسری حدیث البحر میں بھی پانی طہر مذکور ہے۔ اگر کہا جاوے کہ شاید پانی سے مراد آب جاری ہو تو سب بانیوں کا ظاہر ہونا لازم ہوگا امام مصنف رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ و مطلق الا کسم یطلق علی نمدہ المیاہ۔ اور خالی پانی کا نام ہر دن کسی قید کے انھیں پانیوں پر ہوتا جاتا ہے۔ فقہ یعنی پانی جاری یا پانی دریا کا یا پانی مینہ کا یہ تو مقید ہیں اور چونکہ آیت وحدیث مذکورہ میں خالی پانی مذکور ہے کوئی خاص پانی کی قید نہیں تو ثابت ہوا کہ مطلق پانی کوئی ہو پاک ہے تو پاک کرنے والا ہے اور مطلق پانی ان سب اقسام کے پانیوں کو شامل ہے یعنی رح نے کہا کہ مطلق سے بیان مراد وہ کہ الماء یعنی پانی کا لفظ بولنے سے جو مفہوم ہوا۔ الماء ورح نے کہا کہ اب جائد یعنی جو پانی جم گیا وہ دوسری دلیل سے مستثنیٰ کیا گیا ہے چنانچہ آگے آدیا۔ اتول حاصل یہ کہ پانی ایک عنصر معروف ہے جو کہ آب یا آب پانی کے سے مفہوم ہوتا ہے۔ المسئلہ۔ ولای يجوز ما اعتصر من الشجر والثمر۔ اور طہارت وضو نہیں جائز ہے ایسی چیز سے جو نموڑ کر حاصل کی گئی خواہ درخت سے یا پھل سے۔ لائنہ لیس بار مطلق۔ اس سبب سے نہیں جائز کہ یہ نموڑا ہوا مطلق نہیں ہے

نہ یعنی پانی بولنے سے یہ نجوسا ہوا نہیں سمجھا جاتا اور شرح نے اس طہارت کا حکم مار سے دیا ہے۔ والحکم عند فقہ حنفی
 لی التیمم۔ اور پانی نہ پائے جانے کی صورت میں حکم تفل کیا گیا تیمم کی طرف۔ ف۔ چنانچہ فرمایا فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا
 فممسحوا بآيديكم من الماء۔ اگر کہا جاوے کہ ہم نے مانا کہ نجوسا ہوا آب مطلق تو نہیں دیکھیں تم اسکو حکمی نجاست و ضرر
 محل دور کرنے کے لیے آب مطلق کے ساتھ ملاو جیسے حقیقی نجاست پینا نہ پینا دور کرنے کے لیے اسکو پانی کے حکم
 میں ملا لیا چنانچہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک اس نجوسے سے حقیقی نجاست دور کرنا جائز ہے۔ جواب دیا کہ
 میں ہوسکتا کیونکہ دونوں نجاست حکمی و حقیقی میں فرق ہے۔ والوظیفۃ فی ہذہ الاعضاء تعبدیۃ فلا تعدی الی غیر
 المنصوص علیہ۔ اور وظیفہ ان اعضاء و ضرر و طہارت میں تو محض تعبدی ہے تو منصوص علیہ آب مطلق سے غیر منصوص
 کی طرف حکم متعدی نہ ہوگا۔ ف۔ یعنی شرط قیاس متحقق نہیں کیونکہ ان اعضاء کا دھونا تعبدی ہے یعنی محض بندگی بجالانے کے
 لئے ہے کچھ قیاسی نہیں ہے کیونکہ ان اعضاء پر کوئی نجاست محسوس نہیں ہے حتیٰ کہ اگر کوئی نجاست حقیقی لگی ہو تو اسکا دھونا
 علاوہ ضرر کے واجب ہے تو ضرر کرنا بدو ان ایسی نجاست کے فرض ہے تو معلوم ہوا کہ یہاں محض شرعی اعتبار ہے جسکو حکم
 نجاست کا ہے اس راہ سے کہ ناز بفر دھو کے نہیں جائز ہے اور ایسے اعتبار شرعی محض کے دور کرنے کے لیے ایک چیز میں
 لی گئی ہے وہ آب مطلق ہے تو بغیر سمجھے ہم دوسری چیز کو اس کے ساتھ لاحق نہیں کر سکتے ہیں۔ المسئلۃ۔ اما الماء الذی یقطر
 من الکرم فیجوز التوضی بہ۔ رہا وہ پانی کہ جو آب ہی ٹپکتا ہے تاک انگور سے تو اس سے وضو حاصل کرنا جائز ہے۔ لائے
 ماخرج من غیر علاج ذکرہ فی جوامع ابی یوسف و فی الکتاب اشارۃ الیہ حیث شرط الاعتصار۔ کیونکہ یہ
 پانی ہے جو کہ بدو ترکب دستکاری کے نکل آیا ہے مستخرج ابو یوسف میں مذکور ہے اور کتاب قدوری میں اسطرح خود اشارہ ہے
 کیونکہ گذشتہ مسئلہ میں اعتصار شرط کیا ہے۔ ف۔ یعنی لایجوز با اعتصار من الشجر الخ من یون نہیں کہا کہ لایجوز با اعتصار یا با خروج
 یعنی خود نکالنا ہو بلکہ کہا کہ با اعتصار جو اپنی دستکاری سے نجوسا نکالا ہو۔ چونکہ فقہ میں معلوم ہے کہ معتبر ہے تو اشارہ ہوا کہ جو خود نجوسا
 ٹپک آوے اس سے وضو جائز ہے۔ واضح ہو کہ اسی کو شرح وقایہ مستصفیٰ میں لیا اور یہی تنویر میں اختیار کیا۔ لیکن قتادہ
 قاضیخان میں ہے کہ ولایجوز التوضی بالماء الذی یسبل من الکرم فی الربیع کمال الامتزاج۔ یعنی نہیں جائز ہے وضو کرنا اس
 پانی سے جو ایام بہار میں تاک انگور سے بہتا ہے بوجہ اسکے کہ پورا مترج ہو گیا ہے۔ ع۔ اور یہی کافی محیط میں ہے اور یہی ادب
 البحر والنہر اور یہی احوط ہے۔ شرح المنبہ للعلی۔ یہی اظہر ہے۔ الدرر نقلا۔ مترجم کہتا ہے کہ اس مسئلہ میں متاخرین کو تردد لاحق ہوا
 جیسا کہ عبارات سے ظاہر ہے اور اصح والدر اعلم یہی ہے جو امام مصنف رحم نے ذکر فرمایا دو وجہ سے ایک یہ کہ جب تک ظاہر لوقا
 میں نہ ہو اور غیر اصول میں مذکور ہو تو اسی سے لینا چاہیے اور بیان اگرچہ مشائخ مجتہدین کا قول موجود ہے لیکن امام مصنف
 وغیرہ بھی درجہ اجتماع پر ہیں تو اس روایت کو قوت ہوئی کہ وہ جوامع ابو یوسف میں بھی مذکور ہے اور زقیہ مجتہد نے بھی اسکو
 لیا ہے وجہ دوم یہ کہ ہدایہ و وقایہ دونوں جن میں تو یہی اصح ہے اور علاوہ اسکے قتادہ قاضیخان وغیرہ کی عبارت محتمل ہے کہ
 مراد یہ ہو کہ اس پانی سے نہیں جائز ہے جو کہ نجوسا سے بہتا ہو بدلیل اسکے کہ کمال الامتزاج کی علت بیان کی ہے اور شیخ
 کمال الدین رحم نے نقل کیا کہ کمال الامتزاج اسطرح ہوتا ہے کہ وہ کسی ایسے پاک چیز کے ساتھ جس سے نظافت مقصود نہیں ہے پکایا
 جاوے یا کوئی نباتات اسکو ایسے طور پر چوس جاوے کہ بغیر دستکاری کے نہ نکل سکے تو جو پانی تاک انگور سے خود نجوسا
 نکلے وہ اس قسم سے ہوا انتہی مترجہ۔ اس سے معلوم ہوا کہ جو خود ٹپکا آئیں کمال الامتزاج نہیں ہے اور قاضیخان وغیرہ نے
 ایسے پانی بننے والے سے ناجائز کہا جس میں کمال الامتزاج ہو پس معلوم ہوا کہ کئی وجہ سے یہی اصح ہے جو امام مصنف رحم نے
 ذکر فرمایا ہر ماہر تعالیٰ اعلم۔ تریز و تحریزہ میں سولح کرنے وغیرہ سے جو پانی نکلا وہ بمنزلہ نجوسا کے دستکاری کے ساتھ

ہو تو اس سے جو ازموگا۔ م۔ مسئلہ ولایہ جو زہار غلب علیہ غیرہ۔ اور نہیں جائز ہے وضو راہیہ پانی کے ساتھ جیسے پانی کے
سوائے دوسری پاک چیز غالب ہو گئی۔ ف۔ یعنی جس چیز کے پانی میں ڈالنے سے مانند صابون وغیرہ کے نفاذت مقصود
نہیں ہو تو جب پانی پر ایسی چیز غالب آئی۔ ف۔ خارجہ عن طبع الماء۔ پس اسے پانی کو اپنی طبیعت سے خارج کر دیا۔ ف۔
یعنی رفیق بننے والا نہ رہا یا پیاس بجھانے والا یا نفوذ کرنے والا یا بے رنگ نہ رہا۔ ک۔ لا شریۃ۔ جیسے ہر قسم کے شربت
یعنی شربت انار وغیرہ۔ والخل۔ اور جیسے سرکہ۔ ومار الورد ومار الیاقلی والفرق ومار الزردج۔ اور جیسے گلاب
و باتلا کا پانی اور شوربا اور زردک کا پانی۔ ف۔ ان سب سے وضو نہیں جائز ہے۔ لانہ لایسبی ماء مطلقا۔ اسوجہ سے کہ
ان میں سے کسی کو آب مطلق نہیں کہتے ہیں۔ ف۔ حتی کہ اگر کوئی پانی مانگے تو دوسرا اسکو شوربا یا سرکہ یا شربت انار نہیں پکا
والمراد بآء الباقی ما تغیر بالطحین۔ اور باتلا کے پانی سے یہ غرض ہے کہ پانی میں باطلہ پکائے جانے سے وہ پانی متغیر ہو گیا
ہو۔ ف۔ تو ایسے متغیر سے وضو روا نہیں۔ فان تغیر بدون الطحین بجوز التوضی بہ۔ اور اگر بدون پکانے کے پانی
آس سے متغیر ہوا تو ایسے پانی سے وضو جائز ہے۔ ف۔ نفع القدر میں شاج کنز سے ایک ضابطہ نقل کیا جس سے پہچانا
جاتا ہے کہ آب مطلق اپنے اطلاق سے دو طرح جاتا ہے ایک کمال استخراج سے دوم غلبہ مخاط سے۔ پھر کمال استخراج یعنی باہم مزج
ہو جانا اور گوندہ جانا دو طور سے ہے ایک یہ کہ پانی کسی ایسی پاک چیز کے ساتھ پکا دیا جاوے جس سے نفاذت کرنا مقصود نہیں
ہے یعنی جیسے باتلا کو پانی میں جوش دیا گیا بخلاف صابون کے۔ دوم یہ کہ کوئی نباتات پانی کو ایسے طور سے پیچ جاوے کہ
اس میں سے پانی بدون دستکاری کے نہ نکلے یعنی جیسے تر بوڑیا خربزہ وغیرہ سے جوڑا جاوے بخلاف اس پانی کے جو پاک
انگور سے خود ٹپک نکلے۔ پس جب پانی میں کمال استخراج ہو تو آب مطلق نہ رہا اس سے وضو نہیں جائز ہے۔ رہا بیان غلبہ مخاط
کا یعنی ایسی کوئی چیز پانی میں خلط کی گئی کہ وہ پانی پر غالب آگئی۔ پس اس میں اس تفصیل سے اعتبار ہے کہ اگر وہ مخاط چیز کوئی جلد
ہو مانند تھو وغیرہ کے تو پانی آب مطلق آسودت نہ رہیگا کہ یہ چیز آسانی رقت کو اور اعضاء پر بننے کی صفت کو زائل کر دے اور
اگر مخاط کوئی چیز تیلی بننے والی ہو پس اگر یہ چیز رنگ و مزہ و بوسب صفات میں پانی کے ساتھ موافق ہو مثلاً ایک طرح کے پانی کو
دوسرے پانی میں ملا دیا پس اگر کسی نے مستعمل پانی کو دوسرے پانی غیر مستعمل میں ملایا حالانکہ مستعمل پانی کے حق میں مختار رویت
یہ ہے کہ مستعمل پانی پاک رہتا ہے تو جب مستعمل پانی کو غیر مستعمل میں ملایا تو اجزاء کے لحاظ سے دیکھا جاوے کہ اگر آب مستعمل کے
اجزاء دوسرے پانی پر غالب ہیں تو دوسرا پانی مغلوب ہو گیا اور اس سے بھی وضو نہیں جائز ہے اور اگر یہ چیز پانی کی سب
صفات سے مخالف ہو تو ڈالنے میں دیکھا جاوے کہ اگر پانی کی اکثر صفاتیں بدل گئیں تو آب مطلق نہ رہا اور اگر یہ چیز پانی کی بعض
صفات میں مخالفت ہو تو جس صفت میں مخالفت ہو اسکا لحاظ کیا جاوے مثلاً دودھ فرو و رنگ میں پانی سے مخالفت ہے پس
اگر دودھ کی آمیزش سے پانی کا رنگ و مزہ بدل گیا تو اس پانی سے وضو نہیں جائز ہے ورنہ جائز ہے اور خربزہ کا پانی فرو میں
مخالفت ہے پس اگر پانی میں ملایا اور پانی کا فرو بدل گیا تو وضو نہیں جائز ورنہ جائز ہے۔ من۔ اتول یہ ضابطہ بدائع میں ملتا ہے
سے منقول ہے۔ م۔ آب مستعمل اگر غیر مستعمل میں مل گیا یا ملا دیا گیا تو جب تک دونوں کا مساوی ہو جانا معلوم نہ ہو تب تک وضو جائز
کافی البعد والتمہ۔ اور اگر آب مستعمل نصف سے کم معلوم ہو تو سچی وضو جائز ہے۔ م۔ مسئلہ تنویر میں کہا کہ جو پانی دھوپ میں گرم
ہو گیا اس سے بلا کر است وضو جائز ہے۔ اتول ولکن نفع القدر میں فرمایا کہ دھوپ کے جلے پانی سے مکروہ ہے اور یہی صحیح
ہے کیونکہ ازراہ طب کے جو چیز مضر ہو وہ شرفاً ممنوع ہے جیسے پاک مٹی کھانا حرام ہے۔ مسئلہ۔ ویجوز الطہارۃ باوخالطہ شی
طاهر بغیر احد او صافہ۔ اور طہارت کرنا جائز ہے ایسے پانی کے ساتھ جہین مل گئی کوئی پاک چیز پس اسے پانی کے ادھار
میں سے کسی ایک کو متغیر کر دیا۔ ف۔ اور اگر دو صفت کو متغیر کیا تو ظاہر عبارت اشارہ کرتی ہے کہ پھر نہیں جائز ہے دیکھو

خریف کے موسم میں چبان و حنون میں گر کر پانی کے ذریعہ تینوں وصف مزہ و دبو رنگ کو متغیر کرتی ہیں پھر اساتذہ رحمہم اللہ انکار کے اس سے وضو کرنے رہے ہیں اور امام محمدی نے بھی اس طرف اشارہ کیا بدین شرط کہ پانی رقیق باقی رہے۔ انہیں مع۔ لیکن ایک وصف سے زیادہ متغیر ہونے کا اشارہ برخلاف تصریح مثال ہو چنانچہ فرمایا۔ کما واللہ۔ جیسے آب سیل۔ و۔ جو خاک آلودہ گدلا ہوتا ہو آتا ہو جبکہ پانی کی رقت غالب ہو اگرچہ مزہ و رنگ بدل جاتا ہو اس سے وضو جائز ہے۔ و۔ الماء الذی اخلط بہ الزعفران او الصابون او الاشتان۔ اور جیسے وہ پانی کہ جس سے مخلوط ہو زعفران یا صابون یا اشتان۔ ایک قسم کی شور گھاس ہے جس سے کپڑا دھونے سے مثل صابون کے سفید ہو جاتا ہے۔ مترجم لکھتا ہے کہ قدوری رحمہ نے جو مثال دی یہ صریح ہے کہ غیر احد او صافہ سے مطلب یہ نہیں کہ صرف ایک ہی وصف متغیر کر دے بلکہ مراد یہ کہ کوئی وصف متغیر کر دے خواہ ایک ہو یا دو ہوں کیونکہ صابون ملانے سے مزہ و دو لون بدل جا دینگے بلکہ رنگ بھی بدل جاتا ہے حال ج واجری فی المختصر ماہ الرزح مجری المرق۔ امام مصنف رحمہ نے کہا کہ مختصر میں امام قدوری رحمہ نے آب زردک کو مثل شوربا کے قرار دیا۔ و۔ یعنی دونوں سے وضو نہیں جائز ہے۔ اور زردک جو بھگوئے عصفروں سے نکلے۔ مع۔ اور یہ عالم صحیح نہیں ہے۔ و۔ المروسی عن ابی یوسف انہ بمنزلہ ماہ الزعفران۔ اور امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ آب زردک بمنزلہ آب زعفران کے ہے۔ و۔ اور جس پانی میں زعفران کا اختلاط اس طرح ہو کہ پانی غالب ہو تو اس سے وضو جائز ہے۔ کہ قدوری رحمہ نے لکھا تو اسی طرح آب زردک سے بھی وضو جائز ہے۔ ہو الصبح کذا اختارہ الشافعی و الامام السرخسی یہی حکم صحیح ہے کہ آب زردک سے وضو بمنزلہ آب زعفران کے جائز ہے۔ یہی امام شافعی نے اور امام سرخسی نے اختیار کیا ہے۔ و۔ قال الشافعی رحمہ لا یجوز التوضی بماء الزعفران و ہشبا بہ مالیس من جنس الارض لانه ما یقید الا تری انہ یقل ماہ الزعفران بخلاف اجزاء الارض لان الماء لا یخلو عنہا عاده۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ زعفران و اسکی اند چیزیں جو زمین کی جنس سے نہیں ہیں انکے پانی سے وضو حاصل کرنا نہیں جائز ہے کیونکہ وہ آب مطلق نہیں بلکہ آب مقید ہے کہا نہیں دیکھتے کہ اس پانی کو مطلق پانی نہیں بلکہ زعفران کے قید کے ساتھ آب زعفران کہتے ہیں برخلاف اجزاء زمین کے کیونکہ زمینی اجزاء کے میل سے کوئی پانی خالی از راہ عادت نہیں پایا جاتا۔ و۔ توجب کوئی پانی اجزاء ارضی سے خالی نہوا تو اسر تعالیٰ نے جس ار سے وضو کا حکم دیا وہ یہی پانی جو اجزاء ارضی سے مخلوط ہو مراد ہے تو اجزاء ارضی کے خلط ہونے سے آب مطلق میں فرق نہیں آتا پس سوائے اجزاء ارضی کے زعفران وغیرہ کے خلط سے وضو جائز نہ دگا۔ و۔ لئلا ان اسم الماء باقی علی الاطلاق الا برسی انہ لم یجد دلیلہ اسم علیحدہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ پانی کا نام علی الاطلاق باقی ہو کیا نہیں دیکھتے کہ اسکا علیحدہ کوئی نیا نام نہیں ہوا ہے۔ و۔ اور اگر کوہ زعفران کا پانی۔ اضافت کے ساتھ نیا نام ہوا کیونکہ پہلے تو اضافت نہ تھی اور اب اضافت ہو گئی تو جواب دیا کہ۔ و اضافت الی الزعفران کا ضافۃ الی ہر والعین۔ اور زعفران کی طرف اسکی نسبت کرنا جیسے کنوئین یا چشمہ کی طرف اسکی نسبت کرنا۔ و۔ کہ کنوئین کا پانی یا چشمہ کا پانی حالانکہ مطلق پانی ہو جو ہی زعفران کا پانی اور یہ صاف ظاہر ہے کہ وہ پانی ہے۔ و۔ لان الخلط الغلیس لا یعتبر بہ لعدم امکان الاحتراز عنہ۔ اور اس جہت سے کہ قبیل تمیز میں ایسی چیز ہے کہ اسکا کچھ اعتبار نہیں ہوگا کیونکہ اس سے احتراز ممکن نہیں ہے۔ کما فی اجزاء الارض۔ جیسے زمین کے اجزاء خاکی سے احتراز ممکن نہیں ہے فی غیر الغالب پس وصافہ غالب کا اعتبار کرنا صحیح۔ و۔ اور یہی ہم کہتے ہیں کہ اگر پانی میں زعفران وغیرہ کی ایسی آمیزش ہوئی کہ غیر جزیر پانی پر غالب ہو گئی تو پانی نہ رہا اور اگر پانی کثیر اور وہ قلیل ہو تو پانی باقی ہے۔ اب را بیان اسکا کہ غلبہ کس راہ سے متغیر ہو آیا اجزاء جو ہم سے یا رنگ سے تو فرمایا۔ و۔ الغلبۃ بالاجزاء لا بتغیر اللون ہو الصبح۔ اور غلبہ کا اعتبار باجزاء ہے

یعنی چنانچہ امام ابو یوسف نے فرمایا کہ اگر پانی میں زعفران کا اختلاط ہو تو اس سے وضو جائز ہے۔ اور امام محمدی نے بھی اس طرف اشارہ کیا بدین شرط کہ پانی رقیق باقی رہے۔ انہیں مع۔ لیکن ایک وصف سے زیادہ متغیر ہونے کا اشارہ برخلاف تصریح مثال ہو چنانچہ فرمایا۔ کما واللہ۔ جیسے آب سیل۔ و۔ جو خاک آلودہ گدلا ہوتا ہو آتا ہو جبکہ پانی کی رقت غالب ہو اگرچہ مزہ و رنگ بدل جاتا ہو اس سے وضو جائز ہے۔ و۔ الماء الذی اخلط بہ الزعفران او الصابون او الاشتان۔ اور جیسے وہ پانی کہ جس سے مخلوط ہو زعفران یا صابون یا اشتان۔ ایک قسم کی شور گھاس ہے جس سے کپڑا دھونے سے مثل صابون کے سفید ہو جاتا ہے۔ مترجم لکھتا ہے کہ قدوری رحمہ نے جو مثال دی یہ صریح ہے کہ غیر احد او صافہ سے مطلب یہ نہیں کہ صرف ایک ہی وصف متغیر کر دے بلکہ مراد یہ کہ کوئی وصف متغیر کر دے خواہ ایک ہو یا دو ہوں کیونکہ صابون ملانے سے مزہ و دو لون بدل جا دینگے بلکہ رنگ بھی بدل جاتا ہے حال ج واجری فی المختصر ماہ الرزح مجری المرق۔ امام مصنف رحمہ نے کہا کہ مختصر میں امام قدوری رحمہ نے آب زردک کو مثل شوربا کے قرار دیا۔ و۔ یعنی دونوں سے وضو نہیں جائز ہے۔ اور زردک جو بھگوئے عصفروں سے نکلے۔ مع۔ اور یہ عالم صحیح نہیں ہے۔ و۔ المروسی عن ابی یوسف انہ بمنزلہ ماہ الزعفران۔ اور امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ آب زردک بمنزلہ آب زعفران کے ہے۔ و۔ اور جس پانی میں زعفران کا اختلاط اس طرح ہو کہ پانی غالب ہو تو اس سے وضو جائز ہے۔ کہ قدوری رحمہ نے لکھا تو اسی طرح آب زردک سے بھی وضو جائز ہے۔ ہو الصبح کذا اختارہ الشافعی و الامام السرخسی یہی حکم صحیح ہے کہ آب زردک سے وضو بمنزلہ آب زعفران کے جائز ہے۔ یہی امام شافعی نے اور امام سرخسی نے اختیار کیا ہے۔ و۔ قال الشافعی رحمہ لا یجوز التوضی بماء الزعفران و ہشبا بہ مالیس من جنس الارض لانه ما یقید الا تری انہ یقل ماہ الزعفران بخلاف اجزاء الارض لان الماء لا یخلو عنہا عاده۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ زعفران و اسکی اند چیزیں جو زمین کی جنس سے نہیں ہیں انکے پانی سے وضو حاصل کرنا نہیں جائز ہے کیونکہ وہ آب مطلق نہیں بلکہ آب مقید ہے کہا نہیں دیکھتے کہ اس پانی کو مطلق پانی نہیں بلکہ زعفران کے قید کے ساتھ آب زعفران کہتے ہیں برخلاف اجزاء زمین کے کیونکہ زمینی اجزاء کے میل سے کوئی پانی خالی از راہ عادت نہیں پایا جاتا۔ و۔ توجب کوئی پانی اجزاء ارضی سے خالی نہوا تو اسر تعالیٰ نے جس ار سے وضو کا حکم دیا وہ یہی پانی جو اجزاء ارضی سے مخلوط ہو مراد ہے تو اجزاء ارضی کے خلط ہونے سے آب مطلق میں فرق نہیں آتا پس سوائے اجزاء ارضی کے زعفران وغیرہ کے خلط سے وضو جائز نہ دگا۔ و۔ لئلا ان اسم الماء باقی علی الاطلاق الا برسی انہ لم یجد دلیلہ اسم علیحدہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ پانی کا نام علی الاطلاق باقی ہو کیا نہیں دیکھتے کہ اسکا علیحدہ کوئی نیا نام نہیں ہوا ہے۔ و۔ اور اگر کوہ زعفران کا پانی۔ اضافت کے ساتھ نیا نام ہوا کیونکہ پہلے تو اضافت نہ تھی اور اب اضافت ہو گئی تو جواب دیا کہ۔ و اضافت الی الزعفران کا ضافۃ الی ہر والعین۔ اور زعفران کی طرف اسکی نسبت کرنا جیسے کنوئین یا چشمہ کی طرف اسکی نسبت کرنا۔ و۔ کہ کنوئین کا پانی یا چشمہ کا پانی حالانکہ مطلق پانی ہو جو ہی زعفران کا پانی اور یہ صاف ظاہر ہے کہ وہ پانی ہے۔ و۔ لان الخلط الغلیس لا یعتبر بہ لعدم امکان الاحتراز عنہ۔ اور اس جہت سے کہ قبیل تمیز میں ایسی چیز ہے کہ اسکا کچھ اعتبار نہیں ہوگا کیونکہ اس سے احتراز ممکن نہیں ہے۔ کما فی اجزاء الارض۔ جیسے زمین کے اجزاء خاکی سے احتراز ممکن نہیں ہے فی غیر الغالب پس وصافہ غالب کا اعتبار کرنا صحیح۔ و۔ اور یہی ہم کہتے ہیں کہ اگر پانی میں زعفران وغیرہ کی ایسی آمیزش ہوئی کہ غیر جزیر پانی پر غالب ہو گئی تو پانی نہ رہا اور اگر پانی کثیر اور وہ قلیل ہو تو پانی باقی ہے۔ اب را بیان اسکا کہ غلبہ کس راہ سے متغیر ہو آیا اجزاء جو ہم سے یا رنگ سے تو فرمایا۔ و۔ الغلبۃ بالاجزاء لا بتغیر اللون ہو الصبح۔ اور غلبہ کا اعتبار باجزاء ہے

رنگ بدلنے سے اور یہی صحیح ہے۔ و۔ ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ واضح ہو کہ اماموں کے درمیان اتفاق ہر کہ حدیث اسی سے ملے
ہوتا ہے جسکو پانی کہیں اور جو مطلق پانی نہ ہو بلکہ مقید ہو تو اس سے حدیث رنج نہ ہو گا کیونکہ نص موجود ہے کہ جب پانی نہ تو تمیز کر دیں
حکم عقل بنیاب تیمم ہر جہر جس پانی میں زعفران یا اسکے مانند کوئی چیز قلیل مخلوط ہو تو اس میں اختلاف ہے پس یہ اختلاف اس بنا
پر کہ ایسے خط سے وہ آب مطلق رہا یا مقید ہو گیا تو امام شافعی وغیرہ نے کہا کہ وہ مقید ہو گیا کیونکہ اسکو زعفران کا پانی کہتے
ہیں اور ہم کہتے ہیں کہ ہاں و لیکن جب تک کہ مخلوط چیز مغلوب ہے تب تک اگر کوئی کہے کہ یہ پانی ہر تو کچھ انکار نہ ہو گا حالانکہ جب
سبل کا پانی آتا ہے یا پت جھاڑ کے موسم میں حوضوں میں پتیاں گر جاتی ہیں اور پانی متغیر ہو جاتا ہے تو ہم دیکھتے ہیں کہ آدمی
اپنے رتبہ سے کہتا ہے کہ آؤ یہاں پانی ہے اس سے وضو کریں باوجودیکہ اس پانی کے اوصاف بوجہ شے کے رنگ بدلنے
یا پیوں کے بھگنے کے بدلے ہوئے ہوتے ہیں پس ہم کو اطلاق بول جال سے معلوم ہوا کہ مغلوب خط سے پانی کا نام نہیں
مٹ جاتا تو اس پر وہی حکم رہا جو مطلق پانی کا حکم ہے یعنی جسکو پانی بولتے ہیں اور ثابت ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح
مکہ کے روز ایسے پیرے پیارے سے وضو کیا جس میں گندھے آئے کا اثر موجود تھا جیسا کہ امام نسائی رحمہ نے متن میں مذکور
کیا ہے حالانکہ پانی اس سے متغیر نہوا اور مغلوبیت کی وجہ سے آئے کا اثر کچھ متغیر نہوا۔ پھر مصنف رحمہ نے تصحیح کی کہ غلبہ دہی جزیر
جو اجزاء کے ساتھ ہو اور بعض نے اس میں صاحبین کے درمیان اختلاف نقل کیا اس طرح کہ محمد رحمہ باقتدار رنگ کے واسطے
باقتدار اجزاء کے کہتے ہیں اور محیط میں اسکے برعکس ہے لیکن اول زیادہ ثابت ہے کیونکہ صاحب اجناس۔ نے امام محمد سے یہی
صحیح نقل کیے اور صاحب تمییز نے کہا کہ غلبہ اجزاء معتبر ہونے پر یہ مسئلہ متفرع ہے کہ جو بیابح میں کہا کہ اگر چاہا یا باطلہ کو پانی
میں بھگو یا اور اسکی بوزنگ و مزہ بدل گیا تو اس سے وضو جائز ہے اور اگر اسکو پانی میں اگر سرد ہونے پر گاڑھا جائے گا تو
وضو نہیں جائز اور اگر گاڑھا نہ پڑا اور پانی کی رقت باقی ہے تو جائز ہے۔ کذا فی الفتح۔ اور ترجمہ کننا ہے کہ یہ رعایت خلاف فتاویٰ
قاضیخان و متن ہدایہ ہے چنانچہ امام مصنف رحمہ نے ذکر کیا۔ و ان تغیر بالطنخ بعد ما خلط بہ غیرہ لایجوز التوضی بہ۔ اور اگر
پانی کے ساتھ غیر چیز کو خلط کرنے کے بعد اسکو پانی سے وضو کرنا نہیں جائز ہے۔ لانه لم یبق فی محلی المنزل
من السماء الا اذا طبخ فیہ بالیقصد بہ المبالغۃ فی النظافۃ کالاشنان ونحوہ۔ کیونکہ یہ بختہ پانی آسمان سے اتارے
ہوئے کے معنی میں نہیں رہا لیکن جبکہ اس پانی میں ایسی چیز پائی گئی ہو جس سے ستمرائی زیادہ مقصود ہو جیسے اشنان
و اسکے مانند چیزیں۔ و۔ تو اس پانی سے وضو جائز ہے۔ لان البیت یغتسل بالماء الذی اقلی بالسدر و بزرک
و روت السنۃ۔ کیونکہ مردے کو ایسے پانی سے نہلاتے ہیں جس میں برکے تیمان اور مالی کہیں اسی طریقہ پر سنت وارد ہوئی ہے۔
و۔ لیکن ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ درد و سنت کو اللہ تعالیٰ جانے مگر مجھ میں اس شخص کے بارہ میں جو اپنے نافہ پر سے
گر پڑا اور گردن ٹوٹ کر مر گیا تھا یہ وارد ہے کہ غسلوہ بار و سدر یعنی اس شخص کو پانی و سر سے نہلاؤ۔ اس میں یہ وارد نہیں کہ پانی
میں برسی کو جوش دیا گیا تھا۔ و۔ قول ایسا ہی معنی رحمہ نے اپنی شرح میں کہا ہے اور سر دہی رحمہ نے کہا کہ جب آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کی بیٹی زینب رضی اللہ عنہا نے انتقال کیا تو آپ نے فرمایا کہ نہلاؤ اسکو تین بار یا پانچ بار یا سات بار
یا اکثر اس سے بار السدر یعنی سدر کے پانی سے۔ یعنی رحمہ نے کہا کہ یہ بھی اس امر پر دلیل نہیں کہ سدر کو پانی میں جوش
دیا تھا۔ قول ظاہر اسکو مقید ہے کہ مانند آب زعفران کے وہ آب سدر تھا تو غلط متحقق ہے لیکن شاید کہ پس گر دیا ہو یا جوش
ہوا ہو اور چونکہ جوش دینا زیادہ نفاخت ہے تو اسی پر محمول ہونا اقرب ہے و اللہ تعالیٰ اعلم بالجلہ جو چیز کہ نفاخت میں مبالغہ کے لیے
جوش و بھاد سے تو اس پانی سے طہارت جائز ہے۔ الا ان یغلب ذلک علی الماء۔ مگر اس صورت میں یہ بھی جائز نہوا
کہ جب مبالغہ نفاخت کے واسطے جو چیز مخلوط جوش دی گئی وہ پانی پر غالب ہو جاوے۔ فیصیر کالسویق المخلوط والی سلم لائے

تب مطلق ہوتے ہوئے ہینڈ کر سے وضو کیا پھر آب مطلق ملا تو وضو ٹوٹ گیا کماں فی شرح المنیہ لا میر الحاج۔ یعنی ہم نے بیان چند نروج ذکر کیے ہیں۔ (۱) اگر شراب کسی پانی میں پڑی وہ ایک برتن میں کر کے سرگردانی گئی تو پاک ہو گئی۔ (۲) ایک نل سے پانی حوض میں گرتا ہو اور لوگ بگارا اس سے چلو سہو سہو لیتے ہیں تو مانند آب جاری کے نہیں ہوتا۔ (۳) آب نمک سے وضو نہیں جائز ہے۔ قول کذا فی الظلالۃ العنا اور دہ گرمی میں جم جانا اور جائزوں میں پھلنا ہر برعکس پانی کے مع۔ (۴) قول تو ایسے پانی سے جائزوں میں بھی جب پھلنا ہوا ہے وضو نہیں جائز ہے برطانات اسکے پانی جو کسی ایسے مقام پر جمع ہو کہ آئندہ وہ نمک بجائیگا تو ابھی اس سے وضو جائز ہے کما فی التنبیہ۔ اور غریبہ و لکڑی و کھیرے و لوگی کے پانی سے وضو نہیں جائز ہے اور گلاب سے نہیں جائز ہے اور کسی شربت و شراب اور کسی بھنے والی پتلی چیز مانند سرکہ و تیل و غیرہ سے بھی وضو نہیں جائز ہے کما فی قاضی خان و غیرہ۔ م۔ اگر پانی دیر تک پڑے رہنے سے بدبو متغیر ہو تو اس سے وضو جائز ہے اگر بدبو متغیر ہو تو اس کی بدبو نجاست کی وجہ سے معلوم ہو تو نہیں جائز اور اگر شک ہو تو اعتبار نہیں اور اصل طہارت ہے۔ (۵) د۔ (۴) بطلان نے اپنا ہاتھ پانی کے کوزہ میں ڈالا اسکے ہاتھ پر نجاست معلوم نہیں تو اس سے وضو چھوڑنا مستحب ہے لیونکہ سچ حسب عادت نجاست سے پرہیز نہیں کرتا اور اگر وضو کر لیا تو جائز ہے کہ اصل طہارت ہے۔ (۵) حاکم شہید رحم نے امام ابو یوسف سے روایت ذکر کی کہ ایک نے برتن سے اپنے منہ میں پانی لیکر اپنا ہاتھ بادن دھویا یا وضو کیا تو نہیں جائز ہے اور اگر اس سے اپنے ہاتھ کی حقیقی نجاست دھوئی تو روا ہے۔ (۶) حاکم یا ناک یا رینت پانی کے برتن میں پڑ گئی تو اس سے وضو جائز ہے۔ (۷) حاکم یا ناک یا رینت پانی کے برتن میں پڑ گئی تو اس سے وضو جائز ہے۔ (۸) برف سے وضو جائز بشرطیکہ اس قدر گھٹا ہو کہ قطرے ٹپکین ورنہ نہیں جائز ہے۔ (۹) اگر بدن میں کسی جگہ پشیاں لگ گیا اس پر ہاتھ تر کر کے پونچایا اگر قطرے ٹپکتے ہیں تو روا ہے ورنہ نہیں اور ظاہر الروایۃ میں سیلان شرط ہے۔ (۱۰) مسئلہ برف میں اگر دو یا زیادہ قطرے ٹپکے تو وضو جائز بشرطیکہ ورنہ ابو یوسف کے نزدیک جائز اور دونوں کے نزدیک نہیں۔ مع۔ امام احمد کے نزدیک آب زرم سے وضو مکروہ ہے اور ہمارے نزدیک وضو مکمل کچھ مکروہ نہیں ہے کذا فی العینی۔ شاید امام احمد بوجہ تعظیم آب زرم کے کراہت تنزیہی کہتے ہیں ورنہ کوئی وجہ نہیں۔ تنبیہ میں ہے کہ دھوپ کے بٹلے پانی سے طہارت مکروہ ہے۔ یعنی رحم نے کہا کہ سبقتی رحم نے خالد بن اخیل کے طریق سے ام المومنین عائشہ صدیقہ رض سے روایت کی کہ میں نے دھوپ میں پانی گرم کیا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے ع میرا ایسا مت کیا کہ اس سے برص پیدا ہوتا ہے۔ ذہبی رحم نے کہا کہ اس روایت میں خالد کی متابعت کی ابو الجحیری و سب بنی اہلب نے اور وہ مومن ہیں پس حدیث حسن ہے۔ م۔ واضح ہو کہ بیان تک ان پانیوں کا بیان ہوا جو آب مطلق کے حکم میں ہیں اگرچہ خلط ہو اب وقع نجاست اور آب جاری داسکے تعلقات کا بیان ہے۔ مسئلہ۔ کل ما وقع النجاستہ فیہ لم یجز الوضوء بہ تحلیل کانت النجاستہ او کثیرا۔ اور ہر پانی کہ جس میں نجاست پڑ جاوے تو اس پانی کے ساتھ وضو نہیں جائز ہے خواہ نجاست سمجھوڑی ہو یا بہت ہو۔ ف۔ یہ اصل کلی بنائے مذہب ہے اور امام واک کے نزدیک پانی بلا تغیر نہیں ہوتا اور امام شافعی رحم کے نزدیک دو قلو ہو تو نہیں نہیں ہو سکتا اس میں نجاست جان کر وہ میں سے پانی لینا جائز ہے اور ہمارا مذہب یہ ہے کہ جس پانی میں جان نجاست پڑ گئی خواہ اس طرح کہ عہد ڈالے یا خود گریزے تو وہ پانی جس میں نجاست گرے اس سے وضو جائز نہیں ہے اور نہ ہیہ میں کہا کہ مراد ہر پانی سوائے آب جاری کے اور سوائے جاری کے مانند وہ درہ و غیرہ کے باقی کا یہ حکم ہے اور علامہ سروجی رحم نے کہا کہ اسکے یہ معنی ہیں کہ ہر وہ پانی جو نجاست قلیل یا کثیر سے مل جاوے اس سے وضو نہیں جائز ہے پس جاری پانی میں سے وہ جو نجاست سے ملے اس سے وضو نہیں جائز ہے

اور وہ بتنا چلا گیا خدا نورا اُس سے جائز ہے۔ اور شہر پانی جب وہ درود ہوا تو جس طرف نجاست پڑے اُس پانی کو کما جائیگا۔
 کہ یہ پانی نجاست سے ملتا تو اُس سے وضو نہیں جائز ہے اور دوسری جانب سے وضو جائز ہے۔ واضح ہو کہ محقق ابن امام رحمہ
 رحمہ اللہ میں اختلاف کی یہ نظر یہ کہ اب کثیر بدون تفسیر کے نہیں ہیں ہوتا و حقیقی اختلاف کثیر کی مقدار میں ہے پس امام مالک نے
 کہا کہ جب تک پانی تغیر نہ ہو جاوے تو یہ نجاست کی مقدار کے لحاظ سے مختلف ہوگا اور امام شافعی رحمہ نے کہا کہ دو قلعہ کثیر ہے کہ نجاست
 و متعل نہیں اور ظاہر الروایۃ امام ابو حنیفہ سے یہ کہ متوضی کی راسے پر جو شمس الائمہ رحمہ نے کہا کہ ظاہر مذہب یہ کہ اُس پانی سے متوضی
 کی راسے پر تغیر یعنی ہر اور کوئی مقدار کی تقدیر نہیں پس اگر اُسکی راسے پر غالب ہو کہ نجاست پہنچی تو نجس ہو گیا اور اگر یہ غالب
 ہو کہ نہیں پہنچی تو نجس نہیں ہوا اور یہی اصح ہے۔ انتہی کلام شمس الائمہ۔ مترجم کتابا کہ اگر غالب گمان ہو کہ نجاست پہنچ گئی تو
 نجس ہو اپس معلوم ہو کہ اصل مذہب یہ ہے کہ جو پانی نجس سے ملتا ہو وہ امام رحمہ کے نزدیک نجس ہے پھر تغیر مانند پیشاب یا نسی کے
 اختلاف سے ہمارے نزدیک شرط نہیں اور ہمارے نزدیک بھی قدر نجاست و قدر پانی کا لحاظ ہو گا حتیٰ کہ اگر ایک پیالہ پانی میں ایک قطرہ
 پیشاب گرا تو نجس ہے اگرچہ تغیر نہ ہو اور اگر وہ درود میں ایک قطرہ گرا تو کچھ نہیں اور اگر وہ درود حوض میں کسی نے دس من پیشاب
 ملا دیا تو سب میں خلط ہونا معلوم ہے اگرچہ تغیر ظاہر نہ ہو اور اگر آب روان میں ڈال دیا تو منتشر و روان ہو گیا۔ پس اصل ہمارے مذہب میں
 یہ ہے کہ جو پانی اور جندہ پانی کسی قسم کا موجب وہ نجاست سے ملتا ہو جاوے کسی طرح ملے تو اُس سے وضو جائز نہیں ہے کیونکہ
 نجس ہو گیا۔ و قال مالک یجوز ما لم یتغیر احد اوصافہ لما رویتنا۔ اور امام مالک رحمہ نے فرمایا کہ اُس پانی سے وضو جائز ہے
 جب تک کہ پانی کے اوصاف مزہ بورنگ میں سے کوئی تغیر نہ ہو ابو بدیل اسکے جو ہم کو روایت پہنچی۔ ف۔ یعنی حدیث بیضا
 کہ الماء بطور لا ینجس شی۔ پانی طہر ہو اسکو کوئی چیز نجس نہیں کرتی ہے۔ غایہ۔ ح۔ ف۔ جواب یہ کہ ہم سب کا اجماع ہے کہ اگر پیالہ بھر
 پانی میں اسی قدر نجاست ملادی جاوے۔ تو وہ پانی نجس ہو گیا چنانچہ ہم کسی وصف کے تغیر سے خود پانی کو نجس کہتے ہو تو معلوم
 ہوا کہ ظاہر حدیث مراد نہیں ہے اور جب بالاجماع ظاہر حدیث مراد نہ ہوئی تو اُس سے استدلال کرنا صحیح نہ رہا اور ہم کہتے ہیں کہ اس
 حدیث میں استثناء ہر الماء بطور لا ینجس شی الا ان یتغیر طعمہ اولونہ نجاستیہ۔ اسکو ہم نے روایت کیا اور طہری کی روایت میں
 طعم و ریح و لون ہے۔ یہ استثناء بہت وجہ سے مروی ہے اور یہ مرفوع اگرچہ ضعیف ہے لیکن مرسل صحیح ہے جیسا کہ ابو حاتم رحمہ نے تصحیح
 لکھا ذکرہ ابیہنی رحمہ اور مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے اور امام مالک رحمہ کے نزدیک بھی حجت ہے تو معلوم ہوا کہ اگر نجاست سے جو پانی
 ملتا ہو وہ نجس ہے اگر کما جاوے کہ ہاں جب کوئی وصف تغیر ہو تو جواب یہ کہ جس نجاست میں پانی سے رنگ و بو وغیرہ کسی
 میں مخالفت ہوگی تو تغیر ظاہر ہو جائیگا بخلاف پیشاب یا نسی کے کہ یہ موافق ہے تو اسکا حکم خاص دوسری حدیث لایوں بن عمر
 عن قرب بیان ہوگا۔ و قال الشافعی رحمہ یجوز ان کان الماء قلیتین لقولہ علیہ السلام اذ ابلغ الماء قلیتین لا یجمل
 فیثا۔ اور امام شافعی رحمہ نے کہا کہ وضو ملتا ہی نجس سے جائز ہے اگر وہ پانی دو قلعہ ہو کیونکہ حدیث ہے کہ جب پانی دو قلعہ پہنچ
 جاوے تو نجاست نہیں اٹھاتا۔ ف۔ اس حدیث کو ابو داؤد و نسائی و ترمذی و ابن ماجہ نے حدیث ابن عمر رحمہ سے
 روایت کیا اور ابن جریر و حاکم و شافعی و احمد و دارقطنی و بیہقی نے روایت کیا۔ اور ابو داؤد و ابن ماجہ کی روایت کو ابن المنذر نے
 کہا کہ اسکی اسناد امام مسلم کی شرط پر صحیح ہے اور طہاری نے بھی اسکو بسند صحیح روایت کیا۔ ح۔ پھر اس حدیث میں اجتہادی استخراج
 عن قرب آتا ہے۔ ولنا حدیث المستیقظ من منامہ۔ اور ہماری دلیل وہ حدیث ہے جو خواب سے جاگنے والے کے حق میں ہے
 ف۔ اول کتاب الطہرات میں گذری جسکا حاصل یہ کہ جو خواب سے جاگے پانی میں اپنا ہاتھ نہ ڈالے کیونکہ وہ نہیں جانتا
 کہ اسکا ہاتھ کمان پھر تار ہا۔ چونکہ اکثر اس وقت ڈھیلوں سے استنجاء کرتے اور پسینے سے سونے میں ہاتھ بھر جانے کا خطر ہے
 علامہ اسکے خواب میں احتلام یا مذی وغیرہ سے ہاتھ آلودہ ہو جانے کا خطر ہے تو منع فرمادیا اور استدلال اسچ کہ یہ نجاست

کا احتمال ہے تو جب احتمال سے پانی میں ہاتھ ڈالنے کو منع کیا تو جب پانی میں درحقیقت نجاست پڑ جاوے تو بدرجہ اولیٰ نجس ہو جائیگا اور یہی امام مالک رحمہ اللہ پر حجت ہے۔ و قولہ علیہ السلام لایبولن احدکم فی الماء الدائم ولا یتغسلن فیہ من الخبائث اور یہ حدیث دلیل ہے کہ تم میں کوئی شخص ٹھہرے پانی میں پیشاب نہ کرے اور نہ آسین جنابت سے غسل کرے یعنی غیر فصل۔ اور حدیث میں کوئی تفصیل تھوڑی یا بہت پانی کی نہیں ہے۔ فت۔ تو معلوم ہوا کہ ٹھوڑا پانی ہو یا دو قلعہ ہو جب آسین نجاست پڑے تو وہ نجس ہو جائیگا کیونکہ اس حدیث میں اس سے مانعت ہے۔ یہ حدیث ان الفاظ سے ابوداؤد وابن ماجہ نے حدیث ابو ہریرہ رحمہ اللہ سے روایت کی اور صحیحین بخاری و مسلم میں اس طرح ہے۔ لایبولن احدکم فی الماء الدائم الذی لا یجری ثم یتغسل فیہ۔ یعنی ہرگز تم میں سے کوئی پیشاب نہ کرے آب دائم میں جو جاری نہیں پھر آسین غسل کرے اور صحیح مسلم کی ایک روایت میں بعد حدیث کے آیا کہ ابو السائب نے پوچھا کہ اے ابو ہریرہ رحمہ اللہ پھر کیسے کریں تو حضرت ابو ہریرہ نے جواب دیا کہ آسین سے پانی کسی ترکیب سے لیکر نہاؤے۔ اس حدیث کو ابن جابر نے صحیح میں اور دارقطنی و بیہقی و غیرہم نے روایت کیا ہے اور بیہقی رحمہ اللہ کی روایت میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نہی فرمائی اس سے کہ ٹھہرے پانی میں پیشاب کیا جاوے اور اس سے کہ آسین جنابت سے غسل کیا جاوے۔ و رواہ الطحاوی والطبرانی۔ اور سند لال اس طرح ہے کہ غسل جنابت بلکہ پیشاب سے پانی کے رنگ و مزہ و بو میں تغیر نہیں ہوتا ہے باوجود اسکے آسین غسل جنابت سے نہی فرمائی ہے پس اگر وہ نجاست سے کسی حال میں نجس ہوتا تو نہی کا کوئی فائدہ نہ تھا۔ اور نہی کا مہضہ واسطے تحریم کے ہے جب تک دلیل دیگر قائم نہ ہو۔ اگر کما جاوے کہ شاید نہی تنزیہی ہو جواب یہ کہ نہیں کیونکہ اردائم یعنی پانی کی تقیید ٹھہرے ہونے کے ساتھ کر دی گئی اور جاری نکال دیا تو اگر حرمت مراد نہ ہوئی تو آب جاری و آب دائم برابر ہوتے اور قید دائم کی بیفائدہ ہوتی و لیکن شراح علیہ الصلوٰۃ والسلام کا کلام بیفائدہ ہونے سے پاک ہے۔ مع۔ اب را جواب امام مالک کے استدلال کا تو کہنا۔ والدی رواہ مالک و رد فی بیر بضاعۃ۔ اور جو حدیث کہ امام مالک رحمہ اللہ نے روایت کی وہ بیر بضاعۃ کے حق میں وارد ہوئی ہے۔ و مادۃ کان جاریا فی البساتین۔ اور بیر بضاعۃ کا پانی باغوں میں جاری تھا۔ فت۔ تو وہ آب جاری کے حکم میں ہوا اور آب جاری سے وضو جائز ہے اگرچہ نجاست گرے۔ الحاصل الماء بطور میں الماء سے خاص بیر بضاعۃ کا پانی مراد ہے۔ اور چونکہ احادیث متعارضہ ہیں تو توفیق کی ضرورت سے الماء سے سب قسم کا پانی مراد نہیں لیا گیا۔ تاج الشریعہ نے کہا کہ میں نے شیخ امام اسنادہ رحمہ اللہ سے سنا کہ یہ نفس الماء بطور الخ کی مخصوص ہے دونوں حدیثوں یعنی حدیث خواب سے جاگنے والے اور حدیث لایبولن احدکم الخ سے توجیب اسکی عمومیت نہیں رہی اور مخصوص ہوتی تو مخصوص کے لیے جائز ہے کہ جس بارہ میں وارد ہوئی اسی کے ساتھ مخصوص ہو پس یہ بیر بضاعۃ سے مخصوص ہے۔ علاوہ ازیں عموم جب ہوتا ہے کہ اہل لام جنس کا ہو اور الماء بطور الخ میں اہل لام عہد کا ہے یعنی معبود پانی طور پر اور وہ بیر بضاعۃ کا پانی ہے۔ اور یہ بیر بضاعۃ کا پانی باغوں میں جاری تھا چنانچہ طحاوی رحمہ اللہ نے بطریق محدثین شجاع غلبی عن الواقدی روایت کی کہ کانت بیر بضاعۃ طریقاً لماء انی البساتین یعنی بیر بضاعۃ ایک راستہ پانی کا باغوں کی طرف تھا۔ اگر کما جاوے کہ اہل حدیث نے محدثین شجاع غلبی پر محض کیا ہے حتیٰ کہ ابن الجوزی رحمہ اللہ نے ابن عدی رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ غلبی رحمہ اللہ کی حدیثیں بنا کر ثقات کی طرف منسوب کرتا تھا۔ جواب یہ کہ غلبی رحمہ اللہ عالم فہم ہے اسکی ایک کتاب ہے جس میں فرقہ مشبہ پر رد کیا ہے تو پھر کیونکر ابن عدی کا یہ قول صحیح ہوگا اور وہ مرد متدین صالح عابد تھا اور تہذیب الکمال میں ہے کہ اپنے وقت میں اہل الراے کا فقیہ اور صاحب تصانیف ہے۔ اور اگر واقدی رحمہ اللہ میں کلام کیا جاوے کہ بخاری رحمہ اللہ نے کہا کہ متروک الحدیث ہے اور یحییٰ بن یحییٰ رحمہ اللہ نے تضعیف کی تو جواب یہ کہ واقدی خود اہل مدینہ میں سے ہے اس بیر بضاعۃ سے خوب واقف ہے تو اپنا مشاہدہ بیان کیا اور واقدی کی کتاب میں غلوں علوم میں

سے پوچھا گیا ایسے بانی کا حکم جو جنگوں میں ہوتا ہو اس پر دیندہ دج پاپہ وارد ہوتے ہیں تو فرمایا اذاکان المارعتین لم یکن الخبیث
 اس کو ابن خزمہ و حاکم نے بھی روایت کیا ہے اور اس کی بعض اسناد صحیح ہے لیکن امام مصنف رحمہ نے کہا کہ ابوداؤد نے اس کو صحیح
 کیا ہے یعنی حر ذریعی وغیرہ نے کہا کہ ابوداؤد نے سنن میں بعد روایت کے سکوت کیا اور یہ عبادت ابوداؤد رحمہ وکیل صحیح
 پس شاید کہ مراد ابوداؤد طرابلسی ہوں یا ابوداؤد سجستانی نے سوائے سنن کے دوسری کتاب میں ضعیف کہا ہو اور بعض نے
 کہا کہ ابوداؤد سے منقول ہے کہ قریب ہے کہ فریقین کے واسطے بانی کی تعداد مقرر کرنے میں کوئی حدیث صحت کو نہ پہنچے تو اس
 قول سے لازم آیا کہ قلعین کی حدیث جو مقدار میں ہے ضعیف ہے اور واضح ہو کہ حدیث میں ایک اسناد ہوتی ہے اور ایک متن ہوتا ہے
 مثلاً بخاری نے کہا کہ حدیثنا المکی بن ابراہیم عن یزید بن ابی عبید عن سلمہ بن الاکوع رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 الحدیث۔ تو راویوں کی روایت کرنی اسناد ہے اور جو قول روایت کیا وہ متن ہے پس کبھی اسناد کے راوی توثیق ہو سکتے ہیں لیکن
 جو قول روایت کیا اس میں کوئی علت ہوتی ہے مثلاً بعض راویوں نے کچھ اور بعض دیگر نے کچھ روایت کیا ہے یا جو قول روایت کیا وہ
 مبہم ہے سمجھا نہیں جاتا تو شاید مراد مصنف رحمہ کی یہ ہو کہ ابوداؤد نے مرچ فلفہ میں ضعیف نہیں کہا بلکہ ایسے طور پر روایت کیا کہ
 اضطراب ہو یا غیر مفہوم ہے تو لازم آیا کہ یہ ضعیف ہے۔ اور جو بعض عن احتمال النجاستہ یا معنی لم یکن الخبیث کے یہ ہیں کہ وہ
 پانی جو دقلہ جو نہیں برداشت کر سکتا نجاست کو یعنی نجاست اٹھانے سے کمزور و مخلوب ہے۔ ہفت۔ تو یہ پانی نجس ہو گیا
 ذریعی وغیرہ علماء نے کہا کہ امام مصنف کی یہ تاویل دوسری روایت میں جاری نہیں ہوتی۔ سمین یون ہے کہ اذابغ المارعتین
 لم یکن۔ یعنی جب پانی دقلہ پہنچ جاوے تو نجس نہیں ہوتا۔ پس کلام مصنف میں اعتماد اس امر پر ہے کہ اس کی اسناد میں
 علت اور معنی میں علت ہے۔ فتح القدیر میں ہے کہ اسناد میں ضعیف کی وجہ سے اضطراب ہے جو اس کی اسناد میں واقع ہوا کہ وہ اسناد
 راوی نے کبھی کہا کہ ولید بن محمد بن عباد سے روایت کی اور کبھی کہا کہ محمد بن جعفر سے روایت کی اور جواب یہ کہ شاید
 دونوں سے روایت کی ہو۔ اسی طرح آخوند میں عبد اللہ بن عبد اللہ بن عمر اور عبید اللہ بن عبد اللہ بن عمر اور اسی طرح جواب یہ کہ
 کہ عبد اللہ و عبید اللہ دونوں بھائی ہیں شاید دونوں نے اپنے باپ سے روایت کی ہے۔ پس اضطراب اس توجہ سے کم ہو گیا لیکن متن
 حدیث میں بہت اضطراب موجود ہے چنانچہ ولید کی روایت محمد بن جعفر میں یون ہے کہ اذابغ المارعتین لم یکن خبیثہ شی۔ اور روایت محمد بن اسحق
 بن اذابغ المارعتین لم یکن الخبیث۔ بیہقی نے کہا کہ وہ غریب ہے دیگر آنگہ اسماعیل بن عیاش نے محمد بن اسحق سے جو روایت کی اس میں سوال
 اس طرح ہے کہ وہ پانی جو جنگوں میں ہوتا ہو اس پر دیندہ دج پاپہ وارد ہوتے ہیں تو فرمایا اذاکان المارعتین لم یکن الخبیث
 اس پر دیندہ دج پاپہ داندہ ہوتے ہیں۔ اور دیگر آنگہ قاسم بن المنکدر نے کہا کہ میں عبید اللہ بن عمر کے ساتھ ایک باغ میں گیا اس میں پانی
 تھا جس میں مرے اذت کی کھال پڑی تھی پس عبید اللہ نے اس سے وضو کیا تو میں نے کہا کہ آپ اس سے وضو کرتے ہیں حالانکہ
 اس میں مرے اذت کی کھال پڑی ہے تو مجھے اپنے باپ کی روایت سے حضرت مسلم سے حدیث بیان کی کہ جب پانی دقلہ یا میں غمر
 پہنچ جاوے تو اس کو کوئی چیز نجس نہیں کرتی ہے اس روایت میں دو باتیں کا غلط ہے اور اسی روایت کو ابوسعود الرازی نے اسناد
 کیا مگر اس میں تین کا لفظ نہیں ہے۔ اور لکھا کہ دارقطنی وابن عدی وغیرہ نے اپنی کتاب میں قاسم بن عبید اللہ بن عمر عن محمد بن المنکدر
 عن جابر بن عبد اللہ عن روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ اذابغ المارعتین طہ قانہ لا یکن الخبیث۔ جب پانی
 چالیس طہ پہنچ جاوے تو نجاست نہیں اٹھاتا ہے۔ دارقطنی نے اس روایت کو ضعیف کہا اور بیان کیا کہ سیفان ثوری و غیرہ
 بن راشد و روح بن القاسم نے اس کو محمد بن المنکدر عن عبد اللہ بن عمر روایت کیا لیکن حضرت عبد اللہ بن عمر پر وقف ہے اور قول
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہیں کہا۔ پھر صحیح اسناد کے ساتھ روح بن القاسم عن محمد بن المنکدر عن ابن عمر رضی اللہ عنہ روایت کی کہ ابن عمر
 نے فرمایا کہ اذابغ المارعتین طہ لم یکن۔ یعنی جب پانی چالیس طہ پہنچا تو نجس نہ ہوگا اور عمر رحمہ کی روایت عبد الرزاق عن جابر

نو دو قلم کے صرف چوتھہ رطل ہوئے رحمنی رحمہ نے کہا کہ اس میں چار اعراض ہوئے اول تو روایت نص نہیں ہے۔ دوم راوی
 بھی بن عقیل مجہول ہے ابن عدی رحمہ نے کہا کہ اس کا حال ٹھنڈا چاہیے۔ سوم یقینی بیان نہیں بلکہ گمان ہے۔ چہارم مجموعہ دو قلم کے
 صرف چوتھہ ہی رطل تو ہوئے حالانکہ دو قلم کی مقدار ہونا امام شافعی کا قول نہیں ہے اور نہ یقینی رحمہ اس کا قائل ہے۔ ابن امام
 نے بھی مانند اس کے اعتراض کیا۔ یعنی رحمہ نے ابن قدامہ کے معنی سے نقل کیا قلم یعنی جرہ یعنی شکا اور یہ لفظ چھوٹے پتھر
 دونوں پر بولا جاتا ہے اور یہاں ظہین سے پتھر کے دو قلم مراد ہے اور وہ پانچ مشک ہوئے ہر مشک بن عراقی سو رطل ہائی تاہم
 تو دو قلم کے پانچ سو رطل ہوئے اور یہی مشہور مذہب و قول امام شافعی ہے۔ بالکل حدیث ثقیلین میں قلم کا بیان کسی حدیث
 صحیح میں نہیں آیا اور جو بیان کہ شافعی رحمہ نے مسلم بن خالد زنگی کی اسناد سے روایت کیا اول تو اسناد مذکور ضعیف و دوم
 اسناد مجہول منقطع۔ اور جو ابن عدی نے مغیرہ بن سلقاب کی حجت سے روایت کیا وہ بہت ضعیف چنانچہ مذکور ہو چکا ہے ہر مشک
 لفظ قلم کا بیان و مراد کچھ ظاہر نہ ہوئی علاوہ برین جو ضعیف منقطع مجہول غیر مخصوص بیان ہے وہ صرف چوتھہ رطل ہے حالانکہ شافعی
 پانچ سو رطل کے قائل ہیں تو بیان حمل ہوا۔ ابن امام رحمہ نے لکھا کہ یہ میں نے شیخ تقی الدین الشافعی کے بیان کا ظاہر لکھا ہے
 اس سے خود ظاہر ہے کہ شیخ تقی الدین کے نزدیک یہ حدیث ضعیف ہے اسی وجہ سے شیخ نے اس کو اپنی کتاب امام بن نہیں ذکر
 کیا باوجودیکہ وہاں انکو اس حدیث کی سخت ضرورت تھی یعنی ثقیلین کے واسطے نص چاہیے تھی اور سوائے اس ضعیف حدیث
 کے کوئی اسکی حجت نہیں ہے اور علیہ ضعیف کرنے والوں کے علمائے اہلکہ میں سے حافظ ابن عبد البر و قاضی اسماعیل بن اسحق
 و ابو بکر بن العربی بن ادریس بن ابی یوسف رحمہ نے لکھا کہ حدیث ثقیلین ثابت نہیں ہے تو اس حدیث سے عدل
 کرنا واجب ہوا۔ یعنی رحمہ نے لکھا کہ علماء رحمہ نے اس بارہ میں بہت کچھ لکھا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ حدیث ثقیلین لفظاً و معنی
 مضطرب ضعیف ہے پس لفظاً تو اسکی اسناد و متن کے اختلاف و روایات و اضطراب کو بیان کیا گیا اور معنی کی بناء سے
 تو قلم لفظ مشترک ہے کہ قد آدم و جوئی پہاڑ و چھوٹے بڑے گڑھے وغیرہ پر بولا جاتا ہے اور مشترک سے ایک معنی لیے جاسکتے
 ہیں جو دلیل سے ظاہر ہوں پھر بیان کوئی دلیل بھی نہیں کہ جس سے معلوم ہو کہ قلم سے وہ مراد ہے جو امام شافعی رحمہ نے بیان
 کی اور اگر قتال ہجر کا بیان لانے میں تو اسکی حالت و حقیقت ہم اسکی بیان کر چکے ہیں۔ شیخ ابو عمرو ابن عبد البر رحمہ نے
 حمید میں لکھا کہ ثقیلین کا مذہب شرعی دلیل میں ثابت نہیں اور روایت میں قائم نہیں ہے اس لیے کہ حدیث ثقیلین میں ایک
 جماعت محدثین علماء نے کلام کیا اور اس لیے کہ ہنوز ثابت نہوا کہ قلم کی کیا مقدار ہے نہ وہ کسی روایت اثر میں مذکور اور نہ جماعت
 سے معلوم۔ علاوہ برین ثقیلین والے کہتے ہیں کہ جب رنگ یا بویا زہرہ متغیر ہو جاوے تو ثقیلین نجس ہو جاوے گا لکھ یہ بات اہل
 حدیث میں مذکور نہیں ہے۔ اور ابن عبد البر رحمہ نے استذکار میں لکھا کہ یہ حدیث ثقیلین کی مطول ہے۔ چونکہ ثقیلین میں امام شافعی
 کا مذہب ضعیف ہے ایک جماعت علماء شافعیہ نے انکا مذہب بوجہ ضعف کے ترک کر دیا جیسے امام غزالی و رویانی وغیرہ
 بار جو کہ امام غزالی وغیرہ کو اپنے مذہب میں سختی ہے۔ ابن خرم رحمہ نے لکھا کہ حدیث ثقیلین میں اہل کوئی حجت نہیں ہے کیونکہ
 حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مقدار ثقیلین کی کوئی حد نہیں فرمائی اور امام شافعی رحمہ کا اسکو محدود کرنا کچھ شافعی کا تفسیر کرنا
 دیگر علماء کی تفسیر سے مرجح نہیں جنہوں نے اور طرح تفسیر کی ہے پھر جس قول پر دلیل شرعی نہ ہو وہ باطل ہے اور خود ہجر میں بھی
 قلم چھوٹے و بڑے ہوتے ہیں اور اگر کوئی کہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث معراج میں قتال ہجر کا ذکر کیا ہے تو جواب
 یہ کہ کہاں سے واجب ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب قلم کا نام لیں تو اس سے وہی قتال ہجر مراد ہوں اور ابن حجاج نے
 اگر تفسیر قلم کی بیان کی تو اسکو مجاہد رحمہ کی تفسیر سے کچھ ترجیح نہیں کہ مجاہد رحمہ نے قلم کو جرہ فرمایا ہے یعنی گھڑا یا شکا۔ قتال
 بالکل حدیث ثقیلین کے استدلال سے ثقیلین کا مذہب ضعیف قابل ترک ہے و اللہ تعالیٰ اعلم اور امام مذہب امام مالک کہ پانی

ہو ہر بدن تغیر کسی وصف رنگ یا بو یا مزہ کے نہیں مہین ہوتا تو ہم نے حدیث المستیقظ یعنی خواب سے بیدار ہونے والے
 در حدیث کا لغت فہم غلبت در آب ماکہ سے ظاہر کر دیا کہ بدن تغیر کے بھی نجاست سے نہیں ہونا شائع علیہ الصلوٰۃ والسلام
 کے ارشاد سے ثابت ہوا نیز حدیث و فہم الغلب اسکو ثابت ہے یعنی حدیث میں ہے کہ جب تمنا متھو ڈالے تو اس برتن کے طور کا
 زرقہ یہ ہو کہ الخ۔ اس سے ظاہر ہے کہ جب پانی کے برتن میں گتے کے ٹکڑے ڈالے تو پانی نجس ہو گیا اور برتن ناپاک ہوا حالانکہ گتے
 کے ٹکڑے پانی کے وصف میں تغیر نہیں ہوتا پس ثابت ہوا کہ نجاست جس پانی میں مل جاوے وہ نجس ہو جاتا ہے اور یہی
 ہمارا اصل مسئلہ تھا۔ اور میں نے سابق میں تنبیہ کر دی کہ مراد پانی سے اسی قدر ہے جو نجاست سے مل گیا ہو چنانچہ اس محل مسئلہ
 کی توضیح کرنے والے بعض مسائل کو امام مصنف رحم نے ذکر فرمایا۔ المسئلۃ۔ والماء الجاری اذا وقعت فیہ نجاست
 جائز الوضوء۔ اور المیر لہما اثر۔ اور آب جاری یعنی پتے پانی میں جب کوئی نجاست پڑ جاوے تو اس سے وضوء جائز ہے
 اس شرط پر کہ اس نجاست کا کوئی اثر نہ دکھلائی دے یعنی نہ معلوم ہو۔ فت۔ خواہ نجاست مرنی ہو یا مانند پیشاب یا سفید
 شراب کے غیر مرنی ہو۔ لاناہا لا تستقر مع جریان الماء۔ کیونکہ وہ نجاست پانی کا بہاؤ ہونے کے باوجود نہیں ٹھہرے گی۔ فت۔
 حتیٰ کہ اگر اثر معلوم ہو تو وضوء جائز ہو گا۔ پس جو پانی کہ نجاست سے ملا وہ اصل مسئلہ نہ کورہ بالائے موافق نجس ہے اور وضوء
 اسی جہت سے جائز ہوا کہ وہ نجس وہیں ٹھہر نہیں سکتا کیونکہ آب جاری ہے۔ والاثر ہو الطعم او الرائحة او اللون۔ اور
 اثر سے مراد یہ کہ مزہ ہو یا بو یا رنگ ہو۔ فت۔ پس اگر آب جاری میں کسی نے پیشاب کیا اور اس سے نیچے بہاؤ کی طرف
 لسی نے وضوء کیا تو جائز ہے جب تک کہ بہاؤ میں پیشاب کا اثر ظاہر نہ ہو الذخیرہ والبدائع۔ ح۔ امام محمد رحم سے روایت ہے کہ
 اگر دریائے فرات میں کسی نے شراب کا خم توڑ دیا اور اس سے نیچے بہاؤ کی طرف کوئی شخص وضوء کرتا ہے تو جب تک پانی میں شراب
 کا مزہ یا بو یا رنگ نہ پاوے تو وضوء جائز ہے۔ فت۔ نجس دودھ اور خون کا بھی یہی حکم ہے اور یہ ایسی چیز ہیں کہ جو ٹھہر نہیں سکتی ہیں
 م۔ جب امام مصنف رحم نے یہ کہا کہ وہ نجاست ایسی ہو کہ اسکا اثر معلوم ہو تو اب اس میں اشارہ ہے کہ اگر نجاست مرنی ہو تو جان بڑے
 وہاں سے وضوء نہ کرے۔ اور بدائع و شرح الطحاوی میں ہے کہ دریا کے فرات میں ایک مرد از بس بھتی جاتی ہے اس سے نیچے کھینچ
 کسی نے وضوء کیا اگر مرد ارند کور کا مزہ یا بو یا رنگ یا پانی نجس ہو نہ نہیں۔ نجاست مرنی مثل مردار میں اگر پانی اسکے کل یا
 نصف پر جاری ہو تو اس سے نیچے کی طرف وضوء نہیں جائز ہے اور نصف کی صورت میں قیاس یہ تھا کہ جائز ہو۔ مگر ظاہر
 کلام کہ اثر معلوم نہ ہو عام ہر مردار وغیر مردار سب کو شامل ہے اور ابن العمام نے اسی کو ترجیح دی وائے شاکر دقاسم بن قطلوبغا
 نے کہا کہ یہ مختار ہے اور نہ اتفاق میں اسی کو قوی کہا ہے۔ د۔ ابن العمام رحم نے کہا کہ آیت جاری میں نجاست مرنی بھتی نہ جاوے
 بلکہ ٹھہری ہو مثلاً مردار پڑا ہو اگر اسے پوری دھار یا نصف کو لے لیا تو اس سے نیچے وضوء نہیں جائز ہے اگرچہ اسکا اثر نہ دیکھا جاوے
 الفتح۔ اور نصاب میں ہے کہ آب جاری میں فتویٰ اس ہر پر ہے کہ وہ نہیں نجس ہوتا جب تک کہ اسکا مزہ یا بو یا رنگ متغیر نہ ہو۔ المصنوع
 الطیۃ۔ اور اگر پتلی نہر کے جوڑان کو کتے نے روک لیا اور پانی اسکے اوپر سے جاری ہے پس اگر وہ مقدار جو کتے سے طاقی ہے
 کم ہو اس سے جو نہیں طاقی ہو تو نیچے طرف وضوء جائز ہے ورنہ نہیں۔ فقیہ ابو جعفر رحم نے کہا کہ اسی قول پر میں نے اپنے مشائخ کو
 پایا ہے۔ شرح الوقاہیہ والمجسطیٰ میں بھی ہے ابوالرائی۔ ابن العمام نے کہا کہ حدیث الماء طہر الخ کو سب آب جاری پر محمول کیا گیا تو
 جب تک آب جاری میں تغیر نہ آوے وضوء جائز ہونا چاہیے اگرچہ گتے اکثر پانی کو لیے ہو پھر اس مسئلہ میں حدیث کا تخصیص
 کرنے والا چاہیے۔ اور ظاہر حدیث سے موافق وہ روایت ہے جو امام ابو یوسف کا قول اس مسئلہ میں ہے کہ پانی اس گتے کے اوپر
 دیکھتے جاری ہو تو بھی وضوء میں مضائقہ نہیں کما فی البیان مع الفتح۔ جب تک کہ وصف متغیر نہ ہو۔ م۔ اور نصاب میں ہے کہ اسی پر
 فتویٰ ہے المصنوعات۔ اقوال الماء طور الخ مطلقاً پانیوں کی طہارت کے واسطے محبت ہے الا جو متغیر ہو جاوے و لیکن اوپر توضیح

کی گئی کہ منی وغیرہ بعض نجاسات میں صرف نجاست معلوم ہونا معتبر ہے کچھ بغیر کی ضرورت نہیں ہے۔ مگر گتے کے مسخ میں نجاست
بجس وغیرہ جس جوتے کے اختلاف پر مسئلہ منی ہر دوسرے تعالیٰ اعلم۔ اگرچہ فتویٰ ہی پر ہے کہ گتے نجس البتہ نہیں ہر دوسرے تعالیٰ اعلم
جسکو امام مصنف رحم نے صحیح فرمایا ہر دوسرے تعالیٰ اعلم۔ اور اسی طرف صدر الشریعہ نے اشارہ کیا اندہی احوط ہے۔ م۔ پتہ منی پر
پر ہر اور منیہ بڑا یا تنفرق ہر اندک یا اکثر یا نصف سے پانی ملا تو نجس و رد پاک ہر سس۔ ت۔ یون ہی اگر منیہ کا پانی
پیہ یون پر جاری ہو کر کسی مقام میں جمع ہوا تو بھی ہی حکم ہے۔ ت۔ بعض فتاویٰ میں ہے کہ ہمارے مشائخ نے کہا کہ منیہ جب
برستہ ہو تو پانی کو آب جاری کا حکم ہے حتیٰ کہ اگر وہ پانی چمت پر پیدی سے لاپر بکڑے کو لگ گیا تو کڑا نجس ہوگا مگر جب کہ وہ پانی
متغیر ہو۔ منیہ اگر چمت پر بڑا اور چمت پر نجاست سے ملا اور بکڑا اور کڑے کو لگا تو صحیح یہ ہے کہ اگر منیہ هنوز شقیق نہیں ہوا
تو جو بکڑا و رد پاک ہر محیط۔ بشرطیکہ متغیر نہ ہو۔ التا مار خانہ من القابہ۔ اور اگر منیہ رک گیا پھر اس میں سے کچھ بکڑا تو وہ
نجس ہر محیط۔ اور ہمارے مشائخ متاخرین نے کہا کہ یہی مختار ہے۔ التا مار خانہ من النوازل۔ یہی قول اذوق باصول مذہب
مختار امام مصنف رحم ہر دوسرے اعلم۔ م۔ چنانچہ فرمایا۔ والجاری مالا تیکر استعمالہ۔ اور آب جاری وہ پانی کہ تاہر کہ اسکا
کمر نہ ہو جاوے۔ ف۔ یعنی اگر دھو کر کرنے والے نے مثلاً اس میں سے چلو بھر کر گلی کی بھر لیا تو وہی پانی نہ آوے جو پہلے پاک
وہ ردان ہو گیا ہو تو یہ جاری ہے۔ وقیل مانیدہب تبیتہ۔ اور بعض نے کہا کہ جاری وہ کہ جو خشک نہکا بہا بجاوے۔ ف۔
مختار میں کہا کہ یہی زیادہ مشہور ہے۔ م۔ بدائع و تحفہ وغیرہ میں ہے کہ کہا گیا کہ آب جاری وہ ہے جسکو لوگ عرف میں جاری ٹھہر
کرین اور یہی اصح ہے۔ البتہ میں۔ اگرچہ مدد کے ساتھ نہ۔ ت۔ قول جاری کے واسطے بعض علماء نے یہ شرط لگائی کہ اسکا جاری
ہونا مدد کے ساتھ ہو اور بعض نے یہ شرط نہیں رکھی۔ م۔ شیخ ابن العمام رحم نے کہا کہ آب جاری کے واسطے مدد مانند چشمہ و نہر کے
ہونا ضروری ہے اور یہی قول مختار ہے۔ بعض نے کہا کہ اگر قمعہ کے ساتھ استنجاء کیا پس جو اس سے دھارا وہ ہاتھ سے پھلے پٹیا
سے ملا تو وہ پاک ہے کیونکہ آب جاری ہے لیکن امام مصنف رحم نے اپنی تجنیس میں کہا کہ اس میں نظر ہی کیونکہ یہ یقینی ہے کہ جب اس سے
استنجاء کیا تو نجس ہوا وہ یہ کچھ نہیں ہے اور کہا کہ اسکی نظیر وہ مسئلہ ہے جو مشائخ نے اپنی کتابوں میں وارد کیا ہے کہ ایک مسافر کے ساتھ
چوڑا پرنالہ ہے اور ضرورت کا پانی ہے اور اسکو پانی ٹٹنے کا قین نہیں مگر امید ہے تو کہا گیا کہ اسکو چاہیے کہ اپنے کسی ساتھی سے کہے
کہ وہ پرنالہ کے ایک طرف سے پانی ڈالے اور خود وضو کرتا جاوے اور دوسری طرف پاک برتن رکھا ہے جس میں جا کر پانی گرا
ہو تو یہ پانی خود پاک ہے اور پاک کرنے والا ہے کیونکہ یہ آب جاری ہے۔ قول یہ طریقہ شیخ ابو الحسن المکرمی سے وغیرہ میں نقل
کیا اور کہا کہ یہی صحیح ہے اور منی رحم نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ م۔ بھر کہا کہ اور بعض مشائخ نے اس سے انکار کیا اور کہا کہ یہ کچھ
نہیں ہے کیونکہ آب جاری توجب ہی مستعمل نہیں ہونا کہ جب اس کے واسطے مدد مانند چشمہ و نہر کے موجود ہو۔ اور کہا کہ دو چیز
حوض میں ایک سے پانی نکلتا اور دوسرے میں جاتا ہر اس کے درمیان سے وضو کیا تو جائز ہے کیونکہ آب جاری ہے۔ ف۔ فائدہ
قاضیخان میں کہا کہ جو پانی دوسرے حوض میں جمع ہوا وہ فاسد ہے۔ الفتح مہرجم کتابہ کہ قاضیخان نے اسکو آب جادی
حکم نہ دیا اور برخلاف اسکے دوسرے مسئلہ میں کہا کہ آب نہر اگر اوپر سے شقیق و جند ہو گا توجب تک جاری ہے اسکو آب جاری
کا حکم ہے انتہی۔ ذی اللہ یہ۔ ایک چھوٹا حوض ہے اس سے دوسرے میں ایک تیلی نالی مانند نہر کے لائی اور اس میں پانی
جاری کیا اور اس حالت میں جاری سے وضو کیا پھر یہ پانی جا کر ایک گڈھے میں جمع ہوا پھر دوسرے شخص نے اس
ایک نالی کاٹی اور جاری کر کے وضو کیا پھر وہ ایک گڈھے میں جمع ہوا پھر اس سے دوسرے شخص نے یون ہی کیا تو
سب کا وضو جائز ہے بشرطیکہ دونوں گڈھوں میں کچھ دوری اگرچہ قلیل ہو۔ اسی طرح اگر خود دو گڈھوں میں ایک سے
پانی نکل کر دوسرے میں جاتا ہو اور درمیان میں وضو کیا تو جائز ہے محیط۔ ابن العمام رحم نے کہا کہ ایسے مسائل آب

شعل کے جس جیسے پرینی ہیں اور مختار روایت یہ کہ آپ شعل پاک پر گر پاک کرنے والا نہیں ہوا اسکو یاد رکھنا چاہیے تاکہ
 کسی پر نظر نہ کرے اور ایسے فروع پر جو آپ شعل کی نجاست پرینی ہیں فتویٰ نہ دے قطع۔ واضح ہو کہ آب جاری تو صحیح
 قول پر نہ ہو جسکو لوگ آب جاری کہیں ہیں اکثر صورتوں میں لغت کی راہ سے جاری کے معنی پائے جاتے ہیں لیکن عرف
 میں اسکو جاری نہیں کہتے ہیں اور خلاف نہیں کہ آب دریا و نہر آب جاری ہوا خلاف نہیں کہ نہر سے جو کئی پھینکی یا ہاتھ دھو
 پانی بہا یا تو وہ آب جاری نہیں اگرچہ فتویٰ مقدم جاری کا پانی یا جانا ہو بھر کیا جاری کر لینا بلا مدد کے آب جاری ہو تو سب قابل
 فور ہوا حدیث اخیر مذکور ہو چکی کہ بعض صحابہ رضی اللہ عنہم نے سوال کیا کہ ہم سفر میں تھوڑا پانی ساتھ لیجاتے ہیں اگر وضو
 کرین تو پیا سے رہیں پس کیا ماہر انہر سے وضو کر لیں انہر اور جاری کر لینی کی صورت مذکور نہیں ہوا اگر ایک ٹوٹا پانی
 الگ ہوتا اور بار بار جاری کر لیا جاتا تو بعض قول پر وضو بلا تردد ہوتا۔ اور امام قاضی خان نے دونوں چھوٹے گڈھے کے
 درمیان جاری کو جاری شمار کیا اور نہر اوپر سے منقطع ہوئی تو اس کے بقیہ کو جاری قرار دیا۔ اور مسئلہ مطہرین جو محیط میں بعض
 ندائی سے منقطع ہوا یا مشائخ کا یہ قول کہا کہ حجت کا پانی جاری اسوقت تک کہ منہ پرستا ہوا داتا خانہ میں نوازل سے
 اسکو مختار متاخرین قرار دیا۔ اور ابن العلم رحمہ نے مصرح فرمایا کہ آب جاری میں مدد ضروری اور نہیں امام مہنف سے اسی کی
 تصحیح کی ولیکن تنویر میں اختیار کیا کہ آب جاری وہ کہ جو عرف میں جاری کہیں اگرچہ بدد نہ ہو۔ انتہی۔ اور مطہر دای رحمہ نے کہا کہ
 اسکے مقابل فتح القدیر کا قول کہ مدد ضروری ہی مختار ہو۔ ط۔ اقول آب کلام ہر کہ بلا مدد کو بھی عرف میں جاری کہتے ہیں لیکن خلاف
 نہیں کہ مدد کے ساتھ جاری کہلاتا ہو اگر کہا جاوے کہ پرناہ وغیرہ کے مسئلہ کی تصحیح شاید ہر کہ بلا مدد بھی جاری ہو تو جواب ہو سکتا ہر کشا
 تصحیح آب جاری کے دوسری تعریف پر ہو کہ جو نکال ہا لیا وے اور اب تصحیح اسکی کہ عرف میں جاری کہلاوے و بر تقدیر تسلیم کے بیان
 دو قول ایک صحیح و دوم مختار میں سے قول مختار اعلیٰ ہو کیونکہ مختار تو صحیح بھی ہوا لیا بھی گیا ہو پس یہ ارجح ہوا اور باب الطہارۃ مقام
 اختیار ہوا اور شک نہیں کہ بالمدد احوط ہو تو اسی پر فتویٰ ہونا چاہیے اگرچہ پرناہ وغیرہ کا مسئلہ مقلدین کے واسطے بضرورت ہو وہ
 تعالیٰ اعلم۔ م۔ حاکم کے حوض کا پانی مشائخ کے نزدیک پاک ہر جب تک اس میں نجاست واقع ہونا معلوم نہ ہو پس اگر کسی نے اپنا ہاتھ
 حوض میں ڈالا اور ہاتھ پر نجاست ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر حوض کا پانی ٹھہرا ہوا ہو اس میں نل سے پانی نہیں گرتا اور نہ کوئی اس میں
 پیالہ بھر کر نکالتا ہو پانی نہیں ہو گیا۔ اور اگر لوگ اس حوض سے اپنے برتنوں سے پانی نکال رہے ہوں اور پانی نل سے آتا ہو
 تو اکثر مشائخ کے نزدیک نہیں ہاتھ دھوئے سے پانی نہیں ہوگا قاضی خان۔ اور اسی پر فتویٰ ہوا محیط۔ اقول برتنوں سے پانی
 نکالنا بد ہو جانا چاہیے کما فی المغنیہ اور بدیہ کی تفسیر یہ کہ وہ بھراوے کے درمیان پانی کو ٹھہرا دینا جو اے الزاہدی۔ ایک چھو
 گڈھا ہو اسکا پانی نہیں ہو گیا اور ایک طرف سے اس میں پاک پانی سایا اور دوسری جانب سے پانی بہا تو فیضہ ابو جعفر رحمہ نے
 کہا کہ جیسے ہی دوسری جانب سے حوض بہا ویسے ہی اسکی طہارت کا حکم دیا جائیگا اور اسی کو صدر رشید نے اختیار کیا محیط
 اور نوازل میں ہر کہ ہم اسی کو کہتے ہیں اتمانہ خانہ۔ یہ مسئلہ دلیل ہو کہ جس پانی سے حوض کی دیواروں کی نجاست مبتدئہ ہو
 ہوا اور اس سے سیرضادہ کا جواب نکلا کہ سیرضادہ میں بھی اگرچہ نجاست ہو سکتا ہے لیکن دوسری جانب سے میل کر کر
 بہ جانے سے وہ پاک ہو جاتا تمام۔ جب آب جاری کا کوئی وصف نجاست متغیر ہو کر اسکے جس ہونے کا حکم دیا گیا تو پھر
 اسوقت تک اسکی طہارت کا حکم نہ ہو گا جب تک کہ یہ تغیر نجادے باہر نہ ہو کہ پاک پانی اس پر وارد ہو کر اسکا تغیر نازل کر دے۔
 محیط۔ م۔ سیر امام مہنف رحمہ نے پانی میں سے جو بعض وجہ سے ہنز کہ آب جاری ہو مذہب عظیم کو ذکر فرمایا۔ المسئلہ
 والفقہیرا القظیم المذہبی لا یتحرک احد طرفہ فہو حرک الاخر اذ وقعت نجاست فی احد جانبيه جازا لو وضو
 من الجانب الاخر۔ فقہ عظیم بھی میرا ماب جو ایسا ہو کہ جنبش نہ کھاوے اسکا ایک کنارہ دوسرے کنارہ کو جنبش ہے

توجہ دینے پر عظیم میں ماسکی ایک جانب کو کوئی نجاست پڑ جاوے تو دوسری جانب سے وضو جائز ہے۔ وضو کا اشارہ ہر طرف
 دوسری جانب یا سب طرف نجاست پڑے تو کسی طرف وضو نہیں جائز ہے اور اس میں اختلاف آویگا۔ لان الظاہر فی النجاست
 الاصل الیہ ہذا اثر التحریک فی السرائر فوق اثر النجاست۔ یہ جو از وضو اسوجہ سے ہو کہ ظاہر ہی ہو کہ نجاست دوسری طرف
 میں پہنچی کیونکہ حرکت دینے کا اثر پھیل جانے میں نسبت نجاست کے اثر پھیلنے کے بڑھا ہوا ہے۔ فہ توجہ حرکت دینے سے
 دوسری طرف اثر نہ پہنچا تو جو اس سے کم ہو یعنی نجاست کا اثر پھیلتا تو وہ بدرجہ اولیٰ نہ پہنچا ہوگا۔ اور اشارہ ہو کہ عاریطان ہر
 ظاہر ہی پر ہے۔ ثم عن ابی حنیفہ رحمہ اللہ یعتبر التحریک بالافعال وهو قول ابی یوسف۔ پھر امام ابو حنیفہ رحمہ سے روایت ہے
 کہ جنبش دینا در معتبر ہو جانے سے جو ادبی ابو یوسف رحمہ کا قول ہے۔ وعنہ بالتحریک بالید۔ اور امام رحمہ سے یہ بھی روایت
 ہے کہ ہاتھ سے جنبش دینا معتبر ہے۔ فہ یعنی اوسط درجہ پر ہاتھ سے ہاؤے اگر دوسری طرف حرکت پہنچے تو اوجہ ہی نجاست
 پہنچی ورنہ نہیں۔ وعن محمد بالتوضیٰ ہذا امام محمد رحمہ سے روایت ہے کہ وضو کرنے کے ساتھ جنبش دینا معتبر ہے۔ ووجہ الاول
 ان الحاجۃ الیہ فی الحیاض اشد منہا فی التوضیٰ۔ اور قول اول کی وجہ یہ کہ وضو کی طرف حاجت تحمل کرنے کی نسبت
 وضو کرنے کے بہت زیادہ ہے۔ فہ اور قول دوم کی وجہ یہ کہ جنبش دینا نہانے سے وضو کرنے اور ہاتھ سے سب طبع ہوتا ہے
 انہیں سے ہاتھ کی تحریک میں لوگوں پر زیادہ آسانی ہے۔ ایسی توجہ یہ ہے بلکہ اصل اس میں نجاست پہنچنے کا اندازہ ہو اور اعتبار
 کمتر تحریک اس امر کے ظاہر ہونے کو کافی ہو تو ایک اندازہ ہاتھ کا بھی بیان ہے۔ اور ظاہر یہ نجاست کی کیفیت و مقدار پر نہیں
 مانند پیشاب و شراب کے نسبت غلیظ کے جلد ساری ہوتی ہیں تو ہر ایک کے مناسب تحریک کا اندازہ معتبر ہونا چاہیے
 اور اسی راہ سے دونوں روایتیں ایک شدید تحریک کی اور ایک خفیف تحریک کی امام رحمہ سے مروی ہیں۔ اور عینی رحمہ نے لکھا
 کہ اگر قدر عظیم میں پانی کا مزہ یا یارنگ متغیر ہو تو وضو نہیں جائز ہے کذا فی فتاویٰ ابوالو الجی۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ سے ظاہر ہے
 یہ کہ متوضیٰ کی غالب رائے کا اعتبار ہو اگر اسکی غالب رائے میں آیا کہ نجاست دوسری جانب پہنچ گئی تو وضو نہیں جائز
 ورنہ جائز ہے ہی ایک جماعت مشائخ کے نزدیک اصح ہے جنہیں سے شیخ کرخی و مصنف فایۃ البیان شرح ہدایہ اور مصنف تنبیح وغیرہ
 ہیں اور شمس الکمل نے لکھا کہ ظاہر مذہب یہی کہ متوضیٰ کی رائے پر تفویض کیا جاوے اور کہا کہ ہی اصح ہے۔ اور مروی رحمہ نے لکھا
 ہی ظاہر المذہب ہے بغیر الفتح والیعنی اور اسی کو بحر الرائق نے لیا ہے۔ وبعضہم قدر و ابالمساقہ عشرانی عشر بذراع
 الکمر باس تو سقہ لاء علی الناس۔ اور بعض فقہاء نے عظیم غدیر کی مقدار مساحت سے رکھی وہ درودہ کپڑے کے کمرے
 بخرض وسعت دینے کے لوگوں پر۔ فہ یعنی اگر کپڑے کے گز سے وہ درودہ ہو تو آٹا بڑا ہو کہ اس میں ایک طرف سے دوسری
 طرف نجاست نہ پہنچگی اور اگر کم ہو تو پہنچگی جیسا کہ مبسوط شیخ الاسلام میں مذکور ہے اور یہ ابوسلیمان جوزجانی رحمہ نے اندازہ
 رکھا اور اصل میں امام محمد رحمہ سے پایا ہے اور علامہ مشائخ رحمہ نے اسی قول کو لیا ہے من التہابہ والیسط۔ اور اسی کو مشائخ
 بلخ و عبد اللہ بن المبارک و ابواللیث نے لیا اور ہمارے اکثر علماء کا قول ہے۔ اور پائیش میں جو کہ معتبر ہے اس میں اختلاف ہے
 چنانچہ فتاویٰ قاضی خان زین زین ناہنے لاکڑ ذراع الملک لیا جو سات شمس کا ہر شمس برابر ایک کھڑی انگلی نامزد ہے اور کہا کہ
 یہی صحیح ہے اور غیر المطلب میں اسی کو اختیار کیا و لیکن امام مصنف رحمہ نے کپڑے کے ناہنے لاکڑ لیا جو سات شمس کا ہر شمس
 انگلی کے زیادتی کے ہوتا ہے۔ مع۔ اور تبیین میں چھ شمس جو میں انگلی مذکور ہے سم۔ اور فرمایا۔ وعلیہ الفتویٰ اور اسی قول
 فتویٰ ہے۔ فہ پس فتویٰ کے واسطے ہی مختار ہو اور نہ اتفاق میں ہو کہ وہ درودہ کا اعتبار کرنا زیادہ مناسب ہے خصوصاً
 حوام کے حق میں خلی کچھ رائے نہیں ہے اسی وجہ سے متاخرین علماء اعلام نے اس پر فتویٰ دیا ہے۔ وہ وہ درودہ کا غالب مسلک
 میں یعنی چالیس گز مساحت ہو اور اگر درودہ ہو تو قدر چوبیس چالیس اور آٹا چالیس سے کی گئی اور معتد چوبیس چالیس ہو اور اسی

فتویٰ دیا جاوے۔ مع۔ اور فتادی طبرہ میں ہر کہ اعتبار از تائیس کا اور اس سے کم میں نجس ہوگا اور کہا گیا کہ جھپٹیں اور یہی صحیح ہے۔ اور در مختار میں بھی درود میں جھپٹیں اور شکت میں ہر جانب سے پندرہ اور چارم سے کچھ زیادہ ہے۔ م۔ اور اگر عرض ہو کہ درود تو از تائیس گزرتا ہے مگر خلاصہ۔ اور یہی احوط ہے محیط السرخسی۔ ولکن چھپا بس بر فتویٰ دیا جاوے الفتوح۔ اور اگر لٹا چلا گیا اور عرض ہو کہ اگر حساب سے وہ درود ہو چکا ہو تو لوگوں کی آسانی کے حق میں جائز ہے انجمنس ج۔ اور اگر اوپر سے وہ درود ہے اور گہرا دین ہے اس سے کم ہے تو نجاست پڑنے کی صورت میں اوپر سے وضو جائز ہے یہاں تک کہ پانی خشک ہو کر وہ درود سے کم ہو چکے تو اب یہیں جائز ہے النہر عن السراجیہ۔ ولکن خلاصہ میں کہا کہ اب بھی پاک ہے کافی النہدیہ م۔ اور اگر اوپر وہ درود سے کم ہے اور نجاست پڑنے سے اوپر کے نجس ہونے کا حکم ہوا ہے پانی گھٹا اور نیچے یہ قدر چڑھا وہ درود جو دھانک ہو چکا تو اصح یہ کہ اب اس میں وضو غسل کرنا جائز ہے۔ النہدیہ عن المحيط و کذا فی النہر عن السراجیہ۔ ولکن خلاصہ میں اس کے خلاف ہے یعنی اب بھی نجس ہے۔ م۔ اور اگر طول عرض نہیں مگر عمق دس ہے تو قستانیٰ میں اسکو بھی وہ درود ہو چکنے پر متبرک ذکر کیا ولکن بحر الرائق نے فتح القدیر سے اسکو روکیا اور اصح وہاں ہے کہ وہ نجاست سے نجس ہوگا۔ م۔ واضح ہو کہ ابن الہمام رحم نے یہ تقدیر وہ درود واسکی تقدیرات کو بلا دلیل کے حکم قرار دیا اور بحر نے نبیست کی کہ اسکا مرجع کسی دلیل شرعی کی طرف نہیں ہے اور صدر الشریعہ نے جو شرح وقایہ میں مرجع دلیل شرعی کا کونین کا حرم رکھا ہے اسکو رد کر دیا۔ شیخ الاسلام عینی رحم نے کہا کہ حدیث بے بقاء کی وہ درود کے واسطے مستند ہو سکتی ہے۔ بیان اسکا یہ کہ امام محمد رحم سے جب آب کثیر کو پوچھا گیا جو نجاست پڑنے سے سب نجس نہیں ہوتا تو کہا کہ میری مسجد کے برابر ہو تو کثیر ہے جب اسکو ناپا تو اندر سے بہشت در بہشت یعنی اٹھ طول و آٹھ عرض پایا اور باہر سے وہ درود پایا۔ اور ہم بیان کرتے ہیں کہ بے بقاء کی وسعت بھی بہشت در بہشت تھی بدلیل اسکے کہ امام ابو داؤد صاحب سنن نے کہا کہ میں نے بے بقاء کو اپنی چادر سے اندازہ کیا اسطرح کہ اس پر پھیلائی پھر چادر کو ناپا تو اسکا عرض چھ ہاتھ نکلا اور میں نے اس شخص سے پوچھا جس نے دروازہ کھول کر مجھے وہاں داخل کیا تھا کہ تم نے یہیں کچھ تغیر کیا ہے کہا کہ کچھ نہیں۔ اور میں نے دیکھا کہ اسکے پانی کا رنگ متغیر تھا انتہی۔ تو جب عرض چھ ہو تو طول زیادہ ہوگا کیونکہ غالباً ایسا ہی ہوتا ہے اور اگر وہ کنواں گول ہوتا تو یوں کہا جاتا کہ اسکا درجہ گز تھا۔ پس جب طول و عرض کو برابر کیا جاوے تو آٹھ و آٹھ ہو جائیگا یا اس سے زیادہ ہو کیونکہ فشا تو اندازہ ہے تحقیق پھر امام محمد رحم نے باب جمادات میں احتیاط کر کے اسکو مستند ٹھہرا کر وہ درود کا انداز بتلایا۔ والمعتبر فی العمق ان یكون بحال لا یخسر بالاعتراف هو الصحیح۔ اور اگر اد کے بارہ میں متبرک ہے کہ صرف آٹھ گرا ہو کہ جلو بھر لینے سے زمین نہ کھل جاوے یہی قول صحیح ہے۔ ف۔ اسی کو فقیہ ابو جعفر نے اختیار کیا اور ظاہر الروایہ میں کوئی تقدیر نہیں ہے۔ مع۔ ہم نے اوپر اشارہ کر دیا کہ تقدیر وہ درود طول و عرض کے اور عمق بقدر مذکور کے اگرچہ اس پر فتویٰ ہے ولکن ظاہر مذہب جو عدم تقدیر کا ہے اب بھی بعض وجوہ میں جاری ہوگا اور یہ تقدیر لازمی ہونا چاہیے بلکہ صحیح وہی ہے جو ظاہر مذہب ہے کافی الفتوح۔ اور یہ ایک تقدیر عوام کی سہولیت کے واسطے ہے حتیٰ کہ اگر مثلاً وہ درود میں کسی نجس پانی استقدر ملا دیا کہ وہ ایک ایک انگل سطح پر چڑھ آیا تو صاف معلوم ہے کہ نجاست تمام ہر ساری ہو گئی اور یہی معتد صحیح ہے اگرچہ بعض نے وہ درود کے قول پر ہر ایک صورت سے اعتماد کر کے ایسی تفریع کی ولکن محققین کے قول میں تصریح موجود ہے بان اگر ایک غد غریب میں کسی آدمی نے ایک طرف پیشاب کر دیا تو عوام کے واسطے تقدیر مذکور نافع ہے۔ م۔ اب ساکن اگر بہت ہو وہ بجز آب جاری کے ہر اس میں ایک طرف نجاست پڑنے سے سب نجس ہوگا اگر اس صورت میں کہ اسکا رنگ یا بو یا مزہ متغیر ہو جائے استقدر پر سب علماء متفق ہیں اور اسی کو عامہ مشائخ نے لیا ہے محیط۔ اور معنی رنگ بو مزہ کے تغیر کے یہ ہیں کہ نجس سے ملنا معلوم ہو جاوے حتیٰ کہ اگر وہ نجاست بے رنگ و بے مزہ و بے بو کے ہو تو معلوم ہونا کافی ہے۔ م۔ و قوله فی الکتاب جاز الوضوء من الجانب الاخر اشارۃ الی انہ یجس موضع التوقیع۔ اور یہ جو کتاب میں فرمایا کہ اس عظیم قدر کی دوسری جانب سے

دھو جازز ہو تو یہ اشارہ ہو کہ جس جانب نجاست گرے وہ نجاست گرنے کی جگہ ناپاک ہو جائیگی۔ ف۔ خواہ نجاست مرثیہ ہو یا غیر مرثیہ ہو اور یہی مشائخ عراق سے منقول ہے۔ ج۔ اور اسی پر صاحب بسوط و بدلے بن اور شایع کنز نے ایک واضح کہا۔ ن۔ اور بدلے بن کہا کہ یہی ظاہر الروایہ ہے اور کرنی وغیرہ نے اسی کو ترجیح دی۔ ط۔ وعن ابی یوسف رحمہ اللہ لا یغسل الا بالظہور النجاستۃ فیہ کالماء النجاسۃ۔ اور امام ابو یوسف سے یوں روایت ہے کہ نجاست گرنے کا مقام بھی ناپاک نہوگا مگر اس صورت میں کہ وہاں نجاست ظاہر ہو جیسے آب جاری میں حکم ہے۔ ف۔ ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ اس قول کو صحیح کہنا چاہیے اور مرثیہ وغیرہ مرثیہ میں بھی فرق نہ کرنا چاہیے کیونکہ دلیل اسی کو مقتضی ہے کہ کثرت کے وقت بدون تغیر کے جس نہو یہ حکم صحیح ہے جیسا کہ شیخ الاسلام سے نقل ہوا اور اسکے موافق مفتی میں ہے کہ ایک قوم ایک نہر کے کنارہ صف باندھ کر بیٹھے تو سب کا وضو جائز ہے اور یہی حکم حوض میں ہے کیونکہ اب حوض آب جاری کے حکم میں ہے انتہی۔ اور مراد بالضرورۃ حوض کبیر ہے۔ الفتح دلیل میں نالی ہے کیونکہ مانند آب جاری ہونے میں بالکل مثل ہونا ضروری نہیں ہے اور آب جاری میں معلوم ہوا کہ نجاست رون ہو جاتی ہے نہ حوض کبیر میں اور مثبہ المصلیٰ میں ہے کہ اگر لوگ صف باندھ کر نہر کنارے بیٹھے وضو کرتے ہیں تو جائز اور یہی صحیح ہے۔ الہندیہ م۔ اور مشائخ بخارا و بلخ نے کہا کہ نجاست اگر غیر مرثیہ ہو تو اسی موضع سے وضو کرے جہاں گرے اور اگر نجاست مرثیہ ہو تو نہیں۔ ح۔ اور کہا گیا کہ یہی صحیح ہے۔ اور ابن امیر الحاج نے کہا کہ اگر راسے غالب میں وہاں نجاست نے حلول نہ کیا ہو تو وضو کرے ورنہ نہیں اور یہی صحیح ہے۔ ط۔ اور گذرا کہ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ مرثیہ وغیرہ مرثیہ میں بدون فرق کے وضو جائز ہونے کے نصیح کیا وہ الفتح۔ اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ الزر۔ ارجح واسطے فتویٰ کے اور احوط وہ ہے جسکو بدائع میں ظاہر الروایہ کہا یعنی موضع وقوع نجاست کا جس ہونا واسطہ تعالیٰ اعلم۔ لیکن سراج الوماج میں کہا کہ مشائخ بخارا کا قول صحیح ہے الہندیہ۔ اور بنا بر قول مشائخ عراق کے موضع نجاست سے بقدر حوض صغیر کے چھوڑ کر وضو کرے کہانی الخلاصہ۔ اور حوض صغیر جار در چار گز ہے۔ الکفایہ۔ فروع جبرے حوض بد بودار سے وضو جائز ہے جبکہ نجاست معلوم ہو اقامت خان۔ ایسے حوض سے وضو کرے جس میں نجاست کا خون ہو مگر یقین نہ ہو اور یہ واجب نہیں کہ اسکا حال دریافت کرے محیط۔ کیونکہ اسکی حاجت دلیل نہونے پر ہے اور بیان دلیل مطلق استعمال کی موجود ہے اور بیت المقدس جاتے ہوئے راہ کی منزل میں جب عمر دین العاض نے کھڑے ہو کر حوض والے کو آواز دیکر پوچھا کہ کیا تیرے حوض پر درندے پانی پئے آتے ہیں تو حضرت عمرؓ نے منع کر دیا کہ اسی حوض والے کچھ آگاہ نہ کیجو۔ کہانی الموطا۔ اور اسی طرح اگر رنگ و بو متغیر پائے تو بھی جائز جب تک معلوم نہ ہو کہ یہ نجاست کی وجہ سے ہے کیونکہ تغیر کبھی پاک چیز سے اور کبھی دیر تک پڑے رہنے سے ہوتا ہے۔ اس کنوین سے بھی وضو جائز ہے جس میں پیلے کچیلے گھرے ٹکائے جاتے ہیں انکو اطفال و غلام لوگ ٹکانے ہیں جو احکام نہیں جانتے ہیں اور دیہاتی و عوام لوگ اپنے پیلے کچیلے ہاتھوں سے جھرتے ہیں پس اس وقت تک وضو جائز ہے کہ بالیقین نجاست معلوم نہ ہو الفتح۔ اور دول ورتی بھی پاک ہیں التفسیر۔ اگر بانی کو ناپاک گمان کر کے اس سے وضو کیا پھر وہ پاک ظاہر ہوا تو جائز ہے الخلاصہ۔ نہر سے وضو افضل ہے مگر جہاں منزلہ ہوں تو بقول امام شافعی برعکس افضل ہے الفتح۔ اگر مستان سے جس میں نرگی پاس پاس ہے بن یازمین جس میں کھیتی ہے اور مستان میں پانی بہا ہوتا ہے اور کھیت میں بھی پانی ہے اور کھیتی کے درخت باہم لے ہیں اس پانی سے وضو کیا اگر وہ درود ہو تو جائز ہے اور نرگی کھیتی کا باہم لے ہونا پانی کے باہمی اتصال کو مانع نہیں ہے۔ اگر ایک حوض سے وضو کیا جسکے تمام پانی پر کائی جھانی ہے اگر ایسی ہو کہ حرکت دینے متحرک ہو تو جائز ہے الخلاصہ۔ فتاویٰ میں ہے ایک غریب عظیم جس میں گرمیوں میں پانی نہیں رہتا اور اس میں آدمی بچانہ پھرتے اور جانور گوبر و زبہ کرتے ہیں پھر وہ جائدوی میں یا برسات میں پھر جاتا ہے اور اس سے برت اٹھایا جاتا ہے تو اگر بانی جہاں میں تھا ہے وہ جس جی تمام پر آجاتا ہے تو پانی و برت دونوں ناپاک ہیں اگر چہ بعد اسکے پانی کثیر ہو گیا ہو۔ اور اگر پانی پیلے کسی پاک مقام

پس نالاب بن جمع ہو کر وہ درود ہونے کے بعد تب نجاست سے ملا تو پانی و برق دونوں پاک ہیں امتحان منکر ہم کتاہر کہ اس میں یہ قید ضروری ہے کہ نجاست اس قدر کثیر نہ ہو کہ پانی متغیر ہو جاوے ورنہ بالاتفاق جائز ہو گا جیسا کہ محیط و نفع سے مکرر گذرا ہے۔ ہم اگر حوض قدر کا پانی نجس ہو یا پھر پانی جذب ہو کر زمین خشک ہو گئی تو اسکی طہارت کا حکم ہو گا۔ پھر دوبارہ اس میں پانی آیا تو اس میں دور و تاب نہیں ہیں اور اظہر یہ کہ نجاست عود نہ کرے گی السراج الہاج۔ اور اصح روایت یہ کہ نجاست عود کرے گی۔ اسی طرح منی اگر کھرجاڑ دی گئی یا مردار کی کھال خاک یا دھوپ سے دباغت کی گئی یا کتوں نجس ہو کر خشک ہو یا پھر اس کپڑے یا کھال کو پانی ہو یا پھر کتوں میں پانی آگیا تو نصیر بن یحییٰ رحم نے کہا کہ اسکی طہارت کا حکم ہے یہ قول لوگوں پر زیادہ آسان ہے۔ محمد بن مسلمہ رحم نے کہا کہ نجاست کا حکم ہے یہ قول دلیل سے زیادہ مضبوط ہے اور اسی قول کے مانند ہشام رحم نے امام محمد رحم سے روایت کیا۔ حوض کبیر نجس ہو گیا پھر اس میں پاک پانی داخل ہوا یا خشک کہ کثیر ہو گیا تو نجس ہے البتہ۔ اور کہا گیا کہ اگر اس میں سے کچھ نکل گیا اگرچہ قلیل ہو تو پاک ہو گیا اور یہی اصح ہے محیط اور یہی صحیح ہے۔ مگر اگر حامی کی بے ہوئے پانی میں پانوں ڈالے تو دونوں پانوں دھونا واجب ہے۔ اور اصح یہ کہ اگر حامی میں کسی جنب کا نما نا معلوم ہو تو واجب ورنہ نہیں اور قول اول احوط ہے البتہ۔ اگر حوض متغیر ہو یعنی وہ درود سے کم ہو جس میں ایک جانب سے پانی آتا اور دوسری جانب سے نکلتا ہے تو اس میں ہر طرف سے وضو جائز ہے اور اسی پر فتویٰ ہے خواہ چاروں طرف جاریا کم ہو یا زیادہ ہو۔ شرح الوقایہ والزاہدی و معراج الدرایہ۔ مسئلہ قال و موت مالیس لہ نفس سائلۃ فی المار لایحسہ۔ اور پانی میں مرنا ایسے جانور کا جس میں خون سیلان کرنے والا نہیں ہے اگر نجس نہیں کرتا۔ ف۔ یعنی پانی میں جو ایسا جانور مرے جسکے خون سائل نہیں تو اسکی موت سے پانی نجس نہیں ہوتا۔ کا لبق والذباب۔ جیسے بھڑو کھی۔ والزنمایر۔ جمع زنبور یعنی بھڑین۔ والعقرب و سحوبا۔ اور بھجودانکے مانند جانور۔ ف۔ اگر یہ جانور پانی میں مر جائے تو پانی خواہ قلیل ہو یا کثیر نجس نہیں ہوتا۔ بقی و ذباب دریا پر بلفظ جمع ہیں اور شیخ الاسلام عینی رحم کے نسخہ میں عقرب بھی بلفظ جمع عقارب مذکور ہے توجیع سے اشارہ انکے اقسام کی طرف ہے یعنی انکے جملہ اقسام یکساں ہیں اور انکے مانند جانوروں کی مثال میں عینی رحم نے کہا کہ جیسے چوہری و میسر و شہد کی مکھی و چوٹی و جو تک و صرصر و قمل و پسود و مکن و مٹل۔ ح۔ اور اگر جو تک خون چوسکر سٹورے پانی میں مر گئی تو نجس ہیں ہر کہ اصح یہ کہ پانی خراب ہو جائیگا اور نہ اتفاق میں کہا کہ اس سے اس بھڑ و مٹل و چوہری و میسر کا حکم ظاہر ہوا جو خون چوسکر قلیل پانی میں مر جاوے اور وہ ہبانیہ میں ہے کہ ہمارے نزدیک ریشم کے کپڑے اور جس پانی میں ریشم لگانے کو یہ کپڑے اوٹائے جاتے ہیں وہ پانی اور کپڑوں کے انڈے و پچال سب پاک ہیں جیسے وہ کپڑا بھی پاک جو نجاست سے پیدا ہوتا ہے۔ د۔ اور عینی رحم نے ان جانوروں کو شمار کر کے کہا کہ ہمارے نزدیک یہ جانور پاک ہیں تو انکے مرنے سے نجاست نہ ہوگی اور ابن المنذر رحم نے کتاب الاجماع میں کہا کہ میں نہیں جانتا کہ ایسی کبھی خلاف کیا ہو سوائے شافعی رحم کے دو قولوں میں سے ایک قول کہ جس میں نجاست مروی ہے اور تووی رحم نے کہا کہ شافعی رحم کہ ایک جامعہ کہتے ہیں کہ عروق اجماع کیا۔ امام مصنف رحم نے لکھا کہ۔ وقال الشافعی یفسدہ۔ اور امام شافعی رحم نے کہا کہ ایسے جانوروں کا مرنا بھی پانی کو خراب یعنی نجس کرتا ہے۔ لان التحريم لا یطرق الا کراۃ آتہ النجاستہ بخلاف دود و النمل و سوس الثمار لان فیہ ضرر و ذہ۔ کیونکہ یہ جانور حرام ہیں اور تحریم بطریق خبری کے نہ تو وہ نجاست کی نشانی ہے بخلاف شہد کے مکھوں کے بچوں اور بھلون کے کپڑوں کے کہ انکے مرنے سے نجاست نہیں ہوتی اسلئے کہ ان میں ضرورت ہے۔ ف۔ غلام اگر تو نیم ایک کرامت کی وجہ سے جیسے آدمی کا گوشت حرام ہے مگر نجاست کی وجہ سے نہیں بلکہ کرامت کی وجہ سے اور شفا علی کا گوشت حرام ہے بوجہ دزدگی و نجاست کے تو یہ جانور زمین خون سائل نہیں ہے یہ بھی حرام ہیں تو یہ دلیل انہی نجاست کی ہے اور اگر کہا جاوے کہ شہد کی مکھوں کے بچہ شہد میں متصل اور خوا وغیرہ بھلون میں کپڑے پڑ جاتے ہیں تو جواب دیا کہ بوجہ ضرورت

کے معاف کیے گئے ہیں تو ان پر باتوں کا قیاس نہیں ہو سکتا۔ یعنی رحم نے کہا کہ داری رحم نے جو بعض اصحاب شافعی رحم سے دوہرا کر دوسوں انصار سے بھی تہمت نقل کی ہے یہ صحیح نہیں کیونکہ اس میں اصحاب شافعی میں کچھ خلاف نہیں ہے۔ امام احمد بن رحم نے کہا کہ اگر دو انہل دوسوں انصار میں سے کچھ جمع کیے اور عداوت کو کھایا تو دو صورتیں ہیں یعنی ناجائز و جائز کیونکہ یہ کٹرے ہنزلہ اسکے جوڑ کے طبع و طعم میں ہیں اور طعام کے ساتھ انکا کھانا بڑا بڑا صحیح حرام نہیں ہے۔ یعنی نے لکھا کہ ایسے جانوروں کے مرنے سے پانی فاسد ہونا امام شافعی کا ایک قول ہے اور دوسرا قول ہمارے نقل ہے یعنی پانی فاسد نہیں ہوتا اور اسی کو جمہور اصحاب شافعی رحم نے صحیح کہا ہے مگر محافل و ریاضی رحم نے البتہ قول نجاست کو ترجیح دی اور نو دی رحم نے کہا کہ یہ کچھ نہیں ہے اور صواب طہارت ہے اور یہی جمہور علماء کا قول ہے اور کہا کہ خود یہ جانور مرجانے سے البتہ نجس ہو جاتے ہیں اور اسی پر عراقی اصحاب نے جزم کیا اور یہی صحیح ہے کیونکہ یہ بھی منجھ مردار کے ہو گئے۔ سوننا قولہ علیہ السلام فیہ ہذا ہوا الحلال الکلمہ و شربہ والوضو منہ۔ ہمارے واسطے دو حجت ہیں ایک تو حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی جو آپ نے ایسے پانی کے ق میں حسین بن نفیر غون سائل کا جانور مر رہا ہوا کہ یہ حلال ہے اسکا کھانا و پینا اس سے وضو کرنا۔ فق حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے سلمان فارسی رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ یا سلمان کل طعام و شراب وقعت فیہ دابة لیس لہا دم فانت فیہ حلال الکلمہ و شربہ والوضو منہ۔ یعنی اگر سلمان ہر چیز کھا لے اور پیئے گی حسین کوئی ایسا جانور گر جاوے حسین خون نہیں ہے پھر اس میں مر جاوے تو یہ چیز حلال ہے اسکا کھانا و پینا اس سے وضو کرنا۔ اس حدیث کو دار قطنی رحم نے روایت کر کے کہا کہ کسی راوی نے اسکو نہیں مرفوع کیا سوائے بقیہ رحم کے سید بن ابی سید الزبیدی سے۔ اور وہ ضعیف ہے انتہی۔ یون ہی فتح القدیر میں لکھا اور ظاہر یہ طعن بقیہ رحم پر ہے اور یعنی رحم نے لکھا کہ دار قطنی نے سید بن ابی سید رحم پر یہ طعن کیا ہے پھر لکھا کہ اسکو ابن عدی رحم نے روایت کر کے اسی راوی سید بن ابی سید پر طعن کیا اور کہا کہ یہ شیخ مجہول الحال و اسکی حدیث غیر محفوظ ہے انتہی۔ شیخ عینی و ابن العمام رحم نے جواب لکھا کہ یہ دونوں طعن اسطرح دفع کیے گئے کہ یہ بقیہ بن الولید ہیں جسے ائمہ علماء مثل حاد بن زید و ابن المبارک و زید بن ہارون و ابن عیینہ و وکیع و اذہامی و اسحق بن راہویہ و شعبہ رحمہم اللہ تعالیٰ نے روایت کی اور بھی شعبہ و انکی احتیاط کافی ہے۔ یہی بن عیینہ نے کہا کہ بقیہ رحم جب بغداد میں آئے تو شعبہ انکی بہت کھلم کھڑے تھے اور سوائے بخاری رحم کے بقیہ رحم سے سب جامع محدثین صحاح ستہ نے روایت کی ہے اور رہے سید بن ابی سید کو انکو خطیب نے ذکر کیا اور کہا کہ سید کے باپ کا نام عبد الجبار تھا اور یہ شیخ ثقہ ہیں پس مجہول الحال کا طعن جاتا رہا اور اس حالت میں یہ حدیث درج حسن سے نازل نہیں۔ مفع۔ اور حدیث حسن محبت ہے۔ م۔ اور ابو عبیدہ رحم نے کتاب الطہور میں حدیث ام ہانئین میمونہ رضی اللہ عنہا روایت کی کہ انکا گذر ایسے تالاب پر ہوتا جس میں جلالا ہوتے یعنی کٹرے پس اس میں سے آپ کے واسطے پانی لایا جاتا تو اس سے پتی نہیں اور وضو کرتی تھیں۔ ع۔ ولان المنحس اختلاط الدم المسفوح باجزاء عند الموت حتی حل الدم کی لانعدام الدم فیہ ولادم فیہا۔ اور دوسری حجت یہ کہ پانی اسواسطے پاک ہے کہ پانی کو نجس کرنے والا تو دم مسفوح کا ملنا پانی کے اجزاء سے بروقت موت ان جانوروں کے ہے حتی کہ دبیج کیا ہوا حلال ہو جاتا ہے پھر جو نہونے خون مسفوح کے اسکے اندر اور یہ جانور ایسے ہیں کہ ان میں ایسا خون ہی نہیں ہے۔ فق توضیح یہ کہ ان جانوروں میں خون سائل نہیں ہے اور پانی کا نجس کرنے والا یہی خون ہوتا ہے جو جانور کے پانی میں مرتے وقت پانی کے اجزاء سے مل جاتا ہے تو ان جانوروں کے مرنے سے یہ خون پانی میں نہیں مل سکتا تو پانی نجس نہوا اور جس جانور میں خون سائل ہو وہ دبیج کرنے اور خون بہا دینے سے پاک حلال ہو جاتا ہے۔ لکن العمام رحم نے کہا کہ معنی یہ ہیں کہ اصل میں جو ذکوہ مشروع ہونے کا سبب ہے وہ سبب حلال ہونے کا اسطرح ہے کہ ذکوہ کی وجہ سے خون سائل دور ہو جاتا ہے پھر جو شخص کذب کرنے کی یقین رکھتا ہو شارع نے اسکے فعل دبیج کو قائم مقام خون دور ہونے کے کر دیا ہے حتی کہ اگر جانور نے غناب کی پیمان وغیرہ ایسی چیز کھائی ہو جو خون نکلنا روکتی ہے تو نکلنا ہوا اعتبار کر کے ہے۔

نذوبہ کے حلال ہونے کا حکم پر افسح۔ اور فوج کرنے کی یقینت اس واسطے معتبر رکھی کہ بشرط اسکا بھی اعتبار ہو حتیٰ کہ مجوسی کے ذبیحہ میں بھی خون نہیں رہتا تو اگر خالی خون ہونے سے حلال ہو تو وہ بھی حلال ہونا چاہیے۔ اور عینی رحم نے لکھا کہ مجوسی کے ذبیحہ میں قیاسی معاملہ بھی حلال ہو لیکن شرح نے اسکو لائق فوج کے اعتبار نہیں کیا۔ مع۔ اور سجدہ و امیر عالم یہ کہ نفس جاندار بنام خدا حلال ہے اور مجوسی کسی کتاب آسمانی کے موافق نام نہیں جانتا ہر قتال فیہ۔ باقی رہا یہ کہ امام شافعی کا قول تھا کہ ان کثر سے کوڑوں کا کھانا حرام ہے اور یہ نجاست کی دلیل پر جواب دیا کہ۔ والحرمة لیست من ضرور تھا النجاستہ کا لفظیں۔ اور حرمت کے واسطے کچھ نہایت ہونا ضروری نہیں ہے جیسے مٹی۔ ف۔ کیونکہ مٹی کا کھانا حرام ہے اور یہ حرمت بوجہ حرمت نہیں حالانکہ نجاست لازم نہیں ہے۔ غرض کہ جو جس ہو وہ تو ضرور حرام ہے لیکن جو حرام ہو ضرور نہیں کہ وہ نجس بھی ہو جیسے مٹی و سنگیاد کو کھد وغیرہ کہ یہ سب حرام ہیں مگر ایمن کوئی اپاکی نہیں ہے۔ مع۔ جامع کردی میں ہے کہ گوشت ہر درندہ جانور کا جب وہ ذبح کر دیا جاوے پاک ہو جائے مگر اسکا کھانا حرام ہے۔ مع۔ شرح کتا ہے کہ کھا گیا کہ اصح یہ کہ درندہ کا گوشت بعد ذبح کے ناپاک ہے لیکن فتویٰ قول اول پر ہو گا فی فیض۔ مع۔ اور حاوی میں ہے کہ ذبح کیے ہوئے باز پرند کا گوشت کثیر اگر پاس ہو تو اس کے ساتھ ناز جائز ہے اور یہی ہر ایسے جانور کا حکم ہے جسکے جوئے پانی سے وضو کرنے میں ناز عاادہ کرنے کا حکم نہیں جیسے سانپ و بھو وچا و تمام پرند اگر انکا گوشت پاس ہو بشرطیکہ مذکور ہو تو ناز جائز ہے۔ وغیرہ میں ہے کہ جیتا سانپ پاک ہے اور اسکا گوشت و کھیل اصح قول پر پاک ہے اسی طرح اگر ناز چڑھی دے سکے ساتھ بلی یا چوہا جو تو جائز ہے اور اگر ٹھیل یا کتے کا پتہ ہو تو نہیں جائز ہے اور کما کہ اس شخص کے مسائل میں اصل یہ کہ بردہ جسکے جوئے پانی سے وضو جائز ہے اس کے ساتھ ہوئے کی حالت میں ناز جائز ہے ورنہ نہیں۔ حاوی میں ہے کہ خشکی کا سانپ اگر پانی وغیرہ میں مرے تو جس میں مرے وہ نجس ہو گا اور عقیدہ میں ہے کہ ذرغہ و حلیہ کا بھی یہی حکم اور ان دونوں کا خون نجس ہے۔ وغیرہ وغیرہ میں ہے کہ سانپ کی پچال و اسکا پیشاب نجس نجاست فلفلہ میں اور اسکی کھال اگر قدر درم سے زیادہ ہو تو اس کے ساتھ ناز منع ہے اگرچہ مذکور ہو اور اور اسکی دباغت بھی نہیں ہو سکتی ہے۔ مع۔ اور ابن المام نے نجس سے ذکر کیا کہ اگر خشکی کا سانپ کسی برتن میں مر گیا اس میں خون نہیں تو نجس ہو گا اور اگر اس میں خون ہو تو نجس ہو گا۔ ف۔ المسئلۃ و موت بالعیش فی المار فیہ لافسہہ کا لسمک و الضفدع و السرطان۔ اور مرنا ایسے جانور کا جو پانی میں جیتا ہے جب اسی میں مرے تو پانی کو فاسد نہیں کرے جیسے مچھلی و مینڈک و کیکڑا ف۔ یعنی پانی کا جانور جو اور پانی ہی میں مرے تو پانی خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو اسکی موت سے نجس نہیں ہوتا ہر حال شافعی بفسدہ الا لسمک لما مر۔ اور امام شافعی نے لکھا کہ سوا مچھلی کے اور حیزین پانی خراب کرتی ہیں اسی دلیل سے جو گندہ ہے۔ ف۔ یعنی انکی حرمت دلیل نجاست ہے۔ اگر کھا جاوے کہ کتاب الذبائح میں مذکور ہے کہ مینڈک و کیکڑے کا کھانا امام شافعی کے نزدیک حلال ہے تو پھر کیونکر گذری دلیل جاری ہو سکتی ہے جواب دیا گیا کہ جو کتاب ذبائح میں مذکور ہے اسکو اصحاب شافعی تسلیم نہیں کرتے چنانچہ نووی رحمہ نے لکھا کہ جو جانور پانی میں جیتا ہے اگر ایسا ہے کہ کھایا جاتا ہے تو شک نہیں کہ وہ پانی کو نجس نہیں کرے گا اور جو جانور ایسا ہے کہ نہیں کھایا جاتا ہے جیسے مینڈک وغیرہ تو جب وہ طیل پانی یا کسی دوسری ہنی والی رقیق چیز طیل یا کثیر میں مرے تو اسکو نجس کرے گا۔ روایاتی رحمہ نے لکھا کہ یہی مشہور قول ہے اور یہی کیکڑے میں تصریح کی۔ مع۔ ولنا اثر فی معدنہ فلا یطیٰ لہ حکم النجاستہ۔ اور بارے واسطے ایک جہت یہ کہ وہ جانور اپنے معدن میں مرے تو اسکے حق میں نجاست کا حکم نہ دیا جاتا۔ ف۔ کیونکہ اگر نجاست کو اپنے معدن میں حکم نجاست دیا جاوے تو کوئی آدمی پاک نہیں ہو سکتا کیونکہ سب کی رگوں وغیرہ میں خون بہا رہا ہے۔ پس نجاست جب تک اپنے معدن میں ہے اسکو حکم نجس کا نہیں ہے۔ کیفیتہ حال محمدا۔ جیسے وہ انداکہ اسکی زندگی خون ہو گئی۔ ف۔ توجب تک اندر ہر اندہ نجس نہیں حتیٰ کہ اگر ایسے اندہ سے کو جب وغیرہ میں لیے ہوئے ناز چڑھے تو اسکے ساتھ ناز جائز ہے۔ ہر خلاف اسکے جب نجاست اپنے معدن میں ہو چنانچہ اگر ایک شیشی میں خون بہہ کر صیب میں رکھ لیں

ناز پر ہے تو نماز نہیں جائز ہے کیونکہ شیشی اس خون کا معدن نہیں ہے۔ فرج۔ اگر انڈا گندا ہو تو جامع اصغر میں ہر کہ گندے
انڈے کے ساتھ صاحبین کے نزدیک نماز نہیں جائز ہے اور قیاس تول غلظت و حسن کے جائز ہے اور اسی کو شیخ ابو عبیدہ المدنی نے
اختیار کیا۔ اور ایسے انڈے کے ساتھ جبین بچہ مردہ ہو جسکا مرنا معلوم ہو گیا ہے نماز نہیں جائز ہے۔ علما سے شافعیہ کے نزدیک گندے
خون ہو گیا وہ دو وجہ میں سے اصح وجہ پر جس ہے اور اگر گندا ہو یعنی سپیدی و زردی ل گئی تو وہ باخلاف پاک ہے۔ ع۔ ساگر اشرا
مرغی سے پانی میں گرا اور حالیکہ تر تھا یا خشک ہو کر پھر پانی میں پڑا تو وہ پانی نجس نہوگا اسی طرح چوپایہ کا بچہ جو اپنی ماں سے ساقط
ہو کر گرایا خشک ہو کر تو پانی نجس نہوگا کیونکہ وہ اپنے معدن میں تھا اور معدن مقام قرار جس سے جدا ہونے کی استطاعت
نہو۔ ص۔ ولانہ لادم فیہا اذ الدرموسی لایسکن فی الماء والدم ہو نجس۔ اور دوسری حجت ہماری یہ ہے کہ نبی کریم
جائزہ میں خون نہیں ہے کیونکہ جو خون والا جانور ہر وہ پانی میں نہیں رہتا ہے اور خون ہی نجس ہے۔ ف۔ حاصل آنکہ نجس
در اصل خون سائل ہے اور خون کا مزاج گرم ہے اور پانی سرد ہے دونوں میں مخالفت ہے تو جس جانور میں خون ہر وہ پانی کا رہنے والا
نہیں ہے اور یہ جانور سائل ہی تو ان میں خون نہیں ہے۔ علاوہ ازیں خون دھوپ میں سیاہ پڑ جاتا ہے اور ان جانوروں سے جو چیز
بیکر نکلتی ہے وہ دھوپ میں سپید ہو جاتی ہے تو ان میں خون نہیں ہے اور یہی حجت دوم بہت صحیح ہے جیسا کہ امام سرخسی رحم نے تصریح کر دی
نمایہ ص۔ ف۔ بالجمہ واضح ہو کہ یہ پانی کے جافہ جب پانی میں مرین تو ہمارے نزدیک بالاتفاق پانی نجس نہیں ہوتا خواہ وہ پانی
تھوڑا ہو یا بہت ہو۔ م۔ ابن الہمام نے کہا اسی طرح اگر پانی سے باہر مرین پھر پانی میں ڈال دیے جاویں تو بھی صحیح قول کے موافق
پانی نجس نہوگا۔ پانی کے سواے سرکہ وغیرہ دوسری پتلی بننے والی چیزیں اس حکم میں شامل پانی کے ہیں یعنی ان میں بھی یہ جانور
مرین یا ڈالے جاویں تو وہ بھی نجس نہونگے کیونکہ نجس کرنے والا خون ہوتا ہے اور آبی جانور میں خون نہیں ہے۔ امام محمد رحم سے
مبسوط میں روایت ہے کہ مینڈک اگر پانی میں مکرر زیرہ زیرہ ہو جاوے تو وضو جائز گرینا کر دہ یعنی حرام ہے کیونکہ اسکا گوشت
کھانا حرام ہے۔ منع۔ و فی غیر الماء۔ اور پانی کے سواے دوسری چیز مانند شیرہ انگور و سرکہ و تیل وغیرہ میں اگر آبی جانور مکرر
قیل۔ کما گیا یعنی نصیرین بھی و محدثین سلمہ وغیرہ نے کہا کہ غیر السمک یفسدہ بجھلی کے سواے دیگر آبی جانور اس چیز کو نجس
کر دیتے ہیں۔ لا تعدا الم معدن۔ کیونکہ معدن میں نہیں مرنے ہیں۔ وقیل۔ اور کہا گیا یعنی ابو عبد اللہ مجتبیٰ و محدثین متاقل وغیرہ
نے کہا کہ۔ لا یفسدہ۔ اس چیز کو نجس نہیں کرتے ہیں۔ لعدم الدم۔ کیونکہ خون نہیں ہے۔ یہی خون ہی نجس کرنے والا تھا۔ امام
نے کہا کہ۔ و هو الاصح۔ اور یہی قول دوم اصح ہے۔ ف۔ یہی صحیح ہے۔ ص۔ والفصدع البحر والبری فیہ سواہ۔ اور مینڈک
خشکی کا جو آبی مینڈک ہو دونوں اس حکم میں برابر ہیں۔ ف۔ یعنی دونوں کے مرنے سے پانی خراب نہیں ہوتا ہے۔ م۔ ابو القاسم
الصفار نے فرمایا کہ ہم یہی جتے ہیں۔ انفرات۔ اور آبی مینڈک خشکی کے مینڈک میں فرق یہ ہے کہ آبی مینڈک کی انگلیوں کے درمیان
بط کی طرح جھلی کا پردہ ہوتا ہے اور برتری میں نہیں ہوتا۔ ص۔ وقیل البری یفسدہ لوجود الدم وعدم المعدن۔ اور کہا گیا کہ خشکی
کے مینڈک کے پانی میں مرنے سے پانی خراب ہو جاتا ہے جو خون بائے جانے اور معدن نہونے کے۔ ف۔ یہی اصح ہے۔ د۔
پس خون پایا جانا تو علت نجاست ہے اور معدن نہونا نجاست کا حکم ظاہر ہونے کے لیے ہے۔ ع۔ خلاصہ میں ہے کہ پانی کا کتا اور
پانی کا سور جب پانی میں مر جاویں تو بالاتفاق پانی نجس نہیں ہوتا۔ ط۔ اب بیان اس امر کا چاہیے کہ آبی جانور کسکو کہتے ہیں تو
امام مصنف رحم نے فرمایا۔ وما یعیش فی الماء ما یكون توالدہ و شوا فی الماء۔ اور آبی جانور پرندہ جو پانی کے رہنے والا
میں وہ جانور مراد ہیں جنکے انڈے بچہ ہونا پانی میں اور انکا ٹھکانا و قرار گاہ پانی ہو۔ ف۔ فرسکہ دو مضیقین مجرہ میں ایک ہے کہ
انکا مسکن پانی ہو اور دم و مین انکا تو الدہ یعنی انتھے بچہ مین ہوں۔ پس آبی کتا و سور وہ ہے جو پانی کے اندر رہتے ہیں اور مین
جنتے ہوں۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ جو آبی کتا ہندوستانی میں معروف ہے یہ بیان مراد نہیں ہے کیونکہ وہ خشکی کا جانور ہے اور چونکہ

فی من اچھی طرح پڑھا ہے اس جہت سے آبی کہتے ہیں۔ امام مصنف رحم نے فرمایا۔ واما المعاش دون مائی المولد مقصد۔ اور جانور کہ پانی میں زندگی کرنا ہو گرا اسکے ہڈ سے بچ پیدا ہونے کی وجہ نہ تو اسکی موت سے پانی نجس ہو جائیگا۔ وفت جیائیل پانی اور یہی اصح ہے جیسے بلا اور مرغابی وغیرہ۔ دوسرے امام مصنف رحم نے مسئلہ استعمال کو ذکر فرمایا۔ المسئلۃ۔ قال المار المستعمل لا یطہر لاحداث۔ فرمایا کہ ما مستعمل نہیں پاک کرتا ہے احداث کو۔ وفت یعنی حدث جو طہارتی نجاست ہے جس سے وضو و غسل لازم آتا ہے اور مقابل کے بحث یعنی حقیقی نجاست پر تو اس سے اشارہ کیا کہ انبات کو پاک کرتا ہے یعنی اس قول پر کہ آب مستعمل خود طہر ہے چنانچہ یلایام ابو حنیفہ سے مروی اور ابی اہل کے موافق ہے کہ وہ حقیقی نجاست کا پاک کرنا سوائے آب مطلق کے سیرک و کلاب وغیرہ ایسی چیزوں سے جو نجس ہو کرنے والی ہیں جائز کہتے ہیں۔ جامع السبجاتی میں ہے کہ پانی جو استعمال کیا گیا میں طہر ہے پر ایک تو بالاجماع پاک ہے وہ کہ جو کسی پاک چیز کے اوپر بہا دیا گیا۔ دوم بالاجماع نجس ہے وہ کہ جس سے کوئی حقیقی نجاست دھوئی گئی اور ہنوز اسکے پاک ہو جانے کا حکم نہ ہوا اور سوم میں اختلاف ہے وہ کہ جس سے کسی محدث نے وضو کیا یا جنب نے غسل کیا جبکہ اسکے اعضاء پر حقیقی نجاست نہ تھی۔ مع۔ پس کام یہاں مرث اسنویسری مسمیٰ ہے۔ م۔ اور واضح ہو کہ اس ما مستعمل کے بارہ میں ہمارے مشائخ ماوراء النہر نے ہمارے اصحاب کا اختلاف بیان کیا ہے اور مشائخ عراق نے تو کہا کہ آب مستعمل ہمارے اصحاب کے نزدیک پاک ہے اور متفقین مشائخ ماوراء النہر نے بھی یہی اختیار کیا۔ وہ پاک ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ الفتح۔ پھر یہ بات کہ آب مستعمل پاک کرنے والا حدث کا نہیں ہے جیسا کہ امام مصنف نے مسئلہ ذکر کیا تو اس میں مشائخ ماوراء النہر و مشائخ عراق بلکہ متفقین شافعیہ بھی متفق ہیں اور دیگر ائمہ مختلف لہذا امام مصنف رحم نے لکھا کہ خلافا لہما لک والشافعی۔ اس میں خلافت کیا امام مالک و امام شافعی رحم نے۔ وفت یعنی بعض وجہ سے اور مرجع خلافت کا اجتہاد معنی طہر کا ہے فی قولہ تعالیٰ انزلنا من السماء ماء طہورا۔ ہما یقولان ان الطہور مایطہر غیرہ مرۃ بعد اخری کا قطع۔ یہ دونوں یعنی امام مالک بعض صورت میں اور امام شافعی ایک قول میں یہ کہتے ہیں کہ طہر وہ کہ پاک کرے غیر کہ ایکبار کے بعد دوسری بار یعنی بار بار جیسے قطع۔ وفت۔ کتاب البجائز ہند بہ امام مالک میں مذکور ہے کہ طہارت حدث میں جو پانی استعمال کیا گیا وہ طہر یعنی خود پاک ہے اور مطہر یعنی پاک کرنے والا ہے بشرطیکہ استعمال سے اس میں تغیر نہ ہو لیکن دوسرا پانی جو تے ہوئے اسکا استعمال دوبارہ کر دہ ہو بلحاظ اختلاف کے اور امام مصنف رحم نے دونوں اماموں کی دلیل یہ بیان کی کہ طہور مایطہر قطع کے مکرار دوبار بار پاک کرنے کو مفید ہے۔ جواب میں صاحب نہایت نے کہا کہ شیخ رحمہ اللہ نے کہا کہ پانی دوسری چیز کا پاک کرنے والا ہے لیکن اسوجہ سے نہیں کہ طہر یعنی مطہر بلکہ آیت میں اور طہرا۔ نہیں بلکہ ما طہورا۔ فرما کر آگاہ کیا کہ طہور مبالغہ مانند غفور و شکور کے ہے اور مبالغہ یوں ہے کہ خود پاک ہو اور غیر کو پاک کرے ورنہ خالی طہارت میں تو طہر و طور یکساں ہیں تو زائد معنی یہ کہ دوسرے کی تطہیر ہو تو یہ مبالغہ کی صورت سے معلوم ہوا اور اسوجہ سے نہیں کہ طہر کے معنی مطہر کے آتے ہیں اسلئے کہ طہور کا محاورہ یہ کہ طہر اشیاء وہ چیز پاک ہوتی۔ یہ لازمی ہے اور مطہر باب تطہیر متعدی ہے پس لازمی سے متعدی نہیں مستفاد ہوتا۔ میں کہتا ہوں کہ وجہ یہ کہ طہور مصدر ہے چنانچہ سبویہ و غلیل و مبرود و صمعی و ابن السکیت نے صریح کہا اور اسی معنی میں حدیث منقلح الصلوۃ الطہور اور طہور انا احدکم اور لا صلوۃ الا بطہور وغیرہ ہیں اور مبالغہ فعل لازم سے صرف فاعل کی زیادتی فعل کو مفید ہوتا ہے اور یہ تصور نہیں کہ متعدی مفعول کو مکرر مفید ہو اور اسی تحقیق پر دلالت کرتا ہے قولہ تعالیٰ و ستاہم ربہم شرابا طہورا۔ اور خوب معلوم کہ اہل جنت کوئی احتیاج تطہیر کی نہیں بلکہ مراد نہایت طہارت ہے ان چیزوں سے جو دنیاوی شراب میں لغویات و بیہوشیوں و فحش و بخل سے جو کرتی ہیں۔ مع۔ وقال زفر و جو علی احد قولی الشافعی ان کان المستعمل متوضیا فهو طہور۔ اور زفر نے کہا اور یہی شافعی رحم کے دونوں میں سے ایک قول ہے کہ اگر آب مطلق استعمال کرنے والا وضو سے ہو پھر اسے وضو ہو و وضو کیا تو یہ مستعمل پانی خود پاک اور پاک کرنے والا بھی ہے۔ و ان کان محدثا فهو طہر غیر طہور۔ اور اگر استعمال کرنے والا

بغیر وضو کے حالت میں ہو تو آب متعل خود طہر ہو لیکن طہر نہیں ہو۔ لان العضو طہر حقیقہ و باعتبارہ ہو کہ طہر طہر
بہر دلیل یہ کہ عضو وضو تو در حقیقت پاک ہو اور اس اعتبار سے جو پانی اس پر استعمال ہوا وہ پاک رہا۔ لکنہ نجس حکماً و باعتبارہ
لیکن الماء نجس۔ لیکن وہ عضو کج شرعی نجس ہو تو اس اعتبار سے جو پانی اس پر استعمال ہوا وہ نجس ہوا پس دلیل میں وہ نجس
پیدا ہوے۔ فقہنا باعتبار الطہور یہ و یقار الطہارۃ علی بالشہدین۔ پس ہنہ کہا کہ دوسرے اعتبار کے موافق اس میں
پاک کرنے کی صفت نہ رہی اور اول اعتبار کے موافق اسکی طہارت باقی رہی تاکہ دونوں شہد پر عمل ہو جاوے۔ فت نووی
شافعی المذہب نے فرمایا کہ اس مسئلہ میں امام شافعی رحمہ کے دو قول ہیں اور سب نے اتفاق کیا کہ مذہب صحیح یہ کہ آب متعل طہر یعنی
پاک کرنے والا نہیں ہو اور اسی پر مسائل کی تفریع ہو۔ وقال محمد و ہور و ایتہ عن ابی حنیفہ ہو طہر غیر طہور۔ اور امام محمد نے کہا
اور یہی ایک روایت امام اعظم سے بھی ہو کہ آب متعل خود پاک ہو اور غیر کو پاک کرنے والا نہیں ہو۔ فت یعنی دوبارہ اس سے وضو
یا غسل نہیں ہو سکتا در نہ حقیقی نجاست کو بروایات ظاہرہ پاک کرنے والا ہو کہانی المنع عن التنجس۔ م۔ لان طاقاۃ الطہر
الطہر لا توجب التنجس۔ کیونکہ پاک کا ملنا پاک سے ناپاک ہو جانے کا موجب نہیں ہو۔ فت یعنی پاک پانی جب وضو میں
پاک عضو سے ملا تو یہ موجب ناپاک ہو جانے کا نہیں ہو۔ الا انہ اقیمت بہ قرۃ فی غیرت بہ صفتہ کمال الصدقہ۔ مگر
اتنی بات ہو کہ اس پانی سے قربت ادا کی گئی تو اس سے اسکی صفت میں تغیر آگیا یعنی طہر ہونا نہیں رہا جیسے مال صدقہ
فت اور یہ اسوجہ سے کہ شرح کی طرف سے یہ بات معلوم ہوئی ہو کہ جس مال سے فرض زکوٰۃ ساقط ہوتا ہو اور اس کے ذریعہ سے
امیر تعالیٰ کی جانب میں تقرب حاصل کیا جاتا ہو تو اس میں میل کھیل آجاتا ہو اور ہاں اس چیز کے نجس ہو جانے کا حکم تو شرعاً نہیں معلوم
ہو اچنانچہ اصل مال زکوٰۃ کا بوجہ اسقاط فرض کے میلا ہو گیا حتیٰ کہ حدیث میں اسکو اسلخ الناس یعنی لوگوں کے میل سے قرار دیا
سوا شرف الخلق صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی اولاد ابشراف و بنو ہاشم پر جائز نہ رہا اور باوجود اسکے وہ حد نجاست تک نہیں
پہنچا حتیٰ کہ اگر زکوٰۃ کے درمیان کو جب میں رکھ کر ناز نہر ہی تو صحیح ہو۔ پس یون ہی پانی کے حق میں واجب ہو کہ تغیر ایسی وجہ سے
ہو کہ نجس ہو جانے کی حد تک نہ پہنچے اور یہ اس طرح کہ اسکا طہر ہونا جانا رہا اور کوئی دلیل دیگر موجود نہیں جو اس قیاس کی تفسیر
کرے۔ اگر کہا جاوے کہ جتنے دلیل پائی کیونکہ حدیث میں موجود ہو کہ مومن کے وضو کرنے سے اسکی خطائیں تمام بدن سے حتیٰ کہ
تامنون کے نیچے سے پانی کے ساتھ یا آخر قطرہ پانی کے ساتھ نکل جاتی ہیں۔ اور دوسری حدیث سے ثابت ہو کہ خطائیں قاذورات
یعنی نجاست ہیں چنانچہ حدیث میں ہو کہ جو کوئی تم میں سے ان قاذورات میں سے کسی میں مبتلا ہو تو چاہیے کہ چھپا دے اور تم
اسکو چھپا دینا۔ توجب پانی میں یہ نجاست ملین تو وہ پاک بھی نہیں رہا۔ جواب یہ کہ ان خطائوں کو قاذورات اس معنی ظاہری
پر نہیں فرمایا کیونکہ ازراہ لغت تو ظاہر ہو اور ازراہ شرح اس جہت سے کہ اگر کسی نے وضو کیا پھر کسی ایسی خطا کا مرتکب ہو جس سے
وضو نہیں ٹوٹتا ہو تو بدن اس نجاست سے بدن دھونے کے وضو مذکور سے ناز جائز ہو منع۔ اسی قول کو ہمارے مشائخ عرفہ
نے لیا اور اسکو زفر رحمہ نے بھی امام اعظم رحمہ سے روایت کیا۔ قاضی ابو حازم عبد الحمید عراقی کہا کرتے کہ مجھے امیر ہو کہ آب متعل کے
نجس ہونے کی روایت امام اعظم رحمہ سے ثابت نہ ہوگی۔ اور اسی کو محققین مشائخ اور ائمہ نے اختیار کیا۔ محیط میں کہا کہ یہی قول
اشہر و اتمس ہے یعنی زیادہ مشہور و زیادہ موافق قیاس ہو مفید میں کہا کہ یہی صحیح ہو۔ امام سیبانی رحمہ نے کہا کہ اور اسی پر فتویٰ
یہی قول امام احمد کا اور یہی مذہب شافعی میں صحیح ہو اور یہی امام مالک سے ایک روایت ہو بلکہ ابن المنذر نے تو امام مالک رحمہ
صرف یہی قول ذکر کیا ہو۔ نووی رحمہ نے کہا کہ یہی جمہور سلف و خلف کا قول ہے یعنی جمہور صحابہ و تابعین کا یہی قول ہے و قال
ابو حنیفہ و ابو یوسف جو نجس۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف نے کہا کہ آب متعل نجس ہو۔ فت نجاست غلط یا غلطہ لغو
علیہ السلام لا یولن احدکم فی الماء الدائم ولا یتسلل فیہ من البجائتہ۔ و دلیل سے ایک دلیل حدیث حضرت صلح

میں ہر کہ کوئی تم میں سے شہرے پانی میں پشیا ب نہ کرے اور نہ آسین جنابت سے حل کرے۔ ف۔ تو جیسے نجاست حقیقیہ یعنی پشیا ب سے منع فرمادیا کہ نجس ہو جائیگا ویسے ہی آسین غسل جنابت یعنی نجاست حکمہ سے منع فرمایا تو دونوں برابر ہیں دونوں کا متعل پانی نجس ہے۔ ولانہ مار ازلیت بہ النجاستہ الحکمۃ فیعبر بار ازلیت بہ النجاستہ الحقیقیۃ۔ دوم دلیل یہ کہ آب متعل ایسا پانی ہے کہ اس سے حکمی نجاست دور کی گئی ہو اسکا قیاس ایسے پانی پر ہو جس سے حقیقی نجاست دور کی گئی۔ ف۔ اور چونکہ حقیقی نجاست زائل کرنے والا پانی نجس ہے تو حکمی حدت دور کرنے والا بھی نجس ہے۔ پھر اس دلیل کا مقضیٰ تو یہی ہے کہ آب متعل نجس غلیظ ہے چنانچہ گھلا نم فی روایت الحسن من ابی حنیفۃ نجاستہ غلیظۃ اعتبارا بامستعمل فی الحقیقۃ۔ پھر حسن بن زیاد کی روایت جو امام اعظم سے ہے آسین ہے کہ آب متعل نجس نجاست غلیظہ ہے یہ قیاس اس پانی کے جو حقیقی نجاست دور کرنے میں متعل ہوا ہے۔ وہی روایت ابی یوسف عنہ و ہو قولہ نجاستہ غلیظۃ لمکان الاختلاف۔ اور امام ابو یوسف کی روایت میں جو امام اعظم سے ہے اور وہی خود امام ابو یوسف کا قول ہے کہ آب متعل نجس نجاست غلیظہ رہ گیا ہو جہ مقام اختلاف کے۔ ف۔ کیونکہ مجتہدین کے اختلاف سے غلیظ پیدا ہوتی ہے۔ عنایہ۔ اور جہاں یہ کہ حدت میں صرف اعتبار شرعی ہے نہ نجاست حقیقی پس قیاس صحیح نہیں ہے اسی واسطے فتویٰ یہ کہ آب متعل پاک ہے حتیٰ کہ اس سے حقیقی نجاست دھونا بھی جائز ہے۔ م۔ آب متعل کا پیدا اس سے کھانا پکانا بوجہ شرف کے مردہ تنزیہی ہے۔ د۔ مگر اس سے دوبارہ وضو بالاتفاق نہیں جائز ہے۔ م۔ اب بیان اسکا کہ آب متعل کس کو کس سبب سے کھینچنا اور کب ہوتا ہے تو امام مصنف رحم نے ذکر کیا بقولہ۔ والماؤ المستعمل ہو مار ازلی بہ حدت ادا متعل فی البدن علی وجہ تقریب آب متعل وہ پانی ہے کہ جس سے دور کیا گیا کوئی حدت یعنی نجاست حکمہ یا وہ استعمال کیا گیا بدن میں بطور تقرب کے۔ ف۔ یعنی واسطے حصول ثواب کے اور یہ سوائے فرض کے جب ہی ہوگا کہ نیت ہو مگر فرض وضو تو بلا نیت بھی ادا ہو جاتا ہے۔ الفتح۔ حدت خواہ چھوٹا ہو جس سے وضو واجب ہوتا ہے یا بڑا یعنی جنابت ہو۔ اور مراد حدت سے حکمی نجاست شرعیہ جو جے وضو کے عضا پر اور جنب کے بدن پر ہوتی ہے۔ م۔ قال و ہذا عند ابی یوسف رحم وقیل ہو قول ابی حنیفۃ ایضاً۔ امام مصنف نے کہا کہ یہ امام ابو یوسف رحم نے نزدیک ہے اور کہا گیا کہ یہی امام ابو حنیفہ کا بھی قول ہے۔ ف۔ فتوح الاسلام نے کہا کہ مان بھی ہونا چاہیے بدلیل چند مسائل کے کافی الفتح۔ حاصل یہ کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک زوال حدت و قرب دونوں میں سے ہر ایک معتبر ہے۔ وقال محمد رحم لا یصیر مستعلی الا باقامۃ القرۃ۔ اور امام محمد رحم نے کہا کہ وہ متعل ہوگا مگر تقرب پورا کرنے سے علاوہ الاستعمال بانقال نجاستہ الا نام الیہ وانما تزالی بالقرۃ۔ کیونکہ استعمال تو گناہوں کی نجاست اسکی طرف منتقل ہونے سے ہوتا ہے اور یہ نجاست مرث تقرب سے زائل کی جاتی ہے۔ و ابو یوسف رحم یقول استقاط الفرض موثر فی النجاست۔ الفساد بالامرین۔ اور امام ابو یوسف کہتے ہیں کہ فرض ساقط کرنا بھی موثر ہے تو فساد دونوں باتوں سے ثابت ہوگا۔ ف۔ امام محمد کے نزدیک تقرب ہو خواہ رفع حدت بھی ہو یا نہ ہو اور زمر رحم کے نزدیک خالی رفع حدت ہے خواہ تقرب ہو یا نہ ہو۔ اور تقرب یہ کہ وضو کی نیت کرے تاکہ عبادت ہو جاوے۔ یعنی۔ اور رفع حدت یہ کہ بدون نیت کے یہ اعضاء دھو ڈالے۔ م۔ اگر بے وضو نے تقرب کی نیت سے وضو کیا تو باجماع پانی متعل ہو گیا۔ اگر وضو دے لے نے ٹھنڈک کی نیت سے وضو کیا تو باجماع پانی متعل۔ اگر بے وضو نے ٹھنڈک کی نیت سے وضو کیا تو امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کے نزدیک پانی متعل ہو گیا اور زمر کے نزدیک گناہ بخلاف امام محمد کے کیونکہ قربت کا قصد نہیں ہے اگرچہ استقاط فرض ہو گیا۔ م۔ خمس الا کہ رحم نے کہا کہ یہ روایت امام محمد رحم سے ثابت نہیں بلکہ صحیح مذہب امام محمد ہے کہ حدت کا ازالہ میں پانی سے ہو وہ متعل ہے مگر ضرورت کی صورت میں نہیں جیسے جنب نے پہنا ہاتھ برتن میں ڈالا یا عدلی نکالنے کو کنوئین میں گھسا تو بوجہ ضرورت کے اسکا متعل ہونا ساقط ہوگا۔ یہی قدوری نے جوہانی رحم سے نقل کیا۔ منوع۔ جنوی۔ امامون رحم نے کہا کہ اگر کسی محدث کا جنب یا ایسے حائلہ نے جو عین آئے سے چپا کر ہو چکی و ہنوز نہیں نہائی؟

پانی نکلانے کو اپنا ہاتھ نہ چومے۔ اور حدیث ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا میں وارد ہوا کہ حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک غبار کے پانی سے نہاتی تھیں اور دونوں کے ہاتھ آئین پڑتے تھے حالانکہ غسل کی حاجت ہوتی تھی۔ کمانی الصبیح۔ بخلاف اسکے اگر اپنا سر یا ہاتھ یا کنبہ یا ہاتھ ڈالا تو پانی خراب ہو جائیگا کیونکہ ضرورت نہیں ہر مٹی کے اگر ضرورت متحقق ہو مثلاً شکے میں کوزہ گر کرنا اور اسکے نکلنے کی نیت سے ہاتھ کنبہ یا ہاتھ ڈالا تو پانی مستعمل ہوگا بخلاف اسکے اگر ٹھنڈک حاصل کرنے کو اپنا ہاتھ ڈالا ہو تو آب مستعمل ہو جائیگا کیونکہ ضرورت نہیں ہے۔ اور اگر دھونے کا بھی ارادہ کیا پس اگر ایک یا دو انگلیوں تک ہو تو مضر نہیں اور اگر مع ہتھیلی ہو تو پانی مستعمل ہو جائیگا یہ خلاصہ و ظہیرہ میں ہے۔ لیکن اسکی توجیہ میں مائل ہر افیض۔ مضرات میں ہے کہ یہ بقول امام ابو یوسف ہے اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک پاک ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ع۔ اگر وضو سے جو اور اسے ٹھنڈک کے لیے ہاتھ پانی میں ڈالا تو پانی مستعمل ہوگا کیونکہ جب حدث رفع ہو تو وہاں استعمال ثابت ہونے کے واسطے قرب کی نیت ضرور ہر افیض۔ اگر وضو دوانے نے مٹی یا گوند یا آٹا یا میل دور کرنے کو وضو کیا یا پاک آدمی نے ٹھنڈک کے لیے غسل کیا تو پانی مستعمل ہوگا قتادی فیاض خان۔ اور اگر منڈانے کو اپنا سر دھویا اور وہ وضو سے تھا تو پانی مستعمل ہوگا الظہیرہ۔ اگر کھانے کے واسطے ہاتھ دھونے یا بعد کھانے کے دھونے تو پانی مستعمل ہو جائیگا محیط السرخسی۔ بشرطیکہ اسے سنت کی نیت ہو اور اگر نظافت مقصود ہو تو مستعمل ہوگا کمانی الفتی۔ اور اگر پاک کپڑا دھویا یا ایسا چوپایہ نہلایا چکھایا جاتا ہو تو پانی مستعمل ہوگا افیض۔ چوپایہ میں یہ شرط ظاہر ہے کہ اسکے بدن پر نجاست حقیقی نہ ہو۔ اور اگر بکری کا پیشاب بکری کے بدن پر ہو تو ظاہر ہے کہ بقول امام محمد رحمہ اللہ یہ پیشاب پاک ہے اور بقول شیخین نجاست خفیہ ہے۔ م۔ جامع صغیر حسامی رحمہ اللہ میں ہے کہ فضل نے وضو کیا تو محمد یہ کہ اگر وہ سمجھتا ہے کہ پانی مستعمل ہو جائیگا ورنہ نہیں المضرات۔ اگر عورت نے اپنے بالوں میں دوسرے بال جوڑے اگرچہ یہ حرام ہے پھر اسے پانی سے بھی بال دھوئے چکو جوڑا ہو اس سے پانی مستعمل ہوگا اور اگر اپنے بال اصلی دھوئے تو پانی مستعمل ہو گیا الظہیرہ والسرراج۔ اگر مقبول کا سر جو اسکے دھڑ سے الگ ہو دھویا تو پانی مستعمل ہو محیط السرخسی۔ آب مستعمل اگر آب مطلق میں گراتو کھا گیا کہ اس سے وضو جائز ہے یہی صحیح ہے۔ ع۔ یون ہی حوض عام بقول امام محمد کے اسکو آب مستعمل خاص نہیں کرتا جب تک کہ اس پر غلاب نہ ہو جو اسے اور فاسد نہ کرنے کے یہ معنی کہ اسکو پاک کرنے والا ہونے سے خارج نہیں کرتا انصاف اسی قول پر فتویٰ ہے چنانچہ مکر معلوم ہوا۔ م۔ آب مستعمل جب کنوئین میں گرے تو اسکو فاسد نہیں کرتا اگرچہ کنوئین کے پانی پر غلاب ہو جو اسے اور یہی صحیح ہے محیط السرخسی۔ م۔ اور فیاض خان میں ہے کہ اگر وضو کا پانی کنوئین میں ڈالا تو امام محمد کے قول پر آئین سے بیڑ ڈول نکالے۔ ع۔ یہ حکم ظاہر ازہر ہی احتیاط ہے۔ م۔ امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب الاصل میں کہا کہ میت کا وضو نہ جس پر اور اصح ہے کہ اگر اسکے بدن پر نجاست نہ ہو تو مستعمل ہوگا اور امام محمد رحمہ اللہ نے اسکو ایلے مطلق رکھا کہ میت غالباً نجاست سے خالی نہیں ہوتا ہر الظہیرہ۔ اگر حوض عام سے پانی اپنے منہ سے اٹھایا اور اس سے دونوں ہاتھ دھوئے تو منہ نہیں اور ہاتھ نہیں اور اس سے جو پانی نکلا مستعمل ہے اور یہی اصح ہے۔ ع۔ لکڑی چسپ گود یا گوبر ہو وہ جگر راکھ ہو کئی تو قلیل پانی میں گرنے سے فاسد نہ کرے اسی پر فتویٰ ہے۔ مضرات۔ اگر سوائے اعضا کے وضو کے کوئی عضو مثلاً ران یا ہلو دھویا تو اصح ہے کہ پانی مستعمل نہ ہو بخلاف اعضا کے وضو کے۔ وضو ہو کہ حدث کا اطلاق مدعی پر آتا ہے ایک مانع شرعی جس سے لازمی و اصل ہونا محال نہیں ہے اور یہ بالاتفاق مکر ہے نہیں ہوتا ہے نہ پیدا ہونے میں نہ زائل ہونے میں۔ م۔ دوم حدث بعضی نجاست حقیقیہ اور اسکے بالاتفاق مکر ہے ہوتے ہیں چنانچہ یہ حدث ایک عضو چھو دوسرا عضو دھو کر کے نائل ہوتا ہے اور بیان یہی مراد ہے کہ پانی کا مستعمل ہو جانا اسی حدث کے زائل ہوجانے پر ہے خواہ بعض مکرے سے جو یا ال اعضا سے ہو۔ ثالث انصاف مکر فاعلاً رہا ہے کہ۔ مٹی لیسیر الما مستعمل۔ اور پانی کب مستعمل ہو جاتا ہے۔ م۔ یعنی کب اسکو مستعمل کا وصف ہو جاتا ہے۔ جواب دین

بقولہ - اے صحیح انہ کما زائل العضو صار مستعملاً - تو صحیح یہ کہ جب ہی وہ عضو سے جدا ہوا مستعمل ہو گیا۔ - ف - اور طہارت قلیل یا کثیر کو بدن کو کچھ دن پر لگے تو قبول شہین اگرچہ آب متعل نہیں ہے لیکن یہ عضو ہے۔ - امام مصنف رحم نے اسی قول کو صحیح کہا کہ عضو کے ساتھ تک کہ آب متعل نہیں اور جیسے ہی زائل ہو حکم متعل پاوے۔ - لان سقوط حکم الاستعمال قبل الانفصال للضرورة ولا ضرورة بعدہ کیونکہ عضو سے جدا ہونے سے پہلے جو اسکو متعل ہونے کا حکم نہیں دیا بلکہ یہ حکم اس سے ساقط کیا تو یہ بوجہ ضرورت کے ہے اور عضو سے جدا ہونے کے بعد کوئی ضرورت نہیں۔ - ف - تو اسکو متعل کا حکم ہو گیا۔ - محیط میں ہے کہ یہی ہمارے اصحاب کا مذہب ہے اور جدا ہونے کے بعد یہ شرط نہیں کہ جب کسی مقام میں ٹھہر جاوے تب اسکو متعل کا حکم ہو۔ - اصل میں مذکور ہے کہ اگر اپنی داری سے تری لیکر سر پر مسح کیا تو ہمارے نزدیک یہ نہیں جائز ہے۔ - اسی طرح اگر اپنے دونوں موزوں پر مسح کیا اور تری باقی رہی اس سے مسح کیا تو نہیں جائز ہے اور اسی طرح اگر کوئی شخص مثلاً اونچے پر وضو کرتا ہے اسکا گزرا ہوا پانی زمین پر پہنچنے سے پہلے دوسرا شخص لیکر اس سے وضو کرتا ہے تو یہ نہیں جائز ہے۔ - خلافت افتاد میں ہے کہ کھیت تک کہیں ٹھہر نہ جاوے اسکو متعل کا حکم نہ ہو گا۔ - حج کی وجہ سے اسی قول کو ترجیح دی گئی۔ - د - یہ ترجیح با حرج کے رد ہے اس واسطے کہ جو کچھ دن و بدن کو لگ جاوے اگرچہ کثیر ہو عضو پر اور جسکی مصنف نے تصحیح کی وہ مذہب ہے اور محققین مشائخ اسی مذہب پر ہیں جو کتاب میں مذکور ہے۔ - ترجمہ کتاب ہے کہ جب قوی آب متعل کے پاک ہونے پر ہے تو بدن و کچھ دن کو لگ جانے میں کوئی حرج نہیں پس یہی صواب ہے جو کتاب میں مذکور ہے پھر امام مصنف رحم نے ایک مسئلہ ذکر کیا جسکو امام ابو بکر الرازی رحم نے امام ابو یوسف رحمہ کے اختلاف سے نکالا ہے۔ - بقولہ۔ - الجنب اذا اغتسل فی البئر یطلب الدلو۔ - جب نے اگر غوطہ مار کنویں کے اندر یعنی جودہ درہ نہیں ہے تو دل نکالنے کے لیے۔ - ف - یا شئدک حاصل کرنے کے لیے۔ - حالانکہ اسکے بدن پر کوئی قیسی نجاست نہیں ہے اور اسنے غسل یا وضو کی نیت نہیں کی اور نہ پانی میں بدن ملا۔ - فعند ابی یوسف الرجل یجالہ لعدم الصب وهو شرط عندہ لا سقوط الغرض والماء یجالہ لعدم الاثریہ تو امام ابو یوسف کے قول پر وہ مرد اپنے حال پر جنبی باقی ہے کیونکہ پانی کا بدن پر بہانا نہیں پایا گیا حالانکہ فرض ساقط کرنے کے واسطے ابو یوسف کے نزدیک پانی بہا تا شرط ہے اور پانی بھی اپنے حال پر پاک باقی رہا کیونکہ دونوں باتیں ندارد ہیں۔ - ف - یعنی نہ اس سے استقاط فرض ہوا اور نہ اسکی نیت تقرب کی تھی اور اوپر مذکور ہو چکا کہ پانی متعل ہونے کے واسطے ابو یوسف کے نزدیک ازالہ حدث ہو یا نیت تقرب چاہیے۔ - وعند محمد کلاهما طاهران الرجل لعدم اشتراط الصب۔ - اور امام محمد رحم کے قول پر مرد و پانی دونوں پاک ہیں مرد تو اس وجہ سے کہ بہا تا شرط نہیں ہے۔ - ف - تو بغیر بہانے کے پانی سے اسکا فرض جنابت ساقط ہو گیا۔ - والماء لعدم نیتہ القربۃ۔ - اور پانی اسوجہ سے پاک ہے کہ اسنے نیت تقرب نہیں کی۔ - ف - اور مذکور ہوا کہ متعل ہونے کے واسطے امام محمد رحم کے نزدیک صرف تقرب کی نیت ہے۔ - میں کہتا ہوں کہ صحیح مذہب امام محمد پر ازالہ حدث سے متعل ہوتا ہے تو آگے نزدیک مرد پاک ہوا اور کنواں بھی متعل نہیں کیونکہ ضرورت سے مستثنیٰ ہے کمانی قاضی خان۔ - ہاں اگر باہر سے آب متعل کنویں میں ڈالا تو امام محمد کے نزدیک جب تک کنویں کے پانی پر آب متعل غالب نہ ہو تب تک وہ پاک کرنے والا ہے صحیح ہے اور شہین میں ہے کہ یہی مذہب صحیح ہے وعند ابی حنیفہ کلاهما نجسان۔ - اور امام ابو حنیفہ کے قول پر ایک روایت کے موافق مرد اور پانی دونوں نجس ہیں۔ - الماء لا سقوط الغرض عن البعض باول الملاقاة۔ - پانی تو اسوجہ سے نجس ہوا کہ ساقط کیا فرض جنابت کو بعض اعضاء سے اول پر لگاؤ ہے۔ - ف - یعنی مثلاً آٹے کنویں پر اترتے ہوئے اول پانون پانی میں ڈالے تو پانون کا حدث ساقط کرنے سے ہند پانی نجس ہوا۔ - لیکن صحیح یہ کہ امام کے نزدیک بھی ضرورت کی وجہ سے کنواں متعل نہ ہو گا۔ - چنانچہ اوپر گذرنا۔ - والرجل یغتسل الحدث فی بقیۃ الاعضاء۔ - اور مرد نجس رہا ہوا باقی رہنے حدث کے باقی اعضاء میں۔ - ف - کیونکہ باقی اعضاء نجس پانی سے پاک نہ ہوئے۔ - یہ کلام مرید ہے کہ حدث بعض اعضاء سے بھی ساقط ہوتا ہے کمانیہ علیہ الطحاوی قاسم رحم۔ - وقیل عندہ

مجاستہ الرجل نجاستہ الماء المستعمل - اور کیا گیا کہ مرد کی نجاست بوجہ آب مستعمل کے نجاست کے ہے۔ فت یعنی فرض مسئلہ
بدون نیت ساقط ہو گیا لیکن آب مستعمل کی نجاست سے نجس ہو گیا۔ علی نہ اسکو قرآن جائز مگر غازیہ میں پڑھ سکتا ہے میں کتا
ہوں کہ امام سے آب مستعمل کے پاک ہونے کی سعادت صحیح ہے مرد پاک ہوا اور یہی اصح ہے۔ وعنہ ان الرجل طاهر لیسر المسار
لا یطی لہ حکم الاستعمال قبل الانفصال - اور امام رحم سے روایت ہے کہ وہ مرد پاک ہو گیا کیونکہ پانی کو مستعمل ہو جانے کا حکم
سے جدا ہونے سے پہلے نہیں دیا جاتا ہے۔ فت اور جب وہ شخص پانی سے جدا ہوا تب وہ پانی مستعمل قرار پایا اور بعد اسکے وہ
پانی میں نہیں گھسا تو پاک رہا۔ میں کتا ہوں کہ علی نہ اگر اسے پانی میں ایک مرچہ غوطہ مارا اور ڈول نہ پایا اور پانی سے بالکل
جدا ہو کر پھر دم لیکر دوبارہ اُس میں گھسا تو بنا بر روایت نجاست آب مستعمل کے اب اس پانی سے نجس ہو جائیگا اور بنا بر روایت
طہارت کے نجس ہوگا۔ وهو اوفق الروایات عنہ۔ امام سے یہ روایت سب روایتوں میں سے زیادہ موافق ہے۔ فت
یعنی زیادہ موافق باصول امام اور زیادہ سہل ہے۔ ح۔ ضرورت کی صورت میں پانی مستعمل نہیں ہوتا جیسے ضرورت کی وجہ سے پانی
نکالنے کو شنگے میں جنب نے باغی ڈالا تو بالاتفاق مستعمل ہوا۔ ط۔ تو اب اصح جواب اس مسئلہ میں یہ ہے کہ اگر پانی بھی مستعمل نہ ہوا
فافہم۔ م۔ جنب و محدث کا ایک حکم ہے۔ اصل مسئلہ دیکھو اسکے بعد سے یہ مسائل نکلتے ہیں۔ کہ جنب کے حکم میں وہ حائضہ و نفاس و عذر
جو حیض و نفاس سے پاک ہوئی یعنی خون بند ہوا اور ہنوز نہیں نہائی ہے۔ چنانچہ ہند بہ میں ہے اگر حائضہ کنوین میں گرے پس اگر خون
بند ہو جانے کے بعد اس حال سے گرے کہ اسکے بدن پر کوئی نجاست نہیں ہے تو اسکا حکم مثل جنب کے ہے اور اگر خون منقطع ہو سکے
پہلے گرے تو وہ ایسے مرد کے حکم میں ہے جو نہایا ہو یا پاک ہے اس واسطے کہ ایسی حائضہ کنوین میں غوطہ کھانے سے کچھ حیض سے پاک نہیں
ہو سکتی ہے۔ الخصاصہ و قاضی خان میں کتا ہوں کہ مراد یہ کہ اس حالت میں اسکا کچھ خون پانی میں نہیں ڈالو نہ اس نجاست سے پانی
بالاتفاق نجس ہو جائیگا۔ م۔ اگر جنب کے بدن پر حقیقی نجاست ہو مثلاً استنجاء نہ کیا تو بالاتفاق پانی نجس ہوا اور وہ اسی طرح
جنب رہا۔ ح۔ اور اگر ڈھیلوں سے استنجاء کیا ہو تو بھی یہی حکم ہے۔ ط۔ اگر اسے ناز کے لیے نہانے کی نیت کی ہو تو بالاتفاق
پانی مستعمل ہو جائیگا نہ یہ۔ ح۔ میں کتا ہوں کہ پھر بنا بر مذہب فتویٰ کے لائق ہے کہ اگر آب مستعمل بہ نسبت پانی کے کم ہو تو کنوین
سے طہارت کرنا بھی جائز رہے۔ اگر جنب نے داخل ہو کر بدن کو پانی مستعمل ہوا کما فی المیطہ و الخصاصہ کیونکہ یہ نیت غسل کے سہا
ہو گیا کما فی البحر۔ اگر کافر پر کوئی نجاست نہیں اور ڈول کے لیے کنوین میں آنا تو پانی مستعمل نہ ہوگا۔ م۔ پھر امام مصنف نے کمال
کا مسئلہ ذکر کیا کہ کس کھال کے پانی میں گرنے سے پانی خراب اور کس سے نہیں خراب ہوتا اور کون کھال قابل دباغت ہے اور
کون نہیں ہے۔ واضح جو کہ دباغت ایک حقیقی و ایک حکمی ہے۔ حقیقی وہ کہ پھلکری وغیرہ مصالحہ و داؤن سے دباغت کی گئی اور حکمی وہ کہ
دھوپ و خاک و ہوا سے بغیر مصالحہ خشک ہو کما فی الزاہدی۔ اور شانہ وادج کا حکم مثل کھال کے ہے۔ چنانچہ فتح القدیر میں ہے کہ امام
سے مروی ہے کہ اگر مرد بکری کے شانہ کو دباغت دید یا تو پاک ہے۔ یعنی رم نے کما کہ ادج کا بھی یہی حکم ہے اور امام ابو یوسف نے ہکو
مثل گوشت کے قرار دیا۔ پس شانہ وادج میں تو صاحبین کا اختلاف ہے اور کھال میں اتفاق ہے لہذا امام مصنف رحم نے لکھا۔ مسئلہ
وکل اباب و فیغ فقد طہر۔ اور ہر اباب جو دباغت کیا گیا تو وہ پاک ہو گیا۔ فت خواہ کسی قسم کی دباغت ہو۔ م۔ اباب
ایسے جڑے و کھال کا نام ہے جو دباغت نہیں ہو اگر قابل دباغت ہے۔ ح۔ پس کل اباب۔ ہر ایسی کھال کو شال ہے جو قابل دباغت
ہو۔ اور ایسی کھال کو نہیں شال جو دباغت نہ اٹھ سکے پس سانپ کی کھال و چوہے کی کھال دباغت سے مانند گوشت کے
پاک ہوگی انفع۔ اسی پر فتویٰ ہے شرح الطحاوی۔ یہ جو کما کہ وہ پاک ہو گیا تو یہ طہارت ظاہری و باطنی دونوں کو شال ہے۔ ح۔
و جائزہ الصلوٰۃ فیہ۔ اور اس دباغت کی ہوئی کھال میں غار جائز ہے۔ فت مثلاً اس کھال کا کوئی لباس پہنکر جائز ہے
اور جب پہنکر ناز جائز و معلیٰ بنانا باملی جائز ہے کیونکہ قولہ تعالیٰ شیتا یک ملطہر تہاس کی طہارت منصوص ہے اور چاہے نازی کی طہارت

و نہ انھیں غایت ہر مع۔ والو حضور مشہ۔ اور وضو اس سے جائز ہے۔ فت۔ مثلاً اس مذبح کھال کا ڈول یا شک بنائے تو اسکا
 لی سے وضو جائز ہے۔ مع۔ بین کتاہون کہ مسئلہ میں اشکات ہے کہ دباغت حکم کی کھال کو اگر پانی پہونچے تو وہ عود کر کے نجس نہیں
 ہو جاتی ہے کیونکہ دباغت عام رکھی ہے حقیقہ ہو یا حکم ہو اور غیر تبصریح آویگی پھر اس پر تصریح کیا کہ اس سے وضو جائز تو یہ اسی طور
 رک دباغت حکم کی مشک پانی سے نجس نہ ہوتی۔ ہند یہ میں ہے کہ اگر اسکو حقیقی دباغت کے بعد پانی پہونچا تو بالاتفاق عود کر کے نجس
 میں ہوتی اور حکمی دباغت کے بعد پانی پہونچا تو اگر یہ کہ نجس عود نہ کرگی المصنعات۔ پھر ان سب کھالوں میں سے ہفت تیار کیا بقولہ
 لا جلد الخنزیر والادی۔ سوائے سہ کے امدادی کی کھال کے فت۔ جلد الخنزیر تو دباغت سے پاک نہیں ہوتی ہر امد
 دی کی کھال کو دباغت و عدم دباغت میں دخل نہیں بلکہ وہ بوجہ مکرم و احترام کے دباغت نہیں کی جاتی حتی کہ غایۃ البیان میں
 ما کہ اگر آدمی کی کھال دباغت کی گئی تو پاک ہو گئی و لیکن اس سے انتفاع بوجہ احترام کے نہیں جائز ہے جیسے آدمی کے دیگر
 اجزاء سے انتفاع نہیں جائز ہر کفافی المیحد والبدائع۔ منع حتی کہ اگر آدمی کی ہڈی کسی آٹے میں پس گئی تو اسکو قول پر وہ آٹا نہ کھایا
 جاوے۔ و۔ حاصل یہ کہ خنزیر کی کھال و آدمی کی کھال کا دوسرا حکم ہر ایک کے سوائے ہر کھال قابل دباغت جب دباغت کو چاہو
 تو وہ پاک ہے۔ بقولہ علیہ السلام ایما اباب و نفع فقد طهر۔ بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ایما اباب الخ۔ فت۔
 یعنی کوئی اباب ہو یعنی کوئی کھال جو قابل دباغت ہو دباغت کی گئی تو وہ پاک ہو گئی۔ یہ حدیث ابو داؤد و ترمذی و ابن ماجہ
 و نسائی نے ابن عباس رضی عنہ سے مرفوع روایت کی و ترمذی نے کہا کہ صحیح ہے اور ابن جہان و امام احمد و شافعی و اسحق و ذہبی نے
 بھی روایت کی اور صحیح مسلم میں یہ لفظ ہر اذا دلیع الاباب فقد طهر۔ جب دباغت کیا و سے قابل دباغت کھال تو وہ پاک ہو گئی
 اس حدیث میں عموم ہے کہ کوئی کھال ہو تو خواہ ذبح کیے ہو یا جانور کی ہو یا مردار جانور کی ہو دباغت سے پاک ہو جائیگی
 و جو لعمومہ حقہ علی مالک فی جلد الملیتہ۔ اور یہ حدیث اپنے عموم کے معنی سے امام مالک پر محبت ہے و بارہ مردار کی کھال
 کے۔ فت۔ کیونکہ امام مالک رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ مردار کی کھال پاک نہیں ہوتی و لیکن سوائے مالکات حیزون کے جائز ہے مردار
 کے کام میں لانا جائز ہے تو اناج کی گون و شتو کا تھیلا و مانند اسکے مردار کی کھال سے بنایا جاوے کر اس میں ماتہ طعی یا
 شہد کے نہ رکھے جاوے۔ و واضح ہو کہ جو اہر مالک میں ہے کہ مردار کی کھال دباغت سے پاک ہو جاتی ہے۔ اس سے مطلع ہوا کہ جو
 امام مصنف رحمہ نے نقل کیا امام مالک رحمہ سے ضعیف روایت ہے اور صحیح روایت میں ہمارے امام مالک کے درمیان خلا
 نہیں ہاں امام احمد کے نزدیک البتہ مردار کی کھال دباغت سے پاک نہیں ہوتی ہے تو اپنے یہ حدیث اپنے عموم سے محبت ہے
 ذکرہ البیہنی اور لکھا کہ اذا علی و ابن المبارک و ابو ثور و اسحق کا قول ہے کہ جن جانور و زن کا گوشت کھایا جاوے اسکی کھال
 دباغت سے پاک ہوتی ہے ورنہ نہیں تو یہ حدیث ان لوگوں پر سبھی محبت ہے۔ علاوہ ازین حدیث ہے کہ ام المومنین میمونہ رضی
 اللہ عنہا کی اناد کی جوتی باندی کو ایک بکری صدقہ دی گئی تھی وہ مر گئی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس بکری کی طرف گزرے اور
 فرمایا کہ تم نے اسکی کھال لیکر دباغت کیوں نہ کر لی کہ اس سے نفع اٹھائی پس لوگوں نے کہا کہ یہ تو مردار ہے آپ نے فرمایا کہ اسکا
 تو صرف کھانا حرام ہے و رواہ البخاری و مسلم اور ایک روایت میں ہے اسکا تو صرف تم پر گوشت حرام ہے اور تمھارے لیے اسکی کھال
 میں اجازت ہے۔ و در فطنی نے کہا کہ یہ سب اسانید صحیحہ ہیں اور حضرت ام المومنین سودہ رضی اللہ عنہا نے کہا کہ ہماری ایک
 بکری مر گئی پس مجھے اسکی کھال کو دباغت کر لیا پھر ہم ہر ایک اس میں خبثہ التمر بناتے رہے رواہ البخاری۔ ابن عباس نے لکھا کہ
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مشکیزہ سے وضو کرنا چاہا تو کہا گیا کہ یہ مردار کی کھال کی ہے تو فرمایا کہ اسکا دباغت کو تیار کر
 کر دیتا ہوں اس کے خبثہ یا نجس یا جس کو یعنی ان افغانوں میں سے کوئی لفظ فرمایا کہ رادی کو شک ہے اور معنی تقارب میں۔ بقی نے
 لکھا کہ اسکی اسناد صحیح ہے و رواہ ابن ماجہ و ترمذی و صحیح۔ ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم کیا کہ نفع اٹھا

جادوے مردار کی کھالوں سے جب وہ دباغت کیجا دیں۔ رواہ ابو داؤد والنسائی وابن حبان۔ پس یہ سب احادیث صحیح ہیں۔ امام احمد وغیرہ کی طرف سے ان احادیث کا معارضہ دوسری حدیث سے ہے جس میں اباب المہدی یعنی مردار کی کھال سے انتفاع منع کیا گیا ہے۔ لیکن امام مصنف رحم نے اس معارضہ کو معارضہ نہیں مانا اور فرمایا۔ ولا یجارض بالنعی الوار و عن الانتفاع من المیتة وهو قول علیہ السلام لا تشفوا من المیتة باباب۔ اور نہیں معارضہ کیا جائیگا اس ممانعت سے جو مردار سے نفع اٹھانے سے ہے اور وہ قول علیہ السلام لا تشفوا من المیتة بالنعی یعنی مت نفع لو مردار سے کھال کے ساتھ۔ ف۔ اور نہ ٹھکے کے ساتھ لانہ اسم لغیر المدبوع۔ یہ معارضہ اسوجہ سے نہیں کیا جادوے کہ اباب تو نام ہے بغیر دباغت کی ہوئی کھال کا۔ ف۔ حاصل جواب یہ کہ معارضہ میں تو اباب سے ممانعت ہے اور اباب غیر مدبوع کھال ہے اور یہ ہنوز کس ہے اور اجازت میں مدبوع ہے اور وہ ظاہر ہے تو معارضہ نہیں ہو سکتا حتی کہ ہمارے نزدیک بھی مردار کی کھال دباغت سے پہلے جیسا نہیں جائز اور کسی کے ملک میں کرنا نہیں جائز ہر کمانی المیحدہ مشیح الطحاوی۔ اور امام احمد وغیرہ کی طرف سے کہا گیا کہ معارضہ اسوجہ سے ہے کہ اصل حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ آخری حکم مانع ہے چنانچہ ابو داؤد و ترمذی و نسائی وابن ماجہ نے عبد السمیر بن عکیم سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی وفات سے ایک مہینہ پہلے مہینہ کو لکھا کہ لا تشفوا من المیتة باباب ولا عصب۔ یعنی تم مت نفع اٹھاؤ مردار سے کھال کے ساتھ اور نہ ٹھکے کے ساتھ۔ ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے اور اسکو ابن حبان نے اپنی صحیح میں روایت کیا۔ بخلاف رحم نے کہا کہ حدیث ابن عکیم رحم کی ظاہری وہ ہے کہ وہ مانع ہے۔ جواب دیا گیا کہ اس میں اباب کی ممانعت ہے اور وہ غیر مدبوع ہے۔ مترجم کتاب ہے کہ بعض نے زعم کیا کہ صواب وہی جو خلال رحم نے کہا کہ ظاہر معارضہ ہے اور وجہ معارضہ کی یہ کہ ممانعت اباب کی ہے اور وہ بلفظ مذکور ہے اور مذکور تحت نفی میں عام ہوتا ہے جیسا کہ اصول میں صحیح ہے تو معنی یہ ہوے کہ کسی اباب سے خواہ مدبوع ہو یا غیر مدبوع جو انتفاع نہ اٹھاؤ۔ جواب یہ کہ دباغت کے بعد اسکا نام اباب نہیں رہتا ہے تو عموم صرف اباب تک رہیگا حتی کہ جو غیر مدبوع ہے۔ لکھنا تاہم کسی قسم کا اباب ہو خواہ مدبوع یا مردار کا اس سے انتفاع ممنوع ہے۔ شیخ ابن العلام نے اسکو نہیں مانا اور کہا یہ بات تو معلوم ہے کہ دباغت سے پہلے کوئی شخص مردار کی کھال سے انتفاع نہیں لیتا کیونکہ اس سے گھنا تاہم جو ممانعت غیر مدبوع سے نہیں بلکہ مردار کی مدبوع کھال ہے تو معارضہ صحیح ہے۔ میں کتابوں کی شرح سے یہ عجیب ہے انھوں نے فراموش کر دیا کہ عرب عوام بلکہ خواص قریب تو مردار کا خون و گوشت تک کھاتے اور کھتے کہ جسکو اللہ تعالیٰ نے مارا وہ ہمارے مارنے سے اچھا ہے پھر یہ کیا معنی کہ دس مردار کی کھال سے گھنیاتے تھے جبکہ مردار کھانے سے نہیں گھنیاتے تھے۔ پس حق یہی ہے کہ معارضہ عام نہیں ہے۔ البتہ طبرانی نے اوسط میں یہی حدیث عبد السمیر بن عکیم کی یوں روایت کی کہ میں نے تم لوگوں کو مردار کی کھالوں میں اجازت دی تھی سو تم مردار سے کسی کھال ہاٹتے سے انتفاع مت کرو۔ یہ روایت اگر صحیح ہوتی تو مشرئع تھی و لیکن اسکی اسناد میں فضالہ بن فضال راوی ضعیف ہے۔ علامہ حرمین اس حدیث کے اندر تین علقین ہیں اولیٰ یہ کہ اسکی اسناد دین میں اضطراب ہے اسناد میں اسطرح کہ چاروں سنن میں تو عبد الرحمن بن ابی ملی نے عبد السمیر بن عکیم سے روایت کی اور ابو داؤد کی روایت میں ہے کہ عبد الرحمن نے کہا کہ میں مع چند توبیوں کے عبد السمیر بن عکیم کے بیان کیا تو دسے لوگ اندر گئے اور میں مدواہ پھر باہر ہوا پھر انھوں نے نکل کر مجھے خبر دی کہ عبد السمیر بن عکیم نے یہ حدیث بیان کی اس سے معلوم ہوا کہ عبد الرحمن نے عبد السمیر بن عکیم سے نہیں سنا بلکہ ان لوگوں سے سنا جو اندر گئے تھے اور دسے نہیں معلوم کیسے لوگ ہیں۔ ثن میں اضطراب اسطرح کہ ترمذی کی روایت میں ایک مہینہ پہلے وفات سے۔ اور احمد کی روایت میں ایک مہینہ یا دو مہینہ ہے اور یقینی نے کہا کہ ایک روایت میں ایک مہینہ پہلے اور ایک روایت میں صرف تین مہینہ پہلے ہے۔ دوسری علت یہ کہ عبد السمیر بن عکیم کے صحابی ہونے میں اختلاف ہے یعنی غیر صحابی نے کہا کہ وہ صحابی نہیں ہیں صلی اللہ علیہ وسلم نے ہذا حدیث مرسل جوئی۔ خلال رحم نے کہا کہ پہلے تو امام احمد کھتے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

یہ آخری حکم ہے جو درجہ اضطراب غدیہ کے اسکو چھوڑ دیا۔ خلال رحمہ نے کہا انصاف یہ کہ عبد اللہ بن حکیم کی حدیث نسخ میں غلطی ہوئی ہو لیکن اس میں کثرت سے اضطراب ہی نہیں ملتا بلکہ حدیث خط و تحریر پر اور ابن حکیم نے ہی خط پایا جس کا بعض روایات میں تصریح ہے اور اس میں شبہہ انقطاع ہے اور حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ کی خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سماع ہے اور وہ سب طرح ارجح واضح ہے۔ اگر کہا جاوے کہ ابن جریر نے حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی کہ مردار کی کسی چیز سے نفع نہ اٹھاؤ۔ و حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما سے کہ حال سے استفادہ نہ کرو۔ جواب یہ کہ اسناد حدیث جابر بن زمرہ لائق اعتماد نہیں و حدیث ابن عمر کے اکثر راوی مجهول ہیں۔ ظورہ جابر اباب غیر مدنی ہے۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث مرفوعہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے درندوں کی کھالوں سے نہی نرالی جو بھانگے ہیں۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و قال صحیح۔ یعنی رحمہ نے جواب دیا کہ کہا گیا ہے کہ لوگ درندوں کی کھالوں سے قبل دباغت کے استفادہ کرتے تو اس سے منع کر دیا۔ میں کہتا ہوں کہ یہ حدیث جدید ہے سو اسے اتنی بات کے کہ کسی قندہم معتدل تاویل ہے اور ظاہر نہیں کہ نہی کس معنی کر کے واقع ہوئی شاید کہ قبل دباغت ہو لیکن چاہیے کہ بھانگنے والے درندوں میں شکاری پرندوں سے زیادہ احتیاط کیجاوے اور معنی رحمہ نے لکھا ہے کہ کلب و ذئب کی کھال و سمور و سنجاب وغیرہ کی کھال غار وغیرہ میں پہننا مسلمانوں میں بلا انکار جاری ہے تو یہ اسکی طہارت کی دلیل ہے۔ بالجمہر عدم کل اباب مدنی۔ گاہ کہ ہر کھال بعد مدنی ہونے کے ظاہر ہے اور یہی حجت ہے امام مالک یا احمد پر جیسا کہ گذرا۔ و حجت علی الشافعی فی جلد الکلب و لیس بالکلب نجس العین۔ اور حجت ہے امام شافعی رحمہ پر دربارہ کتے کی کھال کے اور حال ہے کہ کتا نجس العین نہیں ہے۔ ف۔ تو کتے کا قیاس سور پر نہیں ہو سکتا۔ الامری انہ یستفیع بہ حراستہ و اصطیاء۔ بھلا تم نہیں دیکھتے کہ کتے سے نفع لیا جاتا ہے بطریق نگہبانی کے اور شکار کرنے کے۔ ف۔ پس اگر وہ نجس العین ہوتا تو کیونکر یہ روا ہوتا۔ بخلاف الخنزیر لانه نجس العین اذ الہامانی قولہ تعالیٰ فانه منصرف لہم لقرآن۔ بر خلاف سور کے کیونکہ سور نجس العین ہے اس واسطے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا خانہ جس۔ تو ضمیر خانہ کی خنزیر کی طرف راجع ہے جو جو اسکے کہی مرجع قریب ہے۔ ف۔ اور لحم کما مرجع دور ہے اور جہانک کہ قریب مرجع ہو اور اسکی طرف رجوع جائز ہو سکتا ہوتا ہے وہی اولیٰ ہے اور بیان مقام احتیاط ہے تو یہی مرجع حسین ہو کہ معلوم ہوا کہ خنزیر خود پلید ہے پس اسکا گوشت پوست بھی پلید ہوا۔ رہا نیل یعنی ہاتھی تو امام محمد رحمہ کے نزدیک وہ بھی نجس العین ہے لیکن امام مصنف رحمہ نے اسکو نہیں لیا بلکہ عموم کل اباب میں اسکو بھی داخل رکھا کہ بعد دباغت کے پاک ہے کیونکہ اسکے واسطے مانند خنزیر کے کوئی آیت یا حدیث اس عموم کے معارض نہیں جیسے کتے کے حق میں معارض نہیں ہے شافعی رحمہ نے کتے کو سور پر قیاس کیا تھا تو دفع کر دیا کہ قیاس فاسد ہے سور نجس العین ہے یعنی رحمہ نے کہا کہ شافعی رحمہ کے نزدیک تو ہر وہ چیز جس کا گوشت نہ کھایا جاوے اسکی کھال دباغت سے پاک نہیں ہوتی ہے خالی کلب کی خصوصیت بیفائدہ ہے۔ ابن الامام نے لکھا کہ عموم کل اباب میں کتے کی کھال بھی داخل رہی نہ ہو کہ اسکی جھوٹی چیز کا بھی ہونا اسکو مستلزم نہیں کہ وہ نجس العین ہو بلکہ گوشت جس سے یہ لعاب پیدا ہوا اسکی نجاست کو مستلزم ہے تو کھال دباغت سے پاک ہونا چاہیے۔ مگر ہمارے بیان بھی اس میں دور و ایمین ہیں ایک روایت میں کتے کی کھال دباغت سے نہیں پاک ہوتی برین شاؤ کہ وہ نجس العین ہے۔ شیخ الاسلام نے کہا کہ یہی ظاہر اللہ صیب ہے اور قنادی قاضی خان میں اس پر چند فرامین ہیں ایک یہ کہ کتا ایک کنوین یا پانی کے گڑھے میں گرا تو وہ نجس ہو گیا خواہ اسکا منہ پانی کو لگا ہو یا نہیں۔ اگر کتا بھیک گیا اور اسے پھر پری لے کر کسی آدمی کے گھر سے کوہر و دم سے نماندہ ہو چکا تو کتا نجس ہو گیا۔ دوسری روایت ہے کہ نجس العین نہیں ہے۔ ہاتھ میں لے کر جس رحمہ کی برہانیت ہے۔ مشائخ نے دونوں روایتوں کی تصحیح میں اختلاف کیا لیکن دلیل عموم حدیث کل اباب انہی کو مقتضی ہے کہ کتا نجس العین نہیں ہے اور اسکے معارض کوئی روایت نہیں جو اسکی نجاست کو موجب ہو تو واجب یہی کہ وہ نجس ہے۔ یہ روایت ہے کہ وہ نجس العین نہیں ہے اسکی کھال دباغت سے پاک ہو گئی اور اسکی جاسے غار و دودل چنا یا جاسکتا ہے تو نجس

مترجم کہتا ہے کہ در مختار میں لکھا کہ ہاتھ کے نزدیک کتنا نجس ہے اس میں اور اسی پر فتویٰ ہے اگرچہ بعض نے روایت نجس العین کی ترجیح دی ہے پس کتنا
فروخت کیا جاوے و اجارہ پر دیا جاوے اور اگر وہ تلف کیا گیا تو اسکا مادان دلایا جاوے اور اسکی کھال کی جانناز و دودل جلیا
جاوے اور اگر کندن سے جتنا نکلا اور اسکا منہ پانی میں نہیں لگا تو پانی ناپاک نہوگا اور اگر وہ بھیجا ہو اور اسنے پھر یرقی لی تو اسکی
چھینٹوں سے کپڑا ناپاک نہوگا اور نہ اسکے کائٹنے سے بدن جب تک اسکی رال نہ لگے اور جو کٹے کو نماز میں لیے رہا اگرچہ بڑا کٹا ہو
اسکی نماز فاسد نہیں لیکن امام حلوئی نے شرط کی کہ اسکا منہ اس حالت میں بندھا ہو اور کچھ اختلاف نہیں کہ کٹے کا گوشت نجس
اور اسکے بال پاک ہیں انہی۔ اور میں کہتا ہوں کہ معارض موجود ہے اور وہ حدیث نبی عن جلود الباع التي تفتس۔ یعنی ایسے صندل
کے جلود سے منع کیا جو پھاڑتے ہیں۔ اور یہ حدیث صحیح ہے اور خلافت نہیں کہ کتنا نجس دندون میں سے ہے پس اگر تصبیح طاهر العین
کی توجہ یہی دلیل تھی تو معارض صحیح موجود ہے اگرچہ تاویل کجاوے سے بھر نکار و حراست کا اجارہ اسکی طہارت کو مستلزم نہیں کیونکہ شاید
بروج ضرورت ہو اور ضرورت اپنی حد تک رکھی جاتی ہے پس اسکی کھال سے جلے نماز و دودل بنا ناجائز نہوگا اور نہ اسکو لیے جو
مازہ اور نہ اسکے گرنے سے کنوان طاهر رہے البتہ ضرورت احتیاط تک جواز ہو گا جیسے ضرورت کی وجہ سے بی کے حق میں جواز ہے اگر
ابن العلام رحمہ نے باعتبار امام مصنف رحمہ روایت طہارت کو البقی تصبیح رکھا اور بحر الرائق و در مختار وغیرہ میں اسی پر اعتماد کیا ہے و ناظم۔
و حرمتہ الاستفعا با جزاء الادوی لکرامتہ۔ اور آدمی کے اجزاء مانند کھال و گوشت وغیرہ سے استفعا کا حرام ہونا بوجہ آدمی کی
کرامت و احترام کے ہے۔ ف۔ نہ بوجہ نجاست کے اور ابن حزم نے اسپر اجماع نقل کیا پس حاصل یہ ہوا کہ حدیث کل اباب
دفع آہ۔ عام ہے مگر خنزیر کی کھال بوجہ نجس العین ہونے کے اور آدمی کی کھال بوجہ احترام کے داخل نہیں ہے مگر حار و مینا۔
پس یہ دونوں کھالیں خارج ہو گئیں اس سے جو پہنے روایت کی۔ ف۔ یعنی حدیث کل اباب آہ سے۔ لہذا معلوم ہو گیا کہ کھال
قابل دباغت کے جب دباغت کر لی جاوے تو وہ پاک ہے سوائے خنزیر نجس العین کی کھال کے اور سوائے آدمی محرم العین کے کہ اسکی
کھال وغیرہ سے استفعا نہیں جائز ہے اگرچہ دباغت ہو۔ ثم ما يمنع الشتن و الغساق و فود باع و ان کان شمیسا او قریبا لہ
المقصود و تحصیل بہ فلا معنی لاشترط غیرہ۔ پھر دافع ہو کہ جو چیز روکتی ہے بدبو ہو جانے و بگڑ جانے کو وہی دباغت ہے اگرچہ وجوب
میں سکھانا یا شئی لگانا ہو کیونکہ مقصود و استحداس سے حاصل ہو جاتا ہے تو کچھ معنی نہیں کہ اسکے سوائے دوسری چیز کی شرط کجاوے
ف۔ جیسے نمک و بشکری وغیرہ۔ و ما یطہر جلدہ بالمد باع یطہر بالذکاۃ۔ اور جو جانور کہ پاک ہو جاتی ہے اسکی کھال دباغت
کرنے سے تو وہ پاک ہو جاتی ہے ذکوۃ سے۔ ف۔ یعنی ذبح سے بشرطیکہ یہ ذکوۃ ایسے شخص سے ہو جو لائق ذبح ہے پس جو کسی کا ذبح
کرنا اسکو پاک نہ کرے گا اور ذبح کرنا اپنے محل میں ہو یعنی جان ذبح کرنا چاہیے اسی جگہ سے ذبح کیا ہو۔ ف۔ یہی اکثر کتب میں شرط
ہے۔ النخ۔ خاصہ یہ قید ذبح انجساری میں ہے اور جادوث مثلاً بک گیا تو اسکے ذبح کا جو طریقہ ہو وہ کافی ہے اس میں محل و غیر محل
یکسان ہے۔ م۔ لانه یعمل عمل الذباغ فی ازالۃ الرطوبات النجسۃ۔ کیونکہ ذبح کرنا دباغت کا کام دیتا ہے اس بارہ میں کہ
نجس رطوبات کو نائل کر دیتا ہے۔ و کذا لک یطہر لحمہ۔ اور اسی طرح ذبح کرنا اس جانور کے گوشت کو بھی پاک کرتا ہے۔ ف۔
تمام اجزاء کو پاک کرتا ہے سوائے خون کے اور یہی مذہب صحیح ہے البتہ نفع۔ اور جو کھامین مانند سنجاب کے دار الحرب یعنی کافرون
کے دیس سے لائی جاتی ہیں اگر معلوم ہو کہ پاک چیز سے دباغت کی گئیں تو پاک ہیں اور نجس چیز سے دباغت کی گئیں تو نجس ہیں
اور اگر شک ہو تو دھونا افضل ہے۔ د۔ میں کہتا ہوں کہ امام مصنف رحمہ نے بھی اسی طرف اشارہ کیا کہ ذبح شرعی ہونا چاہیے چنانچہ
فرمایا۔ و هو یصح وان لم یکن ما کولہ۔ اور یہی مذہب صحیح ہے اگرچہ وہ جانور ایسا نہ ہو جسکا گوشت کھایا جاتا ہے۔ ف۔ یعنی غیر مال
بھی پاک ہوتا ہے یہ تنبیہ ہے کہ اگر کھانے کے جانور دن میں ہو تو اس ذبح سے کھایا جاوے پس شرط ہے کہ ذبح شریف ہو۔ م۔ اور
مقید میں لکھا کہ یہی صحیح ہے و فائدہ خلافت یہ کہ اگر قدر دوم سے زائد مثلاً ذبح کیے ہوئے شیر کا گوشت نماز میں ساتھ ہو تو اس کو

ماز جانور اور اگر پانی میں گریزے تو پاک ہے۔ اور دوسری روایت پر نہیں اور یہی ماطنی ہم کا مختار ہے۔ نہایہ میں لکھا کہ امام مصنف نے جو روایت لی اس میں ایک طرح کا ضعف ہے اور دلیل اس میں نجاست کی ہر لینے گوشت و جوی وغیرہ ماکول کی نجس ہے اور اسی کو ہمارے متحقق اصحاب ماطنی و خواہر زادہ و قاضی خان نے لیا اور خلاصہ میں ہے کہ یہی مختار ہے۔ یہی صحیح ہے افغانی۔ اور اسی کو شارحین نے اختیار کیا کیونکہ انکا جھوٹا نجس ہے اور اسکی نجاست بوجہ معین لحم کے ہے الفتح۔ لیکن اسپر لازم آتا ہے کہ ان جانوروں کی کھال بھی پاک نہ کیونکہ اس سے نجس گوشت ملا ہے۔ اور انھوں نے جواب دیا کہ گوشت نجس ہے پاک نہیں ہوتا لیکن کھال اسوجہ سے پاک ہو جاتی ہے کہ کھال اور گوشت کے درمیان ایک باریک کھال اور ہوتی ہے جو گوشت کی نجاست کو اوپر کی کھال سے نہیں ملنے دیتی ہے نہایہ۔ یہ اس طرح رو کیا گیا کہ یہ بات ایک موموم ہے اور اگر مانی جادے تو ہم بوجھے ہیں کہ وہ جھلی پاک ہے یا نجس ہے پھر جب تم گوشت کو نجس قرار دیکر اس سے یہ جھلی متصل مانتے ہو تو پاک نہیں ہو سکتی ہے تو نجس ہوئی اور اوپر کی کھال بھی اسی جھلی سے متصل ہے تو یہ نجس ہوئی مگر تم نے مانا کہ کھال پاک ہے تو وہ جھلی بھی پاک ہوئی اور جھلی پاک جب ہی ہوگی کہ گوشت پاک مانو پس گوشت نجس ہوا اسی جہت سے امام مصنف نے تصحیح کی کہ گوشت پاک ہو گیا اور یہی امام مالک کا قول ہے۔ یہ توجیہ نوی ہے اور تمام رطوبات وغیرہ سامات سے اسی جلد کے ساتھ ہیں تحقیق یہ ہوئی کہ جن جانوروں کا کھانا حلال نہیں کیا گیا تو انکا خون سائل نجس نہ کھا گیا ہے اور لعاب اسی خون سے متولد ہے تو لعاب و جھوٹا نجس ہے برخلاف گوشت کے کہ وہ عظم دیکر ہے پس اگر جانور خود مرکہ خون نجس اسکے گوشت سے مخلوط ہوا تو وہ نجس ہے جیسے وہ جانور جنکا گوشت کھایا جاتا ہے اور جب ذبح کر کے خون بہا دیا تو گوشت بگیا وہ سب جانوروں کا پاک ہے سوائے اتنی بات کے کہ حکم تبدیلی میں اللہ تعالیٰ نے بعض گوشت کھانے کی اجازت دی اور بعض کی نہیں پس لازم نہیں کہ وہ نجس ہو واللہ تعالیٰ اعلم۔ اکثر علماء کے قول پر غیر ماکول کا گوشت نجس پاک ہوتا اور اسی پر فتویٰ دیا جاسیے اگرچہ قیض میں لکھا کہ اسکے پاک ہونے پر فتویٰ دیا گیا ہے۔ و۔ لیکن اصح و البقہ فتویٰ یہی ہے کہ جھوٹے کے نجس ہونے پر گوشت کی نجاست کا قاعدہ بنا کر اس سے استخراج نہ کیا جاوے بلکہ گوشت نجس تو جھوٹا ضرور نجس ہے اور یہ فرد نہیں کہ جھوٹا نجس تو گوشت بھی نجس ہوا یہ بھی لازم نہیں کہ جو گوشت نہ کھایا جاوے وہ نجس ہی ہوا درجہ تقدیر میں خلاصہ سے لکھا کہ اگر پرند بازو ذبح کیا ہو یا با جو یا یا سانپ ہو تو اسکے گوشت کو ساتھ لیے ہوئے ماز جائز ہے اور یہی حکم ہر ایسے جانور کا ہے جسکا جھوٹا نجس نہ ہو۔ اور اعتراض کیا کہ بازو جو با و غیرہ کے جھوٹے نجس ہونے کا سبب انکے گوشت کی طہارت نہیں بلکہ لعاب پانی میں نہیں ملتا ہے غلات درندوں کے جھوٹے کے ادبلی وجہ ہے وغیرہ میں بوجہ ضرورت مخالفت کے نجاست ساقط کی گئی ہے۔ مفت۔ اور حق یہ کہ جھوٹی و لعاب کی نجاست اس خون نجس سے ہر نہ گوشت سے پس لعاب کی نجاست گوشت کی نجاست پر دلیل نہیں مگر جبکہ یہ خون اس گوشت میں مختلط رہے یا نہ طور کہ خود مر جادے واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور ظہیر الدین مرغینانی رحم نے لکھا کہ درندوں کا گوشت ذبح کرنے سے پاک نہیں ہوتا کیونکہ انکا جھوٹا نجس ہے یہی صحیح ہے جھلات بازو وغیرہ کے کہ انکا جھوٹا پاک ہے۔ لیکن یہ شکل ہے اس واسطے کہ بازو وغیرہ کا جھوٹا کچھ اسوجہ سے پاک نہیں کہ انکا گوشت پاک ہے بلکہ انکا لعاب بوجہ چونچ کے پانی میں نہیں ملتا ہے۔ من ارفع و علی بذلہ شخص درندوں کا گوشت ذبح سے پاک نہیں کہتا اسکو لازم کہ بازو کے مانند پرندوں کا گوشت بھی پاک نہ کہے ورنہ فرق مشکل ہے۔ م۔ المسئلہ۔ و شعر الملیۃ و عظمها طاهر۔ مردار کے بال و اسکی ہڈی پاک ہے۔ ف۔ یعنی سوائے سور کے یہی مذہب صحیح ہے۔ و۔ اور یہی حکم شیخ و محروسہ و بینک دیال داؤن و بر و ناخن و چونچ والا اختیار۔ بلکہ ہر ایسی چیز جس میں حیات حلال نہیں کیا ہے ان میں ہمارے اصحاب میں خلاف نہیں ہے۔ مفت۔ مریض اجزاء میں خون نہیں اگر سخت ہوں اور عصب یعنی شے ایک روایت میں پاک و ایک میں نجس میں۔ م۔ وقال الشافعی نجس لانه من اجزاء الملیۃ۔ اور امام شافعی رحم نے لکھا کہ یہ نجس ہیں کیونکہ یہ مردار کے اجزاء میں سے ہیں۔ ف۔ قاضی ابوالطیب شافعی نے لکھا کہ بال و داؤن و ہڈی و سم

و کھرمین حیات حلول کرتی ہر نومردار کی یہ چیزیں نہیں ہیں یہی مذہب شیعہ ہے۔ ولما انہ لا حیات فیہا ولما لا یتالم بقطعہما
 طحاہما الموت اذ الموت زوال الحیۃ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بال و بدی میں حیات نہیں اور اسی واسطے وہ زندگی
 میں آنکے کاٹے جانے سے دردناک نہیں ہوتا تو انہیں موت بھی حلول نہ کرگی اس واسطے کہ موت تو حیات کا زوال ہے۔ فلسفہ
 یعنی موت ایسی چیز ہے کہ اسکے حلول کرنے سے حیات زائل ہوتی ہے اور موت ایک وجودی چیز ہے بقولہ تعالیٰ خلق الموت و الحیۃ
 حاصل یہ کہ اگر ناخن یا کھر کاٹے تو درد نہیں ہوتا۔ اور مجھے معلوم ہو گیا کہ اختلاف علماء شافعیہ سے درحقیقت اس بات میں ہے
 کہ ان چیزوں میں حیات حلول کرتی ہے یا نہیں تو شافعیہ کے نزدیک حلول کرتی ہے پس یہ چیزیں نہیں ہیں اور ہمارے نزدیک نہیں
 تو پاک ہیں۔ اور منقول دلائل میں سے اول تو کہ تعالیٰ ومن اموافہا و ادبارہا و اشعارہا انا و ما عاالیٰ حین۔ یہ اسرار کھالے کا
 اکتان عام ہے تو نہیں چیز سے نہوگا۔ دوم حدیث از اجماع مولاہ میمونہ کی مری بکری کی نسبت فرمایا۔ انا حرم الکھا۔ خالی اسکا کھا
 حرام ہے کما فی الصحیحین۔ اور دوسری روایت میں ہے کہ خالی تم پر اسکا گوشت حرام ہے اور تم کو اجازت دی گئی اسکی کھال میں
 دارقطنی رحم نے ابن عباس رحم سے روایت کی کہ مردار میں سے رسول اسر علی اسر علیہ وسلم نے فقط اسکا گوشت حرام کیا ہے
 رہی کھال و بال و صوف تو اسکا مضائقہ نہیں ہے۔ کما کہ عبد الجبار بن سلم راوی ضعیف ہے۔ اسکا یہ جواب کہ اسکو ابن جابر
 ثقافت میں لکھا ہے تو حدیث درجہ حسن سے کم نہوئی۔ از اجماع ثوبان رحم سے روایت ہے کہ رسول اسر علی اسر علیہ وسلم نے فاطمہ
 کے واسطے ایک تلاءہ اونٹ کی ہڈی کا اور دو کنگن علاج کے خریدے۔ رواہ ابو داؤد و الطبرانی وابن عدی و محمد بن یارون
 جو ہری رحم نے کہا کہ علاج ہاتھی دانت اور یہی عجاب میں ہے۔ از ہری رحم نے کہا کہ اس حدیث میں یہ مراد نہیں ہے بلکہ علاج سے ذل
 مراد ہے وہ سلیمانہ بھری کی بیٹی ہے عجاب میں لکھا کہ اس سے کنگن و انگوٹھیاں بنائی جاتی ہیں۔ امام ابو حنین نے کہا کہ اگر کول اللحم
 زندہ جانور کے بال یا اون و صوف تراش لے تو باجماع ہے کہ وہ پاک ہے۔ اگر مردار کی ہڈی پانی میں گرے اور اسپر گوشت
 یا چکنائی ہے تو نہیں کرگی ورنہ نہیں معراج الدرایہ۔ طہ مردار کا چستہ اور مردار کے تحنون کا دودھ امام اعظم رحم کے نزدیک پاک ہیں
 محیط المسرخصی۔ مذکور ہے جانور کا چستہ بال اتفاق پاک ہے۔ اگر غلظت ہے اور اسکی گردن میں تلاءہ جبین کتے یا بھیرے کے دانت ہیں
 تو غلظت جانور ہے اور تلاءہ دوم سے زائد سانپ کے کھال ہو تو نہیں جائز ہے اگر چند بچے ہوئے کی ہو کیونکہ قابل دباخت نہیں ہے اور اگر زندہ
 سانپ ہو تو جائز ہے۔ سانپ کی کینچلی میں دو روایتیں اور حلوانی رحم نے اشارہ کیا کہ صحیح یہ کہ پاک ہے۔ یہی صحیح ہے۔ زندہ
 مرغی کا اندر اس سے نکل کر پانی میں گرا تو کھا گیا اگر خشک ہو تو کسی حال میں پانی کو فاسد نہ کرے لاجب تک معلوم نہو کہ اسپر چاستہ
 ہے کیونکہ مخرج کی رغوبت کچھ نہیں ہے لہذا فقہار نے کہا کہ پیشاب کی راہ پاک ہے حتیٰ کہ نسیل کر جمار نے سے پاک ہو جاتی ہے۔ خبر
 میں ہے کہ کتے کے دانت پاک ہیں اگر خشک ہوں خون شید جب تک اسکے بدن پر ہے پاک ہے اسکے ساتھ اسپر ناز بھین آندا
 خدا ہوا تو نہیں ہے۔ میت کے منہ سے جو پانی بے کما گیا کہ نہیں ہے اور سوتے آدمی کے منہ کا پانی امام اعظم رحم کے نزدیک پاک ہے
 اور اسی پر فتویٰ ہے۔ طائفہ مشک صح یہ کہ ہر حال میں پاک ہے اور اگر فروج کیے ہوئے سے نائے نکلا تو باخلاص ہر حال میں پاک ہے
 مردار ہر جانور کا مانند اسکے پیشاب کے ہے۔ شاید مردار سے مردو شانہ ہو و اسرا علم۔ المسئلہ۔ و شعر الانسان و عظمہ طاهر
 اور انسان کے بال و اسکی ہڈی پاک ہے۔ یہی صحیح ہے۔ وقال الشافعی نجس لانه لا یتفقع بہ ولا یجوز بیعہ۔ اولیٰ شافعی
 نے کہا کہ آدمی کے بال و ہڈی نجس ہے کیونکہ اس سے انفعال نہیں لیا جاتا اور اسکی بیع نہیں جائز ہے۔ و فرنی رحم نے شافعی رحم
 سے روایت کی کہ آنھوں نے آدمی کے بال کی نجاست سے رجوع کیا اور طہ میں ہے کہ صحیح دو قول میں سے یہ کہ آدمی موت سے
 نجس نہیں ہوتا تو اسکے بال پاک ہیں۔ ولما ان حرمتہ الانفعال فالبیع لکرا تہ فلایدل علی نجاستہ۔ اور ہماری دلیل
 کہ انفعال و بیع کا حرام ہونا بوجہ آدمی کی کرامت کے ہے تو یہ دلیل اسکی نجاست پر نہوگی۔ و فرنی اس وقت ہے کہ آدمی

بال مؤخر سے یا کائے ہوں اور اگر کھڑے ہوں تو جس ہونے السراج۔ آدمی کی کمال اگر پانی میں پڑ جاوے یعنی قلیل میں یا اسکا
پرست پس اگر قلیل ہو یعنی قدر ناخن ہو جیسے بیرون کے شکاف سے گر پڑا یا دماند اسکے تو پانی کو خواب نہ کر لگا اور اگر کثیر ہو قدر
ناخن کے تو پانی خواب کر لگا اور اگر ناخن گرے تو پانی خواب نہیں کرتا خلاصہ۔ آدمی کا دانت خواہ اپنا ہو یا پڑا یا ہونڈ ہب میں پاک
ہے اور اس کے کان میں اختلاف ہے۔ بانیع میں ہے کہ جس ہر اور خانہ میں پڑے نہیں۔ د۔ اگر زندہ سے کچھ بچھا ہوا اگرچہ قدر دم سے زائد ہو
تو اس کے ساتھ نماز اسی کی درست ہے جسکا وہ جڑ ہے اور پانی میں اگر ناخن کی قدر پڑا تو وہ خواب ہو۔ ط۔ زہا جو ایک قسم کی تلی کا پتہ
نوشہ دار اسکے دم کے پاس جمع ہو جانا ہر پاک ہے اور ضرر بھی پاک ہے۔ ط۔ جن جانور دن کا گوشت کھا یا جاوے انکا پیشاب
نجاست خفیفہ نہیں ہے۔ ت۔ حرام چیز سے دو اگر ناخا ہر المذہب میں منع ہے کمانی ر ضاع البحر اور ایک قول میں اجازت ہے جبکہ
اسمین شفا معلوم ہو اور دوسری دوا نہ معلوم ہو جیسے پیاسے کو عوف ہاک میں شراب پیسا روا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ح۔
کوڑہ جو بیت کے کونہ میں اس واسطے پڑا رہتا ہے کہ اس سے شکی میں سے پانی نکالیں تو اس سے پینا اور وضو کرنا جائز ہے جب تک
یہ معلوم نہ ہو کہ اسمین نجاست لگی ہے۔ اگر بلی کے عوف سے چوہا بھاگا اور پانی بھرے پیالہ پر گذرنا تو شرجی اطمادی میں ہے کہ وہ جس
ہو گیا کیونکہ اکثر یہی ہے کہ وہ بلی کے عوف سے پیشاب کر دیتا ہے محیط۔ اور یہی مختار ہے اخصاص۔ لیکن نہ الفائق میں بھی سے منقول
ہے کہ فتویٰ اسکے خلاف ہے یعنی جس نہوگا کیونکہ اسکے پیشاب کر دینے میں شک ہے۔ د۔ کنوین کے حوض پر ایک زندہ گندھا
آدمی کا غالب گمانی ہوا کہ اسے اسمین سے چاہے تو جس ہوا ورنہ نہیں البحر۔ اگر مصر اور میں تھوڑا پانی پاتا تو اس سے لینا وضو کرنا
جائز ہوا اگر کھانا چمچ جس ہوا اور اسکے پاس ایسی چیز نہیں جس سے بھر لیوے تو رد مال کے مانند کوئی چیز ڈالے جب اس سے
چمچ پر پانی بہا تو چمچ پاک ہو گیا التاار خانہ۔ اگر اعضاء کو رد مال سے چوچا کہ وہ کثیر ہو گیا یا اسکے اعضاء سے پانی بقدر اکثر اسکے
کپڑوں پر چسکا تو اس سے نماز جائز ہے کیونکہ آب مستعمل اہم محمد کے نزدیک پاک ہے اور یہی مختار ہے اور شخبین کے حدود یک اگرچہ جس ہو
لیکن ضرورت کی وجہ سے اسکا اعتبار یہاں ساقط ہے البدائع۔ آب مستعمل کا پینا کر دہ ہے اخصاص۔ اگر آب قلیل ہو جو نجاست گر نیچے
جس ہو گیا پس اگر اسکے اوصاف ہر طرح سے متغیر ہو گئے تو وہ مثل پیشاب کے کسی کام میں نہ لایا جاوے ورنہ جانور دن کو پینا
اور اس سے منی گارا کرنا جائز ہے لیکن اس منی سے مسجد کو نہ لیجئے التاار خانہ۔ آب جاری میں پیشاب کرنا کر دہ ہے اخصاص۔
ٹھہرے پانی میں پیشاب کرنا کر دہ ہے یہی مختار ہے التاار خانہ۔ ایک حوض میں شیرہ انگور بھرا ہے اسمین پیشاب پڑ گیا اگر وہ
ہو تو وہ خراب نہوگا اور اگر اس سے کم ہو تو خواب ہوگا جیسے پانی کا حکم ہے اخصاص

فصل فی البیہر فصل کنوین کے بیان میں۔ چونکہ یہ بھی پانیوں کے اندر داخل ہے لہذا انھیں پانیوں میں ذکر کیا اور چونکہ کنوین
کے احکام بہت ایسے ہیں جو سابق سے بدلے ہوئے ہیں تو انکی علیحدہ فصل کر دی پس فرمایا۔ المسئلۃ۔ واذا وقعت منی البیہر
نجاستہ نزحت۔ اور جب پڑ جاوے کنوین میں کوئی نجاست یعنی سو اسے جو ان کے تو کنوین نزع کیا جاوے۔ ف۔
در اصل وہ نجاست جو مانند طہرہ پیشاب یا شراب یا خون وغیرہ کے ہے اگرچہ جو ہے کی دم بغیر موم لگائی ہوئی ہو وہ نزع کجاوگی
لیکن اسکا نزع کرنا اسی طرح کہ کنوین آججاوے لہذا فرمایا۔ وکان نزع ما فیہا من الماء طہارۃ لہا۔ اور ہوگا آج دینا تاہم
اس پانی کا جو کنوین میں ہے طہارت واسطے کنوین کے۔ ف۔ یعنی نجاست اگرچہ قلیل ہو پڑ جانے پر جو کچھ پانی کنوین میں ہے
الچ دینا اسکی طہارت ہے۔ باجماع السلف۔ بدلیل اجماع سلف کے۔ ف۔ یعنی باجماع صحابہ و تابعین رضی اللہ عنہم یعنی
سلف نے کنوین کی طہارت ہونے میں اسی پر اجماع کیا ہے کہ سب پانی نکالا جاوے۔ ومسائل البیہر منقول علی اشیاع الآثار
وولن القیاس۔ اور کنوین کے مسائل اجماع آثار پر مبنی ہیں نہ قیاس پر۔ ف۔ پس قیاس پر کوئی مقدمہ نہیں نکالی جائیگا
واضح ہو کہ پیر سے مراد وہ کہ آب کثیر کی مقدار نہو یعنی وسعت طہل و عرض یا دور میں وہ درود نہو اور معتد قول پر عین کا اعتبار ہو

و پھر اس مسئلہ کی تفریح میں ہر زمانہ وقعت فیہا لمعرۃ اولعمران من لبعرا لابل او النعم لمفسد المار استحسانا۔ پھر اگر کوئی
 میں ایک میگنی یادو میگنیاں اونٹ کی یا بکری کی گڑبڑ میں تو بدلیل استحسان پانی خراب نہوگا۔ ف۔ ایک یادو میگنیوں کی قید
 اتفاقاً ہر بلکہ قلیل معتبر ہر کمافی افیض وغیرہ۔ و۔ لیکن ایک دوتک کسی نے خلاف نہیں کیا۔ پھر عدم فساد کا قول استحسانی ہر
 والیقاس ان تفسدہ لوقوع النجاستہ فی المار اقلیل۔ اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ ایک دوسرے بھی پانی گندہ ہو جاوے
 کیونکہ آب قلیل میں نجاست پڑ گئی۔ وجہ الاستحسان ان آبار القلوات لیست لماروس حاجزۃ والمواشی تبعہا
 قلیقہا الریح فیہا فجعل اقلیل عفو الضرورۃ ولا ضرورۃ فی اکثر۔ استحسان کی وجہ یہ ہر کہ جنگلون کے کنودن کے سروں
 پر کوئی چیز روکنے والی نہیں ہوتی ہر اور مواشی اگلے گرد میگنیاں کرتی ہیں یعنی جو پانی بلانے و دیر کو آرام دلانے کو وہاں لائی
 جاتی ہیں پس ان میگنیوں کو ہوا کنوین میں ڈالتی ہر تو ضرورت کی وجہ سے قلیل کو عفو کیا گیا اور کثیر میں کوئی ضرورت نہیں ہر
 ف۔ پھر دوتک تو سب کے نزدیک قلیل ہیں اور کہا گیا کہ تین ہون تو کثیر ہیں اور کہا گیا کہ پانی پر جو تھائی تک چھائی ہون اور
 کہا گیا کہ تھائی تک اور کہا گیا کہ اکثر تک اور کہا گیا کہ کل تک اور کہا گیا کہ کوئی ڈول بغیر میگنی نہ نکلے۔ امام مصنف نے کہا۔ و جو
 مایستکثرہ الناظر الیہ فی المروی عن ابی حنیفہ۔ اور کثیر وہ ہر کہ جسکو اُسکی طرف نظر کرنے والا کثیر جانے اس قول میں جو کچھ
 سے مراد ہے۔ ف۔ کیونکہ امام ابو حنیفہ رحم ایسے مسائل میں جنہیں تقدیر مقدار چاہیے اسی شخص پر حوالہ کرتے ہیں جسکے حق میں
 بیش آوے پس اگر وہ دیکھ کر کثیر جانے تو کثیر ہے۔ ابن امام نے آب کثیر کی بحث میں لکھا کہ یہ ایسے امور میں سے نہیں جنہیں عامی کو
 مجتہد کی تقلید لازم ہو پس اگر خود کثیر جانے تو کثیر ہر اس میں کوئی تقدیر لازمی نہیں ہے۔ و علیہ الاعتماد۔ اور اسی قول پر اعتماد ہے۔
 ف۔ بدائع وقاضیخان میں بھی لکھا کہ یہی صحیح ہے۔ اور ایک قول یہ کہ کثیر وہ کہ کوئی ڈول میگنی سے خالی نہو اور شرح مسوطہ میں الامہ
 سرخی میں ہر کہ یہی صحیح ہے۔ پھر امام سرخی رحم نے ذکر کیا کہ ظاہر الروایہ میں لید اور ٹوٹی میگنی سے پانی خراب ہوگا مگر امام ابو یوسف
 سے روایت ہے کہ قلیل عفو ہر اور یہی وجہ ہر انتہی اور امام خواہن زادہ نے فرمایا کہ صحیح یہ کہ ضرورت و بطوی کی وجہ سے پوری و ٹوٹی برابر
 ہے۔ ف۔ لہذا امام مصنف رحم نے فرمایا۔ ولا فرق بین الرطب والیابس۔ اور فرق نہیں درمیان تر و خشک کے۔ ف۔
 یعنی صحیح قول ہر اگرچہ اختلاف ہے۔ و الصحیح والملتکسر۔ اور نہ ثابت و ٹوٹی میں۔ و الروث والختی و البعر۔ اور نہ لید و گوبر
 اور میگنی میں ف۔ پس یہ سب یکساں ہیں جب تک کثیر نہ سمجھے پانی خراب نہوگا۔ لان الضرورۃ تشمل الكل۔ کیونکہ ضرورت
 تو سب کو شامل ہے۔ ف۔ جیسے ان کنودن کے گرد کبریاں لانے کی ضرورت ہے ویسے ہی اونٹ و گھوڑے و گائیں و بھینس بھی
 ضرورت سے لائی جاتی ہیں اور انکا گوبر و لید بھی گرتا ہے۔ پھر کچھ جنگلون کے کنودن کی خصوصیت نہیں بلکہ جواز کا مدار ضرورت
 پر ہو گیا اور کچھ عام بلوے کی بھی قید نہیں بلکہ ضرورت کی علت ہر لہذا ہندیہ میں نقل کیا کہ اور کچھ فرق نہیں جنگلون کے کنودن
 اور شہروں یعنی آبادیوں کے کنودن کے درمیان البتہ ہیں۔ اور یہی صحیح ہے کیونکہ ضرورت کبھی فی الجملہ شہروں میں بھی واقع ہوتی ہے
 جیسے حمامات میں اور رباطات میں محیطہ السرخسی۔ و فی شاة تعبر فی المقلب لبعرة اولعمرین۔ اور ایسی صورت میں کہ بکری
 نے میگنی کر دی مطلب میں یعنی دوسری کے برتن میں ع۔ یا وقت دوہنے کے م۔ ایک یادو میگنیاں۔ قالوا ترمی البعرة
 ویشرب اللبن لکان الضرورۃ۔ مشائخ نے کہا کہ میگنی جسکے دیاوے اور دودھ پیا جاوے بوجہ ضرورت کے۔
 ف۔ حاصل یہ کہ بکریوں کی عادت ہوتی ہے کہ وقت دوہنے کے میگنی کرتی ہیں تو اگر برتن حسین دوا جاتا ہے بکری نے میگنی
 کر دی تو مشائخ نے کہا کہ دودھ میں سے میگنی نکال کے پھینکی جاوے اور دودھ پیا جاوے م۔ لیکن مسوطہ شیخ الاسلام میں ہے
 کہ یہ اسوقت کہ اسی وقت نکال پھینکی جاوے یعنی بغیر سچوٹے اور اسکا رنگ نہ رہا ہو۔ ع۔ عنایہ۔ و۔ میں کہتا ہوں کہ مطلب
 اکی ہی معنی لیے جاوین کہ وقت دوہنے کے بکری کی ایک دو میگنی پڑ گئیں۔ م۔ اور سو اے اسوقت کے عفو نہیں ہے۔ البتہ وہ

یعنی القلیل فی الاناء علی ما قیل لعدم الضرورة۔ اور غنوں میں کچا نیکی مقدار طیل برتن کی صورت میں بنابر اسکے کہ کیا گیا ہو جو عدم ضرورت کے۔ ف۔ یعنی برتن کو دھنک دینا مگر نہ تو برتن میں اگر اس قدر نجاست ہو جاوے جسکو نظر کرنے والا طیل کے تو پانی جس ہوگا اور غنوں کی۔ وعن ابی حنیفۃ انه کالبشر فی حق البعرة والبعثرین۔ اور امام ابو حنیفہ رحم سے روایت ہے کہ برتن بھی ایک دو میٹھی کے حق میں مانند کنوین کے ہے۔ ف۔ ظاہر یہ کہ دودھ کی صورت میں اور اس روایت پر برتن کی صورت میں مرت میٹھی پر مدار ہے تو لید و گوہر کو شال نہیں اور طیل بھی ایک دو تک یا برتن کے لحاظ سے جسکو نظر کرنے والا اس مقدار میں طیل خیال کرے۔ مع۔ دو کی قید اتفاقی ہے کیونکہ اس سے زیادہ میں بھی حکم ہے جیسا کہ فیض وغیرہ میں مذکور ہے۔ اور یہی ظاہر کلام امام مصنف رحم ہے واسطہ علم۔ م۔ اگر دودھ میں میٹھی گرے اور اسی وقت نکالے مگر رنگ آگیا یا دیر میں نکالے تو نہیں جائز ہے الفتح۔ اور برتن میں طیل غنوں نے پر دلیل یہ کہ حدیث میں ہے کہ گھی میں جو ہار گیا تو اگر جا ہوا ہو تو جو ہار اُس کے گرد گامی نکال چھینکو اور اگر تپا ہو تو اُس کے پاس نہ جاوے۔ ف۔ فان وقع فیہا خر الحمام او العصفور لا یفسدہ۔ پھر اگر کنوین میں کبوتر دن یا اگر گریون کی پچال گرے تو کنوین کو خراب نہیں کریگی۔ خلافاً للشافعی۔ اس میں شافعی رحم نے ہم سے خلاف کیا ہے یعنی نہیں کہا ہے۔ لہٰذا استحال الی متن وفساد فاشیہ خرد الدجاجة۔ امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ یہ پچال متجیل پیدا ہو وفساد ہو گئی ہے تو مرغی کے بیٹ کے مشابہ ہو گئی۔ ف۔ حاصل یہ کہ غذا کا اپنی حالت سے استحالہ ہونا یعنی دوسری حالت پر جو جانور طرح کا ہوا ہے ایک بیکہ دودھ کی شکل میں ہو کر تھنوں سے نکلے اور دوم یہ کہ پچال کی طرح بدبو وفساد کی طرف بدلے تو یہ مانند مرغی کے بیٹ کے نہیں ہوتی اور مرغی کی بیٹ بالاتفاق نہیں ہے۔ ولنا اجماع المسلمین علی اقتناء الحمامات فی المساجد مع ورود الامر بطہیرہا۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مومنین یعنی صحابہ و تابعین نے مسجد دن میں کبوتر دن کے رکھنے پر اجماع کیا یا جو دیکھ مسجد دن کے پاک رکھنے کا حکم وارد ہے۔ ف۔ اجماع سے مراد اجماع علی ہے۔ اقتناء کوئی چیز وغیرہ کرنا وپالنا۔ تو یہاں مراد یہ کہ کبوتر دن کو مسجد میں رہنے دینے سے چنانچہ مسجد احرام میں کبوتر دن کا اجماع ہوا اور علماء صحابہ رضی اللہ عنہم وغیرہم میں کسی نے انکار نہیں کیا حالانکہ کبوتر دن سے جو بیٹ ہوتی ہے اُسکو سب جانتے تھے اور مسجد دن کے پاک رکھنے کا حکم حدیث فاشیہ میں وارد ہے کہ رسولی الصری علیہ وسلم نے گھروں میں مسجد بنانے والے پاکیزہ و ستھرا رکھنے کا حکم دیا ہے۔ رواہ ابن جابر و ابو داؤد اور اسی کے مانند سمری الصریح کی حدیث ابو داؤد ہے۔ اور اگر گریا کی بیٹ بدرجہ اولیٰ پاک ہے۔ نفع۔ و استحالتہ لا الی متن راسخ۔ اور استحالہ اس پچال کا بدبو کی طرف نہیں ہے۔ ف۔ یعنی فاحش بدتریدہ نہیں ہے۔ الہدایہ۔ تو مرغی کی بیٹ کے مانند نہیں ہوتی۔ فاشیہ النجاسة۔ تو مشابہ پانی کی نہ کی سیاہ مٹی کے ہے۔ ف۔ یعنی فی الجملہ بدبو ایسی ہے جیسے امام شافعی کے نزدیک مٹی کے استحالہ میں بدبو ہوتی ہے حالانکہ امام شافعی اُسکو پاک کہتے ہیں تو ایسے ہی کبوتر کی بیٹ و گریا میں ہے۔ لہٰذا اور یہی حکم اصح قول میں شکاری پرندوں کی پچال کا بھی ہے کیونکہ اُن سے بچانا مشکل بلکہ متعذر ہے۔ اور جو ہے کے پشاب سے کنوان اچھا کچ لاؤ نہیں ہی اصح ہر کمانی انقبض۔ و۔ مترجم کتاب ہے کہ جو ہے کا پشاب نہیں ہے۔ م۔ سوئی کے ناکہ برابر جوئی چھوئی چھینیں پشاب کی یا نہیں خیار کنوین میں گرے سے اُسکا پانی اچھا لازم نہیں ہے کیونکہ دونوں غنوں ہیں۔ ت۔ و۔ چگا در کا پشاب و اُسکی پچال پانی و کپڑے کو خراب نہیں کرتی ہے فاضلان۔ پھر جن جانور دن کا گوشت کھایا جاتا ہے اور اُن کے پشاب میں نجاست مختلفہ یا پاک ہونے میں اختلاف ہے اُسکا ذکر کیا بقولہ۔ فان بالمت فیہا شاة نزع الماء طمہ عند ابی حنیفۃ والی یوسف پھر اگر کنوین میں بکری نے پشاب کر دیا تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک کل پانی نکالا جاوے۔ ف۔ تب پاک ہوگا تو کنوین کے حق میں نجاست خفیہ سے بھی کل نکالنا لازم ہے۔ وقال محمد رحم لا یخرج الا اذا غلب علی الماء فیخرج من ان یكون طہوراً۔ اور امام محمد رحم نے کہا کہ کچھ پانی نکالنا نہیں واجب ہے لیکن جب یہ پشاب پانی پر غالب ہو جاوے تو پانی

کو دوسری چیز کا پاک کرنے والا ہونے سے خارج کر دیا۔ **ف** اگرچہ خود پاک رہے تو پاک کرنے والا ہونے کے واسطے کل پانی نکالا جاوے۔ پھر یہ اختلاف ایک اصل اختلافی پر مبنی ہے چنانچہ فرمایا۔ **و** اصلہ ان بول مایو کل لحمہ طاهر عند محمد و حسن عندنا اور اصل اس اختلاف کی یہ ہے کہ جس جانور کا گوشت کھایا جاتا ہے اس کا پیشاب امام محمد کے نزدیک پاک ہے اور ان دونوں اماموں کے نزدیک نجس ہے۔ **ف** پس شیخین رحمہ اللہ کے نزدیک اس سے کٹوان نجس ہو گا اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک نجس نہ ہو گا لیکن چونکہ پیشاب آب مطلق نہیں ہے تو جب وہ پانی پر غالب ہو گا تو پانی طہارت کرنے والا نہیں رہیگا اور جب مساوی ہو تو احوط یہ کہ طہر نہو۔ **م**۔ لہذا ان النبی علیہ السلام امر العزیزین لیشرّبوا بالابل والبانہا۔ امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عربوں کو اونٹ کے پیشاب و دودھ پینے کا حکم کیا۔ **ف** جبکہ یہ لوگ مدینہ اگر مسلمان ہوئے اور نہ انما اقتب آب و ہوا سے بیمار ہو گئے تھے۔ عربیہ بغیم و نفع ایک قبیلہ ہے اور اسکی طرف نسبت تخفیفاً عربی کہتے ہیں اور جمع عربین ہے۔ اور حدیث میں طول قصہ ہے۔ اس حدیث کو صحیحین و باقی چاروں سنن یعنی ائمہ صحاح ستہ نے روایت کیا ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ کے پیشاب و دودھ میں برابری کی بلکہ اول پیشاب کو پھر دودھ کو بیان فرمایا حالانکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نجاست پینے کا حکم نہیں فرماتے تھے تو اگر یہ پیشاب نجس ہوتا تو اسے پینے کا حکم نہ فرماتے۔ اگر اعتراض ہو کہ شاید شفا و ضرورت کی وجہ سے یہ حکم دیا ہو تو جواب یہ کہ حرام نجس میں شفا نہیں ہے چنانچہ طہاروی رحمہ اللہ نے مرفوع روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خر کے حق میں فرمایا کہ وہ دوا ہے نہ شفا۔ اور ابن مسعود رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ نہیں ہے اللہ تعالیٰ کہ نجس میں یا جو چیز حرام کی اس میں شفا رکھے رواہ الطحاوی۔ **مع**۔ ابو داؤد کی حدیث ابو الدرداء رضی اللہ عنہ میں ہے۔ **و** لا تمداؤا بحرام و لا تم کسی حرام سے دوا مت کرو۔ اصل تو صحیحین میں ہے۔ اور شراب سے دوا کرنے کو پوچھا گیا تو فرمایا میں بدواؤ و لکن دواؤ یعنی وہ دوا نہیں بلکہ بیماری ہے۔ رواہ مسلم و ابو داؤد و الترمذی۔ ابو ہریرہ رحمہ اللہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہر دوا سے خبیث سے جیسے زہر و اس کے مانند چیزوں سے۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی۔ اور ضعیف نجس کو بھی شال ہے۔ **م**۔ ولما قولہ علیہ السلام استنزهوا عن البول فان عامہ غداہ القبر منہ۔ اور شیخین رحمہ اللہ کی دلیل یہ حدیث ہے کہ پاکیزگی رکھو پیشاب کیونکہ اکثر غداہ قبر اسی سے ہے۔ **ف** یہ دارقطنی کی روایت ابو ہریرہ رحمہ اللہ مگر ضعیف ہے اور انس رحمہ اللہ کی حدیث سے بھلے استنزاہ کے تنزیہ ہوا۔ آیا یعنی تنزیہ رکھو۔ لیکن محفوظ مسل مگر ضعیف ہے اور ابو داؤد و اسناد وہ ہے جو حاکم نے روایت کی کہ اکثر غداہ القبر من البول یعنی اکثر قہر کا غداہ پیشاب سے ہے۔ اور طبرانی و ہیثمی وغیرہ نے بھی روایت کی اور سکوت کیا۔ وجہ استدلال اس حدیث سے ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے استنزاہ کا حکم کیا پیشاب سے۔ **من غیر فصل**۔ بدون تفصیل کسی پیشاب کے۔ **ف** یعنی آدمی یا جانور یا ماکول اللحم وغیرہ کی کوئی تفصیل نہیں فرمائی تو مطلق پیشاب سے استنزاہ واجب آیا۔ علاوہ ازمن البول بائع لام سب قسم کے پیشاب کو عام ہے۔ واضح ہو کہ تاج الشریعہ نے اپنی شرح میں فرمایا کہ متنزهوا عن الاقدار۔ تو محاورہ لغت ہے لیکن استنزهوا تو امین لغت میں نہیں پایا گیا پس اگر یہ روایت صحیح ہو تو استفعال مشارک تفعل ہو گا۔ یعنی رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ روایت حدیث میں تنزیہ ہوا۔ ہر جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ **مع**۔ ولانہ تسخیل الی فتن و فساد و فساد قبول مالا یوکل لحمہ۔ اور دوسری دلیل شیخین کی یہ ہے کہ ماکول اللحم جانور کا پیشاب مستحیل بجانب بدو و فساد ہو جاتا ہے تو مانند ایسے جانور کے پیشاب کے ہو گیا جس کا گوشت نہیں کھایا جاتا۔ **ف** پس جس شخص نے ٹھہرا۔ **و** تاویل ماروی انہ عرف شفاء ہم و حیا۔ اور تاویل اس حدیث کی جو امام محمد رحمہ اللہ نے روایت کی یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عربوں کی شفا و از روئے ولی کے معلوم کی۔ **ف** کہ اونٹ کے پیشاب و دودھ سے ہر لہذا حکم کیا اور اب یہ بات معلوم نہیں ہو سکتی تو اب دوا بھی اس سے نہیں ہو سکتی ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ اس کا جواب یعنی رحمہ اللہ نے ادھر لکھا کہ حرام میں اللہ تعالیٰ نے شفا نہیں رکھی تو نجس پینے کا حکم نہیں ہو سکتا۔

واضح ہو کہ تاویل حسب ضرورت ہو اور معارفہ حسب قوت تو کچھ شک نہیں کہ حدیث غزین بہت صحیح و نہایت مرتبہ برقی ہو
یہ کہ صحاح ستہ سب اس پر جمع ہیں اور یہی سب سے اعلیٰ درجہ محبت کا ہے اور اس سے وجہ استدلال کی قوت بھی مذکور ہو چکی۔ اب
حدیث استنزاہ البول میں اول تو ضعف ہے اور نہیں تو نہایت ادنیٰ درجہ کی صحت ہے پھر وجہ استدلال اسکے عموم سے ہے وہ بھی
ضعیف حالانکہ احتمال ہے کہ خاص مراد ہو تو حدیث غزین اسکے مخصوص ہونا موافق اصول ہے علاوہ برین حدیث میں ہے کہ دو قبروں
کی طرف گزرے اور فرمایا کہ دونوں پر فدا ہو تا ہر مگر کسی کبیرہ گناہ سے نہیں ہوتا پھر انہیں سے ایک کو بیان کیا کہ نکاح لاہل
عن البول یعنی پیشاب سے استنزاہ نہیں کرتا تھا۔ اور بعض روایات میں استنزاہ سے یعنی پردہ نہیں کرتا تھا۔ تو یہ دلیل ہے کہ پیشاب
سے اسی قسم کا استنزاہ آدمی میں مقصود ہے کیونکہ حدیث مفسر حدیث ادلیٰ ہے جیسا کہ اصول میں شہرہ۔ اور یہی دوسری دلیل احتمال
تین فساد کی تو یہ اسی وقت کہ بدبو و فساد فاحش درجہ پر ہو جیسا کہ اوپر بیان ہوا علاوہ برین جب نص موجود ہے تو یہ قیاس
جاری نہیں ہو سکتا ہے۔ ہاں ایک امر البتہ وہ یہ ہے کہ یہ گروہ غزین ازلی بدعت گروہ تھا کہ جب اچھا ہو گیا تو مرتد ہو کر بھاگا
اور چڑا ہون کی آگھیں سجڑ کر انکو قتل کیا چنانچہ اصل روایت میں صرح ہے تو ایسے نجس لوگوں کے لائق بھی شاید جس بوجی آئی
دیا گیا ہو اور یہ امر اگرچہ ظاہر قواعد شرع کے بحث میں نہیں آ سکتا لیکن بروجہ تاویل چنانچہ کتاب میں ہے۔ پھر ترجمہ کو معلوم ہوا کہ کافی
میں اسی طرح عربی کا فرق دو نجس سے ہونے کی دلیل کی ہے فالحمد للہ علی الوفاق۔ علاوہ برین یہ مقام احتیاط کا مقام ہے تو ایسے
جانور کے پیشاب میں ہی احوط کہ وہ خیف نجس ہے۔ بیان سے ظاہر ہوا کہ امام مصنف رحم نے اس مسئلہ میں قول امام محمد رحم کو متن میں
داخل کیا اسی وجہ سے کہ ظاہری دلیل میں قوت ہے اگرچہ مذہب و احوط وہی کہ جو شخصین رحم کا قول ہے۔ بیان یہ بھی ظاہر ہوا کہ
یہ جو در المختار میں فیض سے نقل کیا کہ جو ہے کا پیشاب کنوین میں گرے تو اصرح یہ کہ کچھ پانی نہ نکالا جاوے۔ یہ دلیل کی راہ سے
ضعیف ہے کیونکہ اول تو عموم پیشاب میں وہ بھی داخل ہے اس سے بھی استنزاہ واجب ہے دوم وہ ایسا جانور کہ کھایا نہیں
جاتا ہر خلاف بکری کے۔ سوم یہ کہ بدبو و فساد اس میں بڑھا ہوا ہے۔ چہاں جو ہے کے پیشاب نجس ہونے میں خلاف نہیں چنانچہ
آئی کے سامنے سے بھاگنے میں اگر پانی کے پیالہ پر گزرتے تو حکم غالبی اسکے پیشاب کے احتمال سے نجس ہو جانے کا حکم شرع
مطہوی سے مذکور ہوا پس اصرح یہ کہ اس حکم پر اعتماد نہ کیا جاوے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اب رہا بیان اسکا کہ بھلا دوار کے
طور پر اونٹ یا بکری کا پیشاب روا ہے تو امام مصنف رحم نے ذکر کیا بقولہ۔ ثم عند ابی حنیفۃ لا یحل شربہ للتداوی۔ پھر امام
ابو حنیفہ رحم کے نزدیک اکول اللحم جانور کا پیشاب واسطے دوار کرنے کے بھی پینا حلال نہیں ہے۔ لائنہ لا یتیقن بالشفافۃ
کیونکہ اسکو اس پیشاب میں شفاء کا یقین حاصل ہوتا نہیں ہو سکتا۔ وفت کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو تودجی سے
معلوم ہوا تھا بنا برتاویل مذکور کے اور اب کسی کو یہ ذریعہ نہیں ہے۔ فلا یعرض عن المحرمۃ۔ پس وہ حرمت سے اعراض
نہ کرے۔ وفت یعنی اس جرم سے کہ اسکا پینا حرام ہے نہ نہ مؤثر ہے کیونکہ مرجع تو اطباء کا قول ہے اور انکا قول قطعی حجت
نہیں ہے تو اعراض روا نہوا۔ بیان سے معلوم ہوا کہ در المختار میں جو نقل کیا کہ فتویٰ اس پر کہ جب حرام چیز میں شفاء معلوم
اور دوسری دوار معلوم ہو تو جائز ہے یہ فتویٰ خلاف قول امام اعظم ہے۔ وعند ابی یوسف یحل للتداوی للقصد۔ اور امام
ابو یوسف کے نزدیک دوار کے واسطے پینا حلال ہے بدلیل قصہ غزین کے۔ وفت جواب یہ کہ غزین کی شفاء تودجی سے
معلوم تھی اب اسکا علم نہیں ہو سکتا مگر آنکہ کہا جاوے کہ غالب رائے طیب اسکے قائم مقام ہے۔ وعند محمد یحل للتداوی
وغیرہ لطہارۃ غندہ۔ اور امام محمد رحم کے نزدیک اسکا پینا بغرض دوار کرنے اور بدو ان اسکے بھی حلال ہے بوجہ اسکے کہ
وہ امام محمد رحم کے نزدیک پاک ہے۔ وفت میں کتابوں کہ آب متعل بھی پاک ہے مگر پینا مکروہ ہے۔ اور مادہ خرا کا دودھ
بالاتفاق پاک ہے مگر پینا حلال نہیں ہے۔ مطلق میں ہے کہ خرا کا دودھ اور بجدوچ کے اسکا گوشت و جربی دہری بالاتفاق

پاک ہر گروہ کھائی نہ جاوے مع۔ جن جانوروں کا گوشت نہیں کھایا جاتا تو انکا پیشاب قطعاً چاروں امانوں و دیگر جمہور علماء کے نزدیک نجس ہے۔ اور آدمی کا پیشاب تو ابن المنذر نے اسکی نجاست پر اجماع نقل کیا۔ اور داؤد ظاہری کے نزدیک منغیر بچہ کا پیشاب پاک ہر دو ہائی علماء کے نزدیک منغیر و کبیر برابر ہیں مع۔ منغیر بچہ اگر کا ہو جب تک مرنے دودھ پیتا ہو تو اسکا پیشاب پھر نجس ظاہر حدیث چند ان نجس نہیں ہر اور رکی ہو تو نجس ہر مگر ہمارے ظاہر مذہب میں جو ہر مذہب برابر ہیں مع۔ یعنی رحم نے کہا کہ جب خراہ کے دودھ سے بالاتفاق دوا کرنا رہا نہوا باوجودیکہ بالاتفاق پاک ہر تو شراب سے بدرجہ اولیٰ روا نہیں کیونکہ مسلمانوں کا اجماع ہے کہ وہ نجس ہے سو اسے اسکے جو قاضی ابو الطیب شافعی نے ربیعہ و داؤد ظاہری سے اسکی طہارت نقل کی۔ تو وی رحم نے کہا کہ آیت سے ظاہری دلالت اسکی نجاست پر نہیں نکلتی ہے۔ غزالی رحم نے کہا کہ سختی و تشدد کے واسطے اسکے غلیظ نجس ہونے کا حکم دیا جاوے اس پانی وغیرہ پر قیاس کر کے حسین کہتے تھے کہ سے لعاب ڈالا۔ میں کہتا ہوں کہ شراب کے نجس ہونے پر اجماع معتقد ہوا ہے اور داؤد ظاہری کی مخالفت اس میں منغیر نہیں ہے اور ربیعہ رحم سے اسکی روایت صحیح نہیں ہے مع۔ اب رہا بیان کنوین میں جانور مرنے کا تو واضح ہو کہ آبی جانور بغیر خون واسے کے مرنے سے پانی خواب نہیں ہوتا جیسا کہ گذرا پھر نجس کرنے والا ہے جانور ہے جس میں خون ہے یعنی آبی نہیں کہ پانی میں رہتا اور وہ میں انڈے بچہ دیتا ہو تو حیوان کا جانور اس میں مرنا تو دو حال ہیں یا تو بچہ لے دیکھنے سے پہلے نکلا ہو یا بعد بچہ لے دیکھنے کے نکلا ہو یا باہر مرنا اور اس میں ڈال دیا گیا پھر نکالا گیا اور ہر ایک کے حکام میں چنانچہ امام مصنف نے شروع کیا بقولہ۔ المسئلۃ۔ وان مات فیہا قارۃ۔ اور اگر کنوین میں جو ہر مرنا۔ ف۔ یا باہر مرنا اور مسلم ڈالا گیا بخلاف اسکے باہر مرنا اور زخمی خون تھمرا اس میں ڈالا گیا کیونکہ یہ بمنزلہ نجاست کے ہے کہ کل پانی اُنجا جاوے اگرچہ خالی جو ہے کی دم ہو بغیر دم لے۔ اور مسئلہ مذکور کا حکم اسی صورت میں کہ جو کنوین میں مرنا۔ او مصفورة۔ یا کنجشک یعنی گر گر ہری او سودانیہ۔ یا اسین نجس ہر مرنا۔ او صعوة۔ یا اسین مولا مرنا۔ او سام ابرص۔ یا مری جھیلکی مری۔ ف۔ ظاہر ہے کہ اگرچہ منزع منها عشر وں دلوا۔ تو واجب ہے کہ کنوین سے دودھ پانی (۲۰) بست ڈول نکالے جاوین۔ ف۔ یعنی جب ہر ڈول ہو الی ثلاثین۔ میں وہائی (۳۰) یعنی ڈول تک یعنی جب چھوٹا ہو۔ بحسب کبر الدلو وصغرها۔ یہ اختلاف موافق ڈول کی بڑائی و چھوٹائی کے ہے۔ ف۔ یعنی ہر ڈول ۲۰۔ اور چھوٹے ۳۰۔ ہیں۔ دلی ہدایہ دونوں واجب ہیں ولیکن آئندہ امام مصنف رحم نے تصریح کی کہ (۲۰) واجب ہیں اور (۳۰) مستحب ہیں۔ بالکل جو ہے واسکے ساتھ واسے مذکور جانوروں کے کنوین میں مرنا پر (۲۰) سے (۳۰) تک ڈول نکالے جاوین۔ یعنی بعد اخراج القارۃ۔ یعنی جو با وغیرہ کے نکال ڈالنے کے بعد یہ تعداد و نکال کی نکالی جاوے۔ ف۔ اور چھوٹا نکالنے سے پہلے جو ڈول نکالے انکا اعتبار نہیں ہے اتقین یہ اس وقت کہ جو ابھی تک بھولا پھٹا نہوا محیط۔ اور کچھ فرق نہیں کہ جو کنوین میں مرے یا باہر مرنا اس میں ڈالا جاوے ایدیہ باتیوں کا حکم ہے۔ الہجر۔ یہ مفید ہے کہ جو بچہ کے تھمے سے خون نہ نکلا اور نہ وہ زخمی خون آلودہ ہو چنانچہ اولیٰ مع۔ اور اگر چہ ہے کی دم کاٹ کر کنوین میں ڈالی گئی تو سب پانی نکالا جاوے۔ اور اگر گناہ کی جگہ موم نکالو تو فقط اسی قدر واجب ہے جو مسلم چہ ہے میں واجب ہے الہجر ہر۔ اور اگر اس میں مری جھیلکی مگر مری تو بھی ایک رعایت میں (۲۰) سے (۳۰) تک ہر اور سام ابرص میں (۲۰) ظاہر الروایۃ ہے قاضی خان۔ ہر ڈول حسین و دلش رطل آوے مذکورہ الامام اسبجانی رحم اہم کیا گیا کہ ایک مباح سے زیادہ ہو۔ اور اگر مری جس سے ایک بار بقدر (۲۰) کے نکال دیا تو جائز ہے مع۔ پھر جب یہاں قیاس کو دخل نہیں تو حکم کس دلیل سے ہر امام مصنف رحم نے کہا۔ لحدیث انس انہ قال فی القارۃ اذا مات فی البئر واخرجت من ساعتہ نیز من ساعتہ عشر وں ولوا۔ بدلیل قول حضرت انس رضی اللہ عنہ کے کہ انہوں نے ایسے جو ہے کی صورت میں جو کنوین میں گر کر مرنا اسی وقت نکالا گیا تھا کہ کنوین میں سے (۲۰) ڈول نکالے جاوین۔ ف۔ مشائخ نے کہا کہ ہمارے تصور نظر سے اس روایت کا بہتہ بکھو میں لا۔ ف۔ والعمصورة ونحو ہا

تبادل الفارۃ فی البیۃ فاخذت حکمہا۔ اور مصفورہ داسکے مانند جانور جو من چوبے کے برابر ہیں تو انہوں نے بھی چوبے کا حکم پایا۔ **ف**۔ اخر من ہوا کہ یہ مسائل تو آثار سلف رحمہ پر مبنی ہیں پھر قیاس کیونکر ہوا جواب یہ کہ جب اصل مستحکم ہوئی تو اس پر تفریع ممکن ہو کافی المستصنی والتمتارہ اور اولی جواب یہ کہ قیاس نہیں بلکہ بطریق دلالتہ النص ہے۔ ثم العشر و بطریق الاستیجاب والتشکون بطریق الاستیجاب۔ پھر (۲۰) ڈول نکالنا بطور ایجاب یعنی واجب ہیں اور (۳۰) مستحب ہیں۔ **ف** کیونکہ روایات مختلف ہیں تو اسی طرح توفیق دی گئی۔ فان مات فیہا حمامہ او نحوہا۔ پھر اگر مراکنون میں کبوتر یا اسکے مانند کالہ جاجہ والستور۔ جیسے مرغی دبی۔ نزع منها ما بین اربعین ولوا الی سنین۔ تو نکالے جا دیں کنون سے (۴۰) ڈول سے (۶۰) ڈول تک۔ و فی الجامع الصغیر اربعون او خمسون۔ اور جامع منیر میں امام محمد رحمہ نے روایت کی کہ چالیس پانچ ڈول۔ و ہوا لا ظہر۔ اور یہی قول اظہر۔ لما یروی عن ابی سعید الخدری انہ قال فی الدجاجۃ اذا ماتت فی البئر نزع منها اربعون دلوا۔ کیونکہ ابو سعید خدری رحمہ سے روایت ہے کہ فرمایا اس مرغی کی صورت میں جو کنون میں مر گئی تو اسیمن سے چالیس ڈول نکالے جا دیں۔ **ف** یعنی مرغی نکال کر۔ ہذا البیان الاستیجاب۔ یہ مقدار (۴۰) کی واسطے بیان ایجاب کے ہے یعنی استعد واجب ہیں۔ و الخمسون بطریق الاستیجاب۔ اور چالیس ڈول کا حکم بطور استیجاب ہے۔ **ف**۔ چونکہ استیجاب کیونکہ اصل صیحہ کہ دس ڈول کافی ہیں تو چالیس پر دس زیادتی استیجاب کو کافی ہر ہذا چالیس کی روایت اظہر ہے۔ ثم المعبر فی کل بیورہ الذی یستقی بہ منہا۔ پھر معبر کنون کے پاک کرنے میں اسی کنون کا ڈول ہے یعنی جس سے اس کنون سے پانی نکالا جاتا ہے۔ **ف** کیونکہ پاک کرنے میں دوسرے ڈول کی تلاش جو مشکل سے ملے گا حج پید کرے گا۔ م۔ و قبل دلو یسع فیہ صاع۔ اور نصف ڈول یہ ہے کہ ایسا ڈول معبر ہے جس میں ایک صاع پانی آتا ہے۔ و لو نزع منها بئرہ لغظیم مرقۃ مقدار عشرين دلوا جاز لحصول المقصود۔ اور اگر کنون میں سے بڑی چرس سے بقدر (۲۰) ڈول کے ایک ہی بار میں نکال دیا تو جائز ہے کیونکہ مقصود حاصل ہو گیا۔ **ف** آثار جو بیان وارد ہیں مختلف ہیں بعض میں کل پانی نکالنا مروی ہے تو بطور اجتہاد کے مختلف صورتوں پر محمول ہے کہ جب پھول کھٹ گیا تو کل ورنہ تعداد ہے اور تلخیص یہ کہ لحادی نے حضرت علی رحمہ سے روایت کی جبکہ جو کنون میں گر کر مرا فرایا کہ کل پانی نکالا جا سکے اسناد صحیح اور عبد الرزاق کی روایت حضرت علی رحمہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جو ناقطع یعنی ٹکڑے ہو گیا تھا۔ ابراہیم ثعلبی سے کان جو ہے یا بل میں فرمایا چالیس ڈول نکالے۔ اور ابن ابی شیبہ نے عطاء سے (۲۰) ڈول روایت کی۔ اور جو ہے میں بھی بقدر چالیس فرمایا۔ شعبی سے پرندہ و بلی داسکے مانند میں چالیس ڈول مروی ہے۔ شیخ تقی الدین نے امام میں کہا کہ اسکی اسناد صحیح ہے اور طبرانی رحمہ نے اسکو جواد بن ابی سلیمان سے مرغی کے بارہ میں روایت کیا۔ اور ابن ابی شیبہ رحمہ نے حسن بصری دابن عباس سے جو ہے کی صورت میں چالیس روایت کی۔ اور عبد الرزاق نے دس کے قریب بھی روایت کی تو ہمارے علماء نے (۴۰) کو لیکر اس پر نصف بطور استیجاب زیادہ کیا۔ منع۔ حسن رحمہ نے امام ابو حنیفہ رحمہ سے روایت کی کہ امام رحمہ نے پانچ درجہ کیے ہیں علمہ یعنی بڑی چمچری اور جو ہے کے بچہ داسکے مانند میں دس ڈول۔ اور جو ہے و اگر گریا داسکے مانند میں (۲۰) ڈول۔ اور کبوتر و فاختہ داسکے مانند میں (۳۰) اور مرغی و بلی داسکے مانند میں چالیس۔ اور آدمی و کبری داسکے مانند میں کنون کا تمام پانی نکالا جاوے یہ سب و محیط و دایع و پناہ میں نہ کو رہے۔ و رشان بنزلہ ملی کے ہر قاضیخان۔ جو جانور جو ہے و مرغی کے درمیان ہو وہ بنزلہ چوبے کے ہر اور جو مرغی و کبری کے درمیان ہو وہ بنزلہ مرغی کے ہر ہی ظاہر الروایہ ہے التا مار خانیہ۔ اور یوں ہی ہمیشہ اسکا حکم چھوٹے کا حکم ہوتا ہے البجہرہ۔ بقدر پانی کنون سے نکالنا واجب ہے اگر استعد ہو تو جو کچھ موجود ہے نکالا جاوے پھر جب اس میں پانی آدے تو کچھ نکالنا واجب نہیں ہے۔ الفتح۔ امام ابو یوسف سے ہے کہ چار جو ہے مانند ایک جو ہے کے اور پانچ سے نو تک بنزلہ مرغی کے اور دس بنزلہ کبری کے ہیں۔ اور امام محمد کے نزدیک اگر دو جو ہے مرغی کے قریب ہوں تو چالیس ڈول نکالے جا دیں۔ الفتح

امام محمد کے نزدیک دو چیز ہیں۔ (۱) اور میں (۲) ع۔ وہ اگر وہ بلیان ہوں تو بالاتفاق کل پانی نکالا جاوے اور ایک بلی کے ساتھ ایک چوہا جو تو مثل ایک بلی گرنے کے چنانچہ تھیس میں ہے۔ الفتح۔ ظاہر اذو ہے ہوں تو بھی یہی حکم ہے۔ م۔ میں جو ہے سے پانچ تک ہنر نہ بلی کے اور جو ہو سے تو مثل کبری کے ہیں یہی ظاہر مذہب ہے۔ وہ اگر جانور زندہ نکل آوے تو جو ہے میں مستحب (۲۰) میں اور بلی و جھوٹی ہوئی مرغی بسکی چنچ اُسکے بچوں تک پہنچتی ہے (۲۱) دول مستحب ہیں کیونکہ ان جانوروں کا جھوٹا کردہ ہے اور اگر مرغی جھوٹی نہ ہو تو کچھ نہیں یہ سب ظاہر الروایہ ہے محیط وہ۔ ہر مقام استحباب میں دس دول سے کم نہ کیا جائیگا فقہار نے تصریح کر دی۔ م۔ اگر چوہا بروج ہو یا آسکی دم کٹی ہو یا وہ بلی سے بھاگا ہو تو سب پانی نکالا جاوے خواہ چوہا زندہ نکلے یا مروج اور یہی حکم جب بلی کتے سے اور بکری درندہ سے بھاگی ہو کمانی الجوہرہ ولیکن نہ اتفاق میں تعجبی سے ہے کہ فتویٰ اسکے خلاف ہے کیونکہ شک ہے۔ وہ چوندہ غایب یا جانور پیشا بارتے ہیں تو غائب کو طہیر کر دیا اور یہی صحیح ہے۔ م۔ المسئلہ۔ وان مات فیہا شاة اودا کما اوکلب نزع جمیع ما فیہا من الما۔ اگر کنوین میں کبری یا آدمی یا کتا مر تو جو کچھ اس میں پانی ہے سب نکالا جاوے۔ ف۔ کتے کا مرنے کا شرط نہیں بلکہ اگر غوط کھایا اور زندہ نکلا تو سب پانی نکالا جاوے اور یوں ہی ہر جانور جس کا جھوٹا نہیں ہے یا شکوک ہے یہی حکم ہے اور اگر کردہ ہو تو ایک روایت میں نزع مستحب ہے۔ کبری اگر زندہ نکلے تو دیکھا جاوے کہ اگر درندہ سے بھاگ کر گرے تو کل نکالا جاوے۔ بخلاف قول امام محمد کے۔ صحیح۔ اگر جانور زندہ کبری کے زندہ نکلا ہو اور وہ جس العین نہیں اور نہ اس پر نجاست اور نہ اسے پانی میں ڈالا تو صحیح ہے کہ پانی نہیں ہوگا۔ اتبیین۔ کہ دس دول واسطے تسکین طب کے مستحب ہیں قاضی خان اور صحیح ہے کہ کتا جس العین نہیں ہے اتبیین۔ اسی طرح جملہ درندہ سے جانور و پرندہ سے شکاری جنگا گوشت نہیں کھایا جاتا جب زندہ نکل آوین و نہ ڈالا ہو تو کنوان نہیں ہوگا محیط السرخسی۔ اگر نہ ڈال دیا تو جھوٹے کا اعتبار ہے اگر جھوٹا نہیں یا شکوک ہو تو نزع واجب اتبیین۔ صحیح ہے کہ شکوک میں واجب نہیں۔ وہ بلکہ جھوٹ کے نزدیک واجب ہے چنانچہ فتح القدیر سے آویگا۔ م۔ اور اگر کردہ ہو تو مستحب ہے اور اگر جانور جس العین ہو اگرچہ نہ ڈالے نزع واجب ہے اتبیین۔ آدمی زندہ نکلا مگر محدث تھا تو چالیس دول اور اگر جنب تھا تو نزع۔ صحیح۔ کافریت بعد غسل کے بھی نہیں ہے انطیرتہ۔ مسلمان میت قبل غسل کے پانی خراب کرتی ہے اور بعد غسل کے نہیں اور یہی مختار ہے التا تاریخہ۔ جو بچہ پیدا ہوا اگر وہ یا جو تو بعد غسل کے مفسد نہیں اور اگر نہ رویا تو ہر طرح پانی خراب ہوگا۔ اگر شہید تھوڑے پانی میں گرا تو مفسد نہیں مگر جبکہ خون بے قاضی خان۔ لان ابن عباس۔ کیونکہ ابن عباس نے۔ وابن الزبیر۔ اور عبد اللہ بن الزبیر نے۔ فقہا نزع الما رکھ جن میں مات زنجی فی بیزر مزم۔ دونوں نے فتویٰ دیا نام پانی نکالنے کا جبکہ بیزر مزم میں ایک زنگی گر کر مرانسا۔ ف۔ دارقطنی نے فتویٰ ابن عباس کا ابن سیرین سے مرسل وابن ابی شیبہ نے عطاء رحم سے متصل روایت کیا اور اسناد صحیح ہے اور طحاوی نے عطاء سے ابن الزبیر کا فتویٰ متصل روایت کیا اور وہ بھی اسناد صحیح ہے چنانچہ شیخ تقی الدین رحم نے امام ابن اسکی صفحہ اسناد کا اقرار کیا ہے اور کوئی صحیح مسوع نہیں چنانچہ ابن العلام و معنی رحم نے موضع بیان کیا ہے پس انکار مکارہ ہے۔ اور واضح ہو کہ روایت میں ہے کہ کنوین میں ایک چشمہ جانب رکن سے آتا تھا اور ابن الزبیر کی روایت میں جانب حجر اسود سے آتا تھا۔ لہذا بحر الرائق و نہر وغیرہ میں کہا کہ کنوان عام ہے کہ چشمہ دار ہو یا نہ ہو ہر حال یہ حکم کنوین سے مخصوص ہے اور اگر مشکا ہو تو سب بہا دیا جاوے۔ وہ۔ اور اگر کنوین میں نہیں مگر کسی بانجس کپڑا اگر جگہ نکالنا متعذر ہے اور وہ کنوین میں غائب ہو گیا تو نزع سے جب کنوین کی طہارت کا حکم ہو تو باقی اس لکڑی و کپڑے کی طہارت کا بھی حکم ہوا انطیرتہ۔ بچہ کنوین کی طہارت کا حکم ہونے کے ساتھ دول و دی و چرخ و کنوین کا اگر داود ہاتھ پاک ہو جانے کا حکم ہے محیط السرخسی۔ اسی کے مثل آفتاب کی دستیکی جیکہ آدمی کے ہاتھ میں نجاست تر ہو اور اُسے دستیکی بکری میں پھرنا ہے پانی ڈالا تو جب تین بار سے ہاتھ پاک ہو تو ساتھ ہی دستیکی بھی پاک ہو گئی اور ایسے ہی استنہا کرنے والے کا ہاتھ ہے کہ غسل کی طہارت سے ہاتھ بھی پاک ہو گیا۔ شراب کا مشکا جب وہ مکر ہو گئی تو پاک ہو گیا۔ بعض نے کہا کہ دول اسی کنوین کے

حق میں نقد پاک ہو نہ اور دن کے حق میں جیسے شہید کا خون خود شہید کے حق میں پاک ہو۔ پھر آن صورتوں میں سے کسی صورت میں
 کچھ نکالنا واجب نہیں کیونکہ آثار میں صرف پانی نکالنا مردی ہو اٹھ جب ڈول ڈالنے میں آدھا ڈول نہ بھرے تو نزع پورا ہو گیا۔
 اور اگر حضور پانی نکال ڈالا پھر دوسرے روز کنوین میں سوت سے پانی آگیا تو جعفر زکاتنا باقی حصہ اسی قدر نکال ڈالے یہی صحیح ہے
 انحصار۔ و۔ مسئلہ۔ فان اشفخ الیموان فیہا۔ پھر اگر پھول گیا اس میں حیوان۔ و۔ خواہ جو ہا ہو یا بکری و آدمی ہو۔ او تفسخ
 یا بھٹ کر پاشیدہ ہو گیا۔ و۔ یون ہی اگر اسکے بال گر گئے۔ و۔ نزع جمیع ما فیہا۔ تو نکال ڈالا جاوے تمام پانی جو اس میں موجود
 ہے۔ و۔ یعنی گرنے کے وقت جعفر ہو۔ ابن کمال باشا۔ صغر الیموان او کبر لا انتشار البتہ فی اجزاء المار۔ خواہ جانور وغیرہ ہو
 یا کبیر ہو کیونکہ نجس نری تمام اجزاء آب میں پھیل گئی ہے۔ و۔ ابن الہمام رحمہ نے اس مقام پر لکھا کہ یہ حکم اس وقت ہوا کہ جانور اس میں
 مر گیا خواہ اسی وقت نکال گیا یا پھول بھٹ گیا ہو۔ اور اگر زندہ نکالیں اگر نجس العین یا اسکے بدن پر نجاست ہو جو معلوم ہو تو
 سب پانی نکالاجاوے اور نجاست معلوم اس واسطے کہما کہ فقہار نے گاے و بکری وغیرہ میں کہما کہ زندہ نکالے تو کچھ نزع واجب
 نہیں ہے حالانکہ ظاہر یہ کہ مشابہ اسکی رائون پر نگارہتا ہو لیکن محتمل ہے کہ گرنے سے پہلے ساقہ ہو گئی ہو۔ اور اگر نجس العین نہیں
 بلکہ فقط اسکا جھوٹا نجس یا مکروہ یا مشکوک ہو پس اگر اسے شہ پانی میں نہیں ڈالا تو مضائقہ نہیں ہے اور اگر نہ ڈالا تو نجس میں کل
 نکالیں اور یون ہی فقہاء کے کلمات در صورت مشکوک کے باہم متغایر ہیں کہ کل نکالاجاوے۔ اور مشکوک کے طور پر ہونے کا حکم
 نہیں تو کل نکالاجاوے بخلاف مکروہ کے کہ اسکی ضرورت سلب نہیں ہے لہذا دس ڈول اس میں نکالنا مستحب ہے اور کہا گیا کہ (۲۰)
 براہ احتیاط و لیکن مہضف رحمہ نے نجس میں کہما کہ مشکوک میں کل نکالنا واجب اسوجہ سے کہ احتیاطاً اسکے نجس ہونے کا حکم دیا گیا
 ہو اور کہا کہ حسن رحمہ نے بواسطہ ابن ابی مالک کے ابو یوسف سے روایت کی کہ گدھے کا پسینا گرنے سے پانی نجس ہو جائیگا لیکن حکم
 ظاہر الروایہ کے خلاف ہے انہی کلام۔ اور اگر ایسی بڈی گرے جس پر چکنائی یا گوشت ہے تو کل پانی نکالاجاوے اور فقہاء نے کہما کہ اگر
 کوئی بڈی نجاست آلودہ ہو کر کنوین میں گرے اور اسکا نکالنا مستحضر ہو تو سب پانی نکالنے پر وہ بھی پاک ہو جائیگی اور یہ نیز کہ بڈی
 و حونے کے ہو گیا۔ اگر امیث کو نجاست پہنچی پھر وہ پانی میں گری تو تمام پانی نکال ڈالنا سب کے واسطے طہارت ہے۔ وان کانت
 البیڑ معینتہ حیث لا یکن نزحاً اخرجا مقدار ما کان فیہا من الماء۔ اور اگر کنواں چشمہ دار ہو اس صفت سے کہ اسکا سب
 پانی نکال ڈالنا ممکن نہ ہو تو اس میں جعفر پانی وقت گرنے کے موجود ہو وہ نکال ڈالیں۔ و طریق معرفتہ ان تحفر حفرة مثل
 موضع المار من البیڑ ویصب فیہا ما نخرج منها الی ان تمسلی۔ اور موجودہ مقدار پانی نکل جانے کی شناخت کا طریقہ ایک
 یہ ہے کہ کنوین میں جانتک پانی جو اسکے مثل ایک گڈ جا کھو جاوے اور جو پانی کنوین سے نکلتا جاوے وہ اس میں ڈالا جاوے
 یا تھک کہ وہ گڈ جا بھر جاوے۔ و۔ یہ گڈ خاک کنوین کا وہ دور رکھتا ہو جہاں پانی ہے اور حق اسی قدر جو جعفر اندازے پانی
 ہو بیٹھے کڑی یا بھاری پھر باندھ کر سی سے پانی کا انداز کر لیں۔ او ترسل فیہا قصبۃ و تجعل لمبلغ المار علامۃ۔ یا یہ طریقہ کہ
 ہے کہ کنوین میں ایک نرکل ڈالا جاوے اور پانی جانتک پہنچا دیں نشان کر دیا جاوے۔ و۔ یاری کا سہا بھاری پھر
 باندھ کر نکالاجاوے جب وہ تر پڑے جاوے تو کھینچ کر دیکھیں کہ پانی میں کھانک پہنچا دیں داغ کر دیں۔ ثم نخرج منها
 عشر دلاء۔ پھر کنوین میں سے دس ڈول نکال کر پھینک دیں۔ و۔ تو پانی کچھ کم ہوا۔ ثم تعاد القصبۃ فنظر کم انقص
 پھر وہ نرکل دوبارہ کنوین میں ڈا کر دیکھا جاوے کہ کتنا پانی کھتا۔ و۔ یا دوسری رسی بکورا دل کے ٹکا کر جانتک پھیلے ہو
 اسکو اہل رسی سے ٹا کر تاپ میں اور دیکھیں کہ پانی کتنے کم ہوا۔ تو جعفر رکی نرکل یا رسی میں معلوم ہو اس سے ظاہر ہو جائیگا کہ
 کر دے چار انگل کھتا تو معلوم ہوا کہ ہر چار انگل کے واسطے دس ڈول ہیں اور دانچے سے مثلاً معلوم ہوے کہ کل (۱۲) انگل ہے
 تو ہر چار انگل کے حصہ اس میں (۳) ہوے اور ہر چار کے واسطے دس ڈول ہیں تو (۳۱) دفعہ دس دس ڈول نکالے جاویں

سوسے دس کمی کے کہ ایک مرتبہ چھوڑ دیں۔ فیئرح لکل قدر منہا عشر دلا۔ پس نکال ڈالا جاوے اس شمار کے ہر قدر کے لیے دس ڈول۔ ف۔ پس معلوم ہو گیا کہ جعفر پانی وقت نزح شروع کرنے کے موجود تھا سب نکل گیا چلی۔ و۔ وند ان عن ابی یوسف۔ اور یہ دونوں طریقہ ابو یوسف رحم سے مروی ہیں۔ ف۔ دوسرا طریقہ پابیت اول کے اچھا ہے۔ و۔ وند ان نزح مانتا دلائی ثلث مائتہ فکانہ بنی قولہ علی ما شاید فی بلدہ۔ اور امام محمد رحم سے روایت ہے کہ کنوین میں سے دوسو سے نہیں سو تک ڈول نکالے جاویں پس شاید کہ امام محمد نے جو اپنے شہر میں کنوون کا اندازہ دیکھا اسی پر اپنا قول بنی کیا ہے۔ ف۔ اس میں اشارہ ہے کہ یہ اندازہ ہر جگہ ٹھیک ہو تا ضرور نہیں کیونکہ جہاں کثرت سے پانی ہو تو اسی تعداد میں کل پانی نہیں نکلیگا۔ و۔ وند ان میں ہے کہ کہا گیا کہ اسی پر فتویٰ دیا جاوے اور یہ آسان ہے۔ وعن ابی حنیفہ فی الجامع الصغیر فی مثلہ نزح حتی یغلبہ الماء اور جامع صغیر میں امام ابو حنیفہ سے ایسے چشمہ دار کنوین کے جس میں پانی نہ ہو کہ یہاں تک پانی نکالیں کہ پانی ان پر غالب آجاوے ف۔ یعنی پانی انکو تھکا کر مغلوب کر دے۔ و۔ وند ان یقہ را غلبۃ بشیٰ کما ہو داہ۔ اور غلبہ کی کوئی مقدار کسی چیز سے نہیں مقرر کی جیسا کہ امام ابو حنیفہ رحم کا دستور ہے۔ ف۔ کہ وہ اسی صورتوں میں اسی کی رائے پر چھوڑتے ہیں جو ایسے واقعہ میں مبتلا ہو۔ اور مرادو المراد علم یہ ہے کہ اپنی رائے سے یہاں تک نکالیں کہ پاکی کا گمان غالب ہو جاوے اور اگر یہ نوبت پہنچے کہ نکالتے نکالتے تھک جاویں اور پانی جوش میں ہو تو انکا مغلوب ہو جانا اسکے لیے طہارت ہو گیا و لیکن یہ ایک نوع کی تقدیر ہے مگر آنکہ عاجزی تکلیف کو ساقط کرتی ہے اور یہی مختار ہے۔ البتہ اسی طرح نے اپنی اسناد کے ساتھ حضرت علی رض سے روایت کی کہ جب کنوین میں جانور گرے تو اسکو ایلج یہاں تک کہ تعبیر پانی غالب آجاوے۔ اور ابن ابی شیبہ رحم نے اپنی اسناد سے حضرت علی رض سے روایت کی کہ جب جو کنوین میں گرے یعنی شر جاوے تو فرمایا کہ پانی نکالیں یہاں تک کہ ان پر پانی غالب ہو جاوے۔ یعنی رحم نے لکھا کہ غلبہ غیر مقدار ہو یا یہی ظاہر روایت ہے۔ قاضیخان نے کہا کہ امام ابو حنیفہ رحم سے صحیح روایت یہ کہ آدمی عاجز ہو جاوے۔ اور امام اسحاق علی رض نے مغلوب ہونے کی یہ تفسیر کی کہ دوسو یا تین سو ڈول نکالے چنانچہ محیط و قنار قاضیخان میں مذکور ہے۔ مع۔ وقیل یوخذ بقول رطلین یعنی عدلین۔ لہما بصارتہ فی امر الماء۔ اور کہا گیا دوم و عدل کا قول لیا جاوے چلو پانی کے معاملہ میں بصارت ہو۔ ف۔ اگر وہ کہیں کہ اس میں دوسو ڈول ہیں تو اسی قدر اور اگر کہیں کہ چار سو ڈول پانی ہے تو یہ مقدار نکال دیں۔ وند ان شبہ بالفقہ۔ اور یہی قول اشبہ بفقہ ہے۔ ف۔ تو اسی قول پر فتویٰ ہو گا لہذا در المختار میں نے نقل کیا کہ قیل بفتیٰ یعنی کہا گیا کہ اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ پس بیان دے قول مصحح میں اول دوسو سے تین سو تک اور دوم یہ قول ہے اور ہندیہ میں لکھا کہ قول اول زیادہ آسان ہے کذا فی الاختیار۔ اور قول دوم جسکو امام مصنف رحم نے شبہ بالفقہ کہا ہے اسکو شرح مبسوط امام سرخسی و کافی تھمینی سے اصح نقل کیا ہے پھر چند مسائل کے بیان یہ ہے کہ ایک کنوین سے (۲۰) ڈول نکالنا واجب ہوئے پس پہلا ڈول نکال کر اسکا پانی دوسرے پاک کنوین میں ڈالا تو دوسرے میں سے بھی (۲۰) نکالنا واجب ہیں اور اصل اس میں یہ ہے کہ دوسرا کنوین بھی اسی قدر سے پاک ہو گا جس قدر سے پہلا کنوین پاک ہوتا ہے کہ اس میں پہلا ڈول نکالنا موجود تھا اور اگر دوسرا ڈول نکال کر دوسرے کنوین میں ڈالا ہو تو دوسرا کنوین (۲۰) سے پاک ہو گا اور اگر دوسرا ڈول نکالنا تو گیارہ سے پاک ہو گا یہی اصح ہے البتہ ان کے اور اگر چہ اول کنوین سے ناکا کر دوسرے میں ڈالا تو اس میں سے چار ڈول (۲۰) نکالنا واجب ہیں ہر سراج۔ اگر ایک سے (۲۰) نکالنا اور دوسرے سے (۲۰) نکالنا واجب ہوں اور ایک کے دوسرے میں ڈالے گئے تو چالیس نکالنا واجب ہونگے۔ اصل یہ ہے کہ دونوں میں سے جعفر نکالنا واجب ہے اگر برابر ہو تو نہ اعلیٰ ہو کر اسی قدر واجب رہیگا اور اگر کوئی کم و بیش ہو تو کثیر میں طیل داخل ہو جائیگا۔ وعلیٰ ہذا اگر ایک سے (۲۰) اور دوم سے (۲۰) واجب ہوں اور دونوں کے ڈول یعنی سب ساٹھ نکال کر میرے پاک میں ڈالے گئے تو اس میں سے

نہر (۴۰) نکاحا واجب ہونگے من البدائع - پانی کے شے میں جو ہمارا وہ سب پانی کنوئین میں ڈال دیا گیا تو امام محمد رحمہ نے
لما کہ جہد ردا لا گیا اسکو رکھیں اور میں ڈول دیکھیں جو زیادہ ہو وہی واجب ہوا اور یہی صحیح ہے محیط السخسی - اور قنادی میں
اگر اس شے میں سے ایک قطرہ کنوئین میں ڈالا تو (۲۰) واجب ہونگے السراج - اور اگر جو ہا شے میں سچول کر سجت چکا ہو سکا
قطرہ کنوئین میں ڈالا تو سب پانی نکالا جاوے خزانۃ المفتین - پانی کے کنوئین کے پاس اگر چہ بچہ جس یا کنواں جس ہو تو جب تک
رنگ و بود مزہ میں سے کوئی متغیر ہو پانی کا کنواں پاک ہے - اگر چہ گرجہ فرق ہو - محیط ادبی صحیح ہے محیط السخسی - جسین جانور اور اس کے جس نہایت
مغلغہ کا حکم دیا جاوے - ت - د - المسک - وان وجد وانی البئر فارة او غیرہا ولایدرسی متی وقعت ولم یفتح اعادوا
صلوۃ یوم ولیلہ اذا کانوا توفضوا منہا - اور اگر لوگوں نے کنوئین میں جو پایا اور جانور مر پایا اور یہ دریافت نہیں ہوتا
کہ کب گرا ہے اور وہ ہنوز سچولا نہیں تو یہ لوگ اپنے ایک رات و دن کی نازین اعادہ کریں جبکہ اسی پانی سے وضو کر کے پڑھی
ہوں - وغسلوا کل شیء اصحابہ ما ویا - اور دھو ڈالیں ہر چیز جسکو اس کنوئین کا پانی پہنچا ہو - ف - جیسے برتن وغیرہ کو
اسطرح دھو دین جسطرح اسکے پاک کرنے کا حکم آدیکا - غرضکہ ہر چیز جسکو یہ جس پانی لگا اسکو جسطرح وہ پاک ہوتی ہے پاک کریں -
وان کانت قد استغنت او تفسخت اعادوا صلوۃ ثلثہ ایام ویالیہا - اور اگر وہ جانور اس حالت میں ملا کہ سچول گیا
یا اس سے جرح کر پاش پاش سجت گیا تو تین رات و دن کی نازین اعادہ کریں - ف - جسوقت سے پایا اس سے پہلے کے
میں دن و آنگی راتین شمار کریں - وند عند ابی حنیفہ رحمہ - اور یہ حکم مذکور امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے ف مگر ظاہر ہے
میں مذکور نہیں بلکہ فقط حسن بن زیاد نے امام عظیم رحمہ سے روایت کیا ہے کما فی البدائع - اور سچول جانا ذکر کر کے سجت جانا بھی
جرحا کہ سجت جانے کی مدت اگر چہ سچولنے سے زیادہ ضروری لیکن تین رات و دن سے زیادہ کا اعادہ واجب نہیں ہے - مع
اور یہ حکم مذکور بدلیل استحسان ہے - وقال - اور صاحبین نے بدلیل قیاس یوں کہا کہ سلیس علیہم اعادۃ شیء حتی یحققوا متی
وقعت - ان لوگوں پر کچھ اعادہ واجب نہیں یہاں تک کہ انکو متحقق ہو کہ یہ کب گرا ہے - ف پس اگر معلوم ہو گیا کسی
دلیل سے تو اسی وقت سے اسکے جس ہونے اور اعادہ ناز وغیرہ کے احکام جاری ہونگے اگر چہ زیادہ دن ہوں اور اگر کچھ متحقق نہ ہو
صرف گمان ہو تو کچھ نہیں ہے اور ایسا قرار دیا جائیگا کہ گویا ابھی گرا تھا چل ایسے شرے ہوے جو ہے کو بیکر آدھر سے اڑی اور وہ
جھوٹ کر کنوئین میں گر پڑا ہے تو اگلے وقت تک ناز ٹھیک رہی کیونکہ ان لوگوں نے برابر اسکو پاک یقین کیا اور وضو کر کے ناز
پڑھی ہے تو اب ایسی متصل بات سے وہ نہ ٹوٹے گا - لان الیقین لا یزول بالشک - کیونکہ یقین کا زوال شک سے نہیں ہوتا
ف کیونکہ یقین جو اسکی طہارت کا اول زمانہ میں تھا وہ اسوقت کے واسطے اب کے واقعہ کی وجہ سے شک کر کے زائل نہ ہوگا
بلکہ اسی وقت کے واسطے کوئی یقین حاصل ہو سکتا متحقق ہو کہ طہارت وقت سے گرا تو زائل ہو سکتا ہے - و صا رکمن رای فی ثوب
نجاستہ ولایدرسی متی اصابتہ - اور یہ واقعہ ایسا ہو گیا جیسے ایک نے اپنے کپڑے میں نجاست دیکھی اور یہ اسکو دریافت
نہیں کہ کب یہ نجاست اسکو لگ گئی ہے - ف تو اس صورت میں جب تک متحقق نہ ہو یہی قرار دیا جائیگا کہ اب یہی ٹہی ہے اور
صح قول میں اسپر اعادہ کچھ واجب نہیں ہے - لکھا ذکرہ الحاکم الشیخ بدائع مع سکا گیا کہ اسی قول پر فتویٰ دیا جاوے اللہ
اور غایۃ البیان میں ہے کہ امام کا قول احوط ہے اور صاحبین کا قول زیادہ آسان ہے اور قنادی قصابیہ میں کما کہ یہی مختار ہے اور قنادی
بن غطوبہ قناح نے اسکو رد کر دیا کہ اکثر کتب کے محتات ہے جبکہ امام کی دلیل صحیح ہوتی النہر - جانور جبکہ نہیں سچولا تو ایک رات
و دن سے ناپاک صرف وضو و غسل کے حق میں ہے اور اس پانی سے جو طعام گوندھا گیا وہ کتون کو کھلا دیا جاوے - اللہ
اسکے اور باتوں میں جیسے کپڑا دھونا تو فی الحال اسکی نجاست کا حکم دیا جاوے پھر وضو و غسل میں ایک رات دن کا اور
کپڑے میں اسی وقت کا اظہار پانی جس ہونے کا بھی جب ہو کہ اسنے حدث کی وجہ سے طہارت کی ہو یا کپڑا کسی حقیقی

نجاست سے دھویا ہوا اور اگر بدون حدث کے دھویا غسل کیا اور بدون نجاست کے کپڑا دھویا ہو تو بالا جماع اُس پر کچھ اعادہ نہیں کیا کہ
 دھونے کا لازم نہیں ہے۔ لہذا من الجوبہ۔ اگر اُس کے کرنے کا وقت متفق ہو تو بالا جماع اُسی وقت سے اعادہ واجب ہے۔ جو اُن اس پانی سے
 گوندھا گیا تو استحساناً در صورتیکہ وہ بھولا پٹھا ہے تو شروع میں رز سے اُس کا خیر نہ کھایا جاوے اور در صورتیکہ نہیں پٹھا ہے تو ایک رات
 دن سے نہ کھایا جاوے اسی کو امام ابو حنیفہ نے لیا ہے محیط۔ ولابی حنیفۃ ان للموت سبباً ظاہراً وہو الوضوء فی الماء فحال طہر
 اور امام ابو حنیفہ ہم کی دلیل یہ ہے کہ موت کے لیے ایک سبب ظاہری ہے اور وہ پانی میں گرنا تو اسی سبب پر حاکیا جائیگا۔ فبعضی
 جب سبب مٹتی ہو تو ظاہری سبب پر حاکیا کرنا واجب ہوتا ہے اور پانی میں ہونا تو متحقق ہو گیا اور یہ موت کا ظاہری سبب ہے اور
 نفس الامر میں اس کا مٹنا بھی ہے تو سبب ظاہری کا اعتبار کہ وہ پانی ہی میں مر رہا ہے واجب ہوا۔ ف۔ حاصل یہ کہ پانی اُسکی موت کا سبب
 ظاہری موجود ہے تو اس شخص کو چھوڑ کر اس احتمال کی طرف کہ شاید اور سبب سے مرکب پانی میں آیا ہو ظاہر سے اعراض ہے۔ الا ان
 الاستیغاح دلیل التقادم فبقدر بالثلث۔ لیکن بات یہ ہے کہ اُس کا بھول جانا اس امر کی دلیل ہے کہ دیر گزری اور اونی مقدار
 تین روزہ قطعی ہے تو اُسکی مقدار مدت تین روزہ قرار دی۔ وعدم الاستیغاح والتمسح دلیل قرب العهد فقدرناہ بیوم دلیلۃ
 لان ما دون ذلک ساعات لا یکن ضبطھا۔ اور بھولنا و بھٹنا جس صورت میں نہ پایا گیا تو یہ دلیل نزدیکی زمانہ کی ہے پس
 مجھے اُسکی مقدار ایک رات دن مقرر کی کیونکہ اس سے کم تو ساحتین میں جکا ضبط ممکن نہیں ہے۔ ف۔ اور یہ جو ہم نے کپڑے
 میں نجاست لگ جانے کا مسئلہ ذکر کر کے اُس پر قیاس کیا تھا تو امام مصنف رحم نے دو جواب دیے اول تو وہ بھی اتفاقی نہیں چاہیے
 کہا۔ واما مسئلہ النجاستہ فقد قال المصنف ہی علی اختلاف۔ اور ہا مسئلہ کپڑے کی نجاست کا تو وہ اتفاقی نہیں چاہیے معلی
 بن منصور فقہ محدث ثقہ نے فرمایا کہ یہ مسئلہ بھی اختلاف ہے۔ ف۔ یعنی اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ فقہر بالثلث نے
 البیالی و بیوم دلیلۃ فی الطری۔ تو کچھ نجاست لگی ہوئی میں تین رات دن کی مقدار سے اور تا زہ نجاست میں ایک رات دن
 مقدار مقرر کی جائیگی۔ ف۔ حتی کہ اسی شخص کپڑے سے غازیں پڑھی ہوں تو اعادہ کرے بقول امام رحم۔ ولو سلم۔ اور اگر مان
 یا جاوے کہ اس میں اختلاف نہیں ہے۔ فالتوب بمرامی عینہ۔ تو کپڑا اُسکی نظر گاہ میں ہے۔ ف۔ اگر پہلے سے گنتی تو کبھی کبھی
 ہوتی تو دلیل ہے کہ ابھی لگی ہے۔ والبشر غائبہ عن بصرہ۔ اور کنوان اُسکی نظر سے غائب ہے۔ ف۔ اس میں اسکو ابھی گزرا معلوم نہیں
 بلکہ جب نکلی تو معلوم ہوا۔ حیفتہ قال۔ تو دونوں صورتوں میں افتراق ہو گیا۔ ف۔ پس وہ مسئلہ اس مسئلہ پر قیاس نہیں ہو سکتا
 کیونکہ قیاس مع الفارق درست نہیں ہے۔ واضح ہو کہ ابن رستم نے نوادر میں ذکر کیا کہ جسے اپنے کپڑے پر مٹی پانی تو سب سے بھلی
 پسند کے وقت سے اعادہ کرے کیونکہ اس سے پہلے میں شک ہے کہ مٹی محیط والبدائع۔ اور خون ہو تو اعادہ نہیں حتی کہ یقین کیونکہ
 وہ راہ میں لگ جاتا ہے بخلاف مٹی کے مکانی محیط۔ اور اگر جب کھولا اور اس میں خشک جو ہا نکلا اور معلوم نہیں کب سے آیا پس اگر
 جبہ میں سوراخ ہو تو جب سے اس میں ردی وغیرہ بھری ہے تب سے اعادہ کرے اور اگر جمید ہو تو تین رات دن جیسے کنوین کے مسئلہ
 میں جو مکانی البدائع۔ مع شخص حیر کے کنوین کا پانی نکال نکالا پس وہ خشک ہو گیا تو تخرج کرنے والے پر کچھ واجب نہیں ہے کیونکہ
 مالک اسکے پانی کا مالک نہ تھا اور اگر ایسا فعل کسی کے سرے شک کے ساتھ کیا تو اُس پر لازم ہے کہ اسکے واسطے بھر دے کیونکہ مالک
 اسکے پانی کا مالک تھا۔ اگر کنوان جس ہو گیا اُسے پانی جاری کر دیا مثلاً بانی طور کہ اس کا قطر بنا دیا جس سے پانی نکلنے لگا حتی کہ نہوٹا
 پانی نکل گیا تو کنوان پاک ہو گیا کیونکہ سبب طہارت پایا گیا اور وہ پانی جاری ہو جانا قیاساً ہو گیا کہ حوض جس ہو گیا اور اس میں پانی
 جاری کیا حتی کہ ایک طرف سے بھرا اور دوسری طرف سے خارج ہوا تو خارج ہونے ہی پاک ہو گیا افتح۔ کنوین سے پانی خارج
 ہونا جاری ہو کر بند رینڈ وغیرہ ممکن ہے اور اگر کنوین کا شمول رکبہ وغیرہ موت کے گڑھے کو جو تو زیادہ ظاہر ہے۔ م۔ رکبہ مثل کنوین
 کے ہے۔ د۔ رکبہ وہ گڑھا جس میں چر دابے کنوین سے پانی نکال کر بھر رکھتے ہیں تاکہ آسانی ہو۔ م۔ شکا جکا آدھے سے زیادہ زمین

اگر ہودہ کنوین کے حکم میں ہر وہی نہا پانی مجتمع ہونے کے گدھے اور بڑی شہور سے کنوین کے مانند ڈول نکالے جاوین۔ اگر ہر ڈول میں اکثر ہزار اگرچہ کچھ خالی رہ گیا ہو تو وہ پورا ڈول شمار ہونے کو کافی ہے جس قدر نکالتا دجا جب تھا اگر استعمد میں کے اندر جذب ہو گیا تو کافی ہے یعنی کنواں پاک ہو گیا۔ و۔ اگر نہ زمین خشک ہوئی ہو تو پھر پانی آنے سے ناپاک ہو گا اور اگر نہ سے خشک نہوا تو واضح یہ ہے کہ پھر پانی آنے سے ناپاک ہو جائیگا۔ اجماع۔

فصل فی الآسار وغیرہ۔ فصل آسار وغیرہ کے بیان میں ہے۔ ف۔ آسار جمع سور کی بمعنی بچا ہوا کھانا پانی وغیرہ جو عرف میں جھوٹا کھانا ہے۔ اور اصل حکم کا تعلق لعاب سے ہے لیکن کبھی جھوٹے میں لعاب ظاہر نہیں ہوتا مثلاً پانی پیا مگر جھوٹا ہوا معلوم ہو لہذا آسار پر مدار رکھا۔ اور ابن العمام رحم نے کہا کہ مجاورت کی وجہ سے لعاب پر سور کا اطلاق کیا ہے۔ م۔ پھر امام مصنف رحم نے آسار بلفظ جمع استعمال کر کیا کہ اسکے اقسام میں چنانچہ مبطوط و میناسیع و بدائع و تحفہ میں کہا کہ ہمارے نزدیک آسار چار قسم کے ہیں اور امام ابویعلیٰ سلمیٰ کہا کہ بائع قسم ہیں۔ اول جسکی طہارت پر نفیر کراہت کے اتفاق ہے جیسے نبی آدم کا جھوٹا خواہ مسلمان ہو یا کافر ہو خواہ جھوٹا ہو یا شراب خواہ مرد ہو یا عورت ہو خواہ حائضہ ہو یا جنب ہو مگر کسی عارضی نجاست شراب خواری وغیرہ سے۔ اور جیسے ماکول احم جانور اور جبین خون ہو جبکہ شہ پاک ہو۔ قسم دوم سور کا جھوٹا کہ با اتفاق نجس ہے۔ قسم سوم نجس اور وہ درندہ جانور دن سوا سے پرندوں کا جھوٹا۔ قسم چہارم کردہ وہ تمرا جھوٹا۔ قسم پنجم مشکوک جیسے گدھے و جھڑکا جھوٹا۔ مع۔ عرق۔ یعنی پسینا۔ المسکوکہ و عرق کل شئی متبرک بسورہ۔ اور عرق یعنی پسینا ہر جاندار کا اعتبار کیا گیا اسکے سور یعنی جھوٹے کے ساتھ۔ ف۔ اور مرد لعاب ہے لیکن اوپر لکھنا کہ وجہ نجفی ہونے کے مدار جھوٹے بچے ہوئے ہے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ پسینے کے مسائل میں تفصیل کی ضرورت نہیں بلکہ لعاب کی تفصیل کر دیا کہ تو اسی پر عرق کا قیاس کر لیا جاوے۔ اعتراض کیا گیا کہ گدھے کا جھوٹا مشکوک ہے حالانکہ آسکا پسینا پاک ہے تو قیاس کسان ہوا جواب یہ کہ پاک ہونے میں مشکوک نہیں بلکہ شک اس میں ہے کہ آسکا جھوٹا پانی اس وقت رہتا ہے کہ اس سے طہارت کجاوے یا نہیں اور اس باتفاق ہے کہ وہ پاک ہے تو عرق بھی پاک ہوا مع۔ وہی ہذا اگر گدھے کا عرق پانی میں گرا تو پاک ہوا مگر مشکوک ہے کہ وہ پاک کرنے والا ہوا کہ نہیں۔ بالکل یہ صحیح رہا کہ عرق کا قیاس جھوٹے پر ہے۔ لاناہایتی ولدان میں نحمہ فاتحہ احد ہما حکم صا جہ۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ عرق و لعاب دونوں اس جانور کے گوشت سے پیدا ہوتے ہیں تو ایک نے دوسرے کا حکم پایا۔ ف۔ اس سے مفہوم ہوتا ہے کہ ہر ایک کے دوسرے پر قیاس کر سکے ہیں۔ نہایت یہ کہ ایک سے پیدا ہونے کی ہی اصل سے پیدا ہوتے ہیں۔ یعنی رحم نے اعتراض کیا کہ عرق کا گوشت سے پیدا ہونا تو ظاہر ہے لیکن سور کا اس سے پیدا ہونا تو یہ نہیں ہے اس واسطے کہ سور تو پانی کا بقیہ جزیع جاتا ہے اور جواب یہ کہ مراد سور سے لعاب ہے کہینکہ لعاب نجفی ہونے سے سور کے قائم مقام ہوا جیسا کہ نفع القذیر میں تصریح کی۔ تلج الشریعہ رحم نے کہا کہ عرق بسور کے یعنی کہ کبھی عرق کو سور پر قیاس کرتے ہیں اور کبھی سور کو عرق پر قیاس کرتے ہیں اور اس تقریر کے موافق لازم آیا کہ گدھے کا عرق مشکوک ہو لیکن چونکہ حضرت علی المرتضیٰ سلم اس پر بیٹھ سوار ہوئے ہیں تو عرق کی طہارت کا حکم ہوا۔ اور مبطوط و ذخیرہ میں ہے کہ گدھے و جھڑکا پسینا لحد دونوں کا لعاب صحیح تحول میں پاک ہے۔ اور ذخیرہ میں امام ابو یوسف و امام محمد رحم سے ذکر کیا کہ اگر جھڑکا گدھے کا لعاب یا عرق ٹھوڑے پانی میں گرا تو اسکو نجس کر دیا۔ مراد یہ کہ وہ پانی پاک کرنے والا نہیں رہیگا۔ قاضی خان نے کہا کہ اصح یہ کہ مراد وہ زمین دربارہ لعاب کے کچھ فرق نہیں ہے اور امام ابو حنیفہ رحم سے تین روایتوں میں سے ایک یہ کہ گدھے کا لعاب و عرق اگرچہ کثیر فاحش ہو جائز ناذ کو منع نہیں کرتا اور اسی روایت پر اعتماد ہے۔ فتی میں امام محمد رحم سے روایت ہے کہ فرادہ کا دودھ مانند اسکے لعاب و عرق کے پانی کو خراب کرتا ہے کثیرے کو نہیں غریب کرتا مع۔ المسکوکہ و سور الادی و مایوکل لکھ طاہر۔ اور جھوٹا آدمی کا اور جس جاندار کا گوشت کھایا جاتا ہے پاک ہے۔ ف۔ یعنی طور پر حتی کہ بچے پانی سے دھوا جائز ہے۔ اور ٹھوڑے کے جھوٹے کا بھی یہی حکم ہے چنانچہ آویگا۔ لان التملط بہ الطعاب و قد تولد من لحم طاہر۔ کیونکہ اس جھوٹے میں لعاب مبطوط ہوا ہے

اور لعاب پیدا ہوا پاک گوشت سے۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ اگر لعاب استدر کثرت سے ہو کہ پانی بر غالب ہو جاوے تو آب مطلق نہ رہنے سے البتہ وضو جائز نہ ہو گا حافظہ۔ م۔ ویدخل فی ہذا الجواب الجنب والحائض والکافر۔ اور داخل رہیگا اس جواب میں یعنی اس حکم میں جنب و حائضہ عورت اور کافر۔ ف۔ کیونکہ یہ سب لوگ بھی آدمی ہیں اور جنب مرد ہو یا عورت ہو اور حائضہ عورت جیسے نفاس والی عورت اور کافر مرد یا عورت کسی ملت کی ہوں سب داخل ہیں۔ مگر شرط یہ کہ ان لوگوں کا منہ نجاست خارجی سے پاک ہو۔ ت۔ حتی کہ اگر شراب خواہی یا اسکے منہ سے خون نکلا اگر فی الفور پانی پیا تو جھوٹا نجس ہو اور اگر کئی بار وہ اپنا تھوک نکل چکا ہو تو صحیح قول پر اسکا منہ پاک ہو گیا المسراج۔ اور معنی رحم نے معتبرات سے بین بار نکل جانا ذکر کیا۔ م۔ اگر شراب خواہی کی مونچھیں یعنی ہون تو پانی نجس ہو جائیگا اگرچہ ایک ساعت کے بعد پیا ہوا تھا تا ر خانیہ عن الحجۃ۔ اور یہ جو حکم ہے کہ عورت کو مرد اجنبی کا جھوٹا دہرے عکس کردہ ہو تو یہ جھوٹے کی ناپاکی سے نہیں بلکہ لذت سے ہوا در اجنبی کا تھوک استعمال کرنا منوع ہے اجتہادی نہر۔ د۔ پھر مسئلہ میں مایوکل لحمہ عام لیا خواہ چرند ہو یا پرند ہو چنانچہ محیط نہر سی میں صحیح ہے۔ مگر جلالہ اونٹ و کاسے کا جھوٹا کردہ ہو اور مرغی میں تفصیل آدنی بھرجن کیرے کھورون وغیرہ جاندار میں خون سائل نہیں ہو خواہ پانی کے جانور ہوں یا نہ ہوں انکا جھوٹا پاک ہے البتہ میں۔ اگر کما جاوے کہ آب متعل کی نجاست پر جنب کا جھوٹا نجس ہونا چاہیے کیونکہ جو منہ میں لگا نجس ہوا جواب یہ کہ بضرورت حافظہ ہے۔ م۔

اور حدیث میں ہے کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ یا رسول اللہ میں تجس تھا تو فرمایا کہ سبحان المؤمن لا نجس۔ یعنی سبحان المؤمن نجس نہیں ہوتا ہے۔ رواہ البخاری وغیرہ۔ اور حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ میں ہے کہ فرمایا کہ لا تجسوا موتا کم فان المسلم من نجس جہا ویتا۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم اپنے مردوں کو نجس مت جانو کیونکہ مسلمان زندگی و مردگی میں کبھی نجس نہیں ہوتا ہے رواہ الحاکم وقال صحیح علی شرطہما۔ اور حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ میں پانی پیتی در حالیکہ حائضہ ہوتی تھی بھرنی صلی اللہ علیہ وسلم کو دیدیتی تو آپ اپنا منہ میرے منہ کی جگہ رکھ کر پانی پیتے تھے۔ رواہ مسلم وغیرہ۔ اور حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ثمامہ بن اثال کو قبل اسکے اسلام کے مسجد میں باندھا تھا پس اگر کافر نجس ہوتا تو اُسکو مسجد میں جگہ دیتے۔ مع۔ المسئلۃ۔ وسور الکلب نجس نفیس الانام من ولو غثا۔ اور کتے کا جھوٹا نجس ہے اور اسکے منہ ڈالنے کی وجہ سے برتن میں مرتبہ دھویا جاوے۔ ف۔ و لو غث یہ کہ کتاب برتن میں منہ ڈال کر پانی وغیرہ کو زبان سے حرکت دے خواہ تھوڑی یا بہت۔ یہاں دو باتیں ہیں اول کتے کے جھوٹے کی نجاست۔ دوم و لو غث سے تین مرتبہ دھونا۔ پس اصحاب خفیہ میں اختلاف ہے کہ کتنا نجس العین ہے یا نہیں اور اصح یہ کہ وہ نجس العین نہیں ہے البدائع۔ روایات میں سے میرے نزدیک صحیح یہ کہ صاحبین کے نزدیک کتنا نجس العین ہے اور امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک نجس العین نہیں ہے۔ البیہقہ الابضاح۔ مع۔ اور رہا تین مرتبہ دھونا تو امام مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا۔ لقولہ علیہ السلام نفیس الانام من ولو غثا۔ و لو غث ثلثا۔ بدلیل حدیث کہ کتے کے منہ ڈالنے سے برتن میں مرتبہ دھویا جاوے۔ ف۔ یہ قول متوفع بسند صحیح ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے فارسی و طحاوی نے روایت کیا۔ یعنی رحمہ اللہ نے اصرار کیا کہ اس روایت میں مرتبہ تین مرتبہ عبد الملک متفرد ہے۔ جواب یہ کہ عبد الملک سے امام مسلم نے صحیح میں روایت کی اور امام احمد و ترمذی نے کہا کہ وہ حافظوں کی زینت ہے اور ترمذی رحمہ اللہ نے کہا کہ وہ ثقہ ہے اس پر اتفاق ہے اور احمد بن عبد اللہ نے کہا کہ وہ حدیث میں ثقہ ثبت ہے۔ اس سے ثبوت ہوا کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے یہ فتویٰ دیا ہے اور سات مرتبہ دھونے کی حدیث بھی حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے روایت کی تو ضرور ہوا کہ یا تو سات مرتبہ کا حکم منسوخ ہو یا سات مرتبہ میں سے تین مرتبہ ہو کہ ہیں اور باقی بطریق استحباب ہیں اور یہی زہری رحمہ اللہ نے فتویٰ دیا اور عطاء رحمہ اللہ نے سات یا پانچ یا تین مرتبہ دھونے کا حکم کیا۔ رواہ عبد الرزاق۔ ولسانہ یلا فی الماء و دون الانا و ظلمنا نجس الانا و فاما و اولی۔ اور کتے کی زبان تو پانی سے مٹی ہے نہ برتن سے تو جب برتن نجس ہو گیا تو پانی بدرجہ اولیٰ نجس ہوا۔ ف۔ بلکہ برتن کی نجاست بوجہ پانی کے ہے

جس سے لعاب برتن تک پہنچا۔ و ہذا یفید النجاستہ والعدو فی القسمل۔ اور یہ دلیل مذکور تہجدی ہے کہ لعاب نجس ہو اور
 حوٹے کی تعداد میں مرتبہ ہے۔ فت پس دونوں باتیں ثابت ہو گئیں لیکن واجب مرتبہ ایک مرتبہ ہے کیونکہ حضرت ابو ہریرہؓ سے ہمارے
 یہ بھی روایت ہے کہ ایک مرتبہ دھویا جاوے تو معلوم ہوا کہ میں مرتبہ ملکہ وادفی ہیں۔ و ہوجتہ علی الشافعی فی اشتراط السبع
 اور یہ حدیث امام شافعی پر محبت ہے سات مرتبہ کی شرط لگانے میں۔ فت بدیل اسکے کہ جو حضرت ابو ہریرہؓ نے حضرت علیؓ سے
 علیہ وسلم سے روایت کی کہ جب برتن میں گتائے ڈالے تو سات مرتبہ دھویا جاوے اول وادفی سے۔ اسکو صحاح ستہ کے
 لامون نے روایت کیا ہے۔ طحاوی رحمہ نے کہا کہ اگر اسی حدیث پر عمل واجب ہوا نہ نسخ نہ مانی جاوے تو اس حدیث کی دوسری
 روایت میں ہے کہ چاہیے کہ سات مرتبہ دھویا جاوے اور اٹھواں مرتبہ مٹی سے ہو۔ پس لازم آیا کہ سات مرتبہ سے پاک ہو بلکہ اگر
 زیادہ کیا جاوے کیونکہ زیادتی تو قبول ہونا ضرور ہے۔ حاصل آنکہ یہ حدیث منسوخ ہے تو تین مرتبہ کی روایت محبت ہے۔ ولان فیہ
 بولہ لظہر بالثلث فی الیضیہ سورہ و ہود و نہ اولی۔ اور یہ قیاس انہر جتہ الامامی ہے کہ جس چیز کو کتے کا پیشاب لگے وہ
 مرتبہ دھونے سے پاک ہوتی ہے تو جس چیز کو آسکا جھوٹا گ جاوے حالانکہ وہ پیشاب سے کم ہے تو وہ بدرجہ اولیٰ تین مرتبہ سے
 پاک ہو جائیگی۔ والامر الوارد بالسبع محمول علی ابتداء الاسلام۔ اور حکم جو سات مرتبہ دھونے کا وارد ہے وہ ابتداء سے
 اسلام پر محمول ہے۔ فت یعنی ابتداء سے اسلام میں ونوع الکلب سے سات مرتبہ دھونے کا حکم تھا پھر نسخ ہوا احادیث یہ ہے کہ
 ابتداء سے اسلام میں حضرت علیؓ علیہ السلام نے کتوں کے بارہ میں لوگوں پر سختی کر دی تھی تاکہ کتوں کے جمع کرنے سے باز رہیں
 پھر جب علت جاتی رہی تو حکم نسخ ہو گیا جیسے شراب کے برتنوں کا حکم بافتراق نسخ ہو گیا ہے۔ منع۔ شک سے اگر پانی پستیا
 پھر ایک کتے نے اگر شکا جاتا تو شکے میں جو پانی ہے وہ پاک ہے اختلاص۔ مسئلہ و سور الخنزیر نجس لانہ نجس المصنوع علی ما مر
 اور خنزیر یعنی سور کا جھوٹا نجس ہے کیونکہ سور تو نجس العین ہے جیسا کہ مذکور ہو چکا۔ مسئلہ و سور سباع البہائم نجس۔ اور
 بہائم درندوں کا جھوٹا نجس ہے۔ خلافا للشافعی فیما سوی الکلب والخنزیر۔ اسواسے کتے و سور کے پانی درندوں میں
 امام شافعی نے خلاف کیا ہے۔ لان لکھما نجس ومنہ یولد للعاب و ہوا المقبر فی الباب۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ان درندوں
 کا گوشت نجس ہے اور اسی سے لعاب پیدا ہوتا ہے اور لعاب کی نجاست یا طہارت میں گوشت ہی کا اعتبار ہے۔ فت امام شافعی
 کے دلائل خد احادیث ہیں۔ ازناجملہ ایسے تالاب کو پوچھا گیا چہر کتے و درندے وارد ہو کر پینے میں تو فرمایا کہ جو آنکے پیٹ میں گیا
 آلا ہے اور جو باقی رہا ہے ہمارے لیے پاک ہے۔ رواہ ابن ماجہ والدارقطنی وغیرہ۔ حالانکہ اس میں کتے کا بھی ذکر ہے جو انہر جتہ ہے۔
 دلیل دیگر یہ کہ درندہ کی کھال دباغت سے پاک ہوتی ہے تو صرف گوشت حرام ہے۔ اور ہمارے نزدیک باوجود صلاحیت فدا کے
 حرام ہونا دلیل نجاست ہے۔ مسئلہ و سور المرۃ طاہر مکروہ۔ اور بلی کا جھوٹا پاک مکروہ ہے۔ فت یہ مکروہ بکراہت تخری
 ہے اور یہی واضح و مناق بانمار مرویہ ہے۔ منع۔ پھر طاہر مکروہ کا لفظ جامع منہر میں امام ابو حنیفہ رحمہ سے مروی ہے اور کتاب الصلوۃ
 میں یوں ہے کہ وان وضاء بغیرہ کان احب الی یعنی اگر سوا بے ہلی کے جھوٹے پانی کے دوسرے پانی سے وضو کرے تو
 مجھے زیادہ پسند ہے۔ ح۔ وحن ابی یوسف انہ غیر مکروہ۔ اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ بلی کا جھوٹا مکروہ بھی نہیں ہے
 فت یہی امام شافعی رحمہ کا قول ہے۔ لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یصنع لہما الاناء فیشرب منہ فیتوضاؤ منہ۔
 کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بلی کے واسطے برتن کو جھکا دیتے کہ وہ اس میں سے پانی پی لیتی پھر اسی سے وضو فرماتے تھے۔ فت
 رواہ الدارقطنی و ضعف۔ کیونکہ اسناد میں واقعہ رحمہ میں شیخ تقی الدین نے امام میں لکھا کہ ہمارے شیخ ابو الفتح الحافظ رحمہ نے
 اول کتاب السیر میں جن لوگوں نے واقعہ کی تضعیف کی انہ جنہوں نے توثیق کی سب کو جمع کیا اور ترجیح دی کہ واقعہ نقل
 ہیں اور جن لوگوں نے کلام کیا ان کے جوابات دیے ہیں۔ و دارقطنی رحمہ نے حدیث حارثہ عن عمرو عن عائشہ رضی اللہ عنہا روایت کی

کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک بزن میں حضور کرتے حسین سے پہلے بی بی نے پاتھا۔ وار قطنی رحم نے کہا کہ عارفہ راوی میں کچھ مضائقہ نہیں ہے دروداہ ابن خزیمہ فتاویٰ نے سنا کہ حضرت صلعم فرماتے تھے کہ بی بی نجس نہیں بہ نہار سے گرد پھرنے والوں یا بچہ سے والیوں سے ہے۔ یعنی جیسے گھر کے خدمتگار ہوتے ہیں۔ یہ حدیث ترمذی و نسائی و ابن ماجہ نے روایت کی اور ترمذی نے کہا کہ حسن صحیح ہے۔ منع۔ ولما قولہ علیہ السلام الہرہ سبع۔ اور امام ابو حنیفہ و امام محمد رحم کی دلیل یہ حدیث ہے کہ بی بی درندہ جانور ہے۔ فقہ اس حدیث کو امام احمد و ابن ابی شیبہ و اسحق بن راہویہ و الدار قطنی و حاکم نے روایت کیا۔ حاکم نے حدیث کی تصحیح کی۔ پھر مراد بیان خلقت نہیں ہے بلکہ المراد یہ بیان الحکم و دون الخلق و الصورۃ۔ مراد درندہ جملانے سے اسکے حکم کا بیان ہے نہ خلقت و صورت کا۔ فقہ کیونکہ خلقت و صورت تو بشر شخص کو انکھون دیکھے معلوم ہے۔ پس جب درندہ کا حکم ہو تو سباع بہائم کے مانند اسکا جھوٹا نجس ہوتا۔ الا انہ سقطت النجاستہ لعلہ الطواف بقبیلۃ۔ مگر بات یہ ہے کہ بوجہ طواف مؤمن کے نجاست ساتھ ہو گئی تو کراہت باقی رہی۔ و ما رواہ محمود علی ما قبل التحريم۔ اور جو حدیث امام ابو یوسف نے روایت کی یعنی بی بی کو تبرک جھکا کر پانی پلا دینے کی حدیث تو وہ معمول ہے کہ بی بی حرام کرنے سے پہلے تھا۔ فقہ لیکن ابو یوسف کھینکے کو حرمیت پہلے بھی پہنچا کر دیا کہ نسخ فرمایا حالانکہ یہی ادنیٰ ہے۔ تم قبیل کراہتہ محرمتہ الحکم۔ پھر کہا گیا کہ کراہت بوجہ حرام ہونے گوشت کے ہے۔ فقہ یعنی بی بی کا گوشت حرام ہونے کی جہت سے یہ کراہت ہے اور یہ قول طحاوی رحم ہے۔ وقیل لہم تحایمہا النجاستہ۔ اور کہا گیا کہ کراہت بوجہ اسکے کہ وہ نجاست سے پرہیز نہیں رکھتی ہے۔ فقہ یہ قول کرخی رحم ہے۔ و ہذا الشیر الی المنزۃ۔ اور یہ قول یعنی کرخی رحم کا قول اشارہ کرتا ہے کہ کراہت تنزیہی ہے۔ فقہ یہی اصح و موافق آثار ہے۔ منع۔ و الاول الی القرب من التحريم۔ اور پہلا قول طحاوی رحم کا اشارہ کرتا ہے تحريم سے قریب ہونے کو۔ فقہ یعنی کراہت تحریمی ہے۔ م۔ ہندیہ میں ہے کہ حشرات البیت جیسے سانپ جو باوی انکا جھوٹا کر وہ کراہت تنزیہی ہے یہی اصح ہے الخاقنہ۔ میں کہتا ہوں کہ ظاہر حشرات دو قسم ہیں بعضے گھردن میں رہتی ہیں جیسے قیول و سانپ و جو با وغیرہ اور بعضے جھگڑوں میں ہیں اور حدیث انس رحم میں بی بی کی نسبت آنحضرت صلعم نے فرمایا کہ انہ اس یساع بیت سے ہر کسی چیز کو گندہ و نجس نہیں کرتی ہے۔ رواہ الطبرانی فی الصغیر۔ اور حضرت عائشہ رحم کی حدیث میں ہے کہ فرمایا یہ نجس نہیں ہے تو جیسے بعض گھردائے آدمی رواہ ابن خزیمہ و دیگر حضرت ام المؤمنین عائشہ رحم نے پیاثر برد سے جان سے بی بی نے کھایا تھا اسی جگہ سے کھایا چنانچہ حدیث ابو داؤد وغیرہ میں ہے۔ بیان سے ظاہر ہوا کہ جو خلاصہ میں مذکور ہے وہی اصح ہے۔ اور کراہت کی روایت جو زبیری وغیرہ میں ہے ضعیف ہے۔ م۔ جیسے بی بی کا جھوٹا پاک کردہ ہے اسی طرح جھوٹا ایسے پرند جانوروں کا جھکا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے پاک کردہ ہے چیل استحسان لکھانی البسوط۔ م۔ کردہ تنزیہی ہے۔ ولو اکلتم الخاثرۃ ثم شرب علی نورہ الماء فنجس الا اذا اکلتم ساتھ یفسلما فیہا بلعہا بہا۔ اور اگر گولی نے چوہا کھایا پھر علی الفور پانی پیا تو وہ پانی نجس ہو گیا بالا جماع لیکن اگر وہ ایک ساعت ٹھہر گئی ہو تو نجس نہو کیونکہ اسنے اپنا منہ اچھے لعاب سے دھو لایا۔ فقہ یہی صحیح ہے کہ کافی الظہیر ہے۔ م۔ آب مطلق ہونے ہوئے اگر پاک کر دے حضور کیا تو مکروہ ہے اور اگر آب مطلق نہو تو مکروہ نہیں ہے الا اختیار۔ م۔ اگر شرب پیکر فی الفور پانی میں نہو لگا یا تو بالا جماع نجس ہو گیا البقیہ۔ م۔ والا استئثار علی مذہب ابی حنیفہ و ابی یوسف۔ اور یہ استئثار جبکہ اپنے منہ کو اپنے لعاب سے دھو لایا پھر امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کے مذہب پر ہے۔ فقہ ظہیر میں اسی کی تصحیح مانع ہوئی ہے کیونکہ ان دونوں کے نزدیک سواے پانی کے دیگر اناجات مثل لعاب سے نجاست پاک ہوتی ہے۔ ولیسقط اعتبارا لصلب للضرورة۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک اگر چہ پاک ہونے کے واسطے پانی یا دوسری مانع چیز کا نجاست پر بہا یا شرط ہے اور بیان بی بی کی طرف سے بہا نا نہیں پایا گیا تو جواب دیا کہ بنانے کی شرط یہاں بوجہ ضرورت کے ساقط ہے۔ المسئلہ۔ و سورۃ الدھاجہ المخلاتہ مکروہ۔ اور مرغی مٹھا کا جھوٹا مکروہ ہے۔ فقہ مکروہ تنزیہی بقول اصح۔ م۔ مٹھا وہ مرغی کہ چھٹی ہوئی پلیدیوں میں بھرتی ہو کر صبح الانہ۔ لانا مٹھا مٹھا لفظ النجاستہ۔ کیونکہ مٹھا

ت سے مخاطب ہوتی ہے یعنی تشریفاتی ہے۔ ولو کانت محبوبۃ۔ اور اگر مرغی محبوبہ ہو یعنی۔ بحيث لا یصل منتقارہا الی تحت
 میا لایکرہ لوقوع الامن عن المخالطۃ۔ ایسے طور پر ہو کہ مرغی کی چونچ اُس کے پنچوں کے نیچے تک نہ پہنچے تو اُس محبوبہ مرغی
 ہونا کر دہ نہیں ہے کیونکہ نجاست تشریف سے امن ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ محبوبہ دوسری ہر ایک چونچ پرے یا ذرہ بین قید ہوا
 کا دانہ پانی دہن ہو تو اُسکی چونچ خود اپنی گود میں پہنچتی ہے۔ پس اُسکا جھوٹا کر دہ ہے۔ اور دوسری قسم وہ محبوبہ کہ قید ہے
 درانہ پانی باہر ہے تو امام مصنف رحم نے اسی دوسری قسم کی طرف اشارہ کیا کہ اُسکی چونچ پنچوں کے ماتحت نہ پہنچے۔ غناہ
 ن العام رحم نے کہا کہ حق یہ ہے کہ مرغی اپنا گود نہیں کھاتی اور دانہ بھی دیکھ کر درمیان سے اٹھا لیتی ہے۔ انتہی و علی ہذا محبوبہ کوئی
 تم ہو اُسکا جھوٹا کر دہ نہیں جیسا کہ مبسوط شیخ الاسلام میں ہے مع م۔ اونٹ و گائے جلالہ (دکبری جلالہ) یعنی جو نجاست کھاتی
 بن اٹھا جھوٹا پانی بھی اصح قول میں کر دہ تنزیہی ہے۔ و۔ وکذا سور سباع الطیر۔ اور اسی طرح پرندوں میں سے شکاری کا
 ہونا کر دہ ہے۔ ف۔ یعنی تنزیہی بقول اصح۔ لاناہما کل المیتات۔ کیونکہ یہ شکاری پرندے مردار جانور کھاتے ہیں۔
 شیبہ اللہ جاحۃ الخلاء۔ تو مخاطبہ مرغی کے مشابہ ہو گئے۔ ف۔ بشرطیکہ یہ دیکھا ہو کہ نورامردار کھا کر پانی میں نہ ڈالا۔ اور سباع الطیر
 سے شکرہ و بادشاہین و عقاب اور انہیں میں وہ پرند بھی داخل ہیں جنکا گوشت نہیں کھایا جاتا اگرچہ وہ شکاری ہوں یعنی جیسے
 تیاویرہ۔ اور یہ جو مصنف رحم نے ذکر کیا استحسان ہے اور قیاس بہ تھا کہ شکاری پرندوں کا جھوٹا مانند دندوں کے نجس ہوا دلت
 بے دندوں کے گوشت کی حرمیت ہے اور وہ استحسان وہ ہے جو مبسوط میں ذکر کیا کہ یہ پرند اپنی چونچ سے بدون زبان لگانے کے
 پینے میں اور وہ جو قدر بڑی ہے بخلاف دندوں کے کہ دے زبان لگاتے ہیں اور وہ لعاب سے تر ہے اور یہ بھی وجہ ہے کہ شکاری پرند
 میں ضرورت و عوم ہوتے متحقق ہوا کیلئے کہ دے ہوا میں اُترتے مارتے ہیں۔ مع۔ وعن ابی یوسف انا اذا کانت محبوبۃ
 علم صاحبہا انہ لا قدر علی منتقارہا لایکرہ لوقوع الامن عن المخالطۃ وانشح المشایخ ذہ الروایۃ۔ اور امام ابو یوسف رحم
 روایت ہے کہ یہ شکاری پرند اگر قید ہوں اٹکا برداشت کرنے والا جانتا ہو کہ اُسکی چونچ پر کچھ نجاست نہیں ہے تو اٹکا جھوٹا کر دہ
 بھی نہیں ہے کیونکہ نجاست کی مخالطت سے امن ہے اور مشایخ نے اس روایت کو مستحسن رکھا ہے۔ ف۔ حاصل یہ ہوا کہ شکاری
 پرند یا وہ پرند جنکا گوشت نہیں کھایا جاتا جب اُنکی منتقارہ پر نجاست معلوم نہ ہو یا شکاری پرند نے مردار کھا کر فوراً پانی نہ پہنچا ہو
 اٹکا جھوٹا کر دہ نہیں ہے۔ مع۔ اسی پر مشایخ نے قوی و بد التماہج۔ مسئلہ۔ و سورہ یسکن البیوت کالیمۃ و انقارۃ کر دہ
 اور جھوٹا اُن جانوروں کا جو گھردن میں رہتے ہیں جیسے سانپ و جو یا وغیرہ کر دہ ہے۔ ف۔ یعنی تنزیہی کر دہ علی الاصح۔ یعنی بوجہ
 ضرورت کے پاک ہے۔ یہ اس وقت کہ دوسرا پانی ہو ورنہ کر دہ بھی نہیں ہے۔ و۔ لان حرمتہ اللحم اوجبت نجاستہ السور۔ کیونکہ لگانے
 گوشت کا حرام ہونا موجب ہے کہ اٹکا جھوٹا نجس ہو۔ الا انہ سقطت النجاستۃ لعلۃ الطواف۔ لیکن طواف کی وجہ سے یہ نجاست
 ساقط ہو گئی۔ ف۔ یعنی یہ جانور ہر وقت گھردن میں گرد پھرتے رہتے ہیں تو ایسے احتراز متغیر ہے پس اس علت سے نجاست
 ساقط کر دی گئی۔ بحقیق اگر اتہ۔ پس کیا بہت باقی رہی۔ ف۔ پھر اگر کہا جاوے کہ ان جانوروں میں علت طواف کما
 معلوم ہوئی تو فرمایا۔ و التنبیہ علی العلۃ فی العرۃ۔ اور اس علت پر تنبیہ کیا گیا علی کے مسئلہ میں۔ ف۔ یعنی حدیث میں علی کے
 نسبت لڑا کہ نجس نہیں ہے۔ فانما من الطوائف علیکم و الطوائف۔ تو معلوم ہوا کہ یہ علت موجب سقوط نجاست ہے اور ظاہر ہے کہ علی
 کی طرح اُن جانوروں کے جوئے میں نجاست کا حکم ہونے میں بھی متحقق ہے۔ مع۔ مسئلہ و سورہ الحار و البغیل مشکوک فیہ۔
 اور محمد ناگدھے و غیرہ کا مشکوک ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ اختلاف ایسے گدھے میں ہے جو پاؤں ہو۔ و۔ اور اصح قول میں ضرور وہ میں جو
 فرق نہیں کافی قاضیان اور پھر سے وہ پھر مراد ہے جسکی ان گدھی ہو اور اگر اُسکی مان گھوڑی یا گائے ہو تو وہ پاک ہے جیسے جنگلی
 گدھے و گائے سے جو پھر پیدا ہو پاک ہے۔ الکافی۔ حاصل مسئلہ یہ کہ ہاؤ گدھا اور پھر گدھی کے پیٹ سے پیدا ہوا اُن دونوں کا

جھوٹا مشکوک ہو۔ وقیل الشک فی طہارتہ لانه لو کان طاهر الکاف طہوراً لم یقلب اللعاب علی الماء۔ بیان دو قول ہیں ایک یہ کہ لعاب کی طہارت میں شک ہو یعنی پاک ہو یا نہیں اسوجہ سے کہ اگر وہ پاک ہو تو جب پانی میں غلط ہو جاتا تو یہ پانی طہر یعنی پاک کرنے والا باقی رہتا جب تک پانی پر لعاب غالب نہوتا۔ فت۔ حالانکہ بدون غلبہ کے اس سے طہارت کرنا کافی نہیں ہے جیسا کہ آدھکا تو معلوم ہوا کہ خود اسکے پاک ہونے میں شک ہو۔ وقیل الشک فی طہوریتہ لانه لو وجد الماء لا یجب علیہ غسل بلوسہ اور دوسرا قول یہ کہ لعاب کے طور ہونے میں شک ہو یعنی خود تو لعاب پاک ہو لیکن شک اس میں ہو کہ پاک کرنے والا رکھتا ہو یا نہیں اسوجہ سے کہ اگر اس نے پانی یا پانی اور سپر اپنا سر دھونا واجب نہیں۔ فت۔ یعنی پہلے تو گدھے کے جھوٹے سے سر مسح کیا تھا پھر آب مطلق یا پانی اور سپر اپنا سر دھونا واجب نہیں ہے۔ اور اگر اس کی طہارت میں شک ہو تو سر دھونا واجب نہوتا۔ وکذا البنتہ طاهر۔ اور یوں گدھی کا دودھ بھی پاک ہے۔ فت۔ کہا گیا کہ ظاہر الروایہ میں نہیں ہے۔ البیضا۔ جب وہ کثیرہ فاضل ہو اور یہی صحیح ہے۔ التمرناشی۔ مع۔ ولا یوکل لیسباً وجہ وہ پاک ہے مگر کہ پانی نہ جائیگا۔ فت۔ یعنی اسکا کھانا ممنوع ہے خواہ نہا ہو یا کسی چیز میں ملا کر ہو۔ وعرقہ لا یمنع جواز الصلوۃ وان محوش کھنڈا سورہ وحو الاصح ویروی نص عن محمد علی طہارتہ۔ اور گدھے کا پسینا پاک ہے اگر کپڑے میں لگ جاوے تو جواز نماز کو مانع نہیں ہوتا اگرچہ کثرت سے ہو تو ایسی طرح اسکا جھوٹا بھی پاک ہے حرمت اسکے طور ہونے میں شک ہے اور یہی صحیح ہے اور امام محمد رحمہ سے اسکا پاک ظاہر ہوتا مخصوص ہے۔ فت۔ اور یہی صحیح ہے اتفاقاً ضحان۔ اور جھوٹا شائع اسی قول پر ہیں الکافی۔ عرق کے بارہ میں یہ حکم موافق روایات ظاہری کے صحیح ہے لیکن دودھ کے حق میں معتبر کتابوں میں نہیں ہونے کی روایت ہے یا اسکی نجاست و طہارت ظاہر ہونے کی روایتیں ہیں النہایہ۔ میں لاکھم نے کہا کہ صحیح ہے کہ دودھ گدھی کا نجس نجاست غلیظہ ہے کیونکہ بالاجماع حرام ہے۔ تدریسی نے کہا کہ گدھی کا پسینا روایات مشہورہ میں پاک ہے۔ البیضا۔ منع۔ وسبب الشک تعارض المادۃ فی اباحتہ وحرمتہ و اختلاف الصحیۃ فی نجاستہ و طہارتہ۔ اور گدھی کے جھوٹے میں شک کا سبب یہ کہ اسکے مباح ہونے و حرام ہونے میں دلائل متعارض ہیں یا یہ کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسکے نجس و پاک ہونے میں اختلاف کیا ہے۔ وعن ابی حنیفۃ رحمہ انہ نجس ترجیحاً للحرمتہ والنجاستہ۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ سے مروی ہے کہ گدھی کا جھوٹا نجس ہے کہ حرمت و نجاست کو ترجیح دی۔ والبعل من نسل الحمار فیکون بمنزلۃ۔ اور بخیر بھی گدھے کی نسل سے ہے تو بمنزلہ گدھے کے ہوا۔ فت۔ تعارض اولہ یعنی احادیث ہیں چنانچہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بالوگدھوں کے گوشت سے فزہ خیر کے روزنہ فرما دیا اور گھوڑے کے گوشت میں اجازت دی۔ البخاری و مسلم وغیرہ۔ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑے و خچر و گدھے کے گوشت سے مانع کر دی۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و ابن ماجہ۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ وہ نجس ہے اور یوں فقیر کی بعض روایات میں ہے کہ ایک سنا دی کو حکم دیا جس نے پکار دیا کہ ہاتھیاں اندھا دی جاوین کہ وہ جس ہے۔ رواہ الطحاوی۔ اور اباحت کی دلیل بالوگدھے کے گوشت کی اجازت بعضوں کو قطع میں دی گمارواہ ابو داؤد۔ اور صحابہ بن میں سے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ گدھے کا جھوٹا نجس ہے اور علی سے اسکی طہارت مروی ہے۔ پھر واضح ہو کہ مولف یہ کہ بیان تردد اور نہیں کہ حرمت جس سے نجاست ساقط ہوتی ہے موجود ہے یا نہیں کیونکہ گدھے و خچر و گھوڑوں کے دروازوں و صحن میں باندھے جاتے اور کوٹھنوں وغیرہ میں انکو پانی پلا جاتا ہے پس نظر بقدر مخالفت کے اسکے جھوٹے کی نجاست جو بقضاء حرام گوشت بھی ساقط ہو گئی تو اسکی طہارت کا حکم نواہد نہ اسکا جھوٹے سے نجاست کا حکم ہوا۔ بھلا بیان جھوٹے کی حرمت میں شک ہے اور یا پسینے کی حرمت موجود ہونے میں کچھ شک نہیں ہے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نکی پتیا گدھے پر ضرر سوار ہوئے ہیں پس خلاصہ یہ ہوا کہ گدھے کا عرق کپڑے و بدن کے حق میں پاک ہے اور پانی میں پڑ جاوے تو اس سے وضو کرنے میں شک ہے بوجہ اسکے کہ حرمت میں تردد ہے اور کپڑے و بدن سے نجاست دور کرنے میں چاہیے کہ پاک ہو علی بانی انفسخ و علی بناء دودھ موافق ظاہر الروایہ کے نجس ہے اور یہی بخیر ہے اور جھوٹا لعاب قیاس عرق کے برابر کپڑے کے حق میں پاک ہے اور

پڑا دھونے اور وضو میں ترو ہو کر مٹ۔ فان لم یجد غیرہا تیوضا بہا تو تیمم۔ پھر اگر توفی نے سوائے گدھے کے جوٹے یا بچر کے جوٹے پانی کے دوسرا پانی نہ پایا تو ان دونوں سے وضو کرے اور تیمم بھی کرے۔ ف۔ اور یہ جائز نہیں کہ وضو و تیمم میں سے صرف ایک ہی پر کفایت کرے۔ غزائہ المفتین۔ و یجوز اسہما قدم۔ اور جائز ہے کہ وضو و تیمم میں سے جسکو چاہے مقدم کرے۔ ف۔ اور جسکو چاہے موخر کرے۔ وقال زرقلی یجوز الا ان یقدم الوضوء لانه ما وجب الاستعمال فاشبه الماء المطلق۔ اور زرقلی نے کہا کہ سوائے اسکے نہیں جائز کہ وضو کو مقدم کرے اس واسطے کہ جوٹا پانی گدھے کا جب واجب الاستعمال ٹھہرے تو وہ آب مطلق کے مشابہ ہو گیا۔ ولما ان المطر احدہما فیقید الجمع دون الترتیب۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس جوٹے پانی سے وضو کرنا اور تیمم کرنا دونوں میں سے ایک چیز پاک کرنیوالی ہے یعنی دونوں میں سے ایک سے طہارت متحقق ہوگی تو فائدہ اسکا یہ کہ دونوں کو جمع کر دیا جاوے نہ تاکہ ترتیب لازم ہو کہ وضو مثلاً مقدم کیا جاوے۔ ف۔ مگر افضل ہمارے نزدیک یہ کہ وضو کو مقدم کرے اور ایسے ہی غسل کو مقدم کرے الفتح والبعث۔ اور نیت میں اختلاف ہے اور احوط یہ کہ گدھے کے جوٹے سے وضو کرنے میں نیت کرے الفتح۔ اور اگر گدھے کا جوٹا پانی دوسرے پاک پانی میں گر پڑا تو جب تک وہ غالب نہ ہو دوسرے پانی سے وضو کرنا روا ہے جیسے آب متعل کا حکم ہے محیط السرخسی۔ اور نہجاست دھونا گدھے کے جوٹے سے روا ہے یا نہیں تو اس میں دو قول ہیں۔ پھر اس سے وضو و تیمم کو جمع کرنا ایک نماز میں ہے اور ایک حالت میں شرط نہیں ہے۔ حتیٰ کہ اگر گدھے کے جوٹے سے وضو کر کے ظہر پڑے پھر تیمم کر کے یہی ظہر پڑے تو ظہر ادا ہوگئی اور یہ شرط نہیں کہ ایک ہی حالت میں وضو و تیمم جمع ہوں۔ النہایع۔ ف۔ اگر نقطہ تیمم کر کے نماز پڑھی پھر گدھے کا پانی جوٹا بہا یا تو اس پر واجب ہے کہ دوبارہ تیمم کر کے نماز پڑھے کیونکہ احتمال تھا کہ وہ پاک ہو۔ د۔ اور اگر جوٹے سے وضو و تیمم کیا پھر آب مطلق پایا اور وضو نہ کیا حتیٰ کہ وہ جاتا رہا تو دوبارہ تیمم کرے اور وضو اسکے جوٹے سے دوبارہ واجب نہیں ہے۔ ع۔ مسئلہ۔ و سور الفرس طاهر عندہما۔ اور گھوڑے یعنی اس جنس کا جوٹا خواہ نہ ہو یا مادہ ہو صاحبین کے نزدیک پاک ہے۔ ف۔ یعنی پاک کرنے والا ہے لان لحمه ماکول۔ کیونکہ صاحبین کے نزدیک گھوڑے کا گوشت ماکول ہے یعنی کھا یا جاتا ہے۔ ف۔ یہی شافعی و مجہورائے کا قول ہے اور صحیحین میں حدیث سے بھی ثابت ہے ولیکن ابو داؤد و نسائی کی روایت میں مانع بھی وارد ہے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ و کذا عندہ فی الصحیح۔ اور یون ہی امام اعظم رحمہ کے نزدیک بھی صحیح روایت میں گھوڑے کا جوٹا پاک ہے۔ ف۔ اور امام رحمہ نے جو گھوڑے کا گوشت کردہ کہا تو بوجہ نہجاست نہیں۔ لان الکراۃ لاظهار شرقة۔ کیونکہ اسکے گوشت سے کراہت اسکی شرافت کے اظہار کے واسطے ہے۔ جیسے آدمی میں ہے۔ جانا چاہیے کہ پانی میں جوٹا مارے جسکو دپے تاکہ شیرینی نکل آوے یہ بنید التمر ہے پس اگر خلیل و الدیہ جس سے کچھ شیرینی آگئی تو اس میں کچھ خلل نہیں کہ اس سے وضو جائز ہے اور اگر بقدر کثیر جوٹا مارے ڈالے کہ پانی کاڑھا ہو گیا مثل شہرہ کے تو بالاجماع اس سے وضو نہیں جائز ہے اور اگر بقدر ہوں کہ اُن سے شیرینی آگئی ولیکن پانی ہنوز رقیق موجود ہے تو اس میں خلل ہے اور نہ سب صحیح میں اس سے وضو نہ کرے بلکہ تیمم کرے۔ امام مصنف نے اس مسئلہ میں توضیح کی۔ فان لم یجد الا بنید التمر قال یوضو تیوضا بہ ولا تیمم۔ اگر توفی نے کوئی پانی نہ پایا سوائے ایسے پانی کے جو بنید التمر ہے تو ابو حنیفہ رحمہ نے فرمایا کہ وضو ساقط نہیں بلکہ اس سے وضو کرے اور تیمم نہ کرے۔ ف۔ یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کا پہلا قول تھا۔ حدیث لیثہ الجن فان البنی علیہ السلام توضا بہ عین لم یجد الماء۔ بدلیل حدیث لیثہ ابن عمر کے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب پانی نہ پایا تو بنید التمر سے وضو کیا تھا۔ ف۔ ابو یزید الرازی رحمہ نے احکام القرآن میں کہا کہ یہی روایت امام سے مشہور ہے۔ قاضی خان نے کہا کہ یہی پہلا قول ہے۔ نوح بن ابی مریم رحمہ بن عمر و اور حسن بن زیاد رحمہ نے روایت کی کہ امام رحمہ نے کہا کہ تیمم کرے اور اس سے وضو نہ کرے اور یہی قول امام مالک و شافعی و احمد وغیرہم کا ہے۔ وقال ابو یوسف تیمم ولا تیوضا بہ و جو روایتی عن ابی حنیفہ۔ اور امام ابو یوسف نے کہا کہ تیمم کرے اور اس سے وضو نہ کرے اور یہی ایک روایت امام اعظم رحمہ سے ہے۔ ف۔ قاضی خان رحمہ نے کہا کہ یہی صحیح ہے اور یہی امام رحمہ کا

آخر قول ہوا اور اول قول سے انھوں نے رجوع کر لیا۔ وہ تھا لاشافی علما بآیت التیمم لانا اتوی اوہو منسوخ ہا لانا مدنیہ
 ولیلۃ الجن کانت بکثر۔ اور یہی قول شافعی رحمہ اللہ بآیت تيمم چل کرنے کی جہت سے کیونکہ آیت زیادہ قوی ہے یا حدیث مذکور اس
 آیت تيمم سے منسوخ ہے کیونکہ آیت تو بعد ہجرت کے مدینہ میں نازل ہوئی اور لیلۃ الجن جس میں حدیث ہے وہ کہ میں واقع ہوئی تھی۔ وقال
 محمد رحمہ اللہ یوضاویہ ویمیم۔ اور امام محمد بن الحسن رحمہ اللہ نے کہا کہ نینذا تتر سے وضو کر لے اور تيمم بھی کر لے۔ لان فی الحدیث اضطراب
 کیونکہ حدیث میں تو اضطراب ہے۔ فت۔ تو اس سے اطمینان نہیں ہوتا کہ نینذا تتر سے وضو جائز ہے۔ و فی التاریخ جاتہ۔ اور تاریخ
 میں جاتہ ہے۔ فت۔ تو معلوم نہیں ہوتا کہ آیت مقدم ہے یا حدیث لیلۃ الجن مقدم ہے تو منسوخ ہونے پر بھی اطمینان نہوا پس تردد ہوا کہ اگر
 نینذا تتر سے وضو جائز ہو تو تيمم باطل و ناز نہوگی۔ فوجب الجمع احتیاطا۔ پس واجب ہوا کہ احتیاط کے واسطے وضو و تيمم دونوں
 جمع کرے۔ فت۔ علی ہذا اگر ایک بات پر اکتفا کرے تو روانہ ہوگا۔ امام ابو یوسف نے تو آیت پر حدیث کو مقدم کیا۔ قلنا لیلۃ الجن
 کانت غیر واحدۃ ظاہر و محوی النسخ۔ تو ہم اسکے جواب میں کہتے ہیں کہ لیلۃ الجن صرف ایک نہیں بلکہ زیادہ ہیں تو کیونکر منسوخ
 ہوا کہ نینذا تتر کا وضو اسی لیلۃ الجن میں تھا جو کہ میں واقع ہوئی پس جائز ہے کہ مدینہ میں بعد نزول تيمم کے ہو تو منسوخ ہونے کا دعویٰ
 صحیح نہیں ہے۔ و الحدیث مشہور۔ اور حدیث مذکور بھی احادیث میں بکثرت مشہور ہے۔ علت بہ الصحابہ اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے عمل کیا ہے۔ فت۔
 اور یہی قول حکیمہ و اخلاعی و حسن بن علی و اسحاق کا ہے کہ نینذا تتر سے وضو جائز ہے اور ابن تہامہ نے کہا کہ یہی حضرت علی کرم اللہ وجہہ
 و حسن بصری رحمہ اللہ سے مروی ہے۔ و مثله یزید علی الکتاب۔ اور ایسی مشہور حدیث سے کتاب قرآن پر زیادت کرنا جائز ہے۔ فت۔
 جواب کی دونوں باتوں پر اعتراض کیا گیا اول یہ کہ کتب حدیث میں لیلۃ الجن کا متعدد ہونا مذکور نہیں ہے۔ اور دوم یہ کہ حدیث مذکور
 کچھ مشہور نہیں بلکہ جماعت متاخرین نے اس میں کلام کیا حتیٰ کہ قریب ہے کہ صحیح نہ ہو تو اسی روایت کی تصحیح واجب ہوئی جس سے امام ابو یوسف
 کا قول موافق ہے۔ اس ایک جماعت متاخرین ماسی بر گئے ہیں۔ مفت۔ ابن ماجہ نے تو ابن عباس سے یہ روایت کی کہ حضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم نے لیلۃ الجن گواہی مسودہ سے لے لیا کہ میرے پاس پائی ہے عرض کیا کہ میں سوائے نینذا تتر کے ایک برتن میں ہے فرمایا کہ چھو ہمارا
 پاکیزہ اور پانی طور پر میرے ہاتھ پر ڈال دے میں نے ایسا کیا تو آپ نے وضو کیا۔ و رواہ الطحاوی الطبرانی والبیہقی وغیرہما۔ اور اسکو
 استاد و متن میں کلام ہے۔ اصحیح مسلم میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ علقمہ نے بوجھا کہ لیلۃ الجن میں آپ لوگوں میں سے کوئی رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھا ابن مسعود نے فرمایا کہ نہیں اور مجھے آرزو تھی کہ میں آپ کے ساتھ ہوتا اور ہم نے آپ کو گم کیا تو
 گھاسیوں و دادیوں میں تلاش کیا پس ہم نے نہایت بڑی طرح رات گزاری جب صبح ہوئی تو ہم نے دیکھا کہ آپ حواری کی جانب سے انشرف
 لائے ہیں الحدیث رواہ مسلم و ابوداؤد و الترمذی وغیرہم۔ شاید کہ لیلۃ الجن کے صحیح کو جب ابن مسعود وغیرہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے ملاقات ہوئی
 اس وقت نینذا تتر کا واقعہ ہو لیکن ابن عدی نے امام بخاری سے اور ابن ابی حاتم نے ابو زرعہ رحمہ اللہ سے غینۃ الترمذی والی حدیث کی تضعیف
 نقل کی کہ ابو زید راوی مجہول ہے اور یہی ابن جہان نے کہا۔ لیکن شیخ حینی و ابن الہمام نے جوابات دیے و ابوزید کی توثیق ناہج کی
 مگر منہج نے اس واسطے اس سے اعراض کیا کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے رجوع کرنا ثبوت ہے تو تطویل فضول ہے۔ درمختار میں کہا کہ جب امام ہم
 ایک قول سے رجوع کیا تو اسکو لینا جائز نہیں ہے۔ یہ کلام غینۃ الترمذی سے منقول ہے۔ و اما الاغتسال بہ نقیض قبل یجوز عندہما
 بالوضوء۔ رانینذا تتر سے غسل کرنا تو دو قول میں ایک ہے کہ امام ہم کے مذہب پر قیاس وضو کے اس سے غسل جائز ہے۔ فت۔
 طرح بسو طین کہ کہ یہی صحیح ہے۔ و کذا فی الکافی و العنابیہ۔ فت۔ و قیل لا یجوز لاف فوقہ۔ اور قول دوم یہ کہ غسل نہیں جائز ہے کیونکہ حاشا
 جنابت کا حدث وضو سے بڑھ کر ہے۔ فت۔ تو وضو پر غسل کا قیاس نہیں ہو سکتا ہے اور قید میں ماسی کو صحیح کہا ہے۔ الفتح و التیسیر
 جامع صغیر ماسی میں مذکور کہ یہی اصح ہے۔ اتنا تاریخیہ۔ اور معلوم ہو چکا کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ و التیسیر اختلاف فیہ ان یکون حلاً
 رقیقاً یسئل علی الاعضاء کالماء۔ واضح ہو کہ غینۃ حینی یہ اختلاف بیان ہوا ایسے ہے کہ تیسرے رقیق ہو جو احضار پر مثل پانی

بتی ہو۔ و ما اشد تنہا صار حراما لایجوز التوضی بہ۔ اور جو نیند ایسی ہو کہ گاڑھی بچر گئی تو وہ حرام ہو گا۔ اس سے وضو نہیں جائز ہے۔ و بالتفاق نہیں جائز ہے شح الطمادی۔ وان غیرہ التار۔ اور اگر نیند کو آگ سے بغیر ہوا میں پکائی گئی اگرچہ اسی قدر کہ اس میں کچھ تغیر آجائے۔ فادام حلوا فہو علی اختلاف۔ پس جب تک شیرین ہو تو اس میں سیاسی اختلاف ہے جو مذکور ہوا۔ وان اشد فندابی خیفہ یجوز التوضی بہ لانه یحل شرہ عندہ۔ اور اگر گاڑھی بچر گئی تو امام اعظم رحمہ کے نزدیک اس سے وضو کرنا جائز ہے کیونکہ امام رحمہ کے نزدیک اسکا پینا حلال ہے۔ وعند محمد رحمہ لا یتوضا بہ لحرۃ شرہ عندہ۔ اور امام محمد رحمہ کے نزدیک اس سے وضو نہیں جائز ہے کیونکہ ان کے نزدیک اسکا پینا حرام ہے۔ و لیکن بقید مزید میں ہے کہ اگر آگ سے اسکو کھروہ کاغذ یا کچھ اور اس سے وضو نہیں جائز ہے خواہ وہ شیرین ہو یا تلخ ہو یا نشہ دار ہو۔ اور یہی اصح ہے بقید یہی اصح ہے لیمط۔ اور یہی صحیح ہے بقید منترجم کتاب کہ پہلے معلوم ہوا کہ فتویٰ اسپر ہے کہ نیند نمر سے وضو کسی حال میں نہیں جائز ہے پس اختلاف مذکور میں سے عدم جواز کے قول پر فتویٰ ہے پس سوائے اسکے کسی قول کو لینا روا نہیں اگرچہ صحیح کہا گیا ہو۔ م۔ ولایجوز التوضی ہا سواہ من لانتہ جریا علی قضیتہ اقیاس۔ اور سوائے نیند التمر کے باقی کسی نیند سے وضو نہیں جائز ہے اور اسکو قیاس پر جاری رکھا گیا ہے۔ و لیکن نیند تمر میں بھی قیاس عدم الجواز تھا ولیکن حدیث مذکور سے جواز خلاف قیاس لیا گیا تھا اور باقی مانند نیند شمر۔ و مزید دیگر کھجور و جو وغیرہ کے سب میں کوئی حدیث نہیں تو موافق قیاس کے جائز نہیں ہے۔ مخرج اگرچہ نیند تمر سے جواز وضو کے قائل ہوں تو وضو بدون نیت کے جائز ہو گا کیونکہ نیند مانند تمیم کے پانی کا بدلہ ہے حتیٰ کہ پانی ہوتے ہوئے نیند سے وضو نہیں جائز ہے اور اگر پانی نہ تھا حتیٰ کہ نیند سے وضو کیا پھر پانی پایا تو وضو ٹوٹ گیا اسکو قدری نے اپنی شرح میں بارے احباب سے نقل کیا ہے۔ افصح۔ آب وضو کا بدلہ تمیم جب کہ پانی نہ پادے خواہ پانی نہو یا اسکے استعمال کی عہدت نہ پادے جیسا جعفریہ

باب التیمم

یہ باب تیمم کے احکام میں ہے۔ واضح ہو کہ اول میں وضو یعنی طہارت مغزی کو بچر غسل کو بیان کر کے ان کے پیچھے آنکے خلیفہ یعنی تیمم کو شروع کیا ہے۔ اور تیمم اسی امت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کے خصائص میں سے ہے اگلی کسی امت پر روا نہ تھا۔ کامرو ہذا۔ اور حدیث میں منجملہ اپنے خصائص رسالت کے یہ بھی فرمایا کہ جعلت لی اللہ من مسجدا و طورا۔ یعنی زمین میرے واسطے مسجد و طور کر دی گئی۔ م۔ تیمم کا شروع ہونا غزوہ بدر سے ہے ہوا جبکہ حضرت ام المومنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کا بارگاہ گہرا اور حضرت قیام کر کے لوگوں کو اسکے دھندلے کو بھیجا اور وقت نماز کا آگیا اور یہ منزل کسی پانی پر نہ تھی اور لوگوں کے پاس بھی پانی نہ تھا تو لوگوں کو شکایت پیش آئی پس حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے اپنی صاحبزادی ام المومنین برہت سخی کی کہ تو نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و مسلمانوں کو ایسی جگہ رک دیا جہاں پانی نہیں ہے پس اللہ تعالیٰ نے آیت تیمم نازل فرمائی تو اسید بن جبیر نے کہا کہ اے آل ابی بکر یہ کچھ پہلی برکت تمہاری نہیں ہے اور کہا کہ اے ام المومنین اللہ تعالیٰ آپ پر رحمت کا طہ فدا دے کہ جب کبھی آپ پر ایسا سانحہ پیش آیا جو آپ کو گران جاتا تو انجام کو اللہ تعالیٰ نے اس میں مسلمانوں کے حق میں فراخی و آسانی دیدی۔ اصل حدیث صحاح میں ہے۔ سمعنا فی یہ کہ تیمم شرعی نام ہے جو وہ دونوں ہاتھوں کے مسح کا پاکیزہ زمین کے ساتھ بشرطیت خاص کے۔ النعمہ اور اسی تعریف کو بجز و نہر نے لیا ہے اور یہی صحیح ہے۔ اور نیت خاص سے مراد یہ کہ نیت تقرب ہو بالاتفاق لیکن نماز کے تیمم میں بقول امام اعظم و محمد رحمہ کے نیت ایسے تقرب مقصود کی جو بدون طہارت درست نہیں ہوتی اور بقول ابو یوسف رحمہ صرف نظر مقصود شرط ہے اگرچہ وہ بدون طہارت صحیح ہو جیسے اسلام لانا۔ اور حاصل یہ کہ مطلق تیمم کے واسطے تو نیت تقرب شرط ہے اور بدون نیت کے تیمم نو کا حتیٰ کہ دوسرے کو تیمم سکھانا بھی ثواب کا کام ہے اس نیت سے تیمم ہو جائیگا جبکہ نیت تیمم ہو ولیکن اس تیمم سے نماز نہیں جائز ہے بلکہ نماز کے تیمم میں امام ابو یوسف کے نزدیک تقرب ایسا ہو کہ وہ خود مقصود ہے نہ آنکھ وہ کسی عبادت میں شرط ہو

اور طریقہ میں رکھے نزدیک سے بھی زیادہ ہے کہ تقریب مقصود بھی ایسا ہو کہ بدو نہ طہارت صحیح نہیں ہوتا ہے۔ م۔ پھر واضح ہو کہ تعریف تیمم میں پھر یہ کہ یوں کہا جاوے کہ پاکیزہ زمین پر ہاتھ مار کر چہرہ و دونوں ہاتھوں کا مسح کرنا بشرط نیت خاص کے۔ اس سے یہ فائدہ ملے گا کہ ہاتھ مارنا بھی رکن قرار پاوے اور درمختار میں کہا کہ یہی مسح و احوط ہے لیکن تحقیق اسکے خلاف ہے چنانچہ فقیر آویگا۔ م۔ پاکیزہ زمین کیلئے یہ دو فائدہ ہیں۔ فائدہ اول یہ کہ نخس زمین خارج ہوگئی اور چونکہ آیت میں صید طیب کی قید ہے تو اچھی پاکیزگی ضروری یعنی ہر وجہ سے وہ پاکیزہ ہو پس اگر زمین بوجہ نخس پائے یا پیشاب کے نخس ہوگئی پھر وہ دھوپ وغیرہ سے خشک ہوگئی تو بعض وجہ سے وہ پاکیزہ ہوگئی حتیٰ کہ اسپر ناز جائز ہے لیکن ہر طرح پاک نہیں ہے لہذا اسپر تیمم نہیں جائز ہے درمختار میں ذکر کیا کہ وہ بنزلہ آب مستعمل کے ہے چنانچہ دوم یہ کہ زمین کی جنس ہو خواہ خاک و غبار ہو یا نوحی کہ چکنے پتھر پر جائز ہے چنانچہ آویگا۔ دنی اور وغیرہ۔ واضح ہو کہ تیمم کے دوران میں ایک تو دونوں ضرب و لیکن ترجمہ کے نزدیک یہ خلاف تحقیق ہے چنانچہ قولہ انیم من زبان کے تحت میں آویگا۔ م۔ اور دوم استیعاب چہرہ و ہر دو دست و اوراق۔ اور چوتھیں میں ایک نیت۔ ۲۔ مسح کرنا۔ ۳۔ میں انگلیوں یا زیادہ سے ہونا۔ م۔ صید۔ ۴۔ اسکا پاک کنندہ ہونا۔ ۵۔ پانی نہ پانا خواہ اسطرح کہ حقیقت پانی موجود نہیں اور خواہ اسطرح کہ پانی ہے لیکن بوجہ مانعت بیماری و خوف مرض کے اسکو نصیب نہیں ہوا۔ اور میں کہتا ہوں کہ چونکہ مختار یہ کہ شہر باہر کیساں ہے لہذا جگہ کی خصوصیت شرط نہیں ہے۔ م۔ اور ابن دہیان رحم نے حالت اسلام ہونا بھی زیادہ کیا ہے۔ د۔ اور جس و نفاس منقطع ہونا اور چہرہ و ہاتھوں پر جربی وغیرہ کے ہامد کوئی چیز مانع مسح ہونا بھی شرط ہے۔ ط۔ یہ شرط صحت تیمم میں۔ م۔ اور تیمم میں آٹھ باتیں سنت ہیں۔ اول دونوں شبلیوں کو ہاتھ کی طرف سے اڑنا۔ ۲۔ شبلیوں کو مٹی پر رکھ کر آگے کی طرف کھینچنا۔ ۳۔ انکو رکھے ہوئے پیچھے کی طرف ہٹانا۔ ۴۔ انکو جھارتا۔ ۵۔ انگلیوں کو کشادہ رکھ کر زمین پر مارنا جس سے غبار ہو تو انگلیوں کے بیچ میں آ جاوے۔ ۶۔ اول میں ہسم الہر ضرب چنا جس سے غبار میں ہے۔ ۷۔ ترتیب کہ اول چہرہ پر پھر دائیں ہاتھ پھر بائیں ہاتھ پر مسح کرنا۔ ۸۔ ہر در پر مسح کرنا اسطرح کہ اگر بجائے خاک کے پانی ہوتا تو اتنی دیر میں پہلا عضو خشک نہ ہو جاتا۔ د۔ اب امام مصنف کے مسائل کا ترجمہ شروع کرتا ہوں۔ مسئلہ۔ اس بنا پر کہ درحقیقت پانی نہ پاوے۔ و من لم یجد الماء۔ اور جس نے درحقیقت پانی نہ پایا۔ ف۔ یعنی آب مطلق نہیں جس سے وجود جائز ہو ایسے نماز کے لیے کہ قضاء میں اسکا خلیفہ موجود ہے برخلاف نازعید و ناز جنازہ کے پس حاصل یہ کہ جس نے نہ پایا ایسا پانی جس سے وضو جائز ہوتا ہے بقدر کہ جو اسکے وضو یا جنابت کو کافی ہو اور ایسی نماز کے واسطے وضو ہو جسکا خلیفہ یعنی قضاء موجود ہے۔ و جو مسافر و خارج المصر۔ حالانکہ یہ شخص مسافر ہے یا شہر سے باہر ہے اگرچہ مسافر نہیں۔ بینہ و بین المصر میل و اکثر۔ اسکے اور شہر کے درمیان ایک میل یا زیادہ فاصلہ ہے۔ تیمم بالصعد۔ تو ایسے شخص کو جائز ہے کہ صعد سے تیمم کرے۔ لقولہ تعالیٰ فلم تجدوا ماء فتیمموا صعبا طلیبا۔ اسکے واسطے دو دلیل ہیں اول قولہ تعالیٰ یعنی بھرنے پانی نہ پایا تو تیمم کرو صعب طیب کو۔ و قولہ علیہ السلام الشراب مطور المسلم ولو انی عشر حجج مالم یجد الماء۔ اور دلیل دوم قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعنی زمین مسلمان کا طور ہے اگرچہ دس سال تک ہو جب تک پانی نہ پاوے۔ ف۔ حضرت ابو ذر غفاری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ وہ سفر کر کے اپنے اہل کے بیان جانے اور انکو جنابت پہنچتی تو انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خبر دی پس آپ نے ارشاد فرمایا کہ صعب الطیب وضو المسلم وان لم یجد الماء عشر سنین فاذا وجدہ فلیستہ بشیر نہ۔ یعنی پاکیزہ زمین مسلمان کا وضو ہے اگرچہ وہ دس سال تک پانی نہ پاوے پھر جب پانی پاوے تو اپنے ظاہری بدن پر پونچاوے۔ اس حدیث کو ابو داؤد و ترمذی و نسائی نے روایت کیا اور ترمذی نے کہا کہ حسن صحیح ہے۔ و رواہ الحاکم و ابن جان و البزار و الطبرانی۔ حدیث میں دلیل ہے کہ تیمم خلیفہ مطلق ہے جب تک پانی نہ ہو ہر اہل راقی رہیگا اور خلیفہ ضروری نہیں کہ صرف ناز کے وقت میں اسکے ادا کرے تک رہے جیسا کہ قول شافعی و ظاہر مذہب مالک ہے۔ م۔ پھر آیت و حدیث میں یہ کہ پانی نہ پاوے اور مسئلہ میں ایک میل دور ہونا اس معنی میں لیا کہ آسنے پانی

[illegible]

دام کی زیادتی کے مرض سے۔ وذلک صبح التیمم۔ حالانکہ دام زیادہ دینے پر پانی مٹا ہوتا اور جب نہیں بلکہ تیمم کرنا مباح ہے۔ تو مرض کی زیادتی کی صورت میں بدرجہ اولیٰ تیمم مباح ہے۔ و اگر کہا جائے کہ دام کی زیادتی تو قطعی متحقق ہو اور مرض کی زیادتی کا خوف ہو تو قیاس کیونکر ہو گا جواب یہ کہ خوف بعضی یقین قرار دیا گیا ہے اور شرح میں اس کے نظائر کثرت ہیں۔ م۔ ہر وہ خوف کہ جس کی طرح بچانا جائز ہو یا تو کچھ علامات سے گمان غالب ہو جاوے یا اس کا تجربہ ہو یا مسلمان حبیب حائق جس کا منقح ظاہر ہو وہ اگر کلام کر کے تیرے مرض سے مرز ہو چکا۔ شرح المینہ طلی۔ واضح ہو کہ میل بھر جو دوری معبر ہے ایک تہائی فرسخ جس کے چار ہزار گز ہونے پر گز (۲) انگشت کا اور ہر انگشت جو جو بیس پیٹ لے ہو۔ و د۔ یہی اصول ہے۔ م۔ بھر پانی کی دوری ایک میل جو تیمم مباح ہے کے واسطے مختار ہو وہ ہر ایک کے واسطے عام ہے خواہ مسافر ہو یا نہ ہو اور خواہ شہر سے باہر ہو یا شہر کے اندر ہو اور یہی صبح ہے۔ کمانی کہیں کیونکہ مدار پانی نہ ملے پر ہر دور میں سب یکساں ہیں۔ و ط۔ اگر اتنا پانی ہو کہ چاہے مرض وضو کر لے اور چاہے صرف کپڑے یا ہل کی حقیقی نجاست دھو لے اور اسکے بدن یا کپڑے پر نجاست ہو تو بالاجماع اس سے نجاست حقیقی نائل کر کے اندیم کر کے لیکن اگر اسے وضو کر کے غسل کرے سے غائر تر ہو تو نادر ہو گئی و لیکن گنگار ہلہ البحر عن الخانیہ۔ و لیکن سراج میں ذکر کیا کہ نہیں جائز ہے تیمم کرنا بوجہ پانی نہ ہونے کے شہر میں اور ایسے گاؤں میں جہاں آگے رہنے والے سب یا اکثر چھوڑتے ہیں دن میں۔ اور سلی رحم سے مجاز تیمم مقول ہے مگر صبح عدم جواز ہے۔ بھر یہ اختلاف اس وقت کہ دھونڈنا ہو اور دھونڈنے سے پہلے بالاجماع تیمم نہیں جائز ہے۔ ۶۔ صبح وہی ہے کہ شہر میں بھی پانی نہ ہونے پر جواز ہے و الا علم۔ م۔ اور اگر مریض کو ایسا ضرر نہ ہو کہ اس کو خود قدرت نہیں اور ایسا شخص نہ پایا جو اس کو وضو کر دے تو تیمم جائز ہے اور اگر اسکے پاس کوئی خادم ہو یا استقد و سترس کہ اجاڑا ہو یا اس کو قدرت حاصل ہے۔ م۔ اگر اس سے مدد چاہے تو وہ مدد دے۔ تو ظاہر المذہب کے موافق اس کو تیمم روا نہیں کیونکہ اس کو قدرت حاصل ہے۔ م۔ و الا البحر۔ اس کو نفع القدر وغیرہ میں بھی ذکر کیا اور یہ قبول صاحبین رحم ہو اور امام رحم کے نزدیک تیمم جائز ہے اور یہی صبح ہے چنانچہ آویگا۔ م۔ اور شہر دور و شکوہ میں کسی پر دوسرے کا وضو کرنا واجب نہیں اور ملوک یعنی غلام و باندی میں واجب ہے۔ م۔ من البحر۔ میں کہتا ہوں کہ یہ خدمت جو درپہ از راہ حکم واجب نہیں مگر براہ دیانت و جوب ہونا چاہیے چنانچہ فقہاء نے تصریح کی کہ خدمت پر کھانا پکانا و احد خانہ داری براہ دیانت واجب ہیں قتال۔ م۔ امام مصنف رحم نے فرمایا۔ و لا فرق بین ان اشد بالتحک او بالاستعمال۔ اور کچھ فرق نہیں کہ مریض کو وضو کرنے میں اشتداد مرض کا خوف خواہ اس طرح ہو کہ خشش سے مرض میں اشتداد ہو گا یا اس طرح کہ پانی کے استعمال سے اشتداد ہو گا۔ و ف۔ بہر حال تیمم جائز ہے۔ و اعتبر ان شافعی خوف التلف و جو مردود بظاہر النص۔ اور امام شافعی نے مریض کے واسطے جواز تیمم میں خوف تلف کا اعتبار کیا یعنی جان یا عضو تلف ہو یا بیکار ہو جاوے تب جائز ہے اور یہ ظاہر نص سے رد ہے۔ و ف۔ کیونکہ قولہ ان کثر مرضی الا یہ۔ میں صحت بیمار ہونا اعتبار کیا اور یہ قید نہیں کہ کسی بیماری ہو کہ وضو سے جان یا عضو کا خوف ہو۔ م۔ اگر کہا جاوے کہ بھر کمان سے یہ قید لگاتے ہو کہ اشتداد مرض یا تاخیر صحت کا خوف ہو حالانکہ آیت عام ہے جواب یہ کہ دلالت آیت میں فرمایا۔ یا ید الیہم علیکم من حج الخ یعنی اللہ تعالیٰ تم پر حج و انانین چاہتا ہے۔ تو معلوم ہو کہ جس صورت میں حج و شقت نہیں ہے حتیٰ کہ اشتداد مرض کا خوف نہیں ہو تو اس صورت کے سواے باقی صورتوں میں جواز تیمم مخصوص ہے۔ اور جس عالم نے یہ ادعا نہیں کیا اسے ہر مرض میں جواز تیمم قرار دیا چنانچہ داؤد ظاہری نے ایسی صورت میں بھی کہ استعمال سے ضرر نہ ہو جواز تیمم کہا ہے جیسے حد و غیرہ۔ اور فی یہ کہ مدار حج پر جو جس کو کھانی کمزور آدمی۔ وضو سے درد میں شدت جانے یا وضو نہ کر کے ہر سردی کے ہوا وضو سے اس کا نال و بیز میں جانے تو اس کو تیمم جائز ہے اور فرق ظاہر ہے کہ ساتھ ہون ہمارا کہ دے مریض کو حج جانتے ہیں اور ہم مرض مع حج کو فائز۔ م۔ پھر امام شافعی رحم کا یہ قول ہے کہ کھانا چھوٹی م نے کھاکہ یہ قول جدید ہے اور غیر صحیح و غیر معتبر ہے اور قول قدیم اٹکا ہمارے موافق ہے اور شیخ ابو حنیفہ نے کہا ہے

مد اصحاب کا قول امین قول ہو چھتہ و ملک کا ہر وہ علیہ میں ہوگی بھی اصح جو ساری میں ہو کہ اصح قول جو اردو میں ہو کہ زکا قول
 اصح پس خاص ہر ہا کہ میں سکے میں قول ایام اعظم و املاک و امام شافعی و احمدی و امام احمد رحم سے البتہ روایت منع آئی ہو لیکن
 ح آنکے مذہب میں بھی جواز ہو و اسو اعظم سے سب تو مرض موجود ہونے کی صورت ہو۔ مسئلہ۔ و لو خاف الجنب ان یقتل
 یقتله البر و اولیہ حرمہ شیم بالمصعد۔ اور اگر جب نے بر تقدیر کہ غسل کرے یہ خوف کیا کہ سردی اسکو ہلاک کر دیگی یا بیمار کر دیگی
 پاک زمین سے شیم کرے۔ وقت غصوں برفستانی کلون میں بالخصوص سردی کے موسم میں یہ خوف بہت ظاہر ہو۔ یہ صورت مرض
 حق ہونے کی جو جیسے اول صورت مرض موجود کے بڑھ جانے و تکلیف دینے کی تھی۔ اور اصل سوال بیان چار صورتوں میں
 تا ہر جیسا کہ محل اور ہر ذکر بہا یعنی شہر کے باہر یا شہر کے اندر اور استعمال غسل میں یا دھو رہے ہیں اس مسئلہ میں جب کی قید لگائی
 در یہ بیان نہ تھا کہ کمان ہو تو امام مصنف نے فرمایا۔ و ہذا اذا کان خارج المصر لما یمننا۔ اور یہ حکم اسوقت ہو کہ جب جب
 کہ شہر سے باہر ہو جوہ اسکے جو ہننے بیان کر دیا۔ و فی یعنی قولہ لانه یقتلہ انھج بدخل المصر یعنی اسوجہ سے تیم مباح ہو کہ اسکو
 شہر میں جانے میں حج لاق ہوگا۔ لہذا قال امین رحم اور میرے نزدیک بیان یہ ہو کہ مرض کا لحوق حج ہو اور وہ روایات میں سے زیادہ
 ہو جو تیمم ہو تو یہ خوف قتل و لحوق مرض بدرجہ اولیٰ ہے۔ اور یہ معلوم ہو چکا کہ اس میں غلبہ ظن قائم مقام حقیقت ہو قائم۔ بالجملہ
 ر قتل یا مرض بر تقدیر غسل کے جب کو اگر شہر کے باہر لاق ہو تو بالالتحاق تیمم مباح ہو۔ و لو کان فی المصر فخذ لک عند
 لی حقیقتہ رحم خلافاً لہما۔ اور جب کو اگر شہر میں ہونے کی صورت میں یہ خوف لاق ہو تو بھی امام اعظم رحم کے نزدیک یہی حکم
 خنی اسکو تیمم جائز ہو بخلاف قولی صاحبین کے۔ ہما یقولان ان تحقیق نہدہ الحالہ ناو فی المصر فلا یعتبر۔ صاحبین کہتے ہیں
 شہر میں ایسی حالت کا متحقق ہونا ناہی ہو تو اسکا اعتبار نہوگا۔ و فی گو یا مقصود یہ کہ شہر میں حام گرم یا آب گرم یا خافت سردی
 ظن ہو تو لحوق مرض کا خوف غیر متصور ہو حتیٰ کہ عوام تیمم کا جواز پا کر اسی پر انکفار کرینگے جیسے صحیح بخاری میں حضرت ابن مسعود رضی
 یہ منی مروی ہیں کہ اگر اجازت دیجاوے تو عوام ٹھوڑی سردی میں اسکو جیلہ کرینگے لیکن حق یہ کہ لوگوں کے حالات بہت تغیر
 و مختلف ہیں حتیٰ کہ بہت غریب یا ناداروں کو روٹی ہی میرانے میں مشکل ہو تو حفاظت آنکے حق میں معدوم ہو۔ ولہ ان العجز
 ثابت حقیقتہ فلا یمن اعتبارہ۔ اور امام ابو حنیفہ رحم کی دلیل یہ ہو کہ ایسے جب خافت کے حق میں غسل کرنے سے عاجزی
 و حقیقت ثابت ہو تو اسکا اعتبار کرنا ضرر ہو۔ و فی اور نادار واقعہ ہو کہ غصوں میں داخل ہو تو خالی راسے سے اسکو خارج کرنا
 جائز نہیں ہو۔ میں کہتا ہوں کہ نادار واقعہ تو بعض کلون بعض شخصوں کے لحاظ سے البتہ مسلم ہو ورنہ مفلس مسلمان و سر ملکوں کے
 خصوصاً اکثر اس واقعہ میں مبتلا ہوتے ہیں اور قاضیان نے کہا کہ اسکو بالاجل تیمم جائز ہو کمانی العینی ہم۔ اور یہ اختلاف
 اس صورت میں کہ حام میں داخل ہونے کی قدرت نہ پائی بعد اگرایا تو اسکو بلا جاع تیمم روا نہیں ہو اور اگر پانی گرم کرنے کی قدرت
 پائی تو بھی نہیں جائز ہو۔ اسراج۔ و لیکن مدار اسکا ترجیح ہو کہ اگر حام میں یا گرم پانی سے بھی خوف ہو تو تیمم جائز ہو و اسی پر
 قوی ہوگا ہم۔ واضح ہو کہ باقی رہیں دو صورتیں ایک یہ کہ خارج شہر و مسافر کو و ضرور میں خوف مرض ہو اور دوم یہ کہ اندر شہر کے
 و ضرور میں خوف مرض ہو۔ تو کافی میں ہو کہ اگر محدث کو و ضرور کرنے میں یہ خوف ہو کہ سردی سے ہلاک یا بیمار ہو جائیگا تو اسکو
 تیمم جائز ہو اور اسی کو اسرار میں مختار کہا ہے لیکن اصح یہ کہ وہ بالاجماع نہیں جائز ہو۔ انہر۔ اور صحیح یہ کہ اسکو تیمم جائز نہیں ہو۔
 انکشاف و قاضیان۔ یہ حکم ظاہر اس بنا پر کہ و ضرور میں ایسا خوف متصور نہیں ہو کہ عادت سے معلوم ہو کہ و ضرور کرنے سے
 ایسا نہیں ہوگا۔ اسف۔ اور حق یہ کہ اگر ایسا خوف معلوم ہو اور متحقق ہو تو کسی کو یا جائیگا جو کافی و اسرار میں ہو ہم۔ فروع
 اگر مزید کو یہ قدرت نہیں کہ غلہ کی طرف خود متوجہ ہو جاوے یا اس کے کیونکہ ہر حاجت میں جس سے ہٹ جائیگی قدرت
 نہیں اعتراف ہونے لیتے شخص کو یا بیمار اسکو قلع و قمع کر دے یا نہماست سے نہماست تو امام رحم کے نزدیک اس پر یہ واجب نہیں ہو

[illegible]

یہ کہ تم کرے۔ م۔ انکھارہ والی جمع احکام میں ہے کہ پشو و چمرون کی شدت سے گلہ کے اندر تمیم رعایا اور سخت بارش و سخت گرمی
 رعایا پر الزام ہے و الکفایہ پانی نکالتے کا آئینہ تو تمیم کرے۔ ن۔ تکتا جو ایسے لوگ ہاتے ہیں جہاں اکثر اوقات شکار سے پہلے
 بی ہو رہا ہو اور یوں ہی حواشی کی حفاظت دیکھتے و چور و دزدانوں سے حفاظت کے لیے مسلح ہوجا کر رہا ہو اور علیٰ ہذا ایسے گتے
 و سخت کرنا بھی ردایا اور جو گتتا شوقی و غیرہ ناجائز ملکہ کے واسطے جو حرام ہے اور حدیث صحیح میں ثابت ہے کہ ہاتے واسطے کی ہر روزہ
 حج نیکیان کم ہوتی ہیں۔ واضح ہو کہ گتے کے پیاس کے خون سے جو از تمیم کا جو سہ گزرا ہو تو سرایح میں قید لگائی کہ گتتا شکار یا تو ہشی
 رد غمار میں کوئی قید نہ کریں کی جگہ مطلقاً اپنے گتے کے حق میں پیاس کا خوف بیان کیا۔ اور یہی صحیح ہے و احادیث عالم۔ م۔ مسافر کے
 میں دودل نہیں تو تمیم کرے بون ہی اگر رسی ہو۔ قاضیخان۔ حاصل یہ کہ پانی نکالتے کا پاک آئینہ اور اگر وہ مال و گہری یا گھاس کی
 حسی وغیرہ سے سوڑا ہو کر کے نکل کے تو تمیم نہ کر لیا اگرچہ لگانے سے خراب ہو جاوے اور اگر سچاڑنے کی ضرورت ہو تو پانی کی
 ممت تک نقصان گوارا کرے جیسے جب پانی میں اترنے والا موافق دستور کے مزدوری مانگے۔ البتہ طحاوی رحم نے کہا کہ یہ ہمارے
 مان مخصوص نہیں بلکہ شافعیہ کے بیان مخصوص ہے اور توشیح میں کہا کہ ہمارے قواعد کے موافق ہے۔ شرح کتابہ کہ اس میں نقصان
 ودا کرنے میں نال ہے۔ اور قاضیخان میں ہے کہ مشائخ نے کہا کہ رسی ہونے کی صورت میں اس وقت تمیم کرے کہ اس کے ساتھ بکری وغیرہ
 ہو اور اگر وہ تو تمیم نہ کرے۔ اور اگر اس کے رفیق کے پاس اسکا دودل ہو اور اسے کہا کہ میں بھرنے کے بعد مجھے بھرنے کو دید ونگا تو
 مستحب ہے کہ انتظار کرے اور اگر نہ کیا تو تمیم سے ناز جائز ہے۔ انتہی۔ اگرچہ نہ میں اس کے پاس ایسا آئینہ ہے کہ کاٹ کر سونچ کر کے
 پانی نکالتے تو تمیم نہ کرے اور کہا گیا کہ تمیم جائز ہے بون ہی ہر وقت کی صورت میں پھلانے کا آئینہ اور غار ہر قول اول ہے یعنی تمیم نہ کرے۔ البتہ
 سلم قیدی کو دارالحرب میں کفار نے روکا تو تمیم کر کے اشارہ سے ناز پڑی جب نکلے تو حضور سے اعادہ کرے۔ کسی نے دوسرے
 کو کہا کہ اگر تو نے حضور کیا تو قید یا قتل کرونگا تو تمیم سے پڑھ کر پھر اعادہ کرے قاضیخان و محیط السرخسی۔ اصل یہ کہ جب بدون ضرر جان
 و مال کے پانی کا استعمال ممکن ہو تو استعمال واجب ہے اور منی الثل سے ناز ضرر ہے من البھر۔ منی الثل سے و ناظر ہے اور حضور سے
 خسارہ کا اعتبار نہیں ہے۔ یہی صحیح ہے کہ کافی الکافی و انفتح و انکھارہ وغیرہ م۔ اب تمیم کی کیفیت کا بیان شروع ہے۔ قال الامام احمد۔ م۔ تمیم
 ضرر تیان۔ اور تمیم و ضرب ہیں۔ ف۔ یہی قول جدید شافعی رحم کا اور قول ثوری و حنفی و ابن قلع و ابی داؤد و ابی یوسف و ابی حنبل
 کا اور روایت مالک رحم سے ہے اور امام مالک و احمد نے کہا کہ ایک ضرب چہرہ کے لیے اور ایک ضرب ہاتھ کے لیے ہونچون تک ہے۔ اور
 ابن عبد البر رحم نے کہا کہ مغروض ہونچون تک اور مختار کینون تک ہے۔ اور ابن قدامہ نے معنی میں کہا کہ امام احمد سے منون ایک ضرب
 اور کافی دو ضرب ہیں اور قاضی نے کہا کہ دو ضرب کمال ہیں۔ مع۔ اور شہور اہل حدیث سے ایک ضرب واسطے چہرہ و ہاتھوں کے ہونچون تک
 ہے۔ ولینک ظاہر ہوا کہ چاروں مشہورائے برتول مختلفا متفق ہیں کہ دو ضرب ہیں اور کینون تک۔ سوائے روایت امام احمد کے و اسرا غفر
 اور اسطہ ہی ہے کہ دو ضرب ہیں۔ مسیح باحد صحابہ و جہ و بالآخر یہی پدید آئی المرتضیٰ۔ مسیح کرے ایک ضرب سے اپنے چہرہ کو اور
 اور دوسری ضرب سے اپنے دونوں ہاتھوں کو کینون تک۔ ف۔ ولینک تریب کہ اول و امین پر بائیں سے مسیح کرے پھر بائیں
 پر دائیں سے مسیح کرے منون یا مستحب ہے۔ یہ مسئلہ جبکہ خود تمیم کرے دو ضرب ہیں اور علیٰ ہذا اگر اسکی انگلیوں کے درمیان خیار و خیل
 نہ تو تیسری ضرب کی حاجت نہیں سوائے ایک روایت امام محمد رحم کے۔ اور اگر دوسرے کو تمیم کرادے تو قسمانی رحم نے جامع الرموز
 میں لکھا کہ تین ضرب ہیں ایک سے چہرہ دوم سے دایان ہاتھ اور سوم سے بائیں ہاتھ۔ ولینک ظاہر ہے ہر طرف سے حفاظت تول ہے کیونکہ
 انہیں دو ضرب نہ کر رہیں خواہ خود تمیم کرے یا کوئی دوسرا اسکو تمیم کرادے اور اس پر اعتماد ہے۔ م۔ اور شرط تمیم کی دو کیفیت ہے کہ تمیم کرنا
 کی طرف سے فعل پایا جاوے خواہ ضرب بنو یا مسیح ہو یا کسی اور طرح پر ہو۔ البتہ۔ تلج الشریعہ رحم نے کہا کہ امام حنفی رحم نے غلط
 ضرب واسطے ہر کہ حدیث کے اختیار کیا کیونکہ عامہ روایات میں ضرب بائیں۔ مع۔ فقہ علیہ السلام تمیم ضرب تیان ضربہ للوجہ

دو ضربہ علیہ یمن - بلیل قولہ علیہ السلام تیمم دو ضربہ یمن ایک ضربہ واسطے چہرہ کے یعنی چہرہ پر مسح کرنے کے اور ایک ضربہ دست
 دونوں ہاتھوں کے - ف - اس لفظ سے دارقطنی وحاکم نے حدیث ابن عمر سے مرفوع روایت کی اور حاکم نے بعد روایت کے
 سکوٹ کیا اور کہا کہ میں نہیں جانتا کہ سوا سے علی بن نعیمان کے اسکو کسی نے مرفوع کیا ہو اور نہ راوی خدوق ہر اور یحییٰ بن سعید
 القضاہ بن مشیم وغیرہ نے اسکو ابن عمر پر وقت کیا اور دارقطنی نے موقوف ہی کو صواب کہا ہے انتہی - اور ابن عدی نے ابن نعیمان کو
 تفصیف نسائی وابن عیین سے نقل کی - ف - مالک رحمہ نے نافع سے یہی موقوف روایت کیا اور ابن عدی نے بھی موقوف کو صواب
 کہا - اور علی بن نعیمان کو ابو داؤد نے کہا کہ کچھ نہیں ہے اور ایسا ہی نسائی و ابو حاتم نے کہا اور ابو زر عہ نے کہا کہ وہابی ہے - میں کہتا
 کہ حاکم نے اسکی توثیق کی - اور اس حدیث کے دو طریق دیگر ہیں جو اسکی تائید کرتے ہیں - مع - اور قوی روایت حدیث جابر بن
 جبر جو بروایت عثمان بن محمد الانصاری عن حمی بن عمارہ عن حرہ بن ثابت عن ابی التمریز عن جابر رضی اللہ عنہ عن ابی صلی
 علیہ وسلم قال التیمم ضربان ضربہ لوجہ و ضربہ لکعبین - یعنی تیمم دو ضربہ یمن ایک ضربہ واسطے چہرہ کے اور ایک ضربہ
 واسطے دونوں ہاتھوں کے کنبیون تک ہے - حاکم نے کہا کہ صحیح الاسناد ہے اور دارقطنی نے کہا کہ اسکو رجال سب ثقہ ہیں - ابن ماجہ
 نے کہا کہ عثمان بن محمد میں کلام کیا گیا ہے - صاحب التبیح نے رد کر دیا کہ یہ کلام مقبول نہیں کیونکہ یہ نہیں بتلایا کہ کس نے کلام کیا ہے
 حالانکہ اس راوی سے ابو داؤد نے اور ابو بکر بن ابی عاصم نے روایت کی اور ابن ابی حاتم نے باجہ اسکو ذکر کیا - ت - مع
 اور ابن حجر نے قریب میں کہا کہ راوی مقبول ہے اور بیع المرام میں اسکی سند کو حسن کہا ہے - م - اور حدیث بزار رحمہ حضرت عائشہ
 سے روایت طبرانی حضرت ابوامامہ سے بلفظ کتاب اسکی مؤید ہیں اور آثار میں بہت ہیں اور طحاوی نے شعبی سے مرسل اور ابن ماجہ
 سے صحیح چار طریق سے موقوف روایت کیا ہے - مع - اور حدیث عمار بن یاسر صحیحین میں بطریق کثیرہ اور حدیث ابو موسیٰ اشعری بھی صحیحین
 و سنن میں ہے یمن اربعہ ایک ہی ضربہ چہرہ اور دونوں ہاتھوں کے ہونچون تک کے لیے مذکور ہے اور شرح سنن سعادت میں شیخ دلبوی نے
 نے کہا کہ تیمم میں احادیث متعارض ہیں بعض میں ایک ضربہ اور بعض میں دو ضربہ اور بعض میں صرف ضربہ مذکور ہے اور بعض میں ہونچون
 اور بعض میں کنبیون تک اور بعض میں صرف ہاتھ مذکور ہیں پھر دو ضربہ اور کنبیون تک لینا سب کا جامع و احوط ہے لہذا بیان نکالی ہے
 کہ فرض کا ثبوت قطعی ہونا چاہیے اور بیان مطلق ہے اگر کہا جاوے کہ جن احادیث میں دونوں ہاتھ آیا وہ صحیح ہیں کہ ہونچون تک
 نہیں جواب یہ کہ اللہ تعالیٰ نے جو رکی سنن میں فرمایا - فاقطعوا ید یمین - یعنی جو مرد و عورت ہو دونوں کے ہاتھ کاٹو - حالانکہ ہاتھ
 مراد ہونچے تک معروف و مجمع علیہ ہے - اور رد کیا گیا کہ دوسری احادیث میں کنبیون تک صحیح ہے جیسا کہ حدیث جابر بن عبد اللہ حسن
 مذکور ہوئی - اسکا جواب یہ کہ امام مالک رحمہ نے کہا کہ ہونچون تک مفروض ہے اور کنبیون تک معمول ہے - ہم کہتے ہیں کہ ہکو اسی قدر کافی
 ہے کہ فرض علی کنبیون تک ہے اور یہی مراد ہے - ہم حدیث عمارہ کو بھی اسی پر محمول کہتے ہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب
 یہ کافی تھا کہ یوں کرتا پھر آپ نے دونوں ہاتھ زمین پر مار کر دائیں کو بائیں پر اور بائیں کو بائیں پر اور بائیں کو بائیں پر کیا کہ ہم کہتے ہیں
 کہ مراد تیلیون سے دونوں ہاتھ ہیں کہ کل پر جرد کا اطلاق کیا یا مراد یہ کہ بائیں تیلیون پر مع ہاتھ کے مسح کیا - علاوہ ان میں اکثر
 کا عمل کنبیون تک ترجیح دیتا ہے کہ کنبیون تک کی حدیث معمول ہے - مع - اگر کہا جاوے کہ حدیث عمارہ تو تیلیون کی تصریح کرتی ہے لہذا اگر
 کنبیون تک ثبوت ہو تو شاید متعجب ہو کہ یہ واجب ہونا تو فرق نہ کرتے - جواب یہ کہ تیلیون سے معصوم و ضروری یعنی کنبیون تک
 مراد ہوں - اعتراض ہو کہ دارقطنی کی روایت میں صاف ہے کہ مسح کر اپنے چہرہ کو دھو یا تیلیون کو ہونچون تک - تو تاویل صحیح نہیں ہے
 جواب دو نکات اسکو سوا سے اجماع میں عثمان کے کسی نے مرفوع نہیں کیا اور شعبہ لکھا کہ وہ غیر ہاتھ دھت کیا ہے - مع - میں کہتا ہوں
 کہ موقوف ہمارے نزدیک اس موقع پر حکم مرفوع ہے تو حجت جہل جو جائی فافہم - خطابی رحمہ نے کہا کہ صرف ہونچون تک قضاء
 کرنا اندازہ روایت اس پر اور کنبیون تک واجب رکھنا شعبہ باصول واضح بغیاث ہے - مع - میں کہتا ہوں کہ یوں ہی ابن حجر نے

بھی پونچون تک کا قول ازراہ دلیل نوی کہا اور بھرا غلط گھنٹی نے بھی اسکا انرا بھ میں اسی کو نوی کہا ہر گز قیاسی دلیل و قیاس
کینوں تک چاہتی ہو اور احتیاط پر عمل واجب ہو۔ یعنی نہ کہ اسے کمالی نے وضو میں سے دو ساٹھ کچے پورے
پس تمیم میں چہرہ و ہاتھ پورے ہانی رہے۔ مع۔ یعنی وضو اصل ہو اور خلیفہ تمیم ہر جہد رہا موافق اصل ہو لیکن تمیم تو اصل سے نیت
وغیرہ میں خلافت ہو قائم۔ و تفضیل یہ یہ بقدر راہ و اثرا التراب کیلئے پھیر مشلہ۔ اور جھاڑے اپنے دونوں ہاتھ استعد کہ خاک
جھڑا دے تاکہ مشلہ ہو جاوے۔ و۔ یعنی جیسے مشلہ پھیرا ہو جاتا ہو ویسے بدھو دتی بوجہ خاک ملنے کے نہو جاوے۔ زادین ہر
کہ احوط یہ کہ ایک بار دونوں ہاتھوں کو مار کر جھاڑے کہ خاک جھڑا دے پس اس سے چہرہ پر مسح کرے پھر دوبارہ ہاتھ مار کر
جھاڑے اور بائیں ہاتھ کی چار انگلیوں سے دائیں ہاتھ کے ظاہر بر انگلیوں کے پوروں سے کینوں تک مسح کرے پھر
بائیں بتیلی مع انگوٹھے کو دائیں ہاتھ کے اندر پونچے تک پھرے۔ پھر دائیں ہاتھ سے بائیں ہاتھ کے ساتھ اسی طرح کرے
اور بعض مشائخ نے تین انگلیوں سے اور پھر ادرکہ کے انگلی داگوٹھے و بتیلی سے اندر مسح قرار دیا۔ اور محیط میں ہر کہ تین انگلیوں سے
لم مسح نہیں جائز ہو جیسے سر و موزہ کے مسح میں ہو۔ اور محیط میں ہر کہ سطح مسح کرے کہ کچھ باقی نہ رہے اگرچہ قلیل ہو اور دونوں
انہوں کے پیچ میں جو درہر اسکو بھی مسح کرے۔ اور ذخیرہ میں ہر کہ مسح یہ ہر کہ ظاہر بتیلی و باطن بتیلی کو زمین پر مارے صلوٰۃ الاول
میں ہر کہ ظاہر الروایہ میں برابر جب ہاتھ اٹھاوے تو ایک مرتبہ جھاڑے۔ اور نوادین ہر کہ اگر انگلیوں کے درمیان فبار نہ کیا
تو میری ضرب واجب ہو موسط میں کہا کہ مانند وضو کے ہیں بھی اول بسم اللہ پڑھنا مستحب ہو۔ فتاویٰ فاضل خان میں ہر کہ بتیلی مسح
کرنے میں اختلاف ہو اور صحیح یہ کہ اسکو مسح نہ کر لگا۔ تو وی رح نے اپنے مذہب میں کہا کہ دو ضرب شرط ہیں بلکہ واجب یہ ہر کہ خاک
چہرہ و دونوں ہاتھوں پر پونچ جاوے اقول ہمارے نزدیک اگر ایک ضرب سے ایسا کیا تو نہیں جائز ہو کما فی فاضل خان امام محمد
سے نوادین روایت ہر کہ کسی نے ایک عالم سے دریافت کر کے پونچون تک تیمم کیا اور در ایک رکعت پڑھی پھر اٹھے یہ اقل
کیا کہ تیمم کینوں تک اور دتر تین رکعات میں توجہ نازین پر چلا نکا اعدا نہیں ہر کہ نہ کہ یہ جہد فیہ ہو اور اگر بغیر پونچے ایسا کیا تو
اعادہ کرے۔ موسط میں جیسے ضرب کے وضع مذکور ہو یعنی زمین پر ہاتھ رکھے۔ مع۔ لیکن فقہاء کا قول کہ تیمم ضربتان مفید ہو
کہ ضرب رکن ہر حتی کہ اگر بعد ضرب کے قبل مسح کے حدث ہوا تو اس ضرب سے مسح نہیں جائز کیونکہ وہ رکن تھا تو گویا وضو میں
بغیر غسل بعض اعضا کے حدث ہوا اور یہی امام اسید ابو جماع رح کا قول ہو اور امام بیہقی رح نے کہا کہ اس ضرب سے مسح کرنا
روا ہو جیسے وضو میں پانی لیا پھر حدث ہوا پھر پانی کو استعمال کیا اور خلاصہ میں کہا کہ مسح یہ کہ یہ خاک استعمال نہ کرے اور بتیلی مسلائے
حلوانی نے اختیار کیا ہو۔ ابن اللہام رح نے کہا کہ و علی ہذا یہ جو فقہاء نے تصریح کی کہ اگر ہوا سے اس کے چہرہ و ہاتھوں پر غبار
پڑ گیا اور اسے تمیم کی نیت سے مسح کر لیا تو ہوا ہو اور اگر مسح نہ کیا تو جائز نہیں ہو۔ یہ قول یا تو کہا جاوے کہ مرث نہیں لگوا
کا قول ہو کہ ضرب کو رکن نہیں کہتے ہیں اور یا کہا جاوے کہ ضرب سے مراد خواہ زمین پر ہو یا چہرہ پر ہو۔ افتح۔ لیکن یہ تاویل دوسری
صورت میں نہیں جاری ہوتی جو خلاصہ وغیرہ میں ہر کہ اگر تیمم کرنے والے نے اپنا چہرہ بلایا یا داخل کیا ایسی جگہ جان غبار ہو اور تیمم کی
نیت کی تھی تو جائز ہو کما فی البحر۔ اور ادب مذکور ہوا کہ موسط اصل میں ضرب مذکور ہی نہیں بلکہ وضع مذکور ہو لہذا بھرا راقی وغیرہ میں کہا کہ
شرط جو فعل ہو خواہ ضرب ہو اسکے قائم مقام ہو۔ م۔ اور تحقیق یہ کہ جو غایۃ البیان میں افتتاح تقدیر میں ہر کہ دلیل اسکو مقتضی نہیں
اگر تیمم کے معنی میں غبار زمین پر رانا بھی جہد ہو کہ کتاب مجید میں عرض مسح کا حکم اس سے زیادہ کچھ نہیں ہو اور حدیث میں جو ضرب
مذکور ہو وہ اکثری عادت کے طور پر ہو۔ انتہی الفتح۔ اور اسی کو در مختار میں اختیار کر کے صفر کیا۔ لیکن جب کہ ابتدائین تحت قول
مصنف بضمہ مخصوصہ یوں کہا کہ ضربان رکن ہونا صحیح و احوط ہو اور گھا کہ تیمم کے رکن ضربتین و استیعاب ہیں۔ م۔ سولہ بعد میں
الاستیعاب فی ظاہر الروایہ۔ اور استیعاب تیمم یعنی عضو کو تمام بھر پھر مسح کرنا ضروری ہو ظاہر الروایہ ہو۔ و۔ حتیٰ اگر لکھتے

چھوڑا تو جائز نہوگا۔ وہ یقیناً مسہ مقام الوضوء۔ کیونکہ تم قائم مقام وضوء ہو۔ فت۔ اور وضوء میں استیعاب شرط ہے۔ واما اتقاوا
 یخسل الاصلایع۔ اور اسی واسطے قہار نے کہا کہ انگلیوں میں خلل کرے۔ وینزع الخاتم یتیم المسح۔ اور انگوٹھی کو انار سے
 ناکر مسح بھر پور ہو جاوے۔ فت۔ اور عورت کنگن کو۔ یا ان دونوں کو حرکت دیدے اور اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ و۔ امام محمد رحمہ
 روایت ہے کہ انگلیوں میں خلل کے لیے تیسری ضرب کی ضرورت ہے لیکن یہ خلل نص ہے اور تحلیل کا مقصود کچھ اسپر موتوں نہیں ہے۔ الفتح
 یہاں سے معلوم ہوا کہ قستانی رحمہ کی روایت جو درختار میں ذکر کی کہ دوسرے کو مسح کرانے میں تین ضرب کی ضرورت ہے یہ روایت ضعیف ہے
 اور عجیب کہ خود درختار میں بغیر تین میں کہا اگرچہ دونوں ضرب کسی غیر سے ہوں یعنی دوسرا تم کراوے اور چونکہ نفوس عام دو ضرب کی ہیں
 تو تیسری ضرب خلاف نص ہے۔ م۔ محمد بن ہر کہ جھنوں کے نیچے مسح کرے اور علیہ میں ہے کہ مسح کرے چہرہ سے ظاہری بشرہ و بال کو تو
 صحیح ہے معراج۔ و۔ الفتح۔ استیعاب تو ظاہر الروایہ ہے اور حسن رحمہ نے امام غفر سے روایت کی کہ اکثر حضور اگر مسح ہو جاوے تو اس کے قائم مقام
 ہے کیونکہ مسوحات میں استیعاب شرط نہیں جیسے سر و زورہ میں ہے شمس الامۃ حلوانی نے کہا کہ یہ روایت یاد رکھنا چاہیے کیونکہ بوی کثرت
 سے ہے۔ نووی رحمہ نے مذہب شافعی رحمہ سبھی استیعاب بیان کر کے کہا کہ یہی امام ابو حنیفہ رحمہ سے ایک روایت ہے جو کرمی نے اپنے مختصر میں
 ذکر کی ہے۔ تاج الفکر رحمہ نے شرح میں کہا کہ اگر کہا جاوے کہ آیت تیمم میں فامسحوا وجہکم وایدیکم۔ جو باء داخل وجہ ہوا اور جیسے وضوء میں
 اسحوا برؤسکم۔ میں رؤس پر باء داخل ہے حالانکہ تمام سر کا استیعاب فرض نہیں ہے ایسے ہی تیمم میں استیعاب فرض نہونا چاہیے۔ اور جواب
 دیا کہ استیعاب یہاں بہت مشورہ ثابت ہے تو تیمم میں باء مذکور صلہ ہے نہ ایصال فعل یا کہا جاوے کہ بدلات کتاب ثابت ہے کیونکہ تیمم خلیفہ
 وضوء ہے تو جیسے وضوء میں چہرہ و ہاتھ کا استیعاب ہے یوں تیمم میں شرط ہے۔ اکل رحمہ نے کہا کہ اس میں بحث ہے یعنی رحمہ نے کہا کہ گویا بحث
 کہ تیمم خلیفہ وضوء ہے تو باء وصلہ تیمم اور ایصال وضوء ہونے کی وجہ نہیں اور اصل کی خلافت مسح میں ظاہر ہوتی ہے حالانکہ مسح وضوء متوہم نہیں
 تو خلیفہ میں بھی مخالفت نہ چاہیے۔ حاصل آنکہ اصل میں باجمیع ہے تو خلیفہ میں ہی چاہیے۔ مع۔ علاوہ برین سنت مشورہ میں استیعاب
 کچھ ثبوت نہیں ہوتا اور اس علم غایت اس مقام پر ہے کہ تیمم میں ایک جہت تو مسوح کے ساتھ ہوا اور وہ داخل ہونا باء کا جو کہ بعض کے لیے
 اور ایک جہت بدلات استیعاب کے اور وہ یہ کہ وجہ دیدن وضوء میں متوہم ہیں تو خلیفہ میں بعض نواداعاط ہی ہے کہ استیعاب لیا جاوے
 پس یہی توجیہ ظاہر الروایہ ہے۔ ایسا ہی شرح کو ظاہر موطا و السنن و الترمذی و مسیح النہار شرط ہے نہ ہدی۔ مٹی میں ٹوٹ گیا اگر چہ وہ دونوں
 ہاتھوں سے تیلیوں کو خاک پہنچ گئی تو سو ہو رہے ہیں انطاقت۔ پہنچنوں سے ہاتھ کٹے ہوں تو ہاتھوں پر اور کسی سے کٹے ہوں
 تو کٹا دبر مسح کرے اور اس سے اوپر کٹے ہوں تو کچھ نہیں کافی مجتہد السرخسی۔ ہاتھوں میں ہوں تو زمین پر گرے اور چہرہ دوا پر
 اور کافی ہے گرنا نہ چھوڑے الذخیرہ۔ قال الامم رحمہ۔ والحدیث والجماعۃ فیہ سوا۔ تیمم درست ہونے میں حدیث و جماعۃ برابر
 ہیں۔ فت۔ عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ کی حدیث صحاح ستہ میں مریج ہے کیونکہ جب تمے انگوٹھ کا حکم کیا التمر۔ وکذا یحییٰ و انفال
 اور یہی حکم حیض و نفاس کا ہے۔ لما روی ان قوما جاؤا الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقالوا انما قوم کمن
 بندہ الرمالی۔ بدلیل اس کے کہ ایک قوم اہل بادیت آئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اور کہنے لگے کہ ہم ایسے قوم ہیں کہ
 ریتے ہیں اس گیتان میں۔ م۔ بن یا چار مہینہ تک ع۔ ط۔ و لا نجد الماء شہرا او شہرین۔ اور پانی ایک یا دو مہینہ تک نہیں
 پاتے ہیں۔ و فینما یجئنا بالحنافض و النفسا۔ اور ہم میں جب مرد و عورت ہوتی ہیں اور حالتہ و نفاس والی عورتیں
 ہوتی ہیں۔ ط۔ فقال علیکم بارضکم۔ تو فرمایا کہ تم پر اپنی زمین یعنی گیتان کا لینا لازم ہے۔ فت۔ یعنی اس سے تیمم کر کے حاشا
 کرو۔ یہ حدیث امام احمد و ترمذی و اسحق بن راہویہ و ابویعلیٰ و طبرانی نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی اور اسکی اسناد میں مٹی بن
 اصباح ہے۔ احمد و ابن مہین و ہزار نے کہا کہ سچ ہے اور نسائی نے کہا کہ مردک ہے اور ابویعلیٰ کی اسناد میں ابن لہیعہ ضعیف ہے۔
 منفع۔ اور طبرانی نے معجم اوسط میں دوسرے طریق سے روایت کیا جسکو ابن الامام نے منہج القدر میں ذکر کیا اور طبرانی نے

کہہ کہ سیلمان احوال کی کوئی حدیث سعد بن المسیب سے سوائے اسکے میں نہیں جانتا ہوں۔ معاف۔ علاوہ اسکے اس ہناد میں ابراہیم بن یزید راوی ہر احمد و نسائی نے کہا مترک ہر ابن میں نے کہا کثرت نہیں لیکن ذہبی نے ابن عدی سے نقل کیا کہ اسکی حدیث لکھی جاوے۔ م۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث ضعیف سے استدلال نہیں تو جواب یہ کہ عمرانی بن حصین کی حدیث بخاری میں جب کہ اجازت صریح ہو۔ مین کہنا ہوں بلکہ حدیث عامر بن یاسر صحاح مسند میں آج ہے۔ کلام تو حائض و نفاس والی میں ہے۔ ہر افاق میں ہمارے دونوں بھی جنس کے ساتھ لاحق کی گئیں مسئلہ امام محمد بن الفضل نے کہا کہ میں نے جامع صغیر کرمی میں دیکھا کہ ہاتھ پائوں لٹکا ہوا جب اسکے چہرہ پر زخم ہو تو بغیر طہارت ناز بڑے اور نیم نہ کرے اور اس پر عادی بھی نہیں ہر ادھی صبح ہر الظمیر۔ پھر بایہ کہ جس چیز سے نیم جائز ہے تو امام مصنف نے لکھا۔ و سحر و التیمم عند ابی حنیفہ و محمد بکل ما کان من جنس الارض کا شراب الرطل البخر و الخبث و النورۃ و الکحل و الزرنج۔ اندیم جائز ہر امام ابو حنیفہ و امام محمد رحمہ کے نزدیک ہر ایسی چیز کے ساتھ ہر جنس کی جنس سے ہر مانند خاک و ریگ و پتھر و گچہ و چونہ و سر و ہر تال کے۔ ف۔ اصل یہ کہ جنس زمین سے پاک چیز ہو۔ تسمین۔ جنس زمین سے ہونے کی شناخت یہ کہ جو جگر راکہ ہو جاوے جیسے درخت کے اجزاء پھل و گیہوں وغیرہ و گھاس و تھنہ اسکے اور جو پھل کر نرم و پیچے کے قابل ہو جاوے جیسے توہا و تانبا و قیل و سونا و چاندی و مانند اسکے و آبگینہ تو یہ زمین کی جنس سے نہیں ہیں اور جو اسکے خلاف ہو وہ جنس زمین سے ہر البدائع۔ کانچ جو ریگ و دوسری چیز سے لاکر نئی ہر خارج ہو گئی اور آب نیم نہ لک گیا اور کافی چیز میں خارج ہوئیں لیکن اگر کان میں ہوں تو اسپر خاک لگی ہوئی سے جائز ہے نہ اس چیز سے الفتح۔ بشرطیکہ ہاتھ لگا کر کھینچنے سے مٹی کا اثر ظاہر ہو ورنہ نہیں۔ اسپر جالی رحمہ۔ اور پتھر داخل رہا الفتح۔ اگرچہ اسپر غبار ہو تو قاضی خان۔ اور اگرچہ پتھر کی راکہ ہو یا ریگ سائیدہ یا سودہ ہو یا سول ہو۔ دیگر واد کہ بیت او غیر ذہ فقیہ و فقیہ سے جائز ہے۔ الفتح البخر۔ زمین سوختہ سے آج قول ہر جائز ہر الظمیر۔ اور جو چیز زمین سے بنائی جاوے جیسے کوہ و طباق وغیرہ اندیم جائز ہے الفتح۔ لیکن جب پتھر لک اس قسم کا ہو جو زمین کی جنس سے نہیں تو نیم نہیں جائز ہے خزائنہ و الفتح۔ اور صحیح قول پر پکی اینٹ سے ہوا ہر الفتح البخر اور یہی ظاہر الروایہ ہر التسمین۔ مٹی سرخ و سیاہ و سفید سے۔ البدائع۔ زرد مٹی سے۔ الخلاء صغیر مٹی سے نیم روا ہے تا نارخانیہ۔ نمناک مٹی اور کچر سے جائز البدائع۔ موتی عوامہ مسلم ہوں یا سائیدہ ہوں نیم نہیں روا ہے محیط السرخسی وغیرہ۔ مشک و صندل و کافور و راکہ سے نہیں روا ہے الظمیر۔ نلک اگر پانی سے بنا ہو تو با اتفاق نہیں جائز اور اگر پانی ہو تو نفوی یہ کہ جائز ہے۔ الفتح البخر۔ زرد و زبرجد سے روا البخر۔ اور یا قوت و مرجان سے روا ہے۔ التسمین۔ و لیکن فتح القدر کے نسخہ موجود ہیں کہ مرجان و یا قوت و زرد و زبرجد موتی سے نیم نہیں روا ہے الفتح۔ یہی مرجان کے حق میں صاحبہ تنویر نے اختیار کیا کہ وہ پانی سے بنتا ہے اور یہی شارح نے اختیار کیا لیکن محیط دغایۃ البیان و توشیح دغایۃ و معراج الدرایۃ و تسمین و محرمین جواز لکھا ہے اور یہی ظمیر ہے لیکن عدم جواز احتیاطی و اندام مسمک میں اگر ایسی چیز ملے جو اجزائے زمین سے نہیں تو غلبہ اجزاء کا اعتبار ہوگا۔ قاضی خان و الظمیر۔ تحقیقی ہے کہ کچی اینٹ وغیرہ میں طوطا ہو ورنہ پختہ میں تو ہر جنس الارض جل گیا۔ الفتح۔ اگر مسافر کچر یا دلدل میں پھنسا اور نہ پانی ملا اور نہ خشک مٹی اور اسکے کپڑے زمین وغیرہ پر غبار ہے تو غبار سے بالا جماع نیم جائز ہے الفتح۔ اور اگر غبار بھی نہیں تو پنا کچر یا جسم کسی قدر کچر سے تھ کرے جیسے وہ خشک ہو جاوے تو نیم کرے اور جب تک وقت جاتے رہے کا خوف نہ ہو تب تک کچر سے نیم نہ کرے کہ بلعورت قبیح صحت ہو جاوے جو مشلہ کے معنی میں ہے۔ البدائع۔ د۔ مشلہ کا اشارہ ہر ایہ وغیرہ میں ولایت کرتا ہے کہ خاک جھاڑنا واجب ہے کیونکہ مشلہ حرام ہے۔ الامداد و لیکن یہ وہم ہے بلکہ سنت ہے۔ م۔ اور اگر کچر سے نیم کر لیا تو کافی ہو گیا کیونکہ وہ اجزائے زمین سے ہے اور پانی اس میں مشلہ ہے البدائع۔ اگر پانی زیادہ ہو کہ اس میں مٹی مخلوب ہو گئی تو نیم نہیں جائز ہے محیط السرخسی۔ زمین اگر کچر ہو گئی پھر خشک ہو کر اسکا اثر جاتا رہا تو اس سے نیم نہیں جائز ہے قاضی خان۔ اگر کچر سے نیم کیا تو نہیں جائز ہے لیکن اگر کچر انجس

شک ہوئے کے بعد اسپر غبار چڑا ہو تو اس سے جائز ہر الشاہ۔ جائز ہر نیم نراج سے اور دیوار کھل و کچھ ٹکی سے اور مانیخان
 نے کہا کہ اصح قول ہر باڑی تک سے نہیں جائز ہر۔ اور بختہ انیٹ سے ظاہر الروایۃ میں بلا تفصیل جائز ہر اور کرنی نے شرط کی کہ
 وہ کوفتہ ہو۔ طبعی رح نے کہا کہ ابو حنیفہ رح نے جو ہر سے نیم جائز کیا اور وہ بڑا موٹی ہر۔ یہ طبعی کی طبعی ہر اور قرطبی رح نے اجماع
 امت نقل کیا کہ زمر و یاقوت سے نیم نہیں روا ہے یہ بھی وہم ہر کیونکہ وہ زمین کے اجزائے خمسہ میں سے ہیں پس امام رح کے
 نزدیک اُن سے نیم جائز ہر۔ ابن عبد البر رح نے کہا کہ علماء اسلام سب کا اجماع ہر کہ تراب سے نیم جائز ہر یعنی اسکے اسوا سے میں
 اختلاف ہر۔ مع۔ پھر یہ سب جو ذکر ہوا امام اعظم و محمد کا قول ہر۔ وقال ابو یوسف لایجوز الا بالتراب والرمل۔ اور
 امام ابو یوسف رح نے کہا کہ نیم جائز نہیں مگر مٹی دریک سے۔ وقال الشافعی لایجوز الا بالتراب الملبت۔ اور امام شافعی
 نے کہا کہ نیم نہیں جائز ہر سوا کے ایسی مٹی کے جو اگانے والی ہر۔ وجہ روایت عن ابی یوسف۔ اور یہی ایک دلیل ابو یوسف
 سے ہر۔ لقولہ تعالیٰ فقیمو اصعبا اظلیبا اسی ترابا منبعا قالہ ابن عباس۔ بدلیل قولہ تعالیٰ فقیمو اصعبا اظلیبا یعنی مٹی
 اگانے والے سے۔ یہ قول ابن عباس رح کا ہر۔ تو نیم کا جواد اگانے والی مٹی سے ہوا۔ غیر ان ابابوسف زاد علیہ الرمل
 بالحدیث الذی روینا۔ لیکن ابو یوسف نے اسپر یک کو زیادہ کیا بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے اوپر ذکر کی ہر۔ فـ
 یعنی علیکم بارضکم۔ حالانکہ اہل عرب کی زمین ریگستان تھی۔ لیکن اس قول سے امام ابو یوسف رح نے رجوع کیا ہر اول اُنکا یہ قول
 تھا پھر کہا کہ سوا کے تراب خالص کے نیم نہیں جائز ہر جیسا طبعی رح نے اُنکا آخر قول درجوع روایت کیا ہر جیسا کہ مسدوین ہر۔ مع۔
 پھر امام شافعی رح کے طرف سے یہ استدلال صحیح نہیں ہر کیونکہ وہ اگانے والی ہونا شرط نہیں کرتے چنانچہ امام میں لکھا کہ اگانا اصح قول میں
 شرط نہیں ہر۔ ولہما ان الصعب کسم لوجہ الارض سمی بصعودہ۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد رح کی دلیل یہ ہر کہ صعب نام ہر رو زمین
 کا یعنی بالائی رخ اور صعب نام اسوجہ سے ہوا کہ وہ اونچا ہر۔ فـ یعنی اقصی و خلیل و غلب و ابن الاعرابی درجہ وغیرہ سے منقول
 ہیں اور معانی القرآن میں زجاج نے کہا کہ صعب رو سے زمین ہر خواہ کہیں خاک کے سوا اسے کوئی اور چیز ہو کیونکہ صعب کچھ خاک و مٹی
 نہیں بلکہ رو سے زمین خواہ مٹی ہو یا پتھر ہر۔ زجاج نے کہا کہ میں نہیں جانتا کہ اہل لغت میں سے کسی نے اسین غلات کیا ہو۔ مع۔
 اگر کہا جاوے کہ اجماع صعب کے یہ معنی ہوے لیکن آیت میں صعب اظلیبا ہر تو جواب یہ کہ ہاں۔ والطیب یحمل الطاهر۔ اور
 طیب احتمال ہر کہ معنی پاک ہو۔ فـ اور احتمال ہر کہ معنی ستھری و معنی حلال و معنی اگانے والی۔ اور یہ سب معانی متعدد آیات
 میں قرآن میں لیے گئے ہیں۔ رہا اس مقام پر اس مشترک لفظ سے اکثر کے نزدیک بقول ابواسحق طاہر یعنی پاک مراد ہر۔ محمل
 علیہ لانه ایتق بموضع الطہارۃ۔ پس طیب بمعنی طہارت پر محمول ہوا کیونکہ یہی زیادہ لائق بمقام طہارت ہر۔ فـ کیونکہ نیم سے
 مقصود طہارت ہر اور مشترک سے ایک معنی مراد ہونا بدلیل ترجیح چاہیے اور ترجیح یہاں سبب مقام اسی معنی طہارت کو ہر تو معنی یہ ہوئے
 کہ رو سے زمین پاک سے نیم کرو۔ اور خود اللہ تعالیٰ نے اسی آیت کے آخر میں فرمایا۔ وکن یرید بطیرکم۔ یعنی اللہ تعالیٰ چاہتا ہر کہ تم کو
 پاک کرے۔ اور رہا اگانے والی کے معنی لینا تو یہاں کچھ مناسب نہیں تم نہیں دیکھتے کہ اگر تراب نجس ہو اگرچہ اگانے والی ہو
 اس سے وضو نہیں جائز ہر تو کچھ معنی نمونے کہ اگانے والی مٹی سے نیم کرو خواہ پاک ہو یا ناپاک ہو بلکہ معنی یہ کہ پاک زمین سے
 نیم کرو خواہ اگانے والی ہو یا نہ ہو۔ او جو مراد بالاجماع۔ یا کہا جاوے کہ طیب سے مراد طاهر تو بالاجماع میں تو صعب طیب بمعنی
 رو سے زمین پاکیزہ ہوتی۔ فـ بھراصول فقہ میں یہ بات ثابت ہو چکی کہ ہمارے نزدیک مشترک کا عموم نہیں یعنی ایک ہی استعمال
 میں جب مشترک سے اُنکے ایک معنی حقیقی مراد سے تو بھر دوسرے معنی بھی نہیں مراد ہو سکتے برخلاف قول شافعی رح کے کہ اُنکے
 نزدیک عموم مشترک روا ہو تو انھوں نے تراب نیت کے پاک ہونے پر اسی طیب سے استدلال کیا تو طیب بمعنی طاهر لیا اور نیم
 ہی معنی لیتے ہیں تو بالافتاق یہ معنی مراد ہونے اب طیب سے دوسرے معنی بھی لینا ہمارے نزدیک نہیں جائز ہر کیونکہ مشترک

کے واسطے عوم نہیں ہے۔ اور جب صیعد طیب کے یہی معنی تھے جو ہے تو ابن عباس رضی اللہ عنہما کی تفسیر اس مطلق کی قید نہیں ہو سکتی کیونکہ تفسیر توایت کی حدیث واحد سے رد نہیں تو یہ تو ابن عباس کا آخر ہے۔ علاوہ برین اگر اسی اثر سے استدلال ہو تو لازم ہوگا کہ شورہ زمین سے تیمم روا ہو حالانکہ نووی نے کہا کہ اس سے تیمم جائز ہے۔ ہمارے نزدیک بھی اس سے تیمم جائز ہے۔ بخلاف لائل حجت کی حدیث ابی جیم انصاری ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بیرجل کی طرف سے آتے تھے پس آپ پر ایک شخص نے سلام کیا پس آپ نے جواب نہ دیا حتیٰ کہ دیوار کی طرف متوجہ ہو کر تیمم کر کے جواب دیا کہ ارواہ البخاری وعلقہ مسلم۔ طحاوی رحمہ نے کہا کہ مدینہ کی دیواریں سیاہ پتھر دن سے بدون مٹی کے بنی تھیں۔ ابن القصار مالکی نے کہا کہ یہ شافعی رحمہ پر حجت ہے کہ تراب غنت کی غرط لگاتے ہیں نووی نے کہا کہ ابی جیم بالتصغیر ٹھیک ہے۔ از انجاء حدیث جملت لی الارض مسجد و طورا۔ میرے لیے زمین مسجد و طور کر دی گئی الارض جنس زمین متعین معنی میں پس جنس زمین طور ہے اور عام روایات صحاح میں یوں ہی مروی ہے۔ ابن القطان رحمہ نے کہا کہ حدیث میں ہے آیا رجل اور کتہ الصلوۃ طبعی۔ یعنی جس آدمی کو جہان ناز کا وقت آدے ناز پڑے اور یہ در باب تیمم ہے جیسا کہ پوری حدیث سے صریح ہے تو یہ دلیل ہے کہ الارض سے تمام روئے زمین کی جنس مراد ہے کیونکہ کبھی رنگ میں کبھی شورہ زمین اور کبھی ہسٹری میں ہر طرح کے مقام پر ناز کا وقت پہنچ گیا اور دوسری روایت میں ہے کہ فعدہ طورہ و مسجد۔ یعنی وہ وہاں ناز پہنچے کہ اسکی طہارت کی چیز مسجد گاہ اسکے پاس موجود ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ احادیث تو اس بارہ میں بکثرت ہیں کہ خالص تراب شرط نہیں ہے اور صحیح یہی کہ روئے زمین کی جنس سے تیمم جائز ہے۔ ثم لایشرط ان یکون علیہ غبار عند ابی حنیفہ۔ پھر امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک یہ شرط نہیں کہ اس زمین پر غبار ہو۔ ف۔ اور امام محمد سے ایک روایت غبار شرط لگانے کی آئی ہے کافی الغایہ۔ لا اطلاق ما تلونا۔ بدلیل اطلاق آیت کے جو پہنچے ملاوت کر دی۔ ف۔ کیونکہ صیعد روی زمین مطلق ہے جو غبار ہو یا نہ ہو۔ و کذا یجوز بالبخاری مع القدرۃ علی الصیعد عند ابی حنیفہ و محمد لانہ تراب رقیق۔ اور یوں تیمم روا ہے غبار کے ساتھ باوجودیکہ اسکو صیعد پر تیمم کی قدرت حاصل ہو یہ امام ابو حنیفہ و امام محمد کے قول پر ہے۔ اس واسطے کہ غبار تراب رقیق ہے۔ ف۔ یہی صحیح ہے محیط وقایہ و ت۔ صورت یہ کہ کثیرا و ندرہ و کچھونا وغیرہ پاک چیز کو جھاڑے جب ہاتھ پر غبار آوے تو تیمم کرے یا ہوا میں غبار اڑا کر ہوا میں سے ہاتھ پر غبار لیکر تیمم کرے کافی محیط۔ اور اگر غبار خود اسکے چہرہ و ہاتھوں پر پڑا آئے بہ نیت تیمم مسح کیا تو جائز اور مسح نہ کیا تو نہیں الغیر یہ۔ اور اگر گھوٹ یا جو وغیرہ میں ہاتھ ڈالا جب غبار لگ گیا اور اثر ظاہر ہوا تو اس سے تیمم جائز ہے السراج اور اگر ظاہر نہ ہوا تو نہیں البحر۔ اسی طرح اگر کتے یا سور کی پٹھو تیمم کیا غبار سے جسکے بال خشک ہیں تو امام رحمہ کے نزدیک جائز ہے۔ مع۔ اگر اجنبی عورت کے چہرہ پر ہاتھ مارا اس پر غبار ہے کہ ظاہر ہوا تو جائز ہے۔ اگر صیعد تراب پر قدرت نہ ہو تو اس وقت غبار سے ابو یوسف کے نزدیک بھی جائز ہے۔ حجت امام ابو حنیفہ و محمد رحمہ کی حدیث عمر رضی اللہ عنہما کہ اپنے یاروں کے ساتھ سفر میں تھے بانی برسا اور بعض کو جنابت ہوئی تو حکم کیا کہ اپنے رخسار و زین جھاڑ کر غبار سے تیمم کریں کافی المبسوط مع۔ واضح ہو کہ تیمم میں نیت ضروری ہے۔ لہذا امام مصنف رحمہ نے لکھا۔ والقیۃ فرض فی التیمم۔ اذ نیت تیمم میں فرض ہے۔ ف۔ یہی طلاء کا قول ہے۔ مع۔ اور کیفیت اسکی یہ کہ ایسی عبادت کی نیت کرے جو خود مقصود ہے اور وہ بدون طہارت کے صحیح نہیں ہوتی ہے اور خالی طہارت کی نیت یا ناز مباح ہو جانے کی نیت قائم مقام ارادہ ناز کے ہے۔ تبیین۔ اگر مریض کو دوسرا تیمم کرا تا ہو تو نیت کرا تا مریض پر ہو دوسرے پر بالغیہ۔ وقال زفر جریح لیسیت بفرض لانه خلعت عن الوضوء ظاہر الخالفہ فی وصفہ۔ اور زفر رحمہ نے کہا کہ تیمم میں نیت کچھ فرض نہیں ہے کیونکہ تیمم خلیفہ وضو ہے تو وضو وضو میں اسکے مخالف نہ ہوگا۔ ف۔ اور وضو کا وصف یہ کہ بدون نیت صحیح ہے تو تیمم بھی اصل کے موافق بدون نیت صحیح ہے ورنہ لازم آوے کہ خلیفہ مخالف اصل ہے وصف و شرط میں حالانکہ اصول میں ثابت ہوا کہ خلیفہ وصف و شرط میں اصل سے مخالف نہیں ہوتا۔ مع۔

ولنا انہ فی عن القصد فلا یحقق ورنہ۔ اور باری دلیل یہ کہ تیمم خبر دیتا ہے قصد سے تو بدون قصد کے متحقق ہوگا۔ فت۔ کہا گیا کہ معنی یہ ہیں کہ قصد تیمم کی اہمیت میں داخل ہو تو بدون اسکے وہ متحقق ہوگا۔ کیونکہ جب اسکی ذاتی چیز نہ ہوتی تو ذات نہ ہوگی پس تیمم قصد ہی اور یہی نیت ہے اور یہ تیمم کا حکم واجب ہے تو نیت واجب ہے یہ غایتہ البیان کی دلیل ہے اور ایک رح نے اس پر اعتراض کیا کہ تیمم قصد استعمال تراب ہے اور نیت جو تیمم میں فرض ہے وہ نیت طہارت یا استباحۃ یا زیا رت حدیث یا رفع جنابت ہے اور یہ نیت سوائے اس قصد کے ہے تو ایک سے دوسرے کا وجوب ہوگا۔ یعنی رح نے جواب دیا کہ مٹی استعمال کرنے کا قصد بھی نیت ہے اور یہ ان چار باتوں مذکورہ میں سے کسی بات کے واسطے مقصود ہوتی ہے ورنہ لازم آوے کہ وہ ان دو قصد میں ایک قصد استعمال تراب اور دوم ان چار باتوں میں سے ایک کا قصد اور کسی نے نہیں کہا کہ تیمم میں دو نیتوں کی حاجت ہے۔ مع۔ مخرج کتاب ہے کہ یہ جواب کچھ نہیں کیونکہ قصد استعمال تراب تو قصد فعل ہے یعنی جب آدمی کسی کام کو کرنا چاہتا ہے تو اسکا قصد کرتا ہے جس سے یہ فعل پورا ہو پھر اس فعل سے کوئی نتیجہ مقصود ہوتا ہے اور وہ ان چار باتوں میں سے کوئی بات ہے اور ان اہام رح نے اعتراض اہل رح کو قبول دیا تو ضیح جسا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی نے چہرہ یا ہاتھ پر مسح کا قصد کیا تو کچھ اعتبار نہیں اور مصنف کا مقصود یہ کہ لفظ تیمم ایک اسم شرعی ہے جو قصد سے خبر دیتا ہے اور اصول میں شہر ہے کہ اسکا شرعیہ میں وہ اعتبار کیا جاوے جس سے اسکے معنی خبر دیتے ہیں۔ امام مصنف رح نے اپنی تجنیس میں کہا کہ نیت جو تیمم میں مشروط ہے وہ نیت تطہیر ہے یہی صحیح ہے انتہی کلامہ۔ اور دوسروں نے جو نیت رفع حدیث یا استباحۃ یا زیا رت حاتی تو نیت تطہیر سب کو شامل ہے اور فقہاء نے تصریح کی کہ اگر دخول مسجد یا قرأت القرآن یا اسکے چھوٹے یا زیارت قبور یا دفن میت یا اذان یا اقامت یا سلام یا جوچہ سلام کے واسطے تیمم کیا تو عامۃ مشائخ کے نزدیک اس تیمم سے نازنین جائز ہے۔ قول اسی پر قاضی خان نے تنصیف کی ہے اور نہ مسجد شکر کے تیمم سے شیخین کے نزدیک ادا سے فرائض نہیں بخلاف محمد رح۔ کافی الذخیرہ۔ اور تیمم بہ ارادہ تعلیم غیر سے ائمہ ثلثہ کے نزدیک جائز نہیں الخلاصہ یہی ظاہر الروایہ ہے۔ قاضی خان۔ پھر بحر و در مختار میں اضطراب کیا کہ کیا یہ تیمم خود جائز ہے اگرچہ اس سے ادا سے طریقہ جائز نہ ہو اور مخرج کتاب ہے کہ ائمہ مشہبہ یہ کہ تیمم بھی خالی اس نیت سے نہیں جائز ہے چنانچہ قول امام مصنف و متفق کمال رح کے بیان سے ظاہر ہو گا قاتلہ۔ م۔ بالجملہ ان مسائل سے ظاہر ہوا کہ ان تینوں سے تیمم نہیں جائز ہے تو بتھے جان لیا کہ ایسی نیت جس سے نفس نعل صادر ہو معتبر نہیں ہے بلکہ مقصود کی نیت ہو طہارت یا ناز یا ناز جنازہ یا سجدہ تلاوت۔ ہاں نوادر کے بعض روایات میں صرف تیمم کی نیت کافی قرار دی لیکن یہ ظاہر المذہب کے خلاف ہے۔ پس ظاہر ہوا کہ لفظ تیمم ایسے قصد سے خبر دیتا ہے جو معتبرہ نیت کے سوائے ہر کس قصد سے وہ نیت معتبرہ کا موجب نہ ہو اور نہ نیت و ضرور اذا تمتم الی الصلوۃ اے اذا قصدتم اقامت الی الصلوۃ۔ یہی قصد نیت کو موجب ہو حالانکہ حضور میں نیت فرض نہیں ہے۔ اگر کہا جاوے کہ تم نے ذکر کیا کہ جو تیمم واسطے رو سلام کے ہو وہ ظاہر مذہب پر صحیح نہیں ہے حالانکہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب سلام کے واسطے تیمم کیا چنانچہ حدیث بر جمل سے آئے ہوئے دیوار سے تیمم کر کے جواب سلام دینے کی ابھی گندھی ہے تو جواب یہ ہے کہ ان جواب سلام کو بعد تیمم کے دیا اور اس سے یہ لازم نہیں کہ خالی جواب سلام کی نیت سے تیمم کیا ہو بلکہ نیت طہارت کر کے تیمم کیا پھر بعد تیمم کے جواب سلام دیا۔ الفتح مختصا۔ پس معلوم ہوا کہ جو تیمم واسطے جواب سلام کے ہو وہ تیمم ہی صحیح نہیں ہے اور کچھ خصوصیت جواب سلام کی نہیں بلکہ قرات قرآن و مس مصحف و زیارت قبور وغیرہ سب کا یہی حکم ہے اور صرف جواب سلام کی تنصیف بنظر اعتراض ہے۔ پھر انتہائے تحریر اس مقام پر یہ ہے کہ کہا جاوے کہ جلا افعال اختیار ہی بدون قصد کے صادر نہیں ہو سکتے کیونکہ قصد فعل اختیار ہی کا بعد ارادہ قلبی ہے تو تیمم و غیر تیمم اس قصد میں کیساں ہیں پھر انہیں سے خاص کر تیمم کا نام تیمم یا نیت قصد سے خبر دینے والا صرف اسی جہت سے رکھا گیا کہ اس میں دیگر افعال سے علاوہ کوئی قصد معتبر مقصود ہے اور وہی نیت خاصہ ہے تو معلوم ہو گیا کہ تیمم میں ایک نیت خاصہ معتبرہ ہے دون اسکے تیمم ہو گا تو وہ نیت واجب ہوئی اور یہی مقصود ہے ایسا ہی مخرج کو ظاہر ہوا پس اس تحریر کو نصبت جانا چاہیے۔ والسر تعالیٰ اثم۔ اور جعل طورانی حالتہ مخصوصہ۔ یا تیمم خود یا گیا طور بحالت مخصوصہ۔ فت۔ یعنی شخص نے زمین کو طور قرار دیا

اس شرط سے کہ پانی نہ پاد سے اور اس شرط سے کہ تیمم واسطے ناز کے ہو پس جیسے پانی جوتے ہو سے تیمم مفید طہارت نہیں یوں ہی بدعت
نیت کے مفید طہارت نہیں ہر ادا یہ بننے اس واسطے کہ اگر مقتبوا صیغہ اُجیباً آہ بر بناسے تو تہ تعالیٰ ادا تیمم الی الصلوٰۃ آہ ہر۔ اور وضو میں
مراد یہ کہ ناز کے واسطے دھوؤ تو نوی تیمم میں مراد کہ ناز کے واسطے طہارت کرو۔ اسبابی شیخ الاسلام نے مسود میں لکھا ہے نہایت۔ اگر کیا جاوے
بہر گھر کیا وضو بن بھی طہارت کی نیت شرط ہو۔ جواب یہ کہ نہیں کیونکہ کوئی دلیل اسباب نیت کی نہیں ہے۔ واللہ اعلم بالصواب علی ما مر۔ اور
پانی بذات خود یعنی بالطبع طور وائع ہوا جیسا کہ سابق میں گذرا۔ ف۔ اس پر احتراض کیا گیا کہ پانی طور و نجاسات محسوسہ کے لیے ہر
تو لازم نہیں کہ نجاست حکمیہ یعنی حدث کو بھی بلا نیت زائل کرے کما فی الفتح۔ اور جواب مترجم یہ کہ سر تعالیٰ نے فرمایا وینزل من السماء
الماء کرم بہ اقیہ سے ثابت ہے کہ پانی کا نازل کرنا اس واسطے کہ بندہ دن کو اس سے پاک فرماوے اور یہ عام ہے کہ نجاست حقیقیہ ہر نجاست
حکمیہ ہر خصوصاً تا یہ اسکی معذرت و زول سے کہ جنگ بدر کے اول میں دو گون کو جنابت ہو چکی اور پانی نہ تھا اس بارہ میں نازل فرما کر پاک
ایں تو معلوم ہوا کہ پانی دو تون قسم کی نجاست سے پاک کرتا ہے اور کوئی دلیل نہیں کہ نیت شرط ہو پانی سے طہارت میں نیت کی ضرورت
نہیں ہے خاتم۔ ہا جواب اسکا کہ تیمم خلعت وضو ہر تو خلاف اہل نماز جاسے۔ میں کہتا ہوں کہ کچھ خلعت نہیں بلکہ خلیفہ کی ذات نیت ہے
قتال فیہ سم۔ واضح ہو کہ علماء دین سے بعض نے کہا کہ تیمم مباح کر دینا ناز کو اور حدث منع نہیں کرتا اور ہمارے نزدیک حدث دور کرتا ہے
سو قتل تک کہ پانی پاد سے اور شیخ ابو بکر الرازی قول اول پر ہیں اور قول دوم کی دلیل میں سے ہے کہ عھون العاص نے کہا کہ غزوہ ذوق نخل
میں سخت جائزے بن مجھے جنابت ہو چکی تو میں ڈرا کہ اگر ناز ڈن تو اپنی جان ہلاک کر دن پس بن نے تیمم کر کے اپنے ساتھیوں۔ کہ ساتھ
مازہ جی پھر میں نے حضرت علی اسر علیہ وسلم کو آگاہ کیا تو آپ ہنسے اور مجھے کچھ نہیں کہا رواہ ابو داؤد و الکماکم علی شرح جامع۔ پھر کیا تیمم
صحیح ہونے میں حدث یا جنابت کی تفصیلی نیت ضرور ہے جواب یہ کہ نہیں کما قال المعمر۔ ثم اذا لومی الطہارۃ او استباحۃ الصلوٰۃ
اجزاء ولا یغترط نیتہ التیمم للحدث او للجنابة۔ پھر جب تیمم کرنے واسطے نیت کی طہارت کی یعنی طہارت حاصل ہونے کی یا ناز
بلاع ہونے کی قیاس کو کافی ہے اور شرط نہیں کہ حدث کے لیے تیمم یا جنابت کے لیے تیمم کی تفصیل نیت ہو۔ ہوا صحیح من المذہب۔
یعنی مذہب صحیح ہے۔ ف۔ بر خلاف قول شیخ ابو بکر الرازی رحمہ کے کہ وہ اقباز کے لیے نیت بن تفصیل شرط کرتے ہیں جیسے ناز فرض
ونفل ہے اور یہ صحیح نہیں کیونکہ محمد بن سادہ رحمہ نے امام محمد رحمہ سے روایت کی کہ اگر جنب نے وضو کی نیت سے تیمم کیا تو بنا بت کو
کافی ہے۔ تبیین۔ اور نصاب میں ہے کہ اسی قول پر فتویٰ ہے کہ ناز خانہ۔ اور اگر ناز خانہ یا مسجد ملاوت کے واسطے تیمم کیا تو بلا خلاف
اس تیمم سے فراخ ناز ادا کرنا مباح ہے محیط۔ اور تیمم وقت ناز سے پہلے کر لینا اور ایک فرض سے زیادہ کے لیے کر لینا جائز ہے۔ و۔
اور سنت و نفل کے واسطے بھی جائز ہے کیونکہ ہمارے نزدیک تیمم بدل مطلق ہے بدل ضروری۔ و۔ واضح ہو کہ امام ابو یوسف رحمہ کے نزدیک
قربت مقصودہ کی نیت ہو اور امام ابو حنیفہ و محمد رحمہ کے نزدیک قربت مقصودہ ایسی ہو جو بدن طہارت صحیح نہیں ہے لہذا امام مصنف رحمہ
نے تفریع بیان کی بقولہ۔ فان تیمم نصرانی یرید بہ الاسلام ثم اسلم لم یکن یتیمما عند ابی حنیفہ و محمد وقال ابو یوسف یتیمم
پس اگر کافر مثلاً نصرانی نے تیمم کیا اور اس سے اسلام کا یہ یعنی اس نیت سے کہ تیمم کے ساتھ اسلام لاوے پھر اسلام لایا تو امام
ابو حنیفہ و محمد رحمہ کے نزدیک وہ تیمم ہوا ہی نہیں۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ وہ تیمم ہے۔ لانه لوسی قرینہ۔ کیونکہ اسنے قربت کی نیت
کی ف۔ وہ اسلام ہے کیونکہ اسلام لاسب سے بڑھ کر قوت ہے۔ مقصودہ۔ اور ایسی قربت کہ مقصود خود ہے۔ ف۔ کیونکہ مقصود
سے مراد یہی کہ کسی دوسرے کے منہ میں نہ نماز شرط وغیرہ کے اور اسلام خود مستقل ہے تو قربت مقصودہ کی نیت سے اسلام تیمم صحیح
اور وہ تیمم ہو گیا بت بعد اسلام لانے کے اب بھی تیمم ہے اب چاہے اسی تیمم سے ناز پڑے۔ بخلاف التیمم لدخول المسجد
المنی۔ لانه لیس بقرینہ مقصودہ۔ بخلاف اس تیمم کے جو بیت دخول مسجد یا منس مصحف ہو کہ وہ صحیح نہیں کیونکہ
ہر کوئی نفل تقریب مقصودہ نہیں ہے۔ اگر کیا جاوے کہ نیت کی بابت کما فی جواب یہ کہ کافر کو صرف اسلام لانے کی اہلیت

ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ یہ تو امام ابو یوسف کی دلیل ہوئی۔ ولما ان التراب ما جعل طورا الا فی حال ارادة قربه مقصوده
 لا تصح بدون الطہارۃ۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ خاک نہیں ہو کر گئی مگر در حالت ارادہ ایسی قربت مقصودہ
 جو بدون طہارت صحیح نہیں ہے۔ فت حاصل یہ کہ بان اسلام قربت مقصودہ ہے کہ تمیم کے واسطے ایسی قربت مقصودہ چاہیے جو بدون
 طہارت صحیح نہیں ہے۔ والاسلام قربت مقصودہ تصحیح بدو نہا۔ اور اسلام ایسی قربت مقصودہ ہے کہ وہ بدون طہارت کے صحیح
 ہو جاتی ہے۔ فت تو اسکی نیت سے تمیم کرنے والا تمیم نہیں ہوا۔ بخلاف سجدۃ التلاوة لانہا قربت مقصودہ لا تصح بدون
 الطہارۃ۔ برخلاف سجدۃ تلاوت کے کہ اسکے واسطے تمیم صحیح ہے کیونکہ یہ ایسی قربت مقصودہ ہے جو بدون طہارت صحیح نہیں ہوتی ہے
 فت یہاں اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر کافر نے ناز کی نیت سے تمیم کیا پھر اسلام لایا تو بقیۃ نماز کے واسطے مذکور شکیک ہو حالانکہ
 شیخ الاسلام نے بسوۃ بین تمیم کی کہ اس تمیم سے ناز نہیں جائز ہے کیونکہ اسکو نیت کی بقاء نہیں ہے بلکہ انہما۔ اور حق یہ کہ
 یہاں دو اختلاف ہیں اول یہ کہ کافر لائق نہیں مطلقا اور امام ابو یوسف کے نزدیک سوائے اسلام کے کہ اسلام کی نیت اس سے
 صحیح ہے دوم یہ کہ تمیم میں امام ابو یوسف کے نزدیک صرف قربت مقصودہ چاہیے اور طرفین کے نزدیک قربت مقصودہ جو بدون طہارت
 صحیح نہ ہو چاہیے۔ صدنا الشریعہ رحمہ نے کہا کہ سبیلہ کے معنی یہ ہیں کہ کافر کے تمیم اسلام سے ادا سے ناز نہیں صحیح ہے بخلاف ابو یوسف کے
 کہ ان کے نزدیک صحیح ہے کہ کوئی طرفین کے نزدیک محتمل ہے کہ بے جو ناز کے حق میں شرط ہے کہ ایسی قربت مقصودہ ہو جو بدون طہارت صحیح نہیں
 نزدیک خواہ بدون طہارت صحیح ہو یا نہیں جب ناز جنازہ یا سجدۃ تلاوت کا تمیم کیا تو بالاتفاق اس سے ادا سے فرض صحیح ہے اگرچہ کافر سے اسوجہ
 صحیح نہیں کہ وہ لائق نیت نہیں ہے اور اگر مس مصحف یا دخول مسجد کے واسطے تمیم کیا تو بالاتفاق اس سے فرائض ادا کرنا صحیح نہیں کیونکہ نیت قربت
 مقصودہ نہیں ہے بلکہ اسکو مصحف کا جھونا مسجد میں داخل ہونا ایسے تمیم سے حلال ہو گیا۔ انہی مضمنا۔ میں کتابوں کو ظاہر کلام مفید ہے
 کہ تمیم صحیح ہو گیا لیکن ادا سے ناز کے حق میں یہ کافی نہیں ہے اور ایسا ہی بحر الرائق نے زعم کیا کہ ہر ایسی چیز کے لیے تمیم صحیح ہے جس میں طہارت
 شرط نہیں ہے اور در مختار میں منفرج کیا کہ جواب کرنے اور سلام کرنے وجواب سلام کے واسطے تمیم صحیح ہے اگرچہ اس سے ناز فریضہ جائز نہیں
 لیکن منیہ واسکی شرح میں ہے کہ پانی ہوتے ہوئے دخول مسجد یا مس مصحف کے لیے تمیم کرنا کچھ نہیں ہے۔ مضمنا۔ میں کتابوں کو ظاہر
 تردد ہو جائے اسکے واقع ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب سلام کے واسطے تمیم کیا اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہ شیعہ ابن الحارث کہنا کہ آپ نے
 جواب سلام کی نیت سے تمیم نہیں کیا بلکہ طہارت حاصل کر کے جواب سلام دیا۔ اتوں یہ صحیح ہے اور خود بعض روایات میں صحیح ہے کہ میں
 طہارت سے نہ تھا تو میں نے چاہا کہ طہارت کر کے تب جواب دون۔ اور امام مصنف رحمہ کلام بھی اسی طرف مشیر ہے کہ یوں کہا کہ۔ لم یکن
 متیمما۔ یعنی اسکو تمیم ہونے کی صفت ہی حاصل نہ ہوئی۔ اور تحقیق یہ ہے کہ علماء متقیین کے کلمات مختلف نہیں ہیں اور ذائق یہ ہے کہ فریضہ
 ناز کے لیے تو وضو کے واسطے پانی تلاش کرنے کی حد مقرر ہے برخلاف اسکے مثلاً جواب سلام میں اگر استدرنا غیر کجاوے کہ پانی سے
 وضو کیا جاوے تو مقصود فوت ہو گا لہذا بالفعل تمیم سے طہارت کرنا روا ہے بلکہ تمیم میں نیت طہارت ہے اس سے ظاہر ہوا کہ سجدۃ تلاوت
 میں بھی اگر تاخیر کر دہ پیش آوے تو تمیم روا ہے اور غفر میں یہ غالب ہے لہذا مختار میں اسکو سفوف مطلق رکھا ہے اور حضرمین جواز عدم
 اسی اصل مذکور پر منفرج ہے خاتم۔ پس حق یہ ہوا کہ تمیم کے واسطے نیت طہارت فوت مقصودہ شرط ہے اور پانی کے ساتھ بھی روا ہے جبکہ اسکے
 جاتے رہنے کا خوف ہو بالحق حید و ناز جنازہ یا حفظ۔ وان توفضاد لایرید بہ الا سلام ثم سلم فووضی۔ اور اگر کافر نے
 وضو کیا حالانکہ اسکا ارادہ اس وضو کے ساتھ اسلام ہونے کا نہیں ہے تو بھی وہ وضو صحیح ہے۔ فت اور اگر نیت کی توجہ رجب ادا لے
 وضو ہے اگرچہ اسکی نیت نہ ہو۔ خلافا للشافعی رحمہ بنار علی اشتراط النیۃ۔ اس میں امام شافعی رحمہ کا خلاف ہے بنابرین کہ ان کے
 نزدیک وضو میں نیت شرط ہے۔ فت اور کافر کی نیت لغو ہے اور ہمارے نزدیک نیت وضو شرط نہیں ہے خاتم۔ فان تمیم مسلم
 تم ارتد والعباد بالشرع مسلم فوعلی تمیمہ۔ پھر اگر مسلمان نے تمیم کیا حتی کہ نیت ممانعہ طہارت سے صحیح ہوا پھر وہ اسلام سے

بہر گنا معاذ اللہ منہ پھر حدیث ہونے سے پہلے وہ مسلمان ہو گیا تو وہ اپنے تیمم پر بانی ہے۔ وفت کیونکہ نیت کے وقت اسلام تھا تو تیمم صحیح ہونے سے اسکو طہارت کی صفت حاصل ہو گئی پھر مرتد ہونے سے اس صفت میں نقصان نہیں کیونکہ اب نیت کی ضرورت نہیں ہے۔
وقال زفر فرج بطل تیمم لان الکفر یناقضہ فیستوی فیہ المابتد اور الانتہار کالمحرمۃ فی النکاح۔ اور زفر فرج نے کہا کہ اس مرتد کا تیمم باطل ہو جائیگا کیونکہ کفر منافی تیمم ہے تو اس میں اجتہاد جیسے منافی ہے ویسے ہی انتہاء بھی منافی ہے جیسے نکاح میں محرمیت ہے۔ وفت
حتی کہ اگر عورت درمذنبین محرمیت معلوم ہو تو نکاح میں صحیح ہے اسی طرح نکاح ہو جانے کے بعد اگر عورت نے مثلاً خاوند کے پسر کو اپنے اپنے
قابو دید یا تو خاوند پر حرام ہو گئی یا خاوند نے جو رو کی مان سے وطی کر لی تو جو روحرام ہو گئی تو اجتہاد میں صحیح ہونے کے بعد ایسی بات
بائی گئی جو منافی ہے اور اس سے انتہار میں نکاح باطل ہو گیا یوں ہی تیمم احد او میں صحیح ہوا پھر اسکے بعد ارتداد اسکے منافی پایا گیا تو باطل
ہو گیا۔ و لانا ان الباقی بعد التیمم صفتہ کو نہ طاہر افاء حراض الکفر علیہ لانیافہ کما لو اعترض علی الوضوء۔ اور ہماری
دلیل یہ ہے کہ تیمم صحیح ہونے کے بعد باقی یہ صفت ہے کہ وہ پاکی پر ہے تو اس پر کفر طاری ہونا کچھ اسکے منافی نہیں ہے جیسے وضو کر کے طہارت
کی پھر مرتد ہوا تو کفر اس طہارت کے منافی نہیں ہے۔ واما لایصح من الکافر ابتداء لعدم النیۃ منہ۔ اور اجتہاد میں کافر سے
تیمم فقط اسوجہ سے صحیح نہ تھا کہ اس سے نیت نہیں ہو سکتی ہے۔ وفت اور بیان توفیت کے وقت مسلمان تھا پس تیمم بہ نیت صحیح
ہو چکا تھا اور حاصل یہ کہ نفس تیمم باقی نہ تھا کہ کفر طاری ہونے سے باطل ہو بلکہ صفت طہارت اور یہ کفر سے نہیں بلکہ حدیث سے باطل
ہو گئی۔ اگر کہا جاوے کہ ارتداد سے احوال مٹ جاتے ہیں جواب یہ کہ ہاں تیمم عبادت کا ثواب مٹ گیا لیکن طہارت باقی ہے۔ تو نقص
تیمم کا بیان کیا بقولہ۔ وینقض التیمم کل شیء یقض الوضوء۔ اور توڑ دیتی تیمم کو ہر وہ چیز جو وضو کو توڑتی ہے۔ لانه خلقہ فاخذ حکمہ
کیونکہ تیمم خلیفہ وضو ہے تو اسے وضو کا حکم لیا۔ وینقضہ ایضاً روثہ الماء اذا قدر علی استعمالہ۔ اور تیمم کو پانی دیکھنا بھی توڑتا ہے
جیسا اسکے استعمال کرنے پر قادر ہو۔ وفت اس میں اشارہ کیا کہ تیمم بعد استئصال کے نہیں ٹوٹتا بلکہ جس حالت میں کفادہ ہو تو گائی پانی دیکھتے ہی
تیمم ٹوٹ جائیگا حتی کہ قبل وضو کے اب قرآن مجید کو نہ چھو سکے۔ لان القدرۃ ہی المرادۃ بالوجود الذی ہو غایۃ لظہور
التراب۔ کیونکہ قدرت ہی تو مراد ہے وجود سے جو کہ غایت قرار دی گئی غراب کے طور ہونے میں۔ وفت یعنی اسرتعالیٰ نے فرمایا
ولم یجد ماء آہ۔ یعنی تم پانی نہ پاؤ تو تیمم کرو آہ۔ مراد اس سے یہ کہ تم پانی پر قدرت نہ پاؤ حتی کہ مریض مثلاً پانی پاتا ہے یا جو جہاں کے تیمم ہو
لیکن وہ پانی استعمال کرنے پر قدرت نہیں پاتا۔ تو لم یجد و امین وجود آب سے مراد بھی قدرت ہے جو کہ انتہاء تراب کے طور ہو چکی ہے
یعنی جب تک پانی پر قدرت نہ پاؤ تب تک تراب تمہارے واسطے طور ہے جو حدیث میں صحیح ہے کہ اتراب طور المسلم و لوالی عشر الحج المباح
الماء فاذا وجدہ علیہ بشرۃ۔ یعنی تراب پاک کر نبوی ہے مسلمان کی اگرچہ دس برس تک ہو جب تک کہ پانی نہ پاوے پھر جب پانی پاوے
تو اسکو استعمال کرے اپنے ظاہری بدن پر۔ اس سے معلوم ہوا کہ تراب اسی وقت تک طور ہوگی کہ پانی نہ پاوے یعنی پانی پر قدرت
نہ پاوے پس ظاہر ہوا کہ قدرت پانی ہی انتہاء ہو گئی تراب کے طور ہونے کی۔ ابن الہمام رحم نے لکھا کہ یہ عام ہے چاہے نماز کے اندر یا بی
پر قادر ہو چاہے نماز سے باہر قادر ہو بہر حال تیمم ٹوٹ جائیگا برخلاف باقی ائمہ مثلاً رحم کے کہ اُن کے نزدیک نماز کے اندر ہو اسوقت قادر
ہونے سے نہیں ٹوٹتا۔ الفتح۔ اور ہمارے قول کے مثل قول ثوری رحم و مختار قول احمد ہے اور یہی مزی رحم و ابن شریح نے بیان دیا و ثوری رحم
کہا کہ اکثر علماء لای قول ہے جمع۔ بالجملہ قادر ہونا بلکہ عاجز ہونا خواہ حقیقتہ ہو یا حکماً جو تیمم تھا۔ وخالفت السبع والعدو واطع
عاجز حکماً۔ اور جو شخص کہ درندہ سے خوف کرے تاہب وغیرہ سے پانی لینے پر قادر نہیں یا بخوف دشمن یا پیاس کے خوف سے پانی
استعمال نہیں کر سکتا تو یہ حکم میں عاجز ہے۔ وفت پانی پر قادر نہیں ہے۔ پس اگر درندہ کے خوف سے تیمم کیا پھر وہ جاتا ہے تو تیمم بھی
ٹوٹا یوں ہی دشمن وغیرہ میں ہے۔ م۔ اور اگر مرض کی وجہ سے قدرت نہ ہو وہ اچھا ہو گیا یا بخوف سردی تیمم کیا وہ جاتی رہی تو تیمم
باطل ہوا۔ و۔ حاصل یہ کہ جس نے تیمم مباح کیا تھا جب وہ زائل ہو تو تیمم بھی زائل ہو گا دلی ہذا اگر پانی ایک میل درج ہونے سے تیمم

کہا تھا پھر اسی کی طرف روانہ ہوا حتیٰ کہ ایک میل سے پانی کم رہ گیا تو تیمم ٹوٹ گیا۔ د۔ والنا تم عند الی ضیفہ سحر قادر تقدیر ا
 حتیٰ نو مر النائم الملقب علی الماء بطل تیمم عندہ۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک جو شخص خواب میں جڑوہ تقدیر پانی پر قادر ہو
 حتیٰ کہ اگر کوئی شخص تیمم کر کے حالت تیمم میں ایسے طور پر سوتا ہوا سوار جلا کہ ایسے سونے سے تیمم و طہارت نہیں جانی جڑوہ جہاد کے
 تیمم سے پانی پر گزرنا چلا گیا تو امام رحمہ کے نزدیک اسکا تیمم ٹوٹ گیا۔ فت۔ کیونکہ وہ بمنزلہ جائگے کے جڑوہ سونے کے یہ قدر عمل جہاد سے ہے
 تو معتبر نہیں اور بمنزبہ سبب غفلتی ہر اور حکم کا مدار سبب ظاہر پر ہے اور پانی پر گزرنا ظاہر ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک وہ معتبر و حاضر ہے
 تو صاحبین کے قول پر اسکا تیمم نہیں ٹوٹا اور کہا گیا کہ یہی روایت امام رحمہ سے صحیح ٹھہرائی گئی اور اسی پر فتویٰ ہے۔ م۔ ابن الامام نے
 لکھا کہ جس شخص نے بخوف درندہ یا دشمن یا پیاس کے تیمم کیا اور یوں ہی جب آنا گوندھنے کے لیے پانی کا محتاج تھا غور با کرنے کو
 تو بعد خوف دور ہونے کے کیا وہ شخص وضو سے نماز کا اعادہ کر لیا یا نہیں۔ نہایت میں کہا کہ یہ قول ہو سکتا ہے کہ اعادہ واجب ہے مگر
 اس صورت میں کہ جب دشمن کے خوف سے تیمم کیا کیونکہ یہ قدر خداوند کی طرف سے ہے۔ یہی درایہ میں موافق نہایت کے ذکر کیا ہے اور یہ کہ
 فقہار نے خوف جہاد اور خوف سادھی میں فرق کیا ہے تو خوف جہاد میں اعادہ واجب کیا ہے اور مسئلہ نائم میں لکھا کہ فتاویٰ قاضیخان
 میں ہے کہ کہا گیا کہ واجب ہے کہ بالاتفاق سب کے نزدیک تیمم نہ ٹوٹے کیونکہ اگر تیمم کے قریب پانی ہو اور اسے نہ جانا اور تیمم کیا تو بالاتفاق
 صحیح ہے یوں ہی یہ ہے کہ افترج تیمم کیے ہوئے کا پانی پر گزرنا بالاتفاق تیمم نہیں ٹوٹتا کذا فتاویٰ قاضیخان۔ اور غشی میں ہے کہ
 اصح یہ کہ کل کے نزدیک اسکا تیمم نہیں ٹوٹتا۔ فتاویٰ میں مختار ہے کہ بالاتفاق نہیں ٹوٹتا۔ مع۔ اور جنیس میں ہے کہ تیمم سے نماز پڑھی
 اور اسکے پہلو میں کھڑا تھا جس سے وہ آگاہ ہوا تو بالاتفاق جائز ہے اور اگر نہر کے کنارہ پر ہو اور اس سے آگاہ نہ ہو تو ابو یوسف سے
 ایک روایت میں نہیں جائز ہے جیسے اسکی گردن میں پانی کا برتن لٹکا ہے اور دوسری روایت میں جائز ہے کیونکہ وہ قادر نہیں ہے کیونکہ قدرت
 بدون علم نہیں اور کہا گیا کہ یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور یہی اصح ہے اختی۔ وجوب ابو حنیفہ رحمہ حقیقت میں جاتے ہوئے کنارے نہر کے
 نہ جاننے والے کا تیمم جائز کہتے ہیں تو پھر سوتے ہوئے کے تیمم ٹوٹنے کے کیونکر قائل ہونگے۔ الفتح۔ مخرج کتابہ کہ فرق دونوں صورتوں
 میں یوں ظاہر ہے کہ اسباب علم کے جاگنا وغیرہ میں اور انہیں جانتک اس پر لازم تھا کوئی تعبیر واقع نہ ہوتی پھر اسکا آگاہ نہ ہونا بمنزبہ غرض
 کے ہر بھارت سو جانے کے کہ اسکو اگر شرع اعتبار کرے تو خدا پرورد نہیں اور متعدد مسائل ایسے ہیں کہ انہیں سونا بمنزلہ جائگے کے قرار
 دیا گیا چنانچہ علی رحمہ نے لکھا کہ کہا گیا کہ ۲۶ مسائل ہیں ایک یہی مسئلہ۔ دوم روزہ سے جہت سویا اسکے منہ میں بارش کے قطرات
 اتر گئے تو روزہ ٹوٹ گیا۔ سوم سوتی عورت روزہ سے اسکے خاوند نے جماع کیا تو روزہ ٹوٹ گیا۔ چہارم احرام میں ہو تو احرام
 ٹوٹ گیا۔ تیمم سوتے محرم کا سر کسی نے نوٹ دیا تو آپس جہانہ لازم ہوگا ششم سوتا محرم کر دت لیکر کسی شکار پر گرا کہ وہ مراد تو آپس جہانہ
 لازم ہے۔ ہفتم سوتا ہوا عرفات میں گذرا تو قیام عرفات ہو گیا۔ ہشتم سوتے کے پاس خلوت میں ایک ساعت اسکی جڑوہ شمشیر تو
 خلوت میں سمجھ ہو گئی نہیم سوتے کر کمال تلف کیا۔ دہم مردٹ برگر کر قتل کیا۔ تو خان و محرمی ہے۔ یازدہم سوتے میں ناز میں کلام کیا
 نماز جاتی رہی۔ دوازدہم سوتے میں اس سے کلام کیا جس سے کلام نہ کرنے پر قسم کھائی تھی تو اصح قول یہ حالت ہو آخر تک
 پس ان مسائل میں سوتا ہوا امتد جاتے ہوئے کے قرار پایا ہے اور جہاں میں ذکر کیا اسکا فرق بخلاف بیان کر دیا لیکن مدار بیان
 صحیح روایت پر ہے پس اگر یہ روایت امام رحمہ سے صحیح ہوئی تو انھوں نے سوتا معتبر رکھا ہے تو کچھ اختلاف نہیں ہے۔ بہر حال فتوے
 اس محل پر ہے کہ سوتا تیمم والا اگر پانی سے گزر گیا تو وہ قادر نہیں اور تیمم باقی ہے۔ والہولاء ما یفی للوضوء لانه لا معتبر بما دونه
 اجتہاد فکذا انتہاء۔ اور مراد پانی پر قادر ہونے سے اعتد رکہ جو وضو کے واسطے کافی ہو کیونکہ اس سے کم کا اعتبار تو ابتدا
 میں نہ تھا پس یوں ہی انتہار میں اسکا اعتبار نہیں ہے۔ فت۔ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جب تیمم والا قادر ہو استعمال کرنے پانی پر
 ہے اسکو کافی داسکی حاجت سے فاضل ہے تو اسکا تیمم ٹوٹ گیا۔ البعد وغیرہ۔ واضح ہو کہ امام مکتوفہ نے ظاہر کلام کو تیمم و وضو

کے ٹوٹ جانے پر مٹی کسا۔ لیکن تیمم کبھی وضو کا ہوتا ہو اور کبھی حیض و نفاس کا ہوتا ہو مگر نہ تو میرین کسا کر باقیہ ناقص الاصل یعنی جس اہل کی خلافت تیمم کو ہر جس چیز سے اصل ٹوٹا تھا اس سے حلف یعنی تیمم بھی ٹوٹ جائیگا۔ پس اگر وضو کا تیمم تھا اور فرض کر دو کہ پانی کے نہ ملنے کی وجہ سے تھا اب ایک بدھنی پانی ملا تو قدرت استعمال سے تیمم ٹوٹ گیا اور اگر تیمم غسل جنابت کا تھا تو اس قدر پانی سے نہ ٹوٹے گا کیونکہ کافی نہیں ہوا اور سچ سے وضو ٹوٹا ہو اس کا تیمم بھی ٹوٹا لیکن تیمم جنابت سچ سے نہ ٹوٹے گا مگر اطلاق سے یا جرح سے ٹوٹ جائیگا م۔ مسافر کو حدیث ہو اور اس کا کپڑا بھی نہیں ہو اور پانی اس قدر ملا کہ ایک ٹوکائی ہو تو نجاست حقیقیہ پہلے وضو سے پھر حدیث کے لیے تیمم کرے اور اگر اول تیمم کر کے دھوئے تو تیمم کا اعادہ کرے محیطہ السرخسی۔ اور اگر پانی سے وضو کر کے نہیں کپڑے میں ناز پڑی تو جائز ہو لیکن گنگار ہو گا کا ضیخان۔ اگر تیمم کا مباح کرنے والا فرض نازل ہو گیا تو تیمم ٹوٹ گیا۔ افضول بہر چیز جسکے ہونے سے تیمم مباح نہ تھا بلکہ نہ ہونے پر مباح ہوا تھا جب وہ چیز پانی جاوے تیمم ٹوٹ جائیگا اور جو چیز ایسی نہیں تھی اسکے پائے جانے سے نہ ٹوٹے گا البدائع۔ اگر پانی نہ ہونے سے تیمم کیا تھا پھر پانی ملا مگر باسما وضو ہو تو تیمم مباح کرتا ہو پس اگر تیمم جو تو پہلے تیمم سے اسکو ناز روا نہیں کیونکہ اجازت کے سبب بدل جانے سے پہلے نصحت کا تیمم دوسری اجازت میں حساب کرنا منع ہے افضول اگر تیمم ایسے پانی پر گندہ کہ دشمن یا درندہ کے خوں سے نہیں اتر سکتا تو تیمم نہیں ٹوٹا السراج۔ اور اگر گنہ پر ہو چکا مگر دلد رسی وغیرہ آئے نہیں یا پانی ملا مگر پیاس کا خوف ہو تو تیمم نہیں ٹوٹا۔ البدائع۔ اگر پانی پر گندہ آوے اسکو یا دشمن کا جسم ہو تو تیمم ٹوٹ گیا حواشی فقہین مسافر راہ میں گندہ ایک شے میں پانی رکھا تھا تو اس کا تیمم نہیں ٹوٹا اور اسکو اختیار نہیں کہ اس پانی سے وضو کرے لیکن جب پانی بہت ہو تو اسکی کثرت دیکھ کر استدلال ہو گا کہ یہ پینے وضو دونوں کے لیے ہو قاضیخان۔ اس قدر پانی ملا کہ اعضا سے وضو کو ایک ایک بار بطور فرض دھو سکتا ہو اور اگر بطور سنت وضو کرے تو کافی نہیں ہو تو مختار یہ کہ اس کا تیمم ٹوٹ گیا خلافتہ قمیم ناز میں ہو اسکو ایک شخص پانی کے ساتھ نظر آیا اگر غالب ہوا گمان کہ دیدیگا تو مانگنے سے پہلے ٹوٹ گیا اور اگر غالب ہوا کہ نہ دیدیگا یا شک ہو تو ناز پوری کرے پھر اگر اسے دیدیا اگرچہ منہ اشل یا اسکے مانند کے عرض دیا تو اعادہ کرے ورنہ ناز پوری ہو گئی اور اگر اول انکار کیا پھر دیا تو ناز پوری ہو گئی لیکن دوسری ناز کے واسطے وضو کر لے الفتح (مخرج) حاجی آب زمزم واسطے ہدیہ کے فنا ہوا در مقعہ کا شہ رانگ وغیرہ سے بند کرتا ہو تو جب تک پیاس وغیرہ سے خوں نہ آسکو تیمم روا نہیں ہو خلاصہ۔ امام مصنف نے جنیس میں کہا کہ اس میں جلد یہ ہو کہ غیر کو بہہ کر کے اس سے اپنے پاس ودیعت رکھ لے۔ قاضیخان نے کہا کہ یہ جلد صحیح نہیں کیونکہ جب غیر کے پاس پانی ہوا وہ دشمن اشل یا کچھ خیار سے فروخت کرے تو تیمم روا نہیں اور یہاں تو بہہ سے رجوع ممکن ہو کر دوا ہو گا میں کہتا ہوں کہ جواب یہ ہو سکتا ہو کہ بہہ سے رجوع کرنا مکروہ ہو تو اس لحاظ سے پانی اسکے حق میں مہدم ہو اگرچہ حقیقتہ پانی لمباوے جیسے سیل کا پانی شے وغیرہ میں ہو برصاوت ہی کے کہ اس میں کراہت نہیں ہو الفتح۔ مختار میں کہا کہ ایسے طور پر بہہ کرے کہ رجوع ممکن نہ ہو یا ایسی چیز سے غلط کر دے جو پانی پر غالب ہو جاوے اتنی۔ میں کہتا ہوں کہ یہاں یہ تردد ہو کہ غیر کے پاس پانی ہو تو اس سے مانگنا چاہیے اور پانی مطلوب ہو دینے میں نفع آب زمزم کا نہ رہا ہم ولا تیمم الا بصیعد طاہر۔ اور نہیں تیمم کرے مگر پاک روئے زمین کے ساتھ۔ لان الطیب ارید بہ الطاہر۔ اسلئے کہ طیب سے مراد پاک لی گئی۔ وٹ یعنی خولہ تعالیٰ قیمہ و صیعد اطہرا۔ میں صیعد دے زمین اور طیب پاک۔ ولانہ آتہ التعلیم فلا بد من طہارت فی نفسہ کا لماو۔ اور اسلئے کہ صیعد تو پاک کرنے والی چیز ہو تو ضرور ہوا کہ وہ خود بھی پاک ہو جیسے پانی میں بھی بات ضروری ہو۔ وٹ طہارت تراب چاروں ملاموں کے نزدیک شرط جرح۔ اسی پر مبنی ہو کہ اگر جس کپڑے کے خیار سے تیمم کیا تو روا نہیں ہو لیکن جبکہ یہ خیار بد خشک ہونے کے آسیر ہوا ہو تو روا ہو انما یہ وٹ۔ اور تراب وہی مشغول ہوتی ہو جو شہ و ہاتھ میں لگے نہ وہ جہاں ہاتھ مارے ہیں کافی خلاصہ ہم۔ اگر جب یا حائل نے ایک جگہ سے تیمم کیا پھر دوسرے نے اسی جگہ ہاتھ رکھ کر تیمم کیا تو کافی ہو۔ کہا نی خلاصہ وٹ۔ اگر دو نے ایک جگہ سے تیمم کیا جائز محیطہ السرخسی کہنی بار ایک جگہ سے تیمم کیا جائز تا ماہ خانہ۔ زمین جس پر خشک

ہوئی و اثر جاتا رہا تو اس پر ناز جائز و لیکن تمیم نہیں جائز ہوتا فیضان و الصدر۔ اور اگر تمیم بار پانی پڑ کر ہر بار خشک ہوئی تو یہ طہیر ہو
 دیاتی من افقع وغیرہ۔ و مستحب لعماد الماء و مہر جوہ۔ اور مستحب ہر پانی نہ پانے والے کو در حالیکہ وہ پانی کی امید رکھتا ہو۔
 ف یعنی غالب گمان ہو کہ آخر وقت پاؤں گا۔ ایضاً ح۔ غرضیکہ جسکو پانی نہیں ملا اگر گمان غالب ہو کہ ناز کے آخر وقت تک لمبا بیٹھا
 تو اسکو مستحب ہو کہ۔ ان یؤخر الصلوۃ الی آخر الوقت۔ تاخیر کر دے ناز کو آخر وقت تک۔ ف یہی صحیح ہے اور وقت مستحب
 سے زیادہ تاخیر نہ کرے یعنی آخر وقت سے مراد وقت مستحب کا آخر ہو تو کر وہ وقت تک تاخیر نہ کہیں ہے۔ البدیع یہی صحیح ہے۔ البزجی
 فان وجد الماء تیوضا۔ پھر اگر کسے موافق گمان کے پانی پایا تو اس سے دھو کر کے پڑے۔ والا تیمم و صلی۔ اور اگر نہ پایا تو تمیم
 کر کے ناز پڑے۔ ف اور وقت کر وہ تک انتظار نہ کرے اور یہ انتظار اسواسطے۔ لیتقع الاوار باکمل الطہارۃ من فصار
 کما لطایع فی الجماعۃ۔ تاکہ اداسے ناز دونوں طہارتوں میں سے اکمل یعنی دھو کے ساتھ واقع ہو تو ایسا ہوا جیسے جماعت کا طمع
 کرنے والا انتظار کرتا ہے۔ اور یہ مستحب ہے۔ وعن ابی حنیفۃ و ابی یوسف فی غیر ہذاتہ الاصول ان التاخیر ختم لان غالب
 الراے کا متحقق۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف سے اصول کتب کے سواے یعنی نوادر وغیرہ میں روایت ہے کہ تاخیر کرنا واجب ہے
 اسواسطے کہ غالب رائے مانند متحقق کے ہے۔ ف تدوری نے کہا کہ تاخیر مستحب ہی واجب نہیں ہے۔ اور یہ اختلاف اسوقت ہے کہ
 پانی ایک میل دور ہو اور اگر اس سے کم ہو تو تمیم نہ کرے اگرچہ اسکو وقت جاتے رہنے کا خوف ہو۔ فقہ ابو جعفر نے کہا کہ اس پر ہر
 اصحاب ثلثہ رحمہم اتفاق ہیں۔ واضح ہو کہ یہی شافعیہ کے نزدیک تاخیر میں صحیح ہے۔ مع۔ فائدہ خلاف یہ کہ مستحب کی صورت میں اگر تاخیر
 نہ کی اور تیمم سے پھر علیٰ طور واجب بخلاف وجوب تاخیر کے۔ و وجہ الطہارۃ ان العجز ثابت حقیقۃ فلا یرد حکم التیقین ثلثہ
 ظہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ پانی سے عاجز ہونا تو حقیقت ثابت ہے اور اسکا حکم جواز تیمم ہے تو یہ حکم زائل نہوگا اگر اسی کے مثل یقین کے
 ساتھ۔ ف اور ایسا یقین بیان نہیں بلکہ غالب گمان ہے حتیٰ کہ اگر آخر وقت پڑ نہ ملا تو تیمم کر کے پڑے۔ م۔ اس پر اصرار کیا گیا
 کہ آبادی یا جنگل میں جتنے تیمم کرنا چاہا جب اسکو خبر دی گئی کہ پانی قریب ہے یا اسکے گمان میں یہ بات غالب ہوئی تو طہر سے پہلے
 اسکو تیمم روا نہیں ہے کیونکہ ظن غالب کو مانند یقین کے اعتبار کیا اور مقتضی ہے کہ اگر آخر وقت پانی ملنے کا یقین ہو تو ظاہر الروایۃ پر
 تاخیر واجب ہونا چاہیے لیکن مصرح اسکے خلاف ہے۔ مع۔ و لیصلی تیممہ ماشاء من الغرائض والنوافل۔ اور پڑے اپنے
 تیمم سے (جب تک حدیث نہ ہو۔) جو ناز چاہے نوافل و نوافل سے۔ ف خواہ ایک وقت میں خواہ اوقات متعددہ میں صحیح
 حاصل یہ کہ تیمم ہمارے نزدیک وقت آنے سے پہلے روا ہے اور ایک فرض وقتی سے زیادہ اوقات کے فرائض اس سے ادا کر سکتا ہے
 کما فی المتن۔ م۔ یہی قول ابن عباس و سعید بن المسیب و عیسیٰ بن جری کا ہے جیسا کہ نووی رحمہ نے ذکر کیا اور یہی قول داؤد
 طاہری و شاگردان شافعی رحمہم سے مرنی رحمہ کا اور مختار رویائی رحمہ کا ہے۔ وعند الشافعی رحمہم کل فرض لان طہارۃ فردیۃ
 اعمام شافعی رحمہ نے کہا کہ ہر فرض کے واسطے تیمم کرے کیونکہ تیمم طہارت فردیہ ہے۔ ف یعنی جب پانی نہ لایا استعمال نہو سکا
 تو ضرورت کے واسطے تیمم کیا گیا تو بعد ضرورت رہیگا اور ضرورت وقت کی ناز پڑے اور اسکے تابع سنن ادا کرے پھر جب دوسرے
 وقت بھی ضرورت ہو تو تیمم کرے۔ م۔ یہ قول حضرت علی و ابن عمر رضی و قتادہ و ربیعہ و اسحق کا ہے۔ اور دلیل شافعی رحمہ حدیث ابن
 عباس رحمہ کہ سنت سے ہے کہ ایک تیمم سے ایک ناز سے زیادہ نہ پڑے۔ رواہ الدارقطنی و الطبرانی۔ اس میں دو طرح سے کلام ہے اول
 یہ کہ اسکی اسناد میں حسن بن عمارہ راوی کو شعبہ و سفیان و احمد و نسائی و دارقطنی و ابن مہین و علی بن المدینی و ساجی و جوزجانی وغیرہ
 نے ضعیف و مترک کہا تو حجت نہیں ہو سکتی۔ دوم یہ کہ بر تقدیر ثبوت اس میں اتنی قدر بیان ہے کہ سنت سے یہ بات ہے تو شاید
 مسنون یہ ہو ہو کہ آپ نے تیمم سے ایک ہی ناز پڑھی ہو جو بعد عدم حاجت تیمم کے پس کچھ حصول نہوا۔ دلیل دوم یہی ہے کہ ابن عمر
 سے جو روایت کی کہ ہر ناز کے لیے تیمم کرے۔ ہننے اور بیان کیا کہ یہ ابن عمر رحمہ کا مذہب ہے۔ ولنا انہ طور حال عدم لہا

اور جاری دلیل یہ کہ تراب طور پر در حالیکہ پانی پر قدرت نہ ہو۔ فت بعد بیٹ صحیح کہ الصبیح الطیب وضو المسلم وان لم یجد الماء فیسکن
چنانچہ صحاح و سنن میں ثابت ہے و بیان گذرا۔ مع۔ پس جب وہ طور فرما پائی۔ فیعمل علیہ ما بقی بشرطہ۔ تودہ اپنا کام کرتی رہیگی
جب تک اسکی شرط باقی رہے۔ فت یعنی پانی پر قدرت نہ ہو۔ اگرچہ مدت دراز ہو جاوے لہذا کہنے لگا کہ تراب ہمارے نزدیک
حد ث دور کرتی ہے اور یہی نہیں کہ مرث نماز مباح کرتی ہو۔ و تیمم الصبح فی المصرا اذا حضرت جنازۃ والولی غیرہ فحاث
ان تشتغل بالطہارۃ ان تقوتہ الصلوۃ۔ اور تیمم کرے تندرست (اگرچہ جب یا حاضر خون بند ہوئی ہو۔ و) شر کے اندر
جبکہ جنازہ حاضر ہو اور ولی اسکے سوا سے دوسرا ہو پس خون ہو کہ اگر وہ طہارت میں مشغول ہو تا ہو تو نماز جنازہ جاتی رہیگی۔ فت
یعنی کل تکبیرین جاتی رہیگی۔ و۔ لانهما لا یقضی فی تحقیق العجز۔ کیونکہ نماز جنازہ ایسی نماز ہے کہ اسکی قضا نہیں ہوتی ہے تو محض
متحقق ہو گیا۔ فت اور مدار تیمم کا بھی خون جاتے رہنے کا بدل کے ہیں روا تیمم واسطے نماز کو سو فی جہان میں
دسویں گھن کے اور سنن روا تہ کے اور واسطے فقط سنت فجر کے جسکے جاتے رہنے کا خون ہو۔ د یعنی مثلاً آدمی پانی کو بھیجا اور خون
ہو کہ آنے تک مرث فرض مل سکتے ہیں سنت نہ ملیگی تو تیمم سے سنت ٹرے اور اگر ایسے وقت ہو کہ دونوں جاتے ہیں یعنی فرض
نہ ملیگی تو دونوں کو قضا کرے لکھا مع بہ الطحاوی ح۔ و کذا من حضر العید فحاث ان تشتغل بالطہارۃ ان یقوتہ العید
تیمم۔ اور یوں ہی جو عید میں حاضر ہوا یعنی خواہ اسپر واجب تھی یا نہ تھی وہ حاضر ہوا پھر اسکو خون ہوا کہ اگر طہارت وضو میں
مشغول ہو تا ہو تو نماز عید جاتی رہیگی تو تیمم کرے۔ فت مثلاً وہ ایسے وقت ہو چکا کہ یہ خون پیدا ہوا یا آئے تیمم سے نماز شروع
کی پھر بے اختیار حد ث ہو گیا اور یہ خوف ہوا۔ بیان آتا ہے۔ لانهما لا یعاد۔ کیونکہ نماز عید اعادہ نہیں کی جاتی ہے۔ قولہ والولی
غیرہ اشارۃ الی انہ لا یجوز للولی وموروا تہ الحسن عن ابی حنیفۃ ہو الصبح لان للولی حق الاعادۃ فلا فوات
فی حقہ۔ اور یہ جو نماز جنازہ میں کما تھا کہ ولی اسکے سوا سے دوسرا ہو تو یہ اشارہ ہے کہ ولی کے واسطے تیمم نہیں جائز ہے اور یہ
حسن کے ابو حنیفہ رحم سے روایت کی اور یہی صحیح ہے اسلیے کہ ولی کو یہ حق حاصل ہے کہ نماز کا اعادہ کرے تو اسکے حق میں نماز
جاتے رہنے کا خون نہیں ہے۔ فت یہی حکم سلطان کا ہے محیط اور یہی والی نائب السلطان کا ہے۔ لخصی مع۔ وان احدث
الامام او المقتدی فی صلوۃ العید تیمم ونبی عند ابی حنیفۃ وقالا لا تیمم۔ اور نماز عید میں اگر امام کو یا مقتدی کو حد ث
ہو گیا تو امام و مقتدی میں کچھ فرق نہیں ہے وہ تیمم کرے جانتک نماز پڑھی ہے اسی پر بناء کرے یہ امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک ہے اور
صاحبین رحم نے کہا کہ تیمم نہ کریگا۔ لان الملاحق یصلی بعد فراغ الامام فلا یحتاج القوت۔ اس دلیل سے کہ یہ لاحق ہے اور
لاحق اپنی نماز کو بعد فراغ ہونے امام کے بھی پوری کر سکتا ہے تو جاتے رہنے کا خوف نہ رہا۔ و لان الخوف باق لانہ قوم حرمہ
فیقر یہ عارض یفسد علیہ صلوۃ۔ اور امام رحم کی دلیل یہ کہ خوف ہنوز باقی ہے اسواسطے کہ یہ دن ازدحام کا ہے شاید کوئی ایسا
امر عارض ہو کہ اسکی نماز فاسد ہو جاوے۔ فت خصوصاً ہمارے زمانہ میں تو یہ خوف بہت قوی ہے اور نظیر اسکی سجدہ سونامی
یا عید میں ہے کہ اگر سو ہو تو سجدہ سو ہو جس قدر کے ساتھ ہے کہ ازدحام میں سو خیال نہ کر کے لوگ فراغت کر دیں و نا نفا سہ
والخطاف نیما اذا شرع بالوضوء ولو شرع بالتیمم تیمم ونبی بالاتفاق لانا لو وجبنا الوضوء کیوں واجب اللہ فی صلاتہ
فیفسد۔ اور یہ خلاف امام و صاحبین کا ابی صورت میں ہے کہ آئے وضو سے نماز شروع کی ہو اور اگر آئے تیمم سے شروع کی تو بقاء نماز
تیمم کر کے بناء کرے کیونکہ اگر ہم اسپر وضو واجب کرنے میں تو آئے نماز میں پائی یا پاس نماز ہی فاسد ہو جائیگی۔ فت ابن عباس
نے کہا کہ جب جنازہ آوے اور توبے وضو ہو اور مجھے خوف ہو کہ نماز جاتی رہیگی تو تیمم کر کے نماز پڑھ لے اور ابن عمر رحم سے اسی کے
مثل عید میں مردی ہے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب سلام کے واسطے تیمم کیا جبکہ آپ کو یہ خوف ہوا کہ ایک مسلمان آپ کی
نظر سے اٹھ ہو جائیگا پس یہ اصل قرار پاگئی کہ جو چیز بغیر بدل نہ ہو اسکی ادائے کر کے لیے تیمم روا ہے اور جو دیکھ بانی ہو کمالی

نہایہ (فروع) جیسے ولی تو نیم روا نہیں اسی طرح جسکو ولی نے ناز کا حکم کیا ہو اسکو بھی نیم روا نہیں ہے۔ (الخلاصہ۔ اگر ولی سے اونچا اعتبار حاصل ہو تو ولی کو بھی نیم روا ہے اور یہ بالاتفاق ہے کیونکہ اسکو خوف فوت ہے۔ اسی طرح اگر ولی نے دوسرے کو ریحاز نماز پڑھانے کی دیدی ہے اسکو طہارت کی ضرورت ہوئی تو اسکو بھی نیم روا ہے البتہ۔ ایک جنازہ پر نیم سے ناز پڑھی ہے دوسرا جنازہ آیا تو دیکھے کہ دونوں کے درمیان اگر استقدر دیر ہوئی ہو کہ جا کر دھو کر گئے پھر آنا اور ناز پانا تو نیم کا اعادہ کرے اور اگر استقدر دیر نہ ہوئی ہو تو اسی پتلے نیم سے ناز پڑھے اور اسی پر فتویٰ ہے المصنوعات۔ ناز عید میں شروع کرنے سے پہلے امام کو نیم روا نہیں ہے بشرطیکہ وقت نکل جانے کا خوف نہ ہو نہ روا ہے البتہ۔ اور مقتدی کو بھی جب فوت نماز کا خوف نہ ہو تو نیم روا نہیں ہے ورنہ جائز ہے۔ اگر امام یا مقتدی نے ناز نیم سے شروع کی ہے بعد عرف ہو تو بالاتفاق نیم کر کے بنا کرے اسی طرح اگر وضو سے شروع کر کے حدیث ہوا لیکن وضو کرنے میں وقت نکل جانے کا خوف ہے تو بالاتفاق نیم روا ہے۔ اور اگر وقت جانے کا خوف نہ ہو تو دیکھے کہ اگر امید ہو کہ وضو سے فراغت کر کے امام کو نماز میں پاویگا تو بالاتفاق نیم روا نہیں ہے اور اگر یہ امید نہ ہو تو امام ہم کے نزدیک نیم کر کے بنا کرے وصاحبین نے خلاف کیا نہایہ۔ یہ حاصل مسائل ہے جو جنب کو ناز عید و جنازہ کے لیے نیم روا ہے البتہ۔ حائض پاک شدہ کا بھی یہی حکم ہے۔ واصل یہ ہے کہ جس صورت میں فوت بدون بدل ہو یا بعد تو نیم روا ہے اور جس چیز کا خوف ہو نا اس کے پیچھے بدل کے ساتھ ہو جیسے جمعہ کے فوت ہونے سے پیچھے ظہر موجود ہے تو نیم روا نہیں ہے البتہ۔ و لا نیم للجمعة وان خاف الفوت لو تضرع۔ اور نیم نیم ہے واسطے ناز جمعہ کے اگرچہ خوف ہو جمعہ فوت ہو جانے کا اگر دھور میں مشغول ہو گا۔ و نہ کیونکہ یہ خوف معتبر نہیں بوجہ اسکے کہ فوت ہونے پر بدل اسکا ظہر موجود ہے۔ فان اذک البجعة صلا ہوا لاسلی انظر ارجع۔ پس اگر وضو کر کے اسنے جمعہ پایا تو اسکو پڑھ لے یعنی امام نے ہنوز سلام نہیں پھیرا ہے۔ اور اگر نہ پایا یعنی سلام پھیر دیا تو تو خطر کی ناز پڑھے۔ و نہ بیان جمعہ پانے سے یہی مراد ہے برخلاف اسکے قسم میں اگر کما کہ جمعہ پاؤنگا پھر امام کو قعدہ میں پایا تو اسنے جمعہ کی تفصیل بتائی اور جمعہ نہیں پایا چنانچہ نصیح آویگی۔ م۔ بالجمہ فوت جمعہ کے فوت سے نیم روا نہیں ہے۔ لانا الفوت الی خلف و ہوا نظر بخلاف العید۔ کیونکہ جمعہ فوت ہونا ہے اپنا خلیفہ چھوڑ کر وہ ظہر بخلاف ناز عید کے۔ و نہ کہ وہ بلا خلیفہ ہے۔ و کذا اذا خاف فوت الوقت لو تضرع الخ نیم و تضرع و تقضی ما فات۔ اور یوں ہی جب اسکو فرائض اوقات میں وقت جاتے رہنے کا خوف ہو اگر وضو میں مشغول ہو گا تو بھی نیم نہ کرے اور وضو کرے اور جو ناز جاتی رہے اسکو قضاء کرے۔ و نہ سنتوں کی قضا نہیں الاست فخر بہ بیت فرض بالاتفاق و نہا بخلاف چنانچہ اپنے باب میں آویگا۔ م۔ لان الفوات الی خلف و ہوا قضاء۔ کیونکہ وقیہ فرض کا وقت ہونا خلیفہ چھوڑ کر ہے اور وہ قضاء ناز ہے۔ و نہ اصل وہی ہے جو اذہر مذکور ہوئی۔ اب یہ بیان کہ بانی بھول جائے تو عجز متحقق ہو گا حتیٰ کہ نیم صحیح ہو یا نہیں تو امام مصنف رحمہ اللہ بیان فرمایا۔ و المسافر اذا نسى المار فی رحلہ فیمضی ثم ذکر المار لم یعد ما عند ابی حنیفہ و محمد رحمہما وقال ابو یوسف یعید۔ اور مسافر جب بھول گیا بانی اپنے کجاوہ میں یا سنان میں (یعنی وہ پانی جو کہ خود رکھا تھا یا اسکے حکم سے رکھا گیا تھا) پس اسنے نیم کر کے ناز پڑھی ہے اسکو وہ پانی یا دیا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ناز کا اعادہ نہ کریگا اور ابو یوسف رحمہما نے کہا کہ ناز کا اعادہ کریگا۔ و نہ ادبی شافعی رحمہما قول ہے۔ و الخلاف فیما اذا وضعہ بنفسہ او وضعہ غیرہ بامرہ۔ اور یہ اختلاف عیسیٰ صورت میں ہے کہ پانی خود اسنے آپ رکھا تھا یا دوسرے نے اسکے حکم سے رکھا تھا۔ و نہ معنی یہ کہ اسکے علم و دانست میں رکھا تھا خواہ حکم ہو یا نہ ہو۔ و نہ اور مسافر کا بھول جانا شرط ہے اور اگر غالب گمان کیا کہ میرے محل میں پانی نہیں حالانکہ تھا تو باجماع نیم نہیں جائز و اعادہ لازم ہے نہایہ۔ اور جامع صغیر میں قید مسافر کے نہیں بلکہ کہا کہ ایک مرد کی رحل میں پانی ہے اسکو بھول گیا اور نیم سے ناز پڑھی ہے وقت کے اندر یاد کیا تو اسکی ناز پوری ہو گئی۔ اس سے فقہ الاسلام نے شرح میں استدلال کیا کہ مسافر جو پا آبادی سے باہر ہو دونوں برابر ہیں۔ م۔ میں کہتا ہوں کہ اصل مسئلہ مسافر میں ہے اور غیر مسافر اسکے ساتھ لاقی ہے فافہم۔ اور اب یہ معلوم ہوا کہ جامع صغیر میں وقت کے اندر یاد آنا مذکور ہے لیکن

یہ قید اتفاقی ہو گا امام مصنف رحمہ نے فرمایا۔ و ذکرہ فی الوقت و بعدہ سوار۔ اور مسافر مذکور کا وقت کے اندر پانی یا دکرنا اور بعد وقت کے یا دکرنا برابر ہے۔ و یعنی دونوں صورتوں میں اختلاف مذکور جاری ہے۔ لہذا واجبہ لہما رخصت رکنا اذا كان في رحله ثوب غصية۔ امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ وہ شخص مسافر و حقیقت پانی کو حاصل رکھنے والا ہے تو ایسا ہوا کہ اس کے دل میں کپڑا تھا اسکو سہول کیا۔ و اور ننگے یا نجس کپڑے میں نازہرجی۔ و لان رحل المسافر معدن للماء عادة فيفرض الطلب اور اس دلیل سے کہ مسافر کا رحل پانی کا معدن ہے براہ عادت تو اس پر رحل میں تلاش کرنا فرض تھا۔ و جب اس نے تلاش نہ کیا تو معدن و زمیں کا ادراک سہرا عاده واجب ہوا۔ بالجملة یہ دو وجہیں قول ابو یوسف کی ہوئیں۔ و لہذا انہ لا قدرۃ بدون العلم وہی المراد بالوجود۔ اور ان دونوں اماموں کی دلیل یہ ہے کہ پانی پر قادر ہونا بدون علم نہیں ہو سکتا اور پانی کے حاصل ہونے سے یہی مراد ہے کہ پانی پر اسکو قدرت ہو۔ و توجب اسکو معلوم ہی نہیں تو قدرت نہ ہوئی پھر اسکو حاصل نہوا تو تیمم جائز ہوا تو نماز صحیح ہوئی۔ رہا یہ جو کہا کہ رحل مسافر پانی کا معدن ہے تو جواب دیا بقولہ۔ و ما الرحل معد للشرب لا للاستعمال۔ اور رحل کا پانی واسطے پینے کے مہیا ہوتا ہے نہ واسطے استعمال کے۔ و اور کلام بیان ایسے پانی میں ہے جو اس نے استعمال کے لیے رکھا تھا اسکو سہول کیا رہا جو پاک کپڑے کے مسئلہ پر قیاس کیا تو جواب دیا بقولہ۔ و مسئلۃ الثوب علی الاختلاف۔ اور کپڑے کا مسئلہ بھی اسی اختلاف پر ہے۔ و یعنی امام ابو حنیفہ و محمد رحمہ کے نزدیک جب پاک کپڑا سہول کیا تو نازنگے یا نجس کپڑے میں بھیج ہو گئی چنانچہ کرمی رحمہ نے اسکو ذکر کیا اور یہی الصحیح ہے۔ اور بر تقدیر تسلیم قیاس مع الفارق ہے چنانچہ فرمایا۔ و لو كان علی الاتفاق ففرض السترتوت لا الی خلف و الطہارۃ بالماء لتقوت الی خلف و ہوا تیمم۔ اور اگر کپڑے کا مسئلہ اتفاقی ہوتا تو سبھی فرق یہ ہے کہ فرض تین چھپایا گیا جسکا چھپانا واجب ہے فوت ہوتا ہے بدون خلیفہ کے اور پانی کی طہارت فوت ہونا ایک خلیفہ کی طرف ہر وہ تیمم ہے۔ و یعنی فرض السترتوت ہوا اس طرح کہ کوئی خلیفہ نہیں چھوڑا جو سہاے اسکے قائم ہونا بخلاف طہارت پانی کے کہ وہ فوت ہوئی اور اس نے سہاے اپنے خلیفہ تیمم چھوڑا جس سے جواز ہو گیا۔ واضح ہو کہ شرح اس مقام کی توضیح سے خالی ہیں اور معنی کی توضیح میں دو وجہ ہیں۔ اول یہ کہ مقصود بیان فرق ہے جس سے قیاس درست نہوا اور اسی طرف معنی رحمہ نے اشارہ کیا اور وجہ دوم یہ کہ مراد امام مصنف رحمہ کی یہ ہے کہ ناز کی شرط میں سے سترتوت پاک کپڑے سے ہے اور طہارت و منور ہے تو جس صورت میں کہ وہ پاک کپڑا سہول کیا اور ننگے نازہرجی یا مانند اسکے تو گویا اس سے ایک شرط فوت ہوئی اور ناز میں سہاے اس شرط کے بدل بھی اسکا قائم نہوا کیونکہ اسکا بدل ہی نہیں ہے پس ادا سے ناز بدون اس شرط کے ہوئی اور جس صورت میں کہ طہارت و منور فوت ہوئی تو ناز میں سہاے اسکے اس طہارت کا بدل یعنی تیمم قائم نہوا تو ناز اس شرط سے خالی نہوا کیونکہ اصل نہیں تو بدل پایا گیا پس اگر کپڑے کی صورت میں اعادہ کا حکم ہو تو اس جہت سے کہ بالکل اصلی و بدل دونوں سے خالی ہے برخلاف دوم صورت کے کہ اعادہ نہونا چاہیے کیونکہ اصل نہیں تو بدل موجود تھا یہی توجیہ مترجم کی سمجھ میں آئی اور یہی ہنر پر و اسر تعالیٰ اعلم۔ بغیر اس مسئلہ کی یہ کہ دو برتنوں میں ایک پاک و ایک نجس ہے مگر معلوم نہیں تو دونوں بہاؤے کیونکہ خلف تیمم موجود ہے اور یہ کہ دو کپڑے نجس و پاک ہیں تو حوی کر کے ایک سے پڑے کیونکہ ہا خلیفہ ترک لازم آویگا اگر دونوں ترک کرے۔ ع۔ پھر مذکور ہوا کہ صبح یہ ہے کہ کپڑے کی صورت میں بھی اختلاف ہے صبح یہ کہ فرض کے نزدیک اعادہ واجب نہیں ہے یا حفظ۔ حاصل یہ کہ جو شخص آبادی کے اندر نہیں ہے یعنی خواہ مسافر ہے یا شہر سے باہر ہے اس نے تیمم سے نازہرجی اور پانی اپنی رحل میں سہول کیا اور حالت پانی کی ایسی کہ عاده اسکو سہول سکتے ہیں تو اس پر تیمم سے نازہرجی کرنے کے بعد اعادہ واجب نہیں برخلاف قول ابو یوسف کے محیط السخری۔ اور اگر اسکو رحل میں پانی رکھے جانے کا علم نہیں ہوا تو با اتفاق اعادہ واجب نہیں ہے انہیں۔ و لیکن محیط سخری میں اس صورت میں بھی ابو یوسف کا اختلاف کرنا لکھا ہے اور یہی صحیح ہے۔ م۔ اگر اپنا دیرہ ایسے کوئین پر ڈالا جسکا منہ و حنکا ہوا تھا حالانکہ اس میں پانی تھا اور اسکو کھانا معلوم نہوا یا کھانا نہ ہرچہ تھا اور اسکو علم نہوا پس تیمم سے

ناز پر ہی تو امام ابو حنیفہ و محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے بخلاف ابو یوسف رحمہ اللہ کے محیط۔ اور اگر مسافر مذکور نے شک یا گمان غالب کیا کہ اسکا پانی ہو چکا ہے اور تیمم سے ناز پر ہی پھر پانی تو بالاجماع اعادہ کرے اور اگر اسکی مٹی پر لدا یا گردن میں لٹکایا یا سینے رکھا تھا اور سہول کو تیمم سے ناز پر ہی تو بالاجماع اعادہ کرے السراج۔ اور اگر بالان یازین سے شکا تھا پس اگر سوار ہو اور پانی پیچھے لٹکایا یا پیچھے سے ماٹتا ہو اور پانی آگے لٹکاتا یا آگے سے کھینچتا ہو اور پانی خواہ آگے یا پیچھے لٹکاتا تھا تیمم جائز ہے اور اگر سوار ہی میں آگے یا پانچنے میں پیچھے لٹکاتا ہو تو نہیں جائز ہے محیط السرخسی۔ اگر طہارت کر نیوالی چیز سہول کر نجاست کے ساتھ یا بی وضو و پھر ہی یا نجس پانی سے وضو کیا تو یاد کرنے پر بالاتفاق اعادہ واجب ہے۔ البیہود۔ و لیس علی التیمم طلب الماء اذا لم يغلب علی طنہ ان تقریر اور تیمم پر واجب نہیں پانی کی جستجو کرنا جبکہ اسکے گمان پر غالب نہو کہ اسکے قریب پانی ہے۔ فت۔ بان اگر کچھ امید ہو تو طلب کرنا مستحب ہے۔ ورنہ نہیں۔ سراج۔ لان الغالب عدم الماء فی الغلوات ولادلیل علی الوجود فلم یکن واجدا۔ کیونکہ میدانوں میں غالب یہی کہ پانی نہو اور مونس پر کوئی دلیل نہ پائی گئی تو وہ پانی کا پانے والا نہو اسے یہ میدانوں کا حکم ہے اور آبادی میں طلب کے تباہی کا واجب ہے کمافی النجاشی۔ و ان غلب علی طنہ ان ہناک ماء۔ اور اگر اسکے گمان پر غالب ہو کہ وہاں پانی ہے۔ فت۔ با کسی عادل نے اسکو خبر دیدی۔ کم بخبر ان تیمم حتی یطلبہ۔ تو اسکو تیمم کرنا روا نہیں ہے یہاں تک کہ پانی کو تلاش کرے۔ فت۔ یعنی اس صورت میں طلب کرنا واجب ہے۔ ت۔ لانه واجد للماء نظر الی الدلیل۔ کیونکہ نظر دلیل و رہنمائی کے وہ پانی کا پانے والا ہوا۔ تیمم طلب مقدار الغلوۃ ولایبلغ میلا کیلا ینقطع عن رفقتہ۔ بھڑاش کرے بقدر ایک غلوہ کے اور میل تک نہ پہنچے تاکہ اسانہو کہ اپنے رفیقوں سے منقطع ہو جاوے۔ فت۔ غلوہ بقدر چار سو گز ہے الغیرہ ۶۔ اور صلی رحمہ اللہ نے تین سو گز ذکر کیے اور بدائع میں کہا کہ صحیح یہ کہ اتنی دور تک طلب کرے کہ اسکو خود ضرر نہو اور ساتھ تھوڑا کھانسی کی شقت نہو۔ و۔ پھر طلب کا کام خود کرنا لازم نہیں بلکہ اگر کسی کو بھیجا جو اسکے واسطے تلاش کرے تو اسکو کافی ہے السراج و اگر پانی کے قریب ہو چکا مگر نجانا اور کوئی نہیں جس سے پوچھے تو تیمم کافی ہو گیا اور اگر کوئی تھا مگر بے پوچھے تیمم سے ناز پر ہی پھر آسنے بتلایا تو اعادہ واجب اور اگر پوچھا اور اسکے بتلانے پر تیمم سے پھر چکا پھر بتلایا تو اعادہ نہیں ہے۔ محیط السرخسی۔ و ان کان مع رفیقہ ما یرغب فیہ قبل التیمم۔ اور اگر اسکے رفیق یعنی سفر میں راہ کے ساتھی پاس پانی ہو تو تیمم سے پہلے اس سے طلب کرے۔ لعدم المنع غالباً فان منعہ منہ تیمم تحقق العجز۔ کیونکہ غالباً وہ پانی کا انکار نہ کرے گا پھر اگر رفیق نے پانی سے انکار کر دیا تو تیمم کرے کیونکہ پانی سے عاجز ہونا متحقق ہو گیا۔ و لو تیمم قبل الطلب اجزاء عند ابی حنیفہ۔ اور اگر اسنے رفیق سے مانگنے سے پہلے تیمم کر لیا تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اسکو کافی ہے۔ لانه لا یلزمہ الطلب من ملک الغیر۔ کیونکہ اسپر غیر کے ملک سے مانگنا لازم نہیں ہے۔ فت۔ پس معلوم ہوا کہ امام رحمہ اللہ کے نزدیک اول حکم قبل تیمم کے طلب کرنے کا استحبابی تھا یا اس صورت میں کہ رفیق کشادہ پیشانی ہو۔ اور یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ بہ مانگنا واجب نہیں ہے کیونکہ اہل مردت پھر مانگنا دشوار ہوتا ہے اور ایسی کے مانند حسن بن زیاد کا قول ہے۔ و قال لا یجوز لہ لان الماء مندول عادة۔ اور صاحبین نے کہا کہ بغیر مانگنے تیمم کرنا اسکو روا نہیں ہے کیونکہ پانی ازراہ عادت مندول ہے۔ فت۔ بدل کر دیا و دیدیا جاتا ہے اور عینی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ تجربہ میں ہے کہ رفیق سے مانگنا طریق کے نزدیک واجب نہیں بخلاف ابی یوسف اور ابی صلیح و تقریب و شرح الانطع میں امام و صاحبین کے درمیان اسی طرح خلافت ذکر کیا جیسا امام مصنف نے بیان کیا اور ذخیرہ میں جصاص رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ مراد امام رحمہ اللہ کی یہ کہ جب انکار کا گمان غالب ہو تو مانگنا واجب نہیں اور صاحبین کی مراد یہ کہ جب دینے کا گمان غالب ہو تو مانگنا واجب پس اختلاف کچھ نہیں ہے۔ اور مبوط میں ہے کہ اگر رفیق کے ساتھ پانی ہو تو اس سے مانگنا واجب ہے سوائے قول حسن بن زیاد کے کہ حسن نے کہا کہ سوال میں دست ہے۔ اور نہایہ میں ہے کہ عائشہ نسخ میں یہاں قول ابی حنیفہ رحمہ اللہ مذکور ہے کہ کیا قبل طلب کے تیمم نہیں جائز ہے جبکہ اسکا غالب گمان یہ ہو کہ وہ دیدیگا اور کچھ اختلاف کا ذکر علما غلطہ میں نہیں مگر قول حسن رحمہ اللہ کہ وہ سوال کو ضرر و دست کھتے ہیں۔ عینی رحمہ اللہ نے لکھا کہ انہر یہ کہ مانگنا واجب ہے کیونکہ پانی کچھ بڑی چیز نہیں ہے۔

تویر میں اسکو ظاہر الروایۃ قرار دیا جائے کہ جو بسوطلی روایت اور گزری ہے۔ اور کافی و شرح زیادات مثالی میں جو کہ اگر یہ ظن ہو کہ وہ یگانہ
تو قبل سوال کے تیمم روانہ نہیں اور اگر ظن ہو کہ وہ یگانہ تو تیمم روا ہے اور اگر شک ہو پھر تیمم سے بڑھی پھر اس نے دے دیا تو اعادہ کرے
اور نماز شروع کرنے سے پہلے انکار کیا اور بعد فراغت کے دیا تو اعادہ نہیں ہر انتہی۔ ولیکن تیمم ٹوٹ گیا۔ ف۔ ابن الامام رحمہ نے
جصاص رحمہ کی توفیق پر تفرغ کیا کہ امام رحمہ کے نزدیک پانی میں اباحت سے قدرت حاصل ہو جاتی ہے جیسے صاحبین کے نزدیک
پس اگر کسی نے مسافر سے کہا کہ منتظر ہو میں فایح ہو کر تم کو پانی دوں گا تو انتظار واجب ہے اگرچہ نماز فوت ہو جائے کا خوف ہو اور رہا
سوا سے پانی کے اور چیز میں بھی صاحبین کے نزدیک بطلان کرنے سے قدرت حاصل ہو جاتی ہے ولیکن امام رحمہ کے نزدیک نہیں ہوتی
چنانچہ اگر رفیق کے پاس ٹوٹل رسی ہو تو امام رحمہ کے نزدیک اگر سوال کرنے سے پہلے تیمم کرے تو روا ہے اور اگر سوال کیا اُسے کہا کہ
منتظر ہو میں پانی بھرون تو امام رحمہ کے نزدیک انتظار کرنا وقت مستحب تک بتر ہے اور صاحبین کے نزدیک برابر اگرچہ تمام وقت نکل جائے و علیٰ ہذا
اگر رفیق کے پاس کپڑا ہو اور یہ ننگا ہو اُسے کہا کہ انتظار کرو میں پھر حکم کرو دید ونگا تو اسی اختلاف پر حکم ہے اور تیمم اماموں نے جماع کیا کہ اگر کسی
دوسرے سے کہا کہ میں نے اپنا مال مجھے بھل کر لیا تو کھوج کرے تو اس پر کھوج کرنا واجب نہ آویگا کیونکہ کھوج واجب ہونے میں طہارت مستحب ہے اور بیان
تیمم کے مسئلہ میں قدرت کافی ہے الفتح بمحصل کلام اس مقام پر چند فوائد میں آدلی یہ کہ فتویٰ اس امر پر ہے کہ رفیق سے پانی مانگنا جبکہ
اُس کے پاس زائد ہو ظاہر الروایۃ یا ظاہر مذہب پر واجب ہے جبکہ دینے کا گمان ہو۔ دوم اگر گمان ہو کہ نہ دیگا تو واجب نہیں۔ سوم
اگر ذلت ظاہر ہو تو بھی واجب نہ ہوتا صحیح ہے۔ چارم سوا سے پانی کے اور چیزوں میں وجوب نہیں ہے علی قول الامام اور اسی پر فتویٰ
دیا جاوے واسئلہ تعالیٰ اعلم۔ وان ابی ان یعطیہ الا بئین المشل۔ اور اگر رفیق مذکور نے دینے سے انکار کیا مگر بعض من المشل
کے ف۔ یعنی بعض ایسے دامن کے جو اس قرب جو زمین پانی کی قیمت ہے یا کسی قدر زیادتی کے ساتھ جو دو چند قیمت سے کم ہے
وعندہ ثمنہ۔ اور اُس کے پاس یہ دام موجود بھی ہیں۔ ف۔ یعنی اُس کے حوائج ضروریہ سے فاضل ہیں۔ لایخیر نہ ایتم۔ تو اسکو تیمم
روا ہوگا۔ ف۔ بلکہ خرید کر وضو کرے۔ اور اگر ایسے پاس دام نہ ہو یا فاضل از حاجت نہ ہو تو بالا جماع تیمم روا ہے۔ نہا یہ۔
لتحقق القدرۃ۔ عدم جو تیمم اسوجہ سے کہ اسکو قدرت پانی پر حاصل ہے۔ ف۔ یعنی چاہے خریدے اور کوئی روک نہیں
تو تیمم نہیں جائز ہے۔ م۔ اور تویر میں ہے کہ اگر ثمن المشل سے زائد کے عوض دیتا ہے کم نہیں کرتا یعنی غبن فاحش پر دیتا ہے تو تیمم روا ہے۔
ولایلزئمہ محل الغبن الفاحش لان الضرر مستقط والضرر اعلم۔ اور اس پر غبن فاحش یعنی کھلے ہوئے خسارہ کا برداشت کرنا
لازم نہیں ہے کیونکہ ضرر تو شرع نے ساقط کر دیا ہے والضرر اعلم۔ ف۔ اور اصل یہ ہے کہ جب آدمی کو پانی کا استعمال کرنا بدو ضرر لاحق
ہونے کے جان یا مال کے ساتھ میسر ہو تو پانی استعمال کرنا واجب ہے اور جقدر مال کہ ثمن المشل سے زائد ہو وہ ضرر ہے پس اسکا
برداشت کرنا لازم نہیں بخلاف ثمن المشل کے البعہ۔ اور غبن فاحش سے مراد اس مقام کی دو چند قیمت ہے الکافی۔ اس سے
معلوم ہوا کہ دو چند قیمت سے کم ہنر نہ ثمن المشل کے ہے۔ اور واضح ہو کہ ثمن المشل در حقیقت وہ دام جو دباں اندازہ کرنے والے
انداز میں اور جو کسی اندازہ والے کے انداز میں نہ آوے سب کے اندازہ سے بڑھے ہوں تو غبن ہیں یعنی خسارہ ہے پھر اگر
یہ خسارہ دو چند ہو چکے تو اس مقام پر غبن فاحش ہو گیا اور اکثر عقود میں ایک درم بھی غبن فاحش ہو جاتا ہے جو دس درم پر زائد ہو
جیسا کہ اپنے مواقع میں آویگا۔ م۔ بھر یہ سب تیمم وضو کے حق میں ہے اور اگر کسی کو پیاس سے جان کا خوف ہو تو اس پر دو چند
قیمت کو بھی پانی خریدنا جان رکھنے کے واسطے واجب ہے۔ د۔ واضح ہو کہ شافعیہ میں سے بغوی رحمہ دُائے ساتھیوں نے مشل
بارے قول کے غبن خفیف پر خرید لازم کی اور نوہی رحمہ نے ثمن المشل سے زائد خواہ طلیل ہو یا کثیر جو تیمم جائز رکھا اور کہا کہ یہی
صحیح اور شافعی رحمہ نے اتم میں اسی پر تنصیف کی ہے۔ مع۔ تیمم سے نماز بڑھتا ہے اس حالت میں اُسے رفیق کے پاس یا کسی کے
پاس پانی دیکھا اگر غالب گمان یہ ہو کہ یہ دیدیگا تو نماز توڑ کر اس سے مانگے اور اگر شک ہو تو نماز پوری کرے پھر بعد اسکے سوال

کرنے پر دینا تو وضو سے اعادہ کرے اور اگر انکار کیا تو نام ہو گئی اور اگر انکار کر کے بھر دیا تو جو پڑھ چکا وہ تو پوری ہو گئی۔ محیط
السرخی کہیندہ کے لیے وضو کر لے۔ ن۔ رفیق وغیرہ سے مراد مسلمان ہر دم (فروع) ایضاح میں ہر کہ اگر ایک شخص کی یہ حالت ہو
کہ اگر وضو کرے تو پیشاب جاری ہوتا ہو اور اگر تیمم کرے تو نہیں تو اسکو تیمم روا ہے السراج۔ جسکو تیمم باقی ہونے پر یقین ہو یعنی شک کی
ہو تو وہ تیمم پر ہی بات تک کہ اسکو حدث کا یقین ہو اور جسکو حدث کا یقین ہو وہ حدث پر ہی بات تک کہ تیمم کا یقین ہو الخلاصہ۔
مراد یقین سے غالب گمان ہر دم۔ تیمم تیمم کرنا کچھ تقرب نہیں اقلیہ۔ بخلاف اسکے وضو پر وضو نور علی نور ہر آدمی یہ کچھ اسوجہ سے نہیں
کہ تراب طہارت ضروری ہو کیونکہ غسل غسل بھی کچھ نہیں ہر دم۔ مسافر کو روا ہے کہ اپنی جہت سے وضو کرے اگرچہ جانے کہ اسکو نہانے کا
پانی نہ ملے گا خلاصہ یہی عامہ علماء کا قول ہر دم۔ تیمم مصلیٰ سے اگر نہ پانی لے تو خیال نہ کرے اور نماز پوری کرے جب
فایع ہو تو اس سے مانگے اگر دیدے تو نماز اعادہ کرے ورنہ نہیں قاضی خان تیمم میں سات سستین ہیں زمین پر رکھ کر آگے لانا
پچھے ہٹانا اور جھڑنا اور انگلیاں کشادہ رکھنا اور اول بسم اللہ پڑھنا اور ترتیب کے ساتھ مسح کرنا اور پڑھ کر مسح کرنا۔ البحر
بارے مشائخ نے کہا کہ بائیں ہاتھ کی چار انگلیوں سے ظاہری دائیں ہاتھ پر انگلیوں کے سرہن سے کہنیوں تک مسح کرے پھر
بائیں قبلی سے دائیں کے اندرونی رخ کو پونچھے تک مسح کرے اور بائیں انگلیوں کے اندرونی رخ کو دائیں انگلیوں کے ظاہری
رخ پر پچھیرے پھر بائیں ہاتھ کو بھی اسی طرح مسح کرے اور یہی احوط ہر محیط السرخی والبدائع۔ سفر میں تین جمع ہوے ایک جب
دوم حائضہ جو خون سے پاک ہو چکی۔ سوم میت۔ وہاں استدہ پانی ہر کہ ایک کو کافی ہے پس اگر انہیں سے کسی کی ملک ہو تو وہی
اولیٰ ہے۔ اور اگر پانی سب کا ہو تو انہیں سے کسی کے کام میں صرف نہیں ہو سکتا اور سب کو تیمم مباح ہے اور اگر پانی مباح ہو تو جب
اولیٰ ہر قاضی خان۔ اور یہی صحیح ہے الظہیر۔ یوں ہی اگر حائض کی جگہ محدث ہو تو بھی جب اولیٰ ہر خلاصہ۔ اور اگر پانی باپ دیشے
کے درمیان ہو تو باپ اولیٰ ہر قاضی خان۔ اگر جب کو استدہ پانی ملا کہ وضو کو کافی ہو تو تیمم کرے اور وضو واجب نہیں ہے۔ اور اگر
جنابت کے تیمم کے بعد حدث ہو جو وضو کو موجب ہو تو اب وضو کرے یوں ہی اگر محدث کے ساتھ صرف استدہ پانی ہو کہ وضو کے
بعض اعضاء داخل سکتے ہیں تو تیمم کرے بدون دھوئے شریح الوقایہ۔ و غیرہ۔ اور امام شافعی کے نزدیک جسد رگانی ہو دھوے
باقی کا تیمم کرے اور ہمارے نزدیک تیمم دھونا جمع نہ کیا جائیگا۔ م۔ مریض کو وضو تیمم کی قدرت نہیں اور نہ اسکے پاس کوئی ایسا ہے جو
اسکو وضو یا تیمم کراوے تو وہ دونوں امان کے نزدیک ناز نہیں پڑھیں اور امام ابو بکر محمد بن فضل نے کہا کہ میں نے شریح جامع منیر
کرمی میں دیکھا کہ جسکے دونوں ہاتھ و دونوں پاؤں کٹے ہیں اگر اسکے چہرہ پر زخم ہوں تو بغیر طہارت ناز پڑھے اور تیمم نہ کرے اور اسپر
اعادہ بھی نہیں ہے۔ اور یہی صحیح ہے الظہیر۔ مسئلہ مریض میں بھی یہی صحیح ہے۔ م۔ اور اگر قیدی نے پانی نہیں پایا اور نہ خاک پاک پانی تو امام ابو حنیفہ و محمد
کے نزدیک ناز پڑھے قاضی خان۔ اور یہ ہوت کہ خاک پاک کو زمین کھود کر یا دیوار کھوج کر نکال نہیں سکتا اور اگر ممکن ہو تو تیمم کرے خلاصہ۔ لیکن تیمم
میں یوں لکھا کہ محسوس جسکو زمین دہانی میں سے کوئی طور نہیں ملا تو وہ امام حم کے نزدیک تاخیر کرے اور صاحبین نے کہا کہ نازیروں کے مشابہ افعال اور
کرے اللہ اسی طرف امام نے رجوع کیا ہے۔ ت۔ اور شایع نے در مختار میں کہا کہ یہ شایع ہے۔ اور صاحبین نے کہا کہ نازیروں کے مشابہ افعال اور
حکم ہر دونوں طہارتوں سے جو مرض کے عاجز ہو پس وہ نازیروں سے تشابہ کرے یعنی واجب ہے کہ رکوع و سجود کرے اگر خشک جگہ پاؤں
درہ کھڑے ہوے اشارہ کرے پھر اعادہ کرے جیسے رذرہ میں ہے اور اسی پر فتویٰ دیا جاوے اور اسی طرف امام نے رجوع کیا ہے جسکے
بعض میں صحیح ہے۔ د۔ میں کہتا ہوں کہ یہ روایت خلاف ظہیر ہے کیونکہ اس میں صریح واقع ہوا کہ تشہ نہیں بلکہ ناز پڑھے اور اعادہ بھی نہیں ہے
اور کسا کہ یہی صحیح ہے تو اسی پر فتویٰ دیا جاوے اور واضح ہو کہ مریض مجبور اور دونوں ہاتھ و دونوں پاؤں کٹے ہوے چہرہ زخمی
ان دونوں کے حق میں تو بلا طہارت ناز پڑھنا اور اعادہ نہ کرنا صحیح ہے کیونکہ دونوں کا قدر ساوی ہے برخلاف قیدی کے کہ اسکا قدر
اور جانب مخلوق پیدا ہو ہے تو اسپر اعادہ واجب ہے پس شایع در مختار نے سو کر کے مریض مجبور کو بھی قیدی مذکور کے ساتھ ملا دیا

اور اصل یہ قرار پائی ہو کہ معذور بعد رساوی کا تیمم روا بعد اعادہ لازم نہیں اور معذور از جانب مخلوق کا قدر تیمم روا لیکن اعادہ واجب ہے اسی وجہ سے جس شخص نے پانی اسکو دیا کہ وہ ان اسکو دشمن کا خوف تھا یا ترغیض کے گرفتار کرنے کا خوف تھا تو اسکو تیمم روا ہو لیکن اسپر وضو سے اعادہ واجب ہے جیسا کہ مع اصل کے نفع القدر وغیرہ میں معصیہ ہو لہذا کہا کہ اگر ایک نے دوسرے کو کہا کہ اگر تو نے وضو کیا تو مجھے قید یا قتل کرونگا تو وہ تیمم سے ناز پڑے پھر اعادہ کرے تا ضیخان۔ اور جو قید خانہ میں محبوس ہو وہ تیمم سے ناز پڑے اور وضو سے اعادہ کرے کیونکہ محض کا تحقق بفعل البعاد ہوا اور بندوں کے طرف سے جو حرکت ہو وہ حق الہی غرض مل ساقط نہیں کر سکتی ہر محیط اسحرسی۔ پانی دشمنی دونوں طہارتوں میں ہمارے نزدیک تلیق نہیں برخلاف قول شافعی رحمہ کے و علی ہذا ایک جنب کا اکثر بدن مجروح ہو تو فقط تیمم کرے اور کچھ پانی استعمال نہ کرے اور اگر اکثر بدن صحیح ہو تو تندرست کو وضو سے اور جو احت پر مسح کرے اگر مسطرت نہ ہو ورنہ پانی پر مسح کرے اور اگر نصف مجروح و نصف تندرست ہو تو اسکی روایت نہیں اور مشائخ نے اختلاف کیا اور منور پر میں اختیار کیا کہ صحیح کو وضو سے اور مجروح پر مسح کرے اور در مختار میں کہا کہ یہی اصح ہے۔ اور نفع القدر میں کہا کہ اشہب بالفقہ و مذکور فی النوادر یہ کہ تیمم کرے۔ بعض وغیرہ میں کہا کہ یہی صحیح ہے۔ میں کہتا ہوں کہ خلاصہ و محیط میں کہا کہ اصح یہ کہ تیمم کرے و پانی استعمال نہ کرے پس اسی پر فتویٰ دیا جاوے اور در مختار کا اصح کتنا ضعیف و خلاف قاعدہ ہے کیونکہ جو اراغی میں صحیح کی کہ جب روایت ہوں میں نہ اور نوادر میں مذکور ہو تو وہی مرجع شیعین ہوگا اور یہاں ایسا ہی ہر علاوہ برین خلاصہ و محیط میں اسی کی تصحیح واقع ہوئی تاکہ چھک یا جو ابحاث ہوں اسکو حدیث یا جنابت بوسب کا حکم اسی لفیصل سے مذکور ہے پس جنابت میں اکثر بدن کا اعتبار ہوگا اور حدیث میں اکثر اعضاء وضو کا شمار ہوگا جیسا کہ معصیہ ہو کافی خلاصہ۔ جسکے دونوں ہاتھوں میں زخم ہو اسکو تیمم روا ہے اگرچہ وضو کرانے والا پاوے اور صاحبین کے نزدیک نہیں۔ اگر صحیح جسم دھونے سے مجروح کو پانی ہو چکر مضر ہوتا ہو تو بالاتفاق تیمم روا ہے۔ ط۔ جسکے سر میں درد ہو ایسا کہ وضو میں مسح نہیں کر سکتا اور غسل میں دھو نہیں سکتا تو فیض میں غریب الروایہ سے لایا کہ وہ تیمم کرے اور قاری الہادیہ رحمہ نے فتویٰ دیا کہ اس سے فرض مسح ساقط ہے اور اگر سر پر کچھا چون کی ٹہنی بندھی ہو تو اسپر مسح کرنے میں ود قول ہیں۔ د۔ اور اگر یہ کہ مسح واجب ہے اگر مضر ہو۔ ط۔ اور اگر مضر ہو تو مانند غسل کے مسح اصل مسح جبرہ بھی ساقط ہے گویا یہ مضموع دوم ہے۔ د۔ والہ تعالیٰ اعلم

باب المسح علی الخفین

پانوں کے دونوں موزوں پر مسح کرنے کا بیان۔ جیسے تیمم بدل وضو ہے مسح خفین بھی پانوں دھونے کا بدل ہے لیکن تیمم کا ثبوت بعض قرآن ہے اور مسح خفین کا ثبوت بخدیث متواتر یا مشہور ہے۔ اور مسح بھی اجازت مثل تیمم کے یا اصل دھونا اور تیمم مسح عارض ہیں یا مسح ایک خاص صورت اور مخصوص مدت تک کے لیے ہے یا تیمم مسح دونوں میں بعض جزو پر اکتفا ہوتا ہے۔ تاج الشریعہ و نہایہ و غایہ و کفایہ۔ مع۔ اور لغت میں مسح ہاتھ پھیرنا اور شرع میں نری پہنچانا خاص قسم کے موزہ کو زمانہ خاص میں۔ اور واضح ہو کہ شرع میں موزہ وہ کہ نخون یا زیادہ کو چھپا دے خواہ کھال کا ہو یا اسکے مانند ہو۔ د۔ واضح ہو کہ مسح موزہ کے ثبوت میں ردافض و خواج وغیرہ نے کلام کیا اور اہل سنت و دیگر گروہ اسلام کے نزدیک ثبوت ہے حتیٰ کہ اخبار بہت وارد ہیں اور طبقہ صحابہ و تابعین میں برابر اسپر عملد رآند جاری رہا پھر جب یہ فرسہ ردافض و خواج پیدا ہوئے تو سوچتے کراگ ہو گئے۔ بسو طین ہیں کہ امام ابو حنیفہ رحمہ نے کہا کہ میں نے کچھ مسح کا قول یوں نہیں کہا حتیٰ کہ میرے پاس دو بہر کے مانند روشن دلائل آگئے اسی کے مانند امام اسحاقی رحمہ نے ذکر کیا۔ اور محیط میں ہے کہ امام رحمہ نے کہا کہ جو کو موزوں پر مسح سے منکر ہو اسپر کفر کا خون ہے۔ نجد میں نواہد سے اسی طرح قول کر غنی رحمہ منقول ہے۔ ستر قندیات میں ہے کہ صاحبین کے قول پر تکلیف نہ کی۔ مع۔ یعنی ضعیف قول ہے۔ اور در مختار میں کہا کہ مشک متفع دبرائے ابو یوسف کا فر ہے اور حنفیہ میں کہا کہ اسکا ثبوت بالاجماع بلکہ متواتر ہے۔ انتہی اور اطرہ کہ اگر بلا تاویل منکر ہو تو کا فر ہے کیونکہ ثبوت قطعی ہے۔ م۔ ابن ابی حاتم نے کہا کہ مسح خفین کو

اکتا لیس صحابہ رضی اللہ عنہم نے حضرت محلی الصریضہ سلم سے روایت کیا۔ یعنی اس قدر کثرت سے شائع تھا کہ اسکے راوی اس قدر کثیر ہوئے کہ
 قاعدہ ہر کہ روایت کم بجاتی ہو اور ایسی کے مثل امام احمد سے ابی قدامہ نے منی میں ذکر کیا اور ایسا ہی ابن عبد البر نے مستدرک میں کہا اور
 اشراق میں حسن بصری رحمہ سے ہر کہ شریح صحابہ نے مجھے روایت کی اور بدائع میں ہر کہ حسن رحمہ نے کہا کہ میں نے ہر کہ شریح صحابہ رحمہ کو پایا
 مسیح خیفین کے قائل تھے۔ اسکو ابن المنذر وغیرہ نے روایت کیا ہر کہ اس مردی رحمہ اور اس سے عینی ذبیحہ بن عبد البر میں ایک جماعت کثیر صحابہ
 رضی اللہ عنہم روایت کرنے والوں کے نام مذکور ہیں اور عینی رحمہ نے کہا کہ میں نے شرح معانی الآثار میں سر شریح صحابہ کی روایت مع ان
 محدثین کے جنہوں نے تخریج کی ہر بیان کیے۔ ترجمہ کتاب ہر کہ میں اختصار کے ساتھ ذکر کرتا ہوں اور یہ سب احادیث مرفوعہ صحیح الاسناد
 میں سوائے اسکے کہ جس میں کچھ علت ہو اسکو مطول بیان کر دوں گا پس اصحاب صحاح ستہ کی جماعت نے حدیث جابر و انس بن مالک
 وغیرہ بن شعبہ سے اور سوائے امام بخاری کے باقیوں نے حدیث بریدہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی۔ مرن بخاری رحمہ نے عمرو بن
 امیہ رضی اللہ عنہ سے اور ایک صحابی سے روایت کی معرفت سلم رحمہ نے حضرت علی و اسامہ بن زید و حذیفہ و بلال رضی اللہ عنہم سے
 ابو داؤد رحمہ نے حضرت ثوبان رحمہ سے۔ ترمذی رحمہ نے حضرت صفوان سے اور ابن ماجہ نے بھی صفوان سے اور صحیح ابن حبان میں
 حضرت سلمان و انس رحمہ سے اور صحیح ابن خزیمہ میں حضرت علی رحمہ و ابو بکرہ بن الحارث سے اور سند احمد میں حضرت ثوبان و ابو ہریرہ
 و عوف بن مالک سے روایت کی۔ نیشاپوری رحمہ نے حدیث حضرت علی بن مرہ و اسامہ بن زید و ابو ہریرہ اسلمی و قتیبہ بن عامر و خالد بن سید
 بن العاص و ام سعد و ابو ایوب انصاری سے روایت کی۔ اور بیہقی رحمہ نے حدیث حضرت عبد اللہ بن الحارث بن جری و ابو ہریرہ و عبد اللہ
 بن عمر و قیس بن سعد و ابو موسیٰ و عمرو بن العاص و ابو سعید خدری و عامر بن یاسر و جابر بن عمر و ابو بکرہ بن الحارث روایت کی۔ ابویلم
 اصفہانی رحمہ نے حدیث ابو زید انصاری روایت کی۔ حاکم نے حدیث ثوبان و ابن ابی عامر روایت کی۔ و عبد اللہ بن وہب رحمہ نے
 حدیث جہادہ بن الصامت و ابو امامہ رحمہ روایت کی و لیکن اسناد حدیث ابو امامہ میں کلام ہے۔ محمدی رحمہ نے حدیث صفوان روایت کی
 اور طبرانی رحمہ نے حدیث صفوان و عوف بن مالک و عبد اللہ بن رواحہ و ابو جحیم و ابو طلحہ و زبیر بن العوام و ریحہ بن کعبہ عبد الرحمن
 بن حنظلہ و عمرو بن حزم و ابو ایوب و جابر بن عبد اللہ و برابر بن عازب و ابو بکرہ بن الحارث رضی اللہ عنہم روایت کیں۔ ابو یعلیٰ موصلی
 نے حدیث اسامہ بن شریک روایت کی اور ابو الطاہر الذہلی نے حدیث اسامہ بن شریک روایت کی اور ابو نافع نے حدیث اسامہ
 بن زید و عبد اللہ بن رواحہ روایت کی۔ اور ابن عبد البر رحمہ نے حدیث ابو ہریرہ و ابو طلحہ و ابو سعید انصاری و ابو جہیدہ بن ابی جراح
 و عبد الرحمن بن عوف و فضالہ بن ابی یحییٰ و عثمان بن عفان و علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہم روایت کیں۔ اسحق بن راہویہ رحمہ
 نے حدیث عوف بن مالک و ابو ایوب رضی اللہ عنہما روایت کی۔ اور بخاری رحمہ نے حدیث عوف بن مالک و ابو ہریرہ اسلمی صحیح و ابو سعید
 مکر مطول ادویوں ہی حدیث ابن مسعود مکر مطول و حدیث جابر بن عبد اللہ صحیح الاسناد روایت کیں۔ و دارقطنی رحمہ نے صحیح اسامہ
 سے حدیث ام المومنین عائشہ رحمہ و عروہ بن مالک و میمونہ رحمہ روایت کیں اور عسکری رحمہ نے حدیث بدیل بن ورقاء روایت کی اور
 ابو نعیم نے حدیث شعیب بن غالب کندی و مالک بن سعد روایت کی اور ابن ابی حاتم نے حدیث یسار جہد عبد اللہ بن سلم روایت کی
 ابن حزم رحمہ نے حدیث ابو ذر غفاری و کعبہ بن عمرو و ہر ایک کو صحیح الاسناد کہا۔ ابن عساکر نے حدیث ابو العلاء و الداعی روایت کی اور
 ابن ابی شیبہ نے حدیث موسیٰ الشعلی و حدیث عمر رضی اللہ عنہ مرفوعاً اور حدیث جابر بن عمر و ثوبان روایت کی۔ اسلم بن سل و اسلمی رحمہ
 تمارج و اسلم بن خالد بن عوف سے روایت کی۔ قاضی ابو احمد نے حدیث سل بن سعد سے باسناد صحیح روایت کی۔ یہ سب محدث
 بیان ہو اور دیگر کتب صحاح و سنن و مسانید میں دیگر اصحاب سے روایات ہیں حتیٰ کہ بعض نے کہا کہ اتنی صحابہ راوی ہیں اور
 ذبیحہ بن عبد البر رحمہ نے کہا کہ جملہ راویوں کے حضرت ابو بکر و عمر و علی و ابن عباس و عائشہ و خولجہ۔ اور عینی رحمہ نے بھی ان صحابہ رضی اللہ عنہم
 کے نام لکھے ہیں بالجہد انہیں عشرہ مبشرہ یعنی چاروں خلفائے راشدین و باقی تین جگہ قطعی غنی ہونے کی بشارت ہو اور دیگر جماعت

اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم کے جو برابر لازم رکاب نبوت رہے ہیں اور سیوطی رحمہ نے اس حدیث کو متواتر قرار دیا ہے۔ میں کتائبوں کے سیوطی کی خصوصیت ہیں بلکہ سب کے نزدیک یہ معمول متواتر ہے اور ہر کلام متواتر تو اس میں بھی ائمہ علماء متفق ہیں فانعم۔ اور عینی وابن اللہام نے لکھا کہ شیخ ابو عمر ابن عبد البر نے کہا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے کسی نے بھی مسح خفین کا انکار نہ کیا اور نہ کسی سے روایت ہو صرف بعض آثار میں ابن عباس و ابو ہریرہ و عائشہ سے بعضے زادیوں نے نقل کیا و لیکن کوئی صحیح نہیں کیونکہ ابن عباس و ابو ہریرہ سے تو اجماع صحیح اسانید کے ساتھ موزوں پر مسح کرنا ہوا فقہ دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم کے مروی ہوا اور کاشانی رحمہ نے کہا کہ ابن عباس سے روایت انکار صحیح نہیں کیونکہ اسکا ہر فکر مدعی پر ہوا تھا روح نے جب سنا تو کہا کہ فکر مدعی سے جو روایت ہو یعنی وہ ابن عباس کی بات نہیں سمجھا اور غلط روایت کرتا ہے۔ اور میں کتائبوں کے حضرت عائشہ رحمہ سے خود صحیح اسناد سے مسح مروی ہے چنانچہ نسائی و دارقطنی رحمہ نے حضرت ام المومنین عائشہ رحمہ سے روایت کی کہ حضرت علی علیہ السلام ہر مسح موزہ کا حکم کرنے اور دوسری اسناد سے عائشہ نے کہا کہ جب سے سورہ مائدہ نازل ہوئی ہے برابر آپ موزوں پر مسح کرتے رہے حتیٰ کہ اللہ تعالیٰ سے ملے۔ معنی یہ کہ کبھی مسح نہیں ہوا اور یہ مطلب نہیں کہ ہمیشہ موزہ پہنے رہے۔ شیخ ابو عمر ابن عبد البر رحمہ نے کہا کہ خفین پر مسح کا انکار کوئی نہیں کرے گا سوائے اس فتیح کے جو جامع مسلمین اہل فقہ والاثر سے خارج ہو کافی یعنی۔ لہذا امام مصنف رحمہ نے فرمایا۔ المسح علی الخفین جائز بالسنۃ مسح کرنا دونوں موزوں پر جائز ہے بدلیل سنت۔ فت توجہ مسح جائز ہوا تو دھونا افضل ہوا لیکن اگر مسح نہ کرنے میں اسکی طرف شک خارجی یا رافضی ہونے کا ہو تو مسح کرنا افضل ہے بلکہ جسکے پاس اسی قدر پانی ہو کہ موزوں پر مسح کے ساتھ دھو کر سکتا ہے یا وقت جاتے رہنے کا خوف ہو یا ج میں وقوع خوف جاتے رہنے کا خوف ہو تو مسح واجب ہونا چاہیے البحر۔ امام مصنف رحمہ نے کہا کہ جائز ہے بعضے مرد و عورت سب کو جائز ہے۔ فت۔ مسح خفین میں عورت ہنر کمرد کے ہے۔ المیخت۔ بعض نے زعم کیا کہ مسح الخفین بدلیل کتاب روا ہے اور قولہ اہلک محروم قرآنہ پانوں کے مسح کی اسی موزوں پر مسح ہے اور فتح القدیر و معنی دیکھو نے ذکر کیا کہ یہ صحیح نہیں کیونکہ اہلک الی کعبین مذکور ہے اور مسح موزہ بالاتفاق کعبین تک نہیں بلکہ پشت قدم بجانب ساق ہے۔ میں کتائبوں کے اس سے معلوم ہوا کہ خود آیات میں پانوں پر مسح کرنا مرد ہی نہیں ہے کیونکہ مسح دونوں منہ تک بے معنی ہے تو لامحالہ دھونا مرد ہے اور رہا اسکو جو بوجہ جوار کے ہے۔ اگر کما جادے کے جبر البوار حالت التباس میں منع ہے جو اب یہ کہ بیان التباس بوجہ کعبین کہنے کے دور ہو چکا تو مانع نہیں رہا اور نکتہ یہ ہے کہ اگر پانوں کا دھونا چہرہ و ہاتھ کے ساتھ بیان ہوتا تو پھر مسح بیان کر کے یہ بھی ارشاد لازم آتا کہ لیکن ترتیب میں پہلے سر کا مسح کر دیکھو پانوں دھو اور اگر پانوں کے ساتھ غسل کی تصریح ہوتی تو تطویل کلام ہوتی حالانکہ کعبین ہر حادثے سے ترتیب بھی ہوتی رہی اور مسح کا التباس بھی نہ رہا اور کلام مبلغ معجز ہوا اسکو نا در کتنا چاہیے یہ مترجم کو بفضل الہی غرض جل ظاہر ہوا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب العالین پس معلوم ہوا کہ موزوں پر مسح کرنا مرد و عورت سب کو بکرم الہی غرض جل جائز یعنی اجازت ہے اگرچہ دھونا افضل ہے اور ہر کو جواز مسح کا ثبوت بدلیل سنت پہنچا ہے۔ والاخبار فیہ مستفیضۃ۔ اور اخبار فعلی و قولی اس کے بارہ میں پچھلی و شہور ہو رہی ہیں فت پس ان احادیث سے انکار روا نہیں ہے۔ حتیٰ قبل ان من لم یرہ کان مقبدا لکن من راہ ثم لم یمسح اخذہ بالعرفۃ کان ما جورا۔ حتیٰ کہ کہا گیا کہ جس نے مسح خفین کو نہ صحت و اجازت نہ جانادہ دین میں بدعتی ہے لیکن جس نے جائز جاننا پھر اسے غریبت کو اختیار کر کے مسح نہ کیا تو اسکو ثواب ہو گا۔ فت نہ صحت و اجازت کے مقابلہ میں غریبت ہے پس مسح خفین اجازت و نہ صحت ہے اور پانوں دھونا غریبت ہے۔ اور یہ قول جو مصنف رحمہ نے ذکر کیا شیخ الاسلام خواہر زادہ و غیرہ کا ہے۔ اگر کہا جائے کہ حضرت عائشہ رحمہ سے روایت کی جاتی ہے کہ میرے دونوں پانوں کا پارہ پارہ ہونا مجھے اس سے زیادہ پسند ہے کہ میں موزوں پر مسح کروں۔ جواب یہ کہ یہ روایت موضوع ہے اسکا مدعی محمد بن ماجہ ہے۔ ابن جابر رحمہ نے اسکا رد و حال کے ذکر میں کہا کہ محمد بن ماجہ حدیثیں گڑھا کرتا تھا اس میں ابو زری رحمہ نے اصل کتاب میں کہا کہ یہ روایت اسی شخص نے بنائی ہے۔ نووی رحمہ نے

کہا کہ محافل نے امام مالک رحمہ سے جو اردو عدم ہوا وغیرہ کے چھ اقوال نقل کیے اور نووی نے کہا کہ یہ سب اخلاص باطل مردود ہوا
امام مالک کے اصحاب کے نزدیک مشہور یہ ہے کہ موزوں پر مسح کرنا بدون مقدار وقت کے جائز ہے۔ اور عینی رحمہ نے لکھا کہ امام مالک
و شافعی رحمہ کے نزدیک بھی دھونا افضل ہے اور یہی ابن المنذر نے حضرت عمرو بن عمر سے روایت کیا اور بیہقی نے ابو یوسف انصاری
سے روایت کیا۔ شعبی و حاد بن ابی سلیمان و حکم دہمارے مشائخ میں سے متغنی رحمہ نے کہا کہ مسح کرنا افضل ہے اور یہی امام احمد
اصح روایت ہے۔ اور ابن المنذر نے اختیار کیا کہ دونوں برابر ہیں اور جنہوں نے مسح افضل کہا انکی دلیل یہ ہے کہ حدیث بغیرہ و
میں ہے کہ ہذا امرنی ربی۔ میرے رب نے مجھے اسکا حکم کیا ہے۔ یہ حدیث ابو داؤد میں ہے اور استدلال اسطرح کہ یہ حکم اگر واجب
نہو تو مستحب ہو گا لہذا مسح مستحب ہوا اور ہاری دلیل یہ کہ حضرت علی کریم الصلوٰۃ نے کہا کہ رخصت دی ہمارے واسطے رسول الصبر
صلی اللہ علیہ وسلم نے تین روز واسطے مسافر کے اور ایک دن رات واسطے حاضر کے۔ رواہ ابن خزیمہ فی صحیحہ اور حدیث صفوان میں ہے
کہ ہمارے لیے رخصت دی کہ ہم اپنے موزہ نہ اتاریں آخر تک رواہ النسائی ہیں یہ رخصت ہے اور رخصت سے غریت اولی ہے۔ اعتراض
کیا گیا کہ رخصت جو بندوں کے فطرت پر ہوتی ہے دوسم کی ایک رخصت رفاہیت جسکے ساتھ غریت بھی مشروع ہو جیسے سفر میں موزہ
رکھنا دوم رخصت جو غریت کو ساقط کر دے جیسے سفر میں چار رکعت کی دو رکعت رخصت اسطرح ہر حتی کہ جو کوئی دو کی جگہ چار
پڑھے ہمارے نزدیک اسکو ثواب ہو گا کما فی البحر۔ اور مسح موزہ بھی اسی قسم سے ہے چنانچہ اصول الفقہ میں مصرح ہے کہ مسح الغضین
رخصت اسطرح ہے جیسے سفر میں ناز دو رکعت تو پھر کیونکر پانون دھونا ثواب ہو گا۔ جواب یہ کہ رخصت اسی وقت تک ہے کہ موزہ
پہنے ہو اور موزہ اتار دینا اسکے اختیار میں ہے جیسے سفر ترک کر دینا یا مقیم ہو جانا اسکے اختیار میں ہے پس معنی یہ کہ موزہ اتار دے
تو اسکو دھونے میں زیادہ اجر ہے۔ تاج الشریعہ نے کہا کہ دھونے میں مسح سے شقت زیادہ اور ثبوت منصوص ہے۔ مع۔ واضح ہو کہ
مسح الغضین صحیح ہونے کے واسطے چند امور ضروری ہیں۔ امر اول یہ کہ موزہ اسطرح کا ہو جو شرع میں معتبر ہے یعنی تین باتیں ہوں ایک
یہ کہ اس سے سفر طر کرنا ممکن اور پڑ پڑ رفتار ممکن ہو۔ المیض۔ رفتار عادت کے موافق ایک فرسخ یا زیادہ ممکن ہو۔ د۔ پس جو
کالنج یا شیشرا گڑھی یا لوبے کا بنا ہو اسپر مسح روا نہیں ہو گا۔ الجوبہ۔ دوسرے یہ کہ دونوں ٹخنوں کو چھپا دے اور انھے
اوپر چھپانا شرط نہیں ہے المیض۔ سوم یہ کہ پانون کے ساتھ شتولی ہو یعنی پانون اس میں بھرا ہو اور زائد خالی نہ ہونا کہ وہ حدث کے
سراپت کرنے سے مانع رہے۔ و۔ ساق کی طرف سے جھانکنے میں پانون نظر آنا مضر نہیں ہے۔ الصدر۔ بلکہ پانون سے زائد ہو
پھر اگر اسے زاید پر مسح کیا اور پانون وہاں نہیں لے گیا تو نہیں جائز ہے اور اگر پانون اس خالی کی جگہ بڑھا کر اوپر سے مسح کیا تو جائز
ہو لیکن پھر اگر وہاں سے پانون مٹا تو مسح کا اعادہ کرے السراج۔ مگر جلی نے اپنے استاد رحمہ سے نقل کیا کہ اعادہ ضرور نہیں
لیکن اول انہی دو امور علم۔ م۔ امر دوم یہ کہ ہر موزہ کے ظاہر سے بعد تین انگشت مسح ہو جاوے۔ امر سوم یہ کہ تین انگلیوں
یا اسکے قائم مقام سے مسح ہو۔ امر چارم۔ وقت حدث کی طہارت کاملہ پر پہنچنے کا نا صادق ہو۔ امر پنجم یہ کہ مسح مذکور اپنی مدت
کے اندر ہو۔ امر ششم یہ کہ موزہ میں شگات بہت نہ ہو۔ امام مصنف رحمہ نے لکھا۔ ویجو زمن کل حدث موجب للوضوء اذا
لم یسما علی طہارتہ کاملہ ثم احدث۔ اور جائز ہے ہر حدث سے جو وضوء کا موجب ہے جبکہ دونوں کو پوری طہارت پر پہنچا ہو
پھر اسکو حدث ہو اہو۔ ف۔ واضح ہو کہ موجب وضوء دراصل ارادہ نماز ہے جیسا کہ اول طہارت میں گذرا اور حدث شرط ہے
تو حدث کو موجب کہنا بطریق مجاز ہے اور مہوط و غیر مطلوب میں جو حدث کو سبب کہنا و صحیح نہیں اور موجب وضوء کہنے سے موجب
فعل خارج ہو گیا اور یہ شرط نگاہی کہ طہارت کاملہ پر پہنچا ہو تو اس سے نکل گیا کہ جب شکوک سے وضوء کر کے پہنچا ہو۔ اور حاکم
مشید نے کہا کہ گدے کے چبوتے سے وضوء کرنے والا مسح کرے کیونکہ مہور ہونے کے وقت وہ آب مطلق ہے۔ مع۔ اگر دوسرے کو
حکم کیا کہ میرے موزے پر مسح کر دے تو جائز ہے الخلاصہ۔ خضہ بحدث موجب للوضوء لانه لا مسح من الجناۃ علی ما بینہ

انشاء اللہ تعالیٰ مسئلہ میں جو اس طرح کو پہلے حدیث کے ساتھ خاص کیا جس سے قطع و ضرور واجب ہو کہ چونکہ اگر طہارت کا طہر موزہ پہننے
حدیث ایسا ہوا جو جنابت کو موجب ہو تو مسح رونا نہیں ہو چنانچہ ہم اسکو انشاء اللہ تعالیٰ بیان کر چکے۔ فہم۔ اور اگر ضرور ضرور
کیا تو مسح کرے۔ بیان اگرچہ موجب و ضرور نہیں مگر ثواب حاصل ہونے میں گویا موجب ہوا ہو۔ م۔ و بعد از متاخر لان الخف حدیث
اور ایسے حدیث کے ساتھ خاص کیا جو طہارت کا طہر پہننے کے بعد واقع ہو اسکی وجہ یہ کہ موزہ تو مانع سرایت حدیث معلوم ہوا ہو فہم
یعنی حدیث سرایت کرنے سے روکتا ہو اور حدیث کا رافع و دور کرنے والا نہیں معلوم ہوا کیونکہ حدیث کا دور کرنے والا پانی وغیرہ ہر موزہ
و لو جو زمانہ بعد از سابق کا مستحاضہ اذالہ است ثم خرج الوقت و التیمم اذالہ لبس ثم راحی الماء کان رافعا۔ اور اگر
ہم موزہ پر مسح کو حدیث سابق پر جو زیر کرین جیسے مثلاً مستحاضہ فوراً نے موزہ پہننے بعد وقت نکل گیا اور تیمم جب اسنے موزہ پہنا پھر
پانی پاتا تو خلیفین رافع ہو جاوینے۔ فہم کیونکہ مستحاضہ جب کا خون و ضرور کے پانی پہننے کے وقت یا دونوں کے درمیان جاری ہوا اسپر
وقت تک کے واسطے طہارت کافی ہو تو وقت کے اندر وہ مسح کر سکتی ہو جب وقت نکل گیا تو طہارت ٹری پس ہمارے نزدیک وہ اب
دوسرے وقت کے و ضرور میں مسح نہیں کر سکتی اور زفر فرج کے نزدیک نہ ہر وقت آدمیوں کی طرح وہ بھی مسح کر سکتی ہو ہمارے دلیل یہ کہ وقت
نکلنے ہی اسکا حدیث سابق ہو کر آیا اب اگر ہم جو زیر کرین کہ موزہ پر مسح کافی ہو تو موزہ گویا بیرون کے حدیث کا دور کرنے والا ہوا حالانکہ
موزہ رافع نہیں ہو اسی طرح تیمم نے اگر موزہ پہنا پھر پانی دیکھا تو اسکا حدیث سابق ہو کر آیا اب اگر موزہ پر مسح جائز ہو تو موزہ رافع
حدیث ٹھہرے اور یہ باطل ہو۔ واضح ہو کہ مستحاضہ سے وہ مراد ہو کہ و ضرور کے وقت یا پہننے وقت یا دونوں کے درمیان خون جاری
ہو گیا ہو اور اگر و ضرور سے پہننے تک خون نہ آیا تو اسکا حکم تندرست کا رہیگا۔ مع۔ قولہ اذالہ لبس علی طہارۃ کا طہ۔ اور یہ جو کہا
کہ دونوں موزوں کو کامل طہارت پر پہنا ہو۔ لا یفید اشترط الکمال وقت اللبس بل وقت الحدیث۔ یہ قول ضعیف نہیں
کہ وقت پہننے کے کمال طہارت ضرور ہو بلکہ وقت حدیث کے یہ صادق آوے کہ طہارت کا نہ ہو موزوں کو پہنا ہو۔ و ہذا المذہب
عندنا۔ اور یہی ہمارے نزدیک مذہب ٹھہرا ہو۔ حتیٰ لو غسل رجلہ و لبس خفیہ ثم اكمل الطہارۃ ثم احدث بخرقۃ المسح۔
حتیٰ کہ اگر اسنے پہلے دونوں پاتوں دھوئے پھر دونوں موزے پہنے (اگرچہ دونوں پاتوں بے ترتیب دھوئے و پہنے ہوں۔ م۔) پھر
باقی طہارت پوری کی (اور نہ ہو حدیث نہوا) پھر حدیث ہو تو اسکو موزوں پر مسح کرنا روا ہو۔ و ہذا لان الخف مانع حلول الحدیث
بالقدم فی اعمی کمال الطہارۃ وقت النع حتیٰ لو كانت ناقصۃ عند ذلک کان الخف رافعا۔ اور یہ اسوجہ سے ہو
کہ موزہ تو قدم میں حدیث حلول کرنے کو روکتا ہو تو نگہداشت ہوگی کمال طہارت کی وقت روکنے کے یعنی جب حدیث ہو پس
اسی وقت کمال طہارت چاہیے حتیٰ کہ اگر اسوقت طہارت ناقص ہوئی تو موزہ رافع حدیث ہو جائیگا۔ فہم اگر ہم اسوقت مسح
جو زیر کرین۔ لیکن ہم اسوقت جو اس مسح اسی وجہ سے نہیں کہتے ہیں۔ پھر امام شافعی رحمہ کے نزدیک اس میں خلاف ہو ماضی و معینی ہم نے
خلاف ذکر کیا ہو۔ م۔ حاصل یہ کہ معتبر ہمارے نزدیک یہ کہ حدیث بعد موزے پہننے کے جو وقت طہاری ہو تو طہارت کا طہر طہاری ہو
خواہ طہارت پہننے سے پہلے پوری ہو گئی ہو یا بعد پہننے کے پوری ہوئی ہو۔ المیخت۔ اور اگر دونوں پاتوں دھو کر موزے پہنے پھر طہارت
پوری ہونے سے پہلے حدیث ہو گیا تو موزوں پر مسح رونا نہیں ہو۔ الکافی۔ اور اگر حدیث نے موزے پہنے اور پانی میں گھس گیا حتیٰ کہ
موزوں میں پانی گھسکر پاتوں داخل گئے پھر باقی اعضا کی طہارت کی تب اسکو حدیث ہو تو موزوں پر مسح جائز ہو۔ التبعین۔ موزے
پسکر جناب جو اس مسح نہیں روا ہو لیکن اگر نہانے کا پانی نہیں ملایا مکن نہوا پس اسنے جنابت کا تیمم کیا اور وضو کیا پاتوں دھو کر پھر موزہ
پہننے تو مدت کے اندر جب وضو کرے مسح کر لیا یا نہ کہ نہانے کا پانی پاوے یا قدرت پاوے تو گویا اب جب ہو ہو۔ المستحضرات
جناب نے غسل کیا اور اسکے بدن پر کہیں ٹہر گیا پس اسنے موزے پہنے پھر وہ ٹہر دھو یا پھر حدیث ہو تو مسح کرے۔ المیخت۔ یہ
ٹہرے سوا سے اعضا و ضرور کے ہویم۔ اور اگر اعضا سے و ضرور میں سے ٹہر رہا اور دھونے سے پہلے حدیث ہو تو مسح رونا نہیں ہو

انہیں۔ پھر یہ مسیح جو امام مصنف نے جائز ذکر کیا ہوا اسکے واسطے ایک وقت محدود ہی چاہئے بیان فرمایا۔ و سبوز المقیم یوما ولیقہ المسلما سفر
تلقہ ایام ویالیہا۔ اور یہ مسیح سوزدن پر جائز ہر مقیم کے لیے ایک دن رات تک اور مسافر کے لیے تین دن و ایک رات تک
نقولہ علیہ السلام مسیح المقیم یوما ولیقہ المسلما فرشتہ ایام ویالیہا۔ بدلیل قول حضرت علی المرتضیٰ علیہ السلام کہ مسیح کریم
ومات اور مسافر تین دن و ایک راتیں۔ و یہ حدیث حضرت عمر علی و جابر ذریعہ و صفوان و عوف بن مالک و ابو بکر و غیرہ
رضی اللہ عنہم نے روایت کی عنایہ۔ اور اسانید صحیحہ میں۔ واضح ہو کہ بعض لوگ منقولہ ہونے کہ اس مسیح کے واسطے کوئی وقت محدود نہیں
ہو لیکن عامہ علماء و صحابہ و تابعین و مقلدون کے نزدیک وقت محدود ہی خطابی رحم نے کہا کہ یہی عامہ فقہاء کا قول ہے۔ شافعی رحم کا ایک
قول ہے کہ توقیت نہیں ہے۔ نووی رحم نے کہا کہ یہ قول قدیم ضعیف ہے اس پر کوئی تفریع نہیں ہے۔ اور ابو داؤد و دارقطنی و بیہقی نے ابن
ابی عامر رضی اللہ عنہ سے مرفوع سات روزہ ثبوت پر دلالت کر نیوالی حدیث روایت کی۔ جو اب یہ کہ ابو داؤد نے اسکو ضعیف
کہا اور دارقطنی نے اسناد خیر ثابت۔ ابن الاطغان نے کہا کہ راوی محمد بن زید بن ابی زیاد کو ابن ابی حاتم نے کہا کہ مہول ہے ابن ابی العزلی
نے کہا کہ اسین ضعیف و مجاہیل راوی ہیں۔ بخاری رحم نے کہا کہ حدیث مہول ہے صحیح نہیں۔ احمد رحم نے کہا کہ اسکے راوی پہچانے
نہیں جاتے ہیں لیکن حاکم نے مستدرک میں کہا کہ صحیح ہے اور بخاری و مسلم نے تخریج نہ کی۔ یعنی رحم نے کہا کہ بخاری رحم نے اس حدیث
کو مہول غیر صحیح کہا تو کیونکر تخریج فرماتے اور حاکم کا قول قبول نہیں ہے۔ ابو ذر رحم نے کہا کہ ایک اثر صحیح بھی ان لوگوں کے پاس ہے
جو اسناد صحیح ابن عمر رحم سے مروی ہے کہ ابن عمر صحیفین میں کوئی وقت مقدار نہیں کرتے تھے اور امتداد اسکے ایک جماعت صحابہ حضرت
عمرو بن الخطاب و سعد بن ابی وقاص و عقبہ بن عامر و عبد اللہ بن عمر سے مروی ہے جیسا کہ ابن عبد البر نے استدلال میں بیان کیا ہوا
حق یہ کہ ان آثار سے کوئی حجت نہیں ہو سکتی ہے۔ اول تو یہ مقابلہ صحاح احادیث کے واقع ہوئے ہیں دوم اکثر اسانید علت سے خالی ہیں
ہیں۔ سوم یہ کہ انہیں صحابہ رحم سے دوسری روایات مسافر کے تین دن رات اور مقیم کی ایک دن رات کے مروی ہیں پس اگر ثبوت بھی
فاما جادے تو توفیق یہ ہے کہ انہوں نے قول غیر محدود سے رجوع کیا علاوہ اسکے صحاح احادیث سے موافقت پر مہول کرنا خود صحیح ہے اور
حدیث جو امام مصنف رحم نے لکھی وہ صحیح ہے اور اس مطلب کو مفید احادیث صحیحہ میں از انجھ طرانی رحم نے براہین جاذبہ رضی اللہ عنہ
روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسیح خنیں میں مسافر کے لیے تین دن رات اور مقیم کے لیے ایک دن رات حدت فرمائی۔
حافظ ابو نعیم نے مالک بن سعد کی حدیث قولی و مالک بن ربیعہ کی حدیث فعلی روایت کی اور مسلم نے حدیث شریح بن یزید سے کہ ابن
حضرت عائشہ رحم سے مسیح کی توقیت جو صحیحی تو فرمایا کہ تو حضرت علی رحم کے پاس جا کر دریافت کر کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ
سفر کرنے سے پس جتنے حضرت علی رحم سے پوچھا تو فرمایا کہ تین دن رات مسافر کے لیے اور ایک دن رات مقیم کے لیے۔ ابن خزیمہ نے
حضرت علی رحم سے بھی روایت کی جو جتنے اول ذکر کی ہے۔ ابو داؤد نے حدیث خزیمہ بن ثابت سے ماخذ اسکے مرفوع روایت کی اور اس
ابن ماجہ نے ترمذی نے روایت کر کے کہا کہ حدیث حسن صحیح ہے۔ اور ابن ابی شیبہ رحم نے حدیث عمر رحم سے اور ابو بکر شیبہ رحم نے
حدیث عمرو بن امیہ غمری سے اور ہزار رحم نے حدیث عوف بن مالک سے اور حدیث ابو جہرہ رحم سے اور دارقطنی نے حدیث ابو بکر
سے مرفوعات روایت کیں اور حدیث ابو بکر کہ ابن خزیمہ نے صحیح میں روایت کیا اور ہادی رحم نے کہا کہ صحیح الاسناد ہے اور بخاری رحم
کہا کہ حدیث حسن ہے اور طبرانی رحم نے معجم کبیر میں حدیث مغیرہ رحم سے روایت کی کہ آخری فردہ کہ جو جتنے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ
میں ادا کیا تھا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ ہمارے سوزدن پر مسیح کریم مسافر کے لیے تین دن و ایک راتیں اور مقیم کے لیے
ایک دن رات جب تک کہ نہ امارے۔ ترمذی رحم نے حدیث صفوان بن عسال سے روایت کی اور کہا کہ حسن صحیح ہے اور اسکو نسائی و
ابن ماجہ و ابن حبان و ابن خزیمہ نے بھی روایت کیا۔ پس یہ صحاح احادیث صحیحہ میں کہ مسافر کے لیے تین دن رات مقیم کے لیے
ایک دن رات ہے۔ یہ تو انتہاے حدت کا بیان تھا اور رہا ابتداء کب سے ہوگی تو امام مصنف رحم نے ذکر فرمایا کہ

و ابتداء با عقیب الحدیث - اور ابتدا مسیح کی حدیث کے پیچھے سے ہے۔ لان النفع مانع سرایۃ الحدیث فقیر الحدیث من وقت
المسح - کیونکہ موزہ تو مانع سرایت حدیث ہو پس مدت اسی وقت سے اعتبار ہوگی جس وقت سے اُس نے حدیث سرایت کرنے کو روکا ہے
ف - اور بعد حدیث سے شروع ہو کیونکہ اس سے پہلے وضو کی طہارت تھی اور یہی قول شافعی و ثوری و جہور علماء کا اور یہی دو
روایتوں میں سے صحیح روایت امام احمد و داؤد رحم سے ہے۔ اور ازراعی و ابو ثور نے کہا کہ ابتدا سے مدت اُس وقت سے کہ بعد حدیث کے جب
مسیح کرے اور یہی ایک روایت احمد و داؤد سے ہے اور یہی مختار ازراہ دلیل کے اجماع ہے یہ نووی رحم نے ذکر کیا اور یہی ابن المنذر نے اختیار
کیا اور صحیح قول عالم علماء رحم ہے۔ مع - پس مسافر کو جو وقت حدیث ہوا اُس وقت سے تین دن رات شمار کرے۔ م - سفر خواہ سفر طاعت ہو
یا سفر معصیت ہو فرق نہیں ہے۔ السراج - اور یوں ہی قیام بھی وقت حدیث سے ایک دن رات شمار کرے۔ م - حتیٰ کہ اگر فجر کے وقت
وضو کر کے موزے پہنے اور اُسکو وقت عصر کے حدیث ہو پس اُس نے وضو کر کے مسح کیا تو مسح کی مدت دوسرے دن کی اسی ساعت تک
باقی ہے جس ساعت حدیث ہوا اگر قیام ہو محیط - اور جو سمجھے دن کی اسی ساعت تک اگر مسافر ہو محیط السرخسی - اور واضح ہو کہ مسح جو طہارت
پر ہو معتبر نہیں حتیٰ کہ اگر صورت مذکورہ میں اس نے باوجود طہارت کے نظر کو کر وضو کیا اور مسح کیا تو مدت اُس وقت سے نہوگی۔ م - قیام نے
مدت کے اندر سفر اختیار کیا تو وہ اب سفر کی مدت پوری کرے۔ التمام - اور اگر مدت اقامت پوری کر کے سفر کیا تو موزے اُتار کر پانوں
و جود سے محیط - اور مسافر اگر مدت اقامت کی قدر گزار کر قیام ہو تو موزے اُتارے اور اگر ایسی حالت میں قیام ہو کہ مدت اقامت پوری
نہیں ہوئی ہو تو صرف مدت اقامت کی قدر پوری کرے۔ التمام - اگر کسی کو اپنے پیروں پر غوث ہو تو وہ ضرورت کی وجہ سے بدولت کسی
محدود وقت کے موزوں پر مسح کرتا رہے۔ محیط - اور مسافر کے لیے جو غوث سرومی کے روا ہے کہ ضرورت تین دن رات سے
زیادہ موزوں پر مسح کرے۔ جامع الفقہ - اب رہا مسح کا طریقہ کہ کس کیفیت سے ہو تو امام مصنف رحم نے فرمایا۔ والمسح علی ظاہر ہوا
خطوطا بالاصابع بیدایہ من قبل الاصل الی الساق - اور مسح مذکور دونوں موزوں کے ظاہر ہی نہ ہو چاہے کہ وہ خطوط
ہو یا دین انگلیوں کے ساتھ اس طرح کہ شروع کرے پانوں کی انگلیوں سے ہڈی کی طرف کھینچ لجاوے۔ لحدیث مغیرہ بن ان
النہی علیہ السلام وضع یدہ علی خیفہ و مدہا من الاصل الی اعلاہما مستح واحدہ و کالی النظر الی اثر المسح علی خف
رسول اللہ علیہ السلام خطوطا بالاصابع - بدلیل حدیث مغیرہ بن شعبہ رحم حسین مذکور ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے
دونوں ہاتھ اپنے دونوں موزوں پر رکھے اور انکو انگلیوں سے اوپر کو کھینچا ایک بار مسح کیا اور گویا میں اثر مسح کو رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کے موزہ پر دیکھتا ہوں خطوط انگلیوں کے ساتھ۔ ف - یہ امام مصنف رحم نے حاصل حدیث مغیرہ رضی اللہ
کو اس عبارت میں ادا کیا اور یہ فرض نہیں ہے کہ حدیث مروی باین الفاظ ہے۔ م - اور روایت میں یوں ہے کہ مسح کیا دونوں موزوں
پر پس رکھا دیا ان ہاتھ دائیں موزہ پر اور بایان ہاتھ بائیں موزہ پر پھر مسح کیا دونوں کے علاوہ ایک بار مسح حتیٰ کہ گویا میں رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کی انگلیوں کو دونوں موزوں پر دیکھتا ہوں۔ رواہ ابن ابی شیبہ و اسناد غریب ہے۔ باوجود غرابت کے
اس سے چند احکام ثابت ہوتے ہیں اول یہ کہ موزوں پر دونوں ہاتھ رکھنا سنت ہے اور کھینچنا سنت ہے۔ دوم یہ کہ سنت ہے کہ
دائیں کو دایں پر اور بائیں کو بائیں پر رکھے۔ سوم یہ کہ مسح ایک بار سنو ہے۔ مع - میں کہتا ہوں کہ ہاتھوں کا موزوں پر
رکھنا سنو نہیں نکلتا کیونکہ یہ تو محاذ ہے جبکہ انگلیاں رکھی جاوے اور یہی بیان انہر ہے کیونکہ آخر میں موزوں پر انگلیاں
دیکھتا ہوں صریح ہے اور یہ جب ہی کہ انگلیوں سے مسح کیا ہو اور واضح ہو کہ انگلیوں کو دونوں موزوں پر دیکھتا ہوں اس سے
مراد یہ کہ آپ کے انگلیوں سے جو نشان پیدا ہو گئے تھے نہ انکو درحقیقت انگلیاں کیونکہ یہ محتاج بیان نہیں ہے اور اس سے
معلوم ہو گیا کہ معنی رحم نے غور نہیں کیا اور یہی وجہ ہوئی کہ امام مصنف رحم نے حدیث کو بلفظ نہیں بیان کیا بلکہ مفسر محل بدلتا
کر دیا جس سے مقصود حدیث ظاہر ہو جاوے۔ م - اس حدیث سے فقہاء نے یہاں کہ مسح خفین میں تکرار یعنی ماخذ فصل کے

تین بار مسح کرنا مشروع نہیں ہوا اگر مسح سے خطوط نہیں رہ سکتے طہرائی نہ ملے اور وسط میں حدیث جابر بن زید سے مرفوع روایت میں ہے کہ
 ہر سہر آپ نے اپنے ہاتھ سے موزوں پر مسح دکھلایا کہ موزوں کے مقدم سرے سے کھینچا ساق کی جڑ تک ایک بار اور انگلیوں میں کشا دی
 رکھی۔ طہرائی نہ ملنے کے لئے کہ جابر بن زید سے اسی اسناد سے روایت کی جاتی ہے اور کتاب امام بن کما کہ ابن المنذر نے عمر بن الخطاب سے
 روایت کی کہ اپنے موزوں پر مسح کیا تھا حتیٰ کہ آثار انگلیوں کے موزوں پر خطوط دکھلائی دیتے تھے۔ اور روایت کی کہ قیس بن سعد
 کی انگلیوں کے آثار ان کے موزہ پر دیکھے جاتے تھے۔ معنی میں کتابوں کہ اس میں تو اختلاف نہیں کہ مسح جس طرح سے ہوا دہا ہو جائیگا
 اور طریق معقول مسنون ہونے کے واسطے اس قدر ثبوت کافی ہے۔ روایت ابن ابی شیبہ و طہرائی دونوں کی غرابت معنوی دور ہو گئی
 اگرچہ اسناد حدیث مغیرہ و حدیث جابر کی غریب ہو اور خصوصاً آثار صحابہ زہد سے زیادہ استیناس ہوا پس ظاہر ہوا کہ وجہ مسح کی یہ
 مستحب ہے۔ امام مصنف رحم نے کہا۔ ثم المسح علی الظاہر ختم حتی لا یجوز علی باطن الخف و عقبہ و ساقہ لانہ معدول بہ عن
 التقیاس فی اعمی جمیع ما دروہ الشرح۔ پھر مسح کرنا ظاہر موزہ پر ختم یعنی ضروری لازم ہے حتیٰ کہ جائز نہ ہوگا باطن موزہ پر اند
 اثری پر موزہ کے ساق پر کیونکہ یہ قیاس سے معدول ہے ہر توجہ کے ساتھ شرع وارد ہوئی ہے وہ سب مرعی رکھا جاوے۔ وقت
 حاصل یہ کہ ایسا نہیں ہو سکتا کہ مانند مسح الراس کے ظاہر ہی موزہ پر مسح کی مقدار قرار دیکر یہ مقدار نیچے کی بجائے یا اثری یا دائرہ
 ہائیں کسی مقام سے مسح کرنے میں جواز ہو جاوے جیسے مسح الراس میں ہے بلکہ مسح خفین چونکہ قیاس سے معدول ہے ہر توجہ و رد
 جسطح ہوا یعنی ظاہر الخف وہ تو مرد مرعی رہیگا اب اس کے علاوہ بھی مسح کرنا بیکار ہے اور اگر کرے تو زائد میں مضائقہ نہیں ہے
 والہدایہ من الاصل کج استحباب اعتبارا بالاصل و ہوا غفل۔ اور ہا موزہ پر انگلیوں سے شرع کرنا یہ لازمی نہیں بلکہ مستحب
 ہے ہر قیاس اہل یعنی دھونا۔ وقت توجہ دھونے میں انگلیوں سے شرع کرنا مستحب ہے ویسے ہی اسکے بدل یعنی مسح میں بھی طہران
 سے شرع کرنا مستحب ہے۔ یہ صریح ہے کہ حدیث مذکور اصل نہیں بلکہ بیان محل ہے تو ادر سے مسح طہری ہوا اور ہا ابتدا اگرنا سرون سے
 تو یہ ضروری نہیں بلکہ مسنون بھی ثابت نہیں ہو سکتا حتیٰ کہ مستحب ہے۔ یہ تقریر اصول ہے اور ہمارے شیخ الاسلام عینی رحم نے جو شرح
 میں زعم کیا کہ مدار حدیث پر ہے یہ وہم ہے و فافہم ہم۔ شافعیہ کے نزدیک بھی مانند کتاب الامام وغیرہ میں منصوص ہے کہ خالی باطن موزہ
 کا مسح جائز نہیں ہے۔ ابن المنذر رحم نے کہا کہ میں نہیں جانتا کہ جو مسح الخفین کا قائل ہے ان میں سے کوئی کتاب ہو کہ موزہ میں ادر پر مسح
 کر لینا کافی نہیں ہے۔ ابن بطال رحم نے کہا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا کہ اگر کسی نے موزہ کے نیچے اسفل کا مسح کر لیا اور ادر پر
 نہ کیا تو جائز نہیں ہے کافی یعنی۔ پس یہی معنی قول امام مصنف ہیں کہ بالاجماع یقطع ہوا کہ ظاہر خف پر مسح کرے تو اس سے
 عدول کر کے قیاس سے بقدر ظاہر کے کسی اور مقام سے مسح کر لینا ظاہر کو چھوڑ کر دینا پس شارحین کی تشریح اسکے خلاف اور
 علامہ عینی کا اعتراض سب لا طائل ہیں ہم۔ یعنی رحم نے کہا کہ قولہ المسح علی ظاہر تا ختم یعنی مسح کرنا ظاہر الخفین پر ہی ہمارے نزدیک
 مستحب ہے اور مسح اسفل الخفین کا مستحب نہیں ہے۔ ترمذی کہتا ہے کہ یہ غلط ہے بلکہ مراد یہ کہ ظاہر الخفین کا مسح کرنا بقدر ضرورت کے ضروری لازم
 ہے وہ کسی طرح ترک نہیں ہو سکتا حتیٰ کہ اگر ترک کیا تو مسح جائز نہ ہوگا اور اس سے یہ غرض نہیں کہ اسفل کا مسح مستحب نہیں یا مستحب ہے اس سے
 کچھ بحث نہیں کی۔ لہذا کچھ خلاف نہیں جو ہائع میں لکھا کہ ہمارے نزدیک موزہ میں ظاہر و باطن کا مسح کرنا مستحب ہے بشرطیکہ باطن میں
 نجاست نہ ہو۔ اتوں یعنی قدر دم سے کم۔ ادر یعنی رحم نے لکھا کہ یہی شافعی رحم کا قول ہے اور واجب اسکے نزدیک ادر سے اعلیٰ جڑ ہے
 میں کتابوں کہ یہی اختلاف ہے کیونکہ ہمارے نزدیک ادر سے قدر واجب ضروری ہے کیونکہ یہ اجماعی مطلق ہے۔ امام شریعی کے مابین
 کہ اگر خالی باطن الخف کو بدن ظاہر کے مسح کیا تو جائز نہیں ہے۔ اور جو محل میں مذکور ہے وہی ایک جماعت صحابہ و تابعین سے
 حاکمیت کیا اور ثوری و داؤد اعمی و احمد کا مذہب بیان کیا اور امام نووی و ابن المنذر نے ذکر کیا کہ اسفل الخفین کا مسح کرنا سلف
 کے نزدیک مستحب ہے اور یہی شافعی مالک کا قول ہے۔ پھر جمع حدیث علی کرم اللہ وجہہ ہے کہ اگر دین را سے کے ساتھ ہوتا تو موزہ کا

اسفل واسطے مسح کے اسکے ظاہر سے اولیٰ ہوتا اور میں نے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ موزوں کے ظاہر پر مسح کیا کرتے تھے۔
 رواہ ابو داؤد و احمد و الترمذی۔ اور ترمذی نے لکھا کہ حدیث حسن صحیح ہے اور ابو داؤد نے اسکو دوسرے صحیح طریق سے روایت کیا مگر حرم کتاب ہے
 کہ یہ صحیح ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ظاہر موزوں پر اقتصار فرمایا ورنہ کلام منقطع نہ ہوگا۔ اور اس میں یہ بھی فائدہ مصرح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم حسب عادت اکثری مرتن ظاہری رخ پر اقتصار فرمایا کرتے تھے تو معلوم ہوا کہ باطن رخ پر کسی وقت میں مسح کیا ہوا ہے۔ اسقدر
 قوت نہیں رکھتا کہ اسکو سنت کہا جاوے کیونکہ سنت تو موافقت ہے بلکہ سنت یہی طریقہ ہوا کہ اکثر اوقات صرف ظاہری رخ پر اقتصار کرے
 اور کبھی باطنی رخ پر بھی مسح کرے بشرطیکہ باطنی رخ پر مسح کی حدیث ثبوت کو پہنچے۔ اور حدیث تو صرف یہ ہے کہ جو ابو داؤد و ترمذی و ابن ماجہ
 و ثور بن یزید و ابن جابر و ابن جویہ و ابن کاتب الخیرہ عن الخیرہ رضی اللہ عنہ روایت کی کہ میں نے غزوہ تبوک میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 کو وضو کرنا یا تو آپ بنے موزہ کے اعلیٰ واسفل کو مسح کیا۔ ابو داؤد نے لکھا کہ ثور بن یزید نے رجاء بن جویہ سے نہیں سنا۔ ترمذی نے لکھا
 کہ یہ روایت معلول ہے اور میں نے محمد بن اسماعیل بخاری و ابو زرہ رازی سے اس حدیث کی حالت پوچھی تو دونوں نے لکھا کہ صحیح نہیں ہے۔
 دارقطنی رحمہ نے علل میں لکھا کہ یہ حدیث ثابت نہیں ہوتی ہے۔ یون ہی احمد رحمہ نے بھی اسکو ضعیف کیا ہے۔ یعنی رحمہ نے اعتراضات کے
 جوابات نقل کیے اور لکھا کہ اس سے شافعیہ نے استدلال کیا اور اسی واسطے بدائع میں لکھا کہ اعلیٰ واسفل کا مسح تعجب ہے۔ مگر حرم کتاب ہے کہ
 پھر یہ کیونکر نکلا کہ طریقہ مسنون ہے حالانکہ مستفاد طریقہ معمولی سے خلاف ہے اور حالانکہ یہ بھی معلوم نہیں کہ اسفل الخف پر ہاتھ پھیرنا بطور
 مسح حق تھا یا نفاذت گرد سے تھا اور اس سے معلوم ہوا کہ صحیح وہی ہے کہ مفروض ظاہر الخف اور اکثر اوقات اسی پر اقتصار ہے اور کبھی
 بنظر دفاق وغیرہ باطن کو بھی شامل کرے جبکہ اس میں کچھ بھی نہایت مستحسن۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اب رہا بیان مقدار تو امام مصنف رحمہ نے لکھا
 کہ۔ و فرض ذلک مقدار ثلث اصابع من اصابع الیہ۔ اور مفروض اس مسح کا بقدر تین انگلیوں کے ہر ہاتھ کی انگلیوں سے
 وقال اکثر من اصابع الرجل والا اول اصعب اعتبار الالہ المسح۔ اور کفرخی رحمہ نے لکھا کہ پیروں کی انگلیوں سے تین انگلیوں
 کی قدر ہو لیکن قول اول یعنی ہاتھ کی انگلیوں سے اندازہ تین انگلیوں کے قدر ہونا بھی صحیح ہے بحجت اعتبار المسح کے۔ ف
 وہ ہاتھ پر نہ اعتبار مسح کا جو کہ پانوں پر کیونکہ مسح ہاتھ سے تھا۔ اسی کو محیط سرخی نے لیکر اصعب کہا ہے۔ ۶۔ اور مراد ہاتھ کی تین چھوٹی
 انگلیوں کا اندازہ ہے۔ تا ضیخان۔ اگر دونوں میں سے ایک پانوں پر زخم ہو کہ جس سے دھونے مسح کرنے پر قدرت نہ ہو تو دوسرے
 پانوں پر مسح ہونا نہیں ہے۔ اسی طرح اگر ایک پانوں ٹخنہ سے اوپر سے قطع ہو بھی حکم ہے اور اگر اس سے نیچے سے قطع ہو اور مقام مسح
 بقدر تین انگلیوں کے ہو تو دونوں پر مسح جائز ہے ورنہ نہیں محیط۔ اصابع پانچ ہیں اور نص میں اصابع مذکور ہے تو ادنیٰ تسعین تینوں
 سے کم نہیں پس بھی واجب ہے جیسا کہ اصول میں متقرر ہوا پس تین سے زائد رکھنا بہتر ہے۔ م۔ امام احمد کے نزدیک اکثر حصہ مالک
 کے نزدیک سب سوا سے مواضع امین کے اور شافعی رحمہ کے نزدیک ادنیٰ جزو ظاہر کا کافی ہے اور باطن سے اگر کچھ چھوٹا تو کافی نہیں
 کمالہ ابو یعلیٰ و الزنی فی المختصر۔ مگر حرم کتاب ہے کہ یہ دلیل ہے کہ شافعیہ کے نزدیک باطن واجب ہے لیکن یہ خلاف مختار ہے ورنہ خلاف جمیع
 و قول ابن المنذر و ابن بطلال جو اوپر گندا اسکی تردید کرتا ہے۔ م۔ اگر بعض موزہ خالی ہو اور مشغول پر بقدر تین انگشت مسح کیا تو وہاں
 اگر خالی پر مسح کیا تو نہیں۔ محیط۔ ع۔ اور اگر ایک پر بقدر دو انگشت کے اور دوسرے پر بقدر پانچ کے مسح کیا تو نہیں جائز ہے۔ جوامع الفقہ
 ح۔ ف۔ امام محمد رحمہ نے تفصیل کر دی کہ اگر مسح میں سے اکثر ہونا مستحب ہے۔ محیط و الزیادۃ۔ مسح میں انگلیوں سے ہونا بھی صحیح ہے اگر کافی
 حتیٰ کہ اگر ایک انگلی سے تین مرتبہ تین جگہ ہر بار نیاپانی لیکر مسح کیا تو جائز ہے انہیں۔ اور اگر انگوٹھے و گمہ کی انگلی سے دو ایک دوسری
 جگہ کھلی ہوئی ہو مسح کیا تو جائز ہے تا ضیخان۔ اعداد اکثر تین انگلیاں رکھیں اور انگوٹھ کھینچا تو جائز مگر خلاف سنت ہوا الفیہ۔ اگر موزہ
 پر انگلیوں کے سروں سے مسح کیا پس اگر پانی چھینکا ہو تو جائز ورنہ نہیں الذخیرہ۔ اگر مسح کی جگہ پانی یا فیہ ہو بجا بقدر تین انگشت
 کے یا فیہ سے بھی لگاس میں چلا تو کافی ہوا اور اصعب قول میں اوس مانند فیہ کے ہے انہیں۔ اگر اوس پرے تو کافی ہے مگر فیہانی رحمہ

کما کہ یہی اصح ہے۔ اور مخطوط کا ظاہر کہ راویہ میں شرط نہیں شریعہ مطہریہ واجبہ۔ لیکن مستحب ہر النبیہ۔ عضو کو دھو یا اسکی باقی بڑی سے مسح رہا ہو خواہ بکلی ہو یا نہیں اور مسح کے بعد بڑی رہی ہو تو اس سے موزہ پر مسح ہوا نہیں الجھ۔ اگر ساق سے شریعہ کر کے اصل کو نیکیا یا دونوں موزوں پر عرض میں مسح کیا تو جائز مگر خلاف سنت ہے البوہرہ۔ اگر بٹیلی رکھ کر کھینچی یا انگلیاں رکھ کر کھینچیں دونوں خوب ہیں اور بستر پر یا ماتہ ہو یا اگر ماتہ سے پیشہ کی طرف سے مسح کیا رہا ہو لیکن مستحب اندر دئی بیغ سے ہے الخاصہ۔ اگر انگلیاں کھینچیں اور انکی جڑیں ایک کھینچیں تو جائز نہیں ہے۔ و مسح موزہ میں مگر مسنون نہیں فاضلان۔ اور مسح موزہ میں نہ شرط نہیں یہی صحیح ہے انفع۔ پس اگر موزوں پر مسح کیا اس نیت سے کہ دوسرے کو تعلیم کر دے طہارت مقصود نہیں ہے تو طہارت صحیح ہو گئی الخاصہ۔ اب اگر موزہ عادت سے زیادہ پشما ہو تو تمام منصفہ نہ ملے بیان فرمایا۔ ولا يجوز المسح علی خف فیہ خرق کثیر۔ اور مسح نہیں جائز ہے ایسے موزہ پر جس میں شگات کثیر ہو۔ و فہ قلیل شگات سے تو کم خالی ہوتا ہے اعتبار کثیر کا جو اور کثیر کی تفسیر یہ کہ ناہمیں نہ قدر ثلث اصابع من اصابع الرجل۔ کمال جاوے اس شگات سے بقدر زمین انگلیوں کے پانوں کی انگلیوں سے۔ و فہ مروجہ چوٹی انگلیاں پانوں کی۔ و ان کان اقل من ذلک جائز اور کھٹنا اس سے کم ہو تو مسح جائز ہے۔ و قلیل زعفران شافعی لاجوز و ان کمل لانه لما وجب غسل الیاد فی غسل الباتی اور زعفران شافعی رحم نے کہا کہ مسح جائز نہیں اگرچہ شگات قلیل ہو کیونکہ جب کھٹے کا دھونا واجب ہو تو باقی کا دھونا بھی واجب ہوا و فہ بہ سرسری قیاس ہے۔ و لئلا ان الخفاف لا تخلو عن طیل خرق عاده فلیتقصر المحج فی النزاع و تخلو عن اکثر فلاحج اور ہماری دلیل یہ ہے کہ موزے نہیں خالی ہونے سے خورے خرق سے اذراء عادت تو لوگوں کو اتارنے میں حج لاحق ہو گا اور کثیر شگات سے خالی ہونے میں تو اس میں اتارنے میں حج نہیں ہو گا۔ و فہ اصح شرعاً دفع خرق میں بوجہ دفع الحج کے مسح جائز ہوا اور کثیر خرق میں جائز نہ ہوا۔ و اکثر ان یکشف قدر ثلث اصابع الرجل اصغر یا مواسم۔ اور کثیر کی مقدار یہ کہ کمال جاوے پانوں بقدر زمین انگلیوں پانوں کے چوٹی انگلیوں سے یہی قول صحیح ہے۔ و فہ اصح روایت حسن از ابی حنیفہ کہ بقدر زمین انگلیوں ہاتھ کے اور غیر مسح تول شمس الا انہ حلوانی کہ اگر خرق بڑی انگلیوں پر ہو تو مقدم زمین بڑی انگلیوں سے اور اگر چوٹی پر ہو تو چوٹی انگلیوں سے ہے۔ نہایہ۔ بھر مسح اعتبار پانوں کی انگلیوں کا ہے۔ لان الاصل فی القدم هو الاصل۔ کیونکہ قدم میں اصل یہی انگلیاں ہیں۔ و فہ حتی کہ اگر کسی نے دوسرے کے پانوں کی انگلیاں کاٹ ڈالیں تو پوری دیت پانوں کی لازم ہوگی کھانا جب انگلیاں اہل شہرین۔ و الثلث اکثر یا۔ اور تین انگلیاں پانچ انگلیوں میں سے اکثر ہیں۔ و فہ کیونکہ پانچ میں سے تین انگلیاں نصف سے زائد ہوئیں اور کسی چیز کا اکثر بننے کل کے ہوتا ہے۔ ف مقام مقام الكل۔ تو تین بجائے کل کے قائم ہوگی۔ و فہ پس تین انگلیوں کے کھٹنے سے گویا کل قدم کھل گیا تو اسکا غسل واجب ہوا۔ رہا یہ کہ زمین بڑی یا چوٹی دونوں کو غسل ہے۔ و اعتبار الا اصغر للاحتیاط۔ اور اعتبار چوٹی انگلیوں کا واجب ہوا بوجہ احتیاط کے۔ و فہ اور احتیاط جب ایسے مقام پر واجب ہے تو چوٹیوں سے اعتبار یہی صحیح ہے۔ اگر خرق اس قدر ہو کہ تین پور چلی جاتی ہوں تو فرمایا۔ ولا معتبر بدخول المائل اذا کان لا ینفخ عندہ کسی اور پوروں کے داخل ہو جانے کا کچھ اعتبار نہیں جب کہ شگات ایسا ہو کہ رفتار کے وقت کمال نہ جاتا ہو۔ و فہ کیونکہ معتبر نہ کھٹانا اور رفتار شکل ہو جانا قرار پایا ہے۔ یہی اصح ہے۔ نہایہ۔ بھر اگر شگات کھٹتا ہو لیکن ایک میں بقدر زمین انگشت نہیں بلکہ دونوں میں ملا کر تو فرمایا۔ و یعتبر بنفا المقعد ان فی کل خف علی حدہ۔ اور معتبر یہ مقدار ہر موزہ میں ملے۔ و فہ اصح الخرق فی خف واحد پس جمع کیے جاوے شگات ایک ہو جائیں۔ و فہ اگرچہ ایک ہی جگہ ہوں مگر خف کے چھپانے تک اعتبار ہے کیونکہ اگر شگات موزہ کے سابق میں ہو تو بوجہ مسح سے مانع نہیں کہانی الخاصہ۔ اور خرق بھی ایسے ہوں کہ جس میں سوجا سا جاوے اور اگر اس سے کم ہوں تو معتبر نہیں کیونکہ وہ بیون کے سوا مانع میں شیاں کے گتے میں نہ کہانی اتبیین۔ و لا یجمع فی خفین لان الخرق فی احدہما لا ینفخ قطع السفر بالآخر۔ اور خرق دونوں موزوں کے جمع نہ کیے جائیں کیونکہ ایک میں خرق ہو تو دوسرے کے ساتھ سفر کر کے سے مانع نہیں ہیں نا

ف۔ اگر وہم ہو کہ نجاست میں تو ہم سب جگہ سے جمع کرتے ہو حتیٰ کہ ایک میں قدم دم سے کم کر لاکر زائد ہو تو مانع کہتے ہو اور خندق
 میں بھی ایسا ہی ہے جواب یہ کہ دونوں یکساں نہیں کیونکہ موزہ ہر ایک سے طہرہ زقا شطرنج ہے۔ بخلاف النجاستہ المتفرقہ نہ حال
 مکمل۔ برخلاف نجاست چٹکی جوئی متفرق کے ہر ایک دم سے کم کر لاکر زائد ہو تو وہ جمع کجا دے ہر جگہ سے کیونکہ شخص دو سب
 نجاست کا اٹھانے والا ہے۔ ف۔ اور جو کوئی دم سے زائد نجاست کا مجتمع یا متفرق کسی طرح اٹھانے والا ہو سپر اختیار سی قدرت
 سے طہارت واجب ہو اگر کجا جادے کہ نجاست کے سوا سے شرعاً کھلنے کو بھی جمع کرتے ہو چنانچہ زیارات میں ہے کہ اگر عورت کی
 مرج سے کچھ کھلا اور کچھ پیٹ و ران و کچھ پٹہ لی و کچھ بال سے ایسا کہ اگر سب جمع کیا جادے تو اسکی چوتھائی فرج یا پٹہ لی یا بال کی حکمت
 تو اسکی ناز نہیں رہا ہے۔ جواب یہ کہ ہاں۔ و انکشاف العورۃ نظیر النجاست۔ اور عورت یعنی وہ خمر مناک جگہ جسا چھپانا فرض ہے
 ناز میں اسکا کھلنا نظیر نجاست کا ہے۔ ف۔ جیسے احرام والے کا متفرق خوشبو لگانا جمع کیا جادے اگر ایک عضو کی قدر ہو چکے ہو چکا
 لی قربانی لازم اور جیسے کپڑے پر رشیم کی پوشان جمع کجا دین اگر چار انگشت سے زائد ہوں تو مرد کو حرام اور اگر قربانی کے جانور کے کانوں
 میں شکاف ہوں تو احوط یہ کہ جمع کیے جاویں اگر ایک تہائی کان سے زائد ہو چھین تو اسکی قربانی روا نہیں ہے۔ ط۔ پھر دماغ جو کہ شرط ہے
 زمین انگلیوں کی قدر سے مراد یہ کہ پوری تین انگلیوں کی قدر ظاہر ہو جادے اور یہی اصح ہے خواہ شکاف موزہ کے نیچے ہو یا اوپر ہو یا
 اٹری کے جانب میں ہو محیط۔ اور مضمین میں تین انگلیوں کی قدر مانع ہے نہ اس سے کم۔ ع۔ اور مضمین سے اوپر مانع نہیں اگرچہ کثیر ہو اختیار
 اور جو ٹی انگلیوں سے حساب کا اعتبار اسوقت ہے کہ سوا سے انگلیوں کی جگہ کے ہو اور اگر خدا انگلیاں کھلیں تو جہان کھلیں وہین کی
 تین انگلیاں معتبر ہیں خواہ ٹری ہوں یا جموٹی ہوں چنانچہ اگر انگوٹھا پاس والی انگلی دونوں کھلیں تو جگہ اگرچہ جوئی تین انگلیوں
 پر ابر ہو مگر مسح جائز ہے اور اگر انگوٹھا پاس والی ایک انگلی واسکے پاس والی دوسری انگلی سب کھلیں تو اب مسح نہیں جائز ہے
 جسکی انگلیاں کئی ہوں تو اسکے مانند غیر کی انگلیوں سے حساب ہو گا ابو ہریرہ۔ یہ صحیح نہیں ہے۔ اگر آٹھ موزہ میں قدر ایک انگلی کے
 اور اٹری میں اسی قدر دھلو میں اسی قدر کھلے تو مسح نہیں جائز ہے محیط۔ نظیر شکاف جو مسح کو روکتا ہے وہ کہ اسکی ماتحت کھلا ہو
 یا چلنے میں مکمل جاتا ہو اور اگر شکاف ایسا ہو کہ اسکے ماتحت چلنے میں بھی نہیں کھلتا تو مانع مسح نہیں اگرچہ شکاف طویل ہو حسین
 محیط البدایہ الا سیجالی ع۔ اور اگر موزہ دوسری نہ کاہر اسکا ابرہ مکمل گیا اور اسٹر چڑے کا یا گندہ کڑا اسکا ہوا ہے تو مانع مسح نہیں
 القسین الذخیر ع۔ موزہ یا جوب یا جاروق جو پشت قدم پر سے شق کر کے اُسین گھنڈیاں یا سمہ لگے ہیں جسے باندھ دیا جاتا ہے
 کہ اسکو دھنک لیتا ہے تو وہ مانند غیر شق کے ہے اور اگر پشت قدم میں سے کچھ ظاہر ہو تو اُسین موزے کے شکاف کا اعتبار ہو گا الزاہدی
 یہ سب مسح موزہ کا حکم تو اسوقت کہ طہارت پر پہننے جانے کے بعد حدث موجب و ضرور ہو تو با حکام مذکورہ بالا موزہ پر مسح کرنا روا ہے اور
 اگر حدث موجب غسل پیدا ہو تو امام معتبر چرنے اور شریح کی اور اب حسب مدۃ توضیح کی قبول۔ ولای يجوز المسح لمن وجب علیہ
 الغسل۔ اور موزہ پر مسح کرنا نہیں جائز اس شخص کو جو غسل واجب ہوا۔ ف۔ یعنی جنابت کیونکہ حیض تو کم تین روز سے نہیں ہوتا
 اور یہی موزہ کی انتہا سے مدت مسافر ہے اور نفاس بہت زیادہ ہے۔ پس صرف جنبت کو روا نہیں ہے۔ لحدیث صفوان بن عسال
 انه قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یامرنا انذاکنا سفران لا تخرج خفافا ثلثۃ ایام ویالیسا الا من خباہ
 و لکن عن بول او غائط او نوم۔ بدیل حدیث صفوان بن عسال کہ فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم لوگوں کو حکم فرمایا
 کرنے جب ہم مسافر ہوتے کہ ہم اپنے موزوں کو نہ اتاریں یعنی ہاتھوں و جوتے کی پے تین دن و آٹھ راتیں مگر جنابت سے لیکن
 پیشاب یا چھانہ یا منید سے۔ ف۔ یعنی ایسے اسباب سے جسے وضو کوٹ جاتا ہے لیکن جنابت میں آتا رہے۔ سفر نفع اول سکون
 انھا جمع مسافر ع۔ رواہ ابن ماجہ والنسائی وابن حبان وابن خزیمہ والشافعی والبیہقی والدارقطنی والترمذی وقال حسن صحیح۔ اور
 صورت مسئلہ کی یہ ہے کہ ایک نے وضو کر کے مہیزہ پہنے پھر جنب ہوا اگر اسکو اسی قدر پانی ملا کہ وضو کو کافی ہے دخول کو تو وہ جنابت

کے لیے تیمم کرے مگر وضو کرنے میں پانون بھی دھو کرے اور مسح اب روانہ نہیں ہوں ہی فتی میں مذکور ہے۔ پھر اب مدت کے اندر جب تک وضو کرے مسح کر لیا لیکن جب غسل کے واسطے کافی پانی دیکھا تو جنابت عود کر گئی گویا اب جنب ہوا ہے الغرضات۔ پھر اگر نہیں نمایا حتیٰ کہ پانی جا مارا تو اب وضو کرے اور پانون نکال کر دھو کرے پھر جب تک پانی کافی غسل کو نہ ملے مدت کے اندر مسح کرتا رہے مگر جب پانی دیکھا جنابت عود کر گئی۔ و۔ اور اگر جنب نے غسل کیا اور سو اے اعضاء وضو کے کہیں ٹپ خشک رہا پھر اسے موزہ پہنے پھر وہ ٹپہ دھویا پھر حدث ہوا تو مسح کرے الغماصہ۔ اور اگر اعضاء وضو میں سے کوئی ٹپ خشک رہا اسکو دھونے سے پہلے حدث ہوا تو مسح نہ کرے اقبسین۔ بالجملة جنب میں ایک تو ممانعت مخصوص ہے دوم قیاس بھی اسی کو تقضی ہے۔ لان البنا ہۃ لا تکرر عاۃ فلا حج فی النزع بخلاف المحدث فانہ تکرر۔ کیونکہ جنابت بار بار کر زمین ہوتی جیسا کہ براہ عادت معلوم ہے تو جنابت کی وجہ سے موزہ نکال کر غسل کرنے میں حج نہیں ہے بخلاف حدث کے کہ وہ شکر ہوتا ہے۔ و۔ تو حدث میں بھی حج کے مسح جائز کیا گیا تھا وہ وجہ جنابت میں موجود نہیں ہے۔ اب بیان اسکا کہ موزوں پر مسح کن وجہ سے ٹوٹ جاتا ہے تو فرمایا وینقص المسح کل شئی یقض الوضوء۔ اور مسح موزہ کو توڑ دیتی ہے ہر ایسی چیز جو وضو توڑتی ہے۔ و۔ کیونکہ وضو کے ناقض سے تمام وضو لازم آدیا گیا تو مسح بھی لازم آدیا۔ لانه بعض الوضوء۔ کیونکہ موزہ کا مسح وضو میں سے بعض ہے۔ و۔ من غسل قدمی کلیم ہو گیا ہے مگر ہر حال واجب آیا تو پہلے وضو کے ساتھ ٹوٹ کر واجب آیا تو جس چیز نے وضو توڑا اسکو بھی توڑا۔ پھر بعض وجہ میں باوجود وضو باقی رہنے کے مسح ٹوٹ جاتا ہے لہذا فرمایا۔ وینقصہ ایضا نزع الخف۔ اور موزہ کی مسح کو موزہ آمار ناجی توڑنا ہے۔ و۔ یعنی ایک ہی موزہ آمارنا۔ کیونکہ جب ایک آمار تو اسکا دھونا واجب ہوا۔ لہذا یہ المحدث الی القدم حیث زال المانع کیونکہ حدث نے سرایت کی قدم تک جبکہ مانع جا مارا۔ و۔ اور مذکور ہو چکا کہ یہی موزہ مانع سرایت تھا۔ پس جب ایک کا دھونا ضروری ہوا تو دوسرے کا بھی دھونا واجب کیونکہ ایک پر مسح و دوسرے کا غسل دونوں کو جمع کرنا مشروع نہیں۔ واضح ہو کہ ناقض و حقیقت حدث سابق ہے اور نزع الخف کو ناقض اسواسطے کہا کہ حکم اسی وقت ظاہر ہوا۔ نزع آمارنا اور اگر موزہ خود آتر گیا تو بھی یہی حکم ہے کہ کافی ہے اور واجب اس صورت میں صرف دونوں پانون دھونا حتیٰ کہ اگر وضو ہو تو صرف دونوں پانون دھو کر موزے پہن لے۔ پھر اگر حدث ہو تو اسی وقت سے تقیم کے لیے ایک دن رات و مسافر کے لیے تین دن رات کی مدت شروع ہوگی ہم۔ پھر تصریح کر دی۔ وکذا نزع احدہما۔ اور یوں ہی دونوں موزوں میں سے ایک کا نزع ناقض ہے۔ و۔ شاید یہ مراد ہو کہ خود نکل جانا ایک کا بدون نکلنے ناقض ہے۔ نعتذر الجمع بین الغسل والمسح فی وظیفۃ واحدۃ۔ کیونکہ جمع کرنا غسل اور مسح کے درمیان ایک ہی وظیفہ میں مستدر ہے۔ و۔ یعنی جبین غسل ہے یا مسح ہے تو اس میں ایک ہی مشروع ہے اور اسی ایک میں دونوں کا جمع ہونا مشروع نہیں کہانی الکافی ۲۔ تو یہاں جمع کا حکم مستدر ہو تو لا محالہ دونوں کا دھونا لازم ہوا۔ اگر کہا جائے کہ وظیفہ میں دونوں پانون متحد ہیں تو کیوں دونوں کے نشانات جمع نہیں کیے جاتے جیسا کہ اوپر مذکور ہو چکا جواب اسکا اس سے دیا جادے جو ایضاح میں ہے کہ وظیفہ اگرچہ متحد ہے حتیٰ کہ ایک کی نزع سے دونوں کا مسح ٹوٹ جاتا ہے لیکن غسل کے حق میں یہ دونوں دھوئیں ہم۔ وکذا مضی المدة۔ اور یوں ہی مسح الخف کا تاہم ہر مدت گذرنا۔ لہذا روینا۔ بدلیل اس حدیث کے جو بیٹھے روایت کی۔ و۔ یعنی جواز مسح ایک دن رات تک واسطے تقیم کے اور تین دن رات تک واسطے مسافر کے۔ اور یہ نص ہے کہ بعد اسکے مسح روانہ نہیں تو غسل واجب تو حدث سرایت کر گیا اور مسح ٹوٹ گیا اور باقی وضو قائم ہے تو صرف پانون دھوئے ہم۔ یہ حکم اسوقت کہ مسح کرنے والے نے پانون دھوئے کا پانی پایا ہو اور اگر نہ ہو پانی چاہا تو مسح نہیں ٹوٹے گا بلکہ اسکو مانع جائز ہے حتیٰ کہ اگر نادر کے اندر اسکے مسح کی مدت تمام ہو گئی اور اسنے پانی نہیں پایا تو پانی نازہ پھری کرے یہی مسح ہے البیضا فیضان الزاہدی الجوبہ۔ صورت یہ کہ اول وقت وضو کر کے موزے پہنے اور نزع کے وقت حدث ہوا اسنے وضو کر کے مسح کیا اور دوسرے روز اسی وقت کہ اسکو حدث ہوا ہر نازہ میں داخل ہوا اور اسکو یاد آیا کہ یہ وقت تمام

ہو جانے مس کا ہر دلیکن جانتا ہو کہ اس خشک میں پانی نہیں ہو تو اس صبح قول پر ناز پوری کرے۔ م۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ اسکی ناز
 فاسد ہو جائیگی اور یہی شبہ بقدر ہے۔ الفتح تبیین۔ و۔ و اذا تمت المدة نزع خفيه فحسل رجليه وضلى۔ اور جب مدت مسح کی تمام
 ہوئی تو دونوں موزے نکال دے اور دونوں پانوں دھو کر ناز پیرے۔ و۔ یعنی جبکہ باقی وضو موجود ہے۔ و لیس علیہ اعادۃ بقیہ
 الوضوء۔ اور اگر پانی وضو کا اعادہ واجب نہیں ہے۔ و کذا اذا نزع قبل المدة۔ اور یوں ہی جب خود اپنے دست گذرنے سے
 پہلے موزہ نکال دیا۔ و۔ تو بھی اس پر پانی وضو کا اعادہ واجب نہیں بلکہ صرف پانوں دھونے واجب ہیں۔ لان عند النزع
 یسری الحدیث السابق الی القدمین کا نہ لم یفعلما۔ اس دلیل سے کہ موزہ نکال دینے یعنی جد کرنے و اتارنے کے وقت
 ساری ہو جائیگا حدیث پہلا قدموں تک گویا اسے دونوں کو دھویا نہ تھا۔ و۔ پس صرف دھونا واجب ہوا۔ یہ اس وقت کہ
 پانوں دھونے سے کوئی مانع نہ ہو اور اگر موزہ اتارنے والے نے سخت سردی سے اپنے قدموں کے جاتے رہنے کا خوف کیا تو پھر
 ہنکرا کر مسح کرنا اور اگر چہ مدت دراز ہو جاوے جیسے مسح جیسوہ کا حکم ہے تبیین والحو۔ المیٹ و جامع الفتح۔ یعنی ہاں جب کہ
 اوپر دینے سبب مسح کرے ورنہ منہ کی طرح نالی ہو کیونکہ سردی کو کوئی دخل منع سرایت میں نہیں تو نایت یہ ہو کہ نہ اتارے لیکن مسح میں
 بلکہ جوت سردی کے تخم کرے ہاں مسح جیسوہ پر اسکا مسح تبیل مشائخ ہو گا لیکن اس صورت میں تمام ظاہر دامن سب کو مسح کرے نہ ہند
 موزہ کے۔ الفتح مختصا۔ و حکم النزع یثبت بخرج القدم الی الساق۔ اور قدم کے ساق موزہ تک نکلنے سے نزع کا حکم ثابت ہو جاتا
 ہے۔ و۔ اور موزہ کو ساق تک نکالنے سے بھی نزع انھت کا حکم ہو جاتا ہے۔ لانه لا معتبر بہ فی حق السح۔ کیونکہ موزہ کی ساق کا
 مسح کے حق میں کچھ اعتبار نہیں ہے۔ و۔ حتی کہ اگر بغیر ساق کا موزہ پنا تو اس پر مسح جائز ہے جبکہ نزع نہ ہو۔ اور جس کا مسح میں
 اعتبار نہیں دامن پانوں آجانے سے مسح کا نقص ہو جائیگا۔ لہذا شیخ الاسلام نے بسوط میں کہا کہ اگر وضو کر کے موزے پہنے
 پھر اسکی راسے میں آیا کہ انگوٹھا لے پس اپنے پانوں کو نکال کر موزہ کے ساق تک لایا کہ راسے بدلی پھر اندر داخل کر دیا تو بعد اسکا
 موزہ دلی پر مسح نہیں کر سکتا مگر دونوں پانوں دھو دے نہایہ۔ یہ قول ابی حنیفہ رحم اور یہی ادلی ہے الفتح۔ و کذا باکثر القدم ہوا لصحیح
 اور یوں ہی قدم کا اکثر حصہ ساق موزہ تک نکلنے یا نکلنے سے بھی نزع انھت کا حکم ثابت ہو جاتا ہے یہی صحیح ہے۔ و۔ اور
 موزہ سے مراد شری موزہ محدود ہے۔ یہ روایت ابو یوسف و حسن ہے۔ اور شرح الطحاوی میں ہے کہ اگر اکثر اثری موزہ سے نکل آئی تو
 مسح ٹوٹ گیا اور امام محمد رحم سے مروی ہے کہ جب تک موزہ میں قدم کا استدر حصہ رہا کہ اس پر مسح جائز ہے تو روا ہے ورنہ نہیں اور یہ اس وقت
 کہ آٹھ اتارنے کا قصد کیا ہو پھر اسکی راسے میں آیا کہ نہ اتارے اور اگر موزہ کی وسعت وغیرہ سے اثری اپنی جگہ سے نکل جاتی ہے تو
 مسح نہ ٹوٹتا اور کانی میں لگا کہ امام محمد رحم کے قول پر اکثر مشائخ میں کیونکہ معتبر تو محل فرض ہے جب تک دورہ جاوے مسح نہ ٹوٹتا۔ مسح
 اور اگر موزہ واسع ہو جب قدم اٹھاتا ہو تو اثری نکل آئی ہو اور جب قدم رکھتا ہو اپنی جگہ چلی جاتی ہو تو اس پر مسح روا ہے اور اگر آدمی لنگڑا
 پانوں میں اثری ہو کہ جو بچوں کے بل چلتا ہو اور اثری موزہ کی اپنی جگہ سے اٹھ جاتی ہو تو اسکو روا ہے کہ مسح کرے جب تک کہ اسکا قدم موزہ
 کی ساق تک نہ نکلے تا ضیق۔ الذخیرہ۔ یہ قول ابی حنیفہ رحم اور یہی ادلی ہے الفتح۔ اثری کے نکلنے دیکھنے کا کچھ اعتبار نہیں ہے
 اور اثری کی اپنی جگہ سے نائل ہونے پر مسح ٹوٹنے کی جو روایت ہے وہ ایسی محدث میں ہے کہ اسے موزہ اتارنے کے قصد سے ایسا کیا
 اور اگر یہ بات نہ ہو کہ موزہ کی وسعت یا دوسرے سبب سے جو توبالاجماع مسح نہ ٹوٹتا جیسا کہ برجیدی کی نقل نہایہ سے معلوم ہوتا ہے
 ت۔ و۔ اور اگر اسے دو علاقہ موزے پر مسح کیا پھر ایک طاق کو اتار دیا تو دوسرے طاق پر مسح کا اعادہ نہیں ہے۔ یوں ہی اگر بالاسا و
 پر مسح کیا پھر ایک بال دہر کر دیے تو اعادہ نہیں ہے المیٹ۔ اور یوں ہی اگر مسح کیا پھر موزہ دن کے اوپر سے کمالی کے چھلکے اٹھائے
 تو بھی مسح کا اعادہ نہیں محبط السرخسی۔ پھر ان وجوہ کے سوا سے ناقص مسح ایک سبب دیگر ہے جو ہدایہ میں مذکور نہیں یعنی موزہ میں پانی
 بھر جانا۔ اگر موزے میں پانی بھر گیا پس اگر نزع تک پہنچ گیا حتی کہ تمام پانوں داخل کیا تو اس پر دوسرے پانوں کا دھونا بھی واجب

ہوا الخلاصہ۔ اسی طرح اگر اکثر قدم پانی سے تر ہو گیا ہو تو یہی حکم ہے یہی مسح ہے۔ الظہیر۔ ہتھوں نے اسکی تصحیح کی اور تو یہ مین اسکو کیا پھر
موانق نقل مینی ح کے کما کہ بعض مشائخ نے کما کہ اس سے مسح نہ ٹوٹے گا اگر چہ پانی ٹھننے تک پہنچ جاوے اور کما کہ یہی الظہیر اور درختار
مین کما کہ یہی بکر الرائق نے سراج سے نقل کیا کیونکہ موزہ سے قدم کا مستور ہونا پانون تک حدث سرایت کرنے سے مانع ہے تو یہ دھلیا و دھلا
مجبور ہو تو بطلان مسح کا موجب نہوا کما فی المنہ۔ مین کتنا ہون دلالت کرتا ہے اس پر جو موی ہے کہ موزہ پر مسح بھول گیا پھر وہ پانی جاری مین
ٹھسا تو فرض ادا ہو جائیگا جبکہ ظاہر انھیں بھیگ جاوے اور امام ابو یوسف کے نزدیک پانی مستعمل نہوگا اور امام محمد کے نزدیک مستعمل ہوگا
اور اگر پانی طہیل غیر جاری ہو تو مسح ادا نہوگا۔ م۔ یہ مسئلہ قول من ابتداء المسح و یقیم آہ کی شرح مین معنی مین مذکور ہے۔ باقی رہا تو اخص مین سے
مسند و کا وقت نکل جانا یعنی اگر مسند در نے جسکو ہر وقت کے لیے تازہ وضو کا حکم ہے مثلاً مستحاضہ عورت یا پیشاب جاری رہنے یا کسی جاری
رہنے یا تا مسند جاری رہنے کا مرنے اگر اسنے وضو کر کے موزہ پہنا اور وضو شروع سے موزہ پہننے تک یہ وضو بھی جاری ہوا تو وہ اسوقت
کے اندر اگر دوبارہ وضو کرے تو مسح کرے گا مثلاً کسی دوسری وجہ سے وضو ٹوٹ گیا ہو اور جب یہ وقت نکل گیا تو پھر مسح نہیں کر سکتا۔
اور اگر وضو شروع سے موزہ پہننے تک اسکو غند سے طہارت رہی تو پھر اسکو شل تندرست کے مدت معوز تک مسح کرنے کا اختیار ہے اگرچہ
وضو ہر وقت کے لیے کرے گا۔ م۔ اگر وضو کیا اور جبیرہ باندھا اور جبیرہ پر مسح کیا اور دونوں پانون دھو کر موزے پہنے پھر حدث ہوا تو
وضو کرے اور جبیرہ و موزوں پر مسح کرے۔ اور اگر یہ طہارت جبیرہ موزہ پہنا کر اسکے ٹوٹنے سے پہلے جراثیم اچھی ہو گئی تو وہ جبکہ دھو کر
موزوں پر مسح کرے اور اگر یہ طہارت ٹوٹنے کے بعد جراثیم اچھی ہوئی ہو تو موزے آتا رہا واجب ہوگا۔ الظہیر یہ السراج۔ یہ مسئلہ طہارت
کا طہ پر موزہ پہننے کی شرط پر تفریح ہے فافہم۔ م۔ ایک شخص کے ایک پانون مین جراثیم اور اس پر جبیرہ ہوا اسنے وضو کیا اور جبیرہ پر مسح کیا اور
دوسرا پانون دھو کر موزہ پہنا تو موزہ پر مسح نہیں جائز ہے۔ اور اگر جبیرہ پر مسح کر کے دونوں موزے پہنے ہوں تو موزوں پر مسح جائز ہے
مبطل السرخسی۔ ایک شخص کے ایک پانون مین پھنسی تھی اسنے پانون دھو کر دونوں موزے پہنے پھر حدث ہوا اور وضو مین موزوں پر
مسح کیا اور نازین پیر مین پھر جب موزہ آتا تو دیکھا کہ پھنسی پھوٹ کر اس سے خون مواد بہا ہے حالانکہ اسکو نہیں معلوم کب پھوٹی ہے تو
امام ابو بکر محمد بن الفضل نے کما کہ اگر سر زخم خشک ہوا اور آدمی نے طلع فجر کے وقت موزہ پہنا تھا اور بعد عشاء کے آتا تو نازن مجاہد کا عادیہ
ذکر ہے اور اسکے بعد کی نازن کو عادیہ کرے اور اگر سر زخم تر ہو تو کچھ عادیہ لائے مین ہے البیضا۔ قال المم۔ ومن ابتداء المسح و یقیم
نفسا قبل تمام بوم و لیلة مسح مثله ایام و لیلا لیس۔ اور جس نے شروع کیا مسح کو در حالیکہ وہ یتیم تھا پھر ایک دن رات نام ہونے
سے پہلے اسنے سفر اختیار کیا تو مین دن و آدھی رات مین مسح کرے۔ ف۔ یعنی ابتداء سے وقت حدث سے اب مین دن رات کا حساب
کرے۔ یہ رداء ہے۔ علما باطلاق الحدیث۔ دو وجہ سے ایک بدلیل علی باطلاق حدیث۔ ف۔ کیونکہ حدیث مین ہر مسافر کے لیے
مین دن رات کی اجازت ہے اور یہ بھی مسافر ہوا تو اسکو بھی اجازت ہے۔ واضح ہو کہ اگر مین موزے پہنے اور حدث سے پہلے سفر کیا تو
امام شافعی رحم نے بھی اتفاق کیا کہ مسافر کا مسح کرے اور اختلاف شافعی طہ کا وہ حدیث کہ مین حدث ہونے کے بعد مسافر ہوا یا سفر مین
حدث ہونے کے بعد یتیم ہوا اور حجت اپنی ایک تو اطلاق حدیث ہے۔ ولانہ حکم متعلق بالوقت فی غیر فیہ آخرہ۔ اور دوم یہ وجہ کہ
مسح کا حکم متعلق بوقت ہے تو اعتبار مین آخر وقت کا ہے۔ بخلاف ما اذا استكمل المدة للاقامة ثم سافر لان الحدیث
قد سری الی القدم و انھن لیس برافع۔ برخلاف اسکے جب اسنے اقامت کی مدت تک دن رات پوری کر لی پھر سفر کیا
تو اب مین دن رات پوری نہیں کر سکتا کیونکہ حدث تو قدم تک ساری ہو چکا اور موزہ تو ایک دن رات تک مانع سرایت تھا کچھ
وہ حدث کا مانع تو نہیں ہے۔ ف۔ پس لا محذور فی حدث کے لیے و حنا لازم ہے۔ ولو اقام و ہو مسافر ان استكمل مدة الاقامة
نزع۔ اور اگر اسنے اقامت اختیار کی حالانکہ مسافر تھا تو اقامت کی مدت ہوئی پس دو صورت مین ہیں اگر وہ مسح ایک دن رات یا کچھ
زیادہ کر چکا حتی کہ مدت اقامت پوری کر چکا ہے تو اب آتا ہے۔ لان رخصۃ السفر لا تنفی بدول السفر۔ کیونکہ سفر کی اجازت

ظہیر و دو پانی و تہی ہوا پانی

یعنی تین دن رات تو بدون مغرور وجود ہونے کے باقی نہیں رہ سکتی ہو۔ وان لم یستكمل اتمکما۔ اور اگر اسے ایک دن رات بھی بدون
 نہیں کیا ہو تو ایسی کو پورا کرے۔ وفت۔ جو کچھ باقی ہو۔ لان ہدہ بدۃ الافاقہ وبقویم۔ کیونکہ یہی مدت اقامت ہے اور یہ شخص اب شہر
 بیان جرموق اس مسئلہ میں امام شافعی رحمہ اللہ کا خلاف ہے اور میان مسئلہ سے پہلے ہم جرموق کی تحقیق وبحث حدیث کو بغیر کسی سانس
 ذکر کریں۔ واضح ہو کہ جرموق وہ موزے جو موزون پر پہنے جاتے ہا کہ کچھ دھجاست سے بچا دیں اللہ در۔ جرموق کی ساق بہ نسبت
 موزہ کے چھوٹی جتنی ہر ج۔ اور ایسی کو موق کہتے ہیں۔ اور عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ نے بلال رضی اللہ عنہ سے حضور رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم دریافت کیا تو کہا کہ آپ اپنی نضائے حاجت کو جاتے پھر میں بانی لا تا تو آب و منو کرتے پھر علامہ و موقین پر مسج
 کرتے تھے۔ رواہ ابو داؤد۔ اس روایت میں موقین ہے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے بلال رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم خفین و خمار پر مسج کرتے۔ رواہ ابن خزمیہ والطبرانی اور ابوداؤد و یس خولانی نے بلال رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 موقین و خمار پر مسج کرتے تھے رواہ ابن خزمیہ فی مسج۔ اور انس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ آپ موقین و خمار پر مسج کرتے رواہ البیہقی۔ اور
 ابوداؤد و یس روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ موقین و خمار پر مسج کرتے تھے رواہ الطبرانی فی الاوسط۔
 امام نووی رحمہ اللہ نے کہا کہ حدیث میں موقین وہی خفین ہے نہ جرموقین کیونکہ موقین عربی زبان ہے اور جرموق عربی اور علاوہ اسکے
 حجاز میں جرموق کی ضرورت نہیں الی آخرہ۔ اور علامہ سرحدی رحمہ اللہ نے شرح بدایہ میں رد کردیا کہ جوہری و مطرزی و عکبری نے کہا
 جرموق و موق و دون موزون پر پہنے جاتے ہیں تو صاف معلوم ہوا کہ خفین سے علاوہ ہیں۔ اور ابوالبقاء عکبری اور ابونصر بغدادی
 نے کہا کہ موق وہی جرموق ہے جو موزے پر پہنی جاتی ہے اور ضرورت نہو کہ ان سے معلوم ہوا اور صاغانی رحمہ اللہ نے عباب میں حرجیم
 میں کہا کہ جرموق وہ کہ موزہ پر پہنی جاوے اور میں میں کہا کہ موق وہ کہ موزہ پر پہنی جاوے وہ عربی ہو کہ فارسی ہے۔ مع۔ لہذا امام
 مصنف رحمہ اللہ نے کہا کہ۔ ومن لبس البحر موقین فوق الخف مسج علیہ۔ اور جو شخص کہ موزون پر جرموقین پہنے تو جرموقین
 پر مسج کرے۔ وفت۔ اس پر مسج روا ہے۔ نووی رحمہ اللہ نے نقل کیا کہ ابو حامد نے کہا کہ یہی تمام علماء کا قول ہے اور غفر لی رحمہ اللہ کہ میں
 جو از میں علماء کے درمیان خلاف نہیں جانتا۔ یہی شافعی کا قدیم قول تھا اور جدید میں خلاف کیا لہذا فرمایا۔ خلافا للشافعی
 فانہ یقول البذل لایکون لہ بدل۔ اس میں امام شافعی رحمہ اللہ نے خلاف کیا کہ یون فرمایا کہ بدل کا بدل نہیں ہوتا ہر وقت
 یعنی پانون دھونے کا بدل مسج موزہ ہے تو موزے کا بدل جرموق نہوگا۔ ولنا ان النبی علیہ السلام مسج علی البحر موقین
 اور جاری دلیل ایک تو منصوص ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جرموقین پر مسج کیا۔ وفت۔ یہ حدیث تبوطیج اور پر آ۔ س۔
 ولانہ تبع الخف استعلا و غرضاً فصار کخف ذی طاقین۔ اور دوسری دلیل قیاسی ہے کہ جرموق تابع خف ہے اور وہ
 استعمال و غرض کے۔ تو خف پر جرموق ایسا ہو گیا جیسے و طاقہ موزہ ہوتا ہے۔ وفت۔ حالانکہ و طاقہ موزہ کے بالائی طاق
 مسج بالاتفاق جائز ہے۔ رہا بدل کا بدل ہونا تو یہ نہیں ہے۔ وہو بدل عن الرجل لاهن الخف۔ بلکہ جرموق تو بدل
 پانون کا ہو نہ موزہ کا۔ وفت۔ کیونکہ جو غرض موزے سے تھی وہی جرموق سے ہے البتہ موزہ کا تابع کر کے یہ استعمال ہے تو خف
 میں کہ بجائے پانون دھونے کے مسج کر لیا جاوے۔ و اتوی استدلال بحديث فروبر۔ اور میں رحمہ اللہ نے اعراض کیا کہ اگر موق جرموق
 واحد ہو اور خف کے سواے ہو تو استدلال صحیح ہے اور اگر موق وہی خف ہو جیسا کہ ازہری و برہوی و قزاز رحمہ اللہ سے نووی رحمہ اللہ نے نقل کیا
 تو استدلال ٹھیک نہوگا و علی ہذا جواب سرحدی ٹھیک نہوگا۔ مع۔ حاصل اعراض یہ کہ حدیث میں موق ہے اور وہ موافق نقل ازہری
 و غیرہ کے خف ہے تو ایسی پر محمول کیا جاوے کیونکہ خف پر اتفاق ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حق یہ ہے کہ استدلال صحیح ہے اور یہ اعراض ساقط
 ہے اس طرح کہ اہل لغت میں باجم خلاف نہیں اس واسطے کہ ازہری و غیرہ نے موق کو خف کہا اور جرموق و موق ایک قسم موزہ کی ہے
 اور جوہری و غیرہ نے تصریح کر دی کہ یہ موزہ اس قسم کا ہوتا ہے کہ موزون پر پہنا جاتا ہے اور ساق نہیں ہوتی ہے پس حقیقی معنی موق

و جرموق کے یہی ہیں اور ممکن ہو کہ مجازاً کبھی معنی خفت استعمال ہوتا ہو اور ابن الہمام نے لکھا کہ جو سہری و معززی نے کہا کہ موق چھوٹا
موزہ ہے جو خفت کے اوپر پہنا جاتا ہے اور یہ فارسی سرب ہر انتہی۔ پس حقیقت کو چھوڑ کر اسکو مجاز پر محمول کرنا ردائیں ہیں جب کہ
کوئی قرینہ صاف موجود نہیں خصوصاً جبکہ سرحدی رح نے ذکر کیا کہ منقول ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے و جرموق صوف
کے تھے۔ اور اثبات مقدم ہر نفی پر اور امام محمد رح نے عن ابی حنیفہ عن حماد رح عن ابی اسیم النخعی روایت کی کہ آپ جرموق پر مسج
کیا کرتے تھے پس استدلال صحیح ہوا اور اقرا عن دور ہوا اور یہی ترجمہ کو ظاہر ہوا نا حفظہ فائدہ عزیز دابر تعالیٰ اعلم۔ یہ سب ہوتا
ہو کہ جرموق کو موز دن پر قبل حدث کے پہنا ہو۔ بخلاف ما از البس الجرموق بعد ما حدث۔ بخلاف اسکے جب جرموق
کو بعد حدث ہونے کے پہنا تو جرموق پر مسج نہیں جائز ہو۔ لان الحدث حل بالخفت فلا يتحول الی غیرہ۔ کیونکہ حدث کا
حلول تو موزے پر ہو چکا اب اس سے تحول ہو کر جرموق پر نہ آدیا۔ ولو كان الجرموق من کر باس لایجوز المسح علیہ۔
اور اگر جرموق کر باس یعنی سوتی کپڑے کے ہوں تو ان پر مسج نہیں جائز ہو۔ لانه لا یصلح بدلا عن الرجل۔ کیونکہ یہ سوتی
جرموق اس لائق نہیں کہ پانون کا بدل ٹھہرے۔ ف۔ تو اس پر مسج کرنا روانہوا۔ الا ان تنفذ البتہ الی الخفت۔ لیکن اگر
تری پھوٹ کر موزہ پر پہنچ جاوے تو مسج کرنا روا ہوگا۔ ف۔ لیکن نہ اسوجہ سے کہ جرموق لائق مسج ہو بلکہ اسوجہ سے
کہ مسج موزہ پر ہوا اور یہ جرموق جو رقیق ہونے کے موزہ پر تری پہنچنے سے منع نہیں ہو۔ م۔ اور اگر دونوں جرموق خبرے کے
یا اسکے مانند ہوں تو ان پر مسج جائز ہے خواہ موز دن پر پہنے یا تنہا پہنے۔ الصدر الاضطر۔ اور حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اگر جرموق میں پہنے
پس اگر انکو تنہا پہنا تو دیکھا جاوے کہ اگر سوتی کپڑے یا اسکے مانند چیز کے ہیں تو ان پر مسج نہیں جائز اور اگر خبرے و اسکی مشابہ
چیز کے ہیں تو ان پر مسج جائز ہے اور اگر انکو موز دن کے اوپر پہنا تو دیکھا جاوے کہ اگر سوتی کپڑے یا اسکے مانند کے ہیں تو انکو اہر
سے مسج روا نہیں مگر جبکہ ایسے رقیق ہوں کہ تری انکے نیچے پہنچ جاوے اور اگر خبرے یا اسکے مانند سے ہوں تو بالاجماع اگر
حدث کے بعد انکو پہنا خواہ موز دن پر مسج کر چکا یا نہیں کیا ہو ہر حال ان جرموق میں پر مسج نہیں روا ہے اور اگر حدث ہونے سے
پہلے جرموق میں کو اوپر پہن لیا تو ہمارے نزدیک ان پر مسج جائز ہے محیط۔ اور اگر موزے پہنے اور نقطہ ایک موزہ پر ایک جرموق پہنا تو
ردا ہے کہ جرموق پر اور دوسرے ظال موزہ پر مسج کرے قاضیان۔ یہ جبکہ جرموق خبرے و اسکی مشابہ چیز سے ہو۔ م۔ موزوں پر موزہ
جیسے موز دن پر جرموق۔ انخلاصہ یعنی خبرے کے جرموق حتی کہ بالائی موز دن پر مسج اسوقت روا ہے کہ حدث سے پہلے پہنا ہو محیط
نہ کو رہ محیط۔ م۔ اگر دو طاقہ موزہ پہنا تو اوپر مسج جائز ہو لگانی۔ اور صحیح قول مذہب میں یہ ہو کہ ترکی ہو دوسرے جرموزے پہنے
جاتے ہیں ان پر مسج روا ہے کیونکہ انکو پینکر سفر میں موانعت کے ساتھ رفتار ممکن ہو شرح المبسوط للامام السرخسی ۵۔ اور صحیح امام شری
کے نزدیک ہوا ہے جبکہ انکے نیچے چڑھا ہو لگانی البحر۔ میں کہتا ہوں کہ صحیح قول اول ہو دلی ہذا ہر انچی نہ کی یا نحو میں اولیٰ کے
جکی بناوٹ میں سوراخ نہیں نکلتے میں جائز ہوتا جیسے واسر اعلم۔ م۔ جرموق اگر قدم کو چھپا دے اور مخنہ و پشت قدم سے آہ
یا دوانگی سے زیادہ نظر نہ آوے تو ان پر مسج جائز ہے اور اگر ایسا نہ دیکھیں خبرے سے قدم ڈھکتا ہو پس یہ چڑھا جرموق کے ساتھ سلا
ہوا ہو تو ان پر مسج جائز ہے اور اگر کسی چیز سے باندھا ہو تو نہیں جائز ہے انخلاصہ۔ جرموق میں اوپر سے شق ہوتا ہو اور کسمہ یا مخنہ یوں
سے باندھا جاتا ہو اور کبھی مخنہ یوں کے نیچے سے ایک پرت چڑانچی کے طور پر دیتے ہیں کہ وہ چھپاتا ہو۔ م۔ اگر کعب پہنا اور
ایسا ہو کہ کعب یعنی مخنہ و قدم سے کچھ نظر نہیں آتا سواے ایک دو انگلیوں کے مقدمہ کے تو ان پر مسج جائز ہے اور وہ بہتر ہے ایسے
مقدمے کے جو حسین ساق نہیں ہو قاضیان۔ اگر جرموق کشادہ ہوا اور اس میں اتھ ڈال کر رخ کرے تو نہیں جائز ہے انخلاصہ ۵۔ ایک قسم جو پ
فارسی سرب پر اور میں کہتا ہوں کہ جو پ وہ ہر شامی لوگ سخت جاڑے میں پہنتے ہیں اور بے سو سے ہوتا ہر قدم سے مخنہ کے اوپر تک
چھڑا ہوا مثل جو رب میں مثل مخنہ تک جوتی ہے۔ م۔ ولا یجوز المسح علی الجورہ میں عند ابی حنیفہ لا ان کیونما مصلحین اور

اور امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک مسح کرنا جو زمین پر نہیں جائز مگر اگر جو زمین جلد ہوں یا منسل ہوں۔ وفت جلد وہ کہ اس کے اوپر نیچے چڑھا لگایا گیا ہو لکائی۔ اور منسل وہ کہ چڑا اس کے نیچے لگایا گیا ہو جیسے نعل یعنی عربی جوتی زیر قدم ہوتی ہے۔ السراج یعنی تلوے پر ایک نعل لگا ہو۔ بالجہد جو زمین جلد و نعل پر بالاتفاق مسح جائز ہے اور غالی جو رب میں اختلاف ہے امام رحمہ کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ وقا۔ جو ز اذاکا نا ٹخنیں لایٹھان۔ اور صاحبین رحمہ نے کہا کہ خالی جو زمین پر بھی جائز ہے بشرطیکہ دونوں گندے نہ رہے ہوں رتیق چھنے نہوں۔ وفت ہی جمہور صحابہ و تابعین کا قول ہے اور مذہب ثوری و ابن المبارک و اسحق و احمد و داؤد و جریر و حلیہ بن جبر کہ امام ابو حنیفہ کے قول پر امام شافعی رحمہ نے کہا اور صاحبین کے قول پر امام احمد نے کہا ہے۔ اور جو رب جو کہ مرفعی یا باریک سوت یا بال سے بنائے ہیں بلا خلاف اپنے مسح نہیں روا ہے۔ اور اگر اس قدر رگڑا جاوے کہ اس سے ایک فرسخ یا زیادہ چٹا مکن ہو تو اختلاف ہے اور اگر رتیق کمال سے ہو تو بھی اختلاف ہے۔ مع۔ دلیل صاحبین و جمہور کے قول کی ایک نص و قیاس ہے نفی دلیل۔

لما روی ان النبی علیہ السلام مسح علی جوربہ۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی جور میں پر مسح کیا۔ وفت اس حدیث کو نیوہ بن شعبہ و ابو موسیٰ و بلال رضی اللہ عنہم نے روایت کیا۔ حدیث غیرہ بطریق ابو قیس عن نبیل بن یحییٰ عن یحییٰ بن یحییٰ بن شعبہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا اور مسح کیا جو زمین و نعلین پر۔ قال الترمذی بنا حدیث حسن صحیح اور نسائی نے کہا کہ اس کا کوئی متابع نہیں اور صحیح غیرہ رحمہ سے تو یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے موزوں پر مسح کیا۔ بیہقی نے کہا کہ سفیان ثوری و عبد الرحمن بن حمدی و احمد و یحییٰ بن یحییٰ و علی بن المدینی و سلم نے اس حدیث کو ضعیف کہا یہ حدیث مشکوٰۃ ہے۔ نووی رحمہ نے کہا کہ ہم ترمذی کا قول کہ حسن صحیح ہے قبول نہیں کرتے۔ میں کہتا ہوں کہ شیخ تقی الدین ابن دینق العبد نے امامین کا کہ ابو قیس کا نام عبد الرحمن بن مرعان ہے بخاری نے صحیح میں اسے احتجاج کیا اور یحییٰ ابن یحییٰ نے توثیق کی اور حنفی نے کہا کہ ثقہ ثبت ہے اور بدیل کی مجلس نے توثیق کی اور دونوں سے بخاری نے روایت کی پھر دونوں راویوں نے دوسروں کے مخالف روایت نہیں کی بلکہ ایک ہر زاوہ بطریق مستقل روایت کیا پس موزوں پر مسح کرنے کی حدیث اور جو زمین و نعلین پر مسح کی حدیث دو روایتیں نہیں بلکہ دو حدیثیں ہیں لہذا ابو داؤد نے بعد روایت کے سکوت کیا یعنی صحیح ہے اور ابن حبان و ترمذی نے تصحیح کی تو پھر نووی رحمہ کا قول امام ترمذی کے حق میں کیوں قبول ہو گا۔ اور جو زمین پر مسح کرنا حدیث ابی موسیٰ سے ابن ماجہ و طبرانی نے اور حدیث بلال رحمہ سے طبرانی نے روایت کیا پس حدیث محبت ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث ثابت ہے مگر متصل تاویل اس طرح کہ جو رب متصل تھے اور معنی یہ ہیں کہ آپ نے جو رب نعل میں جو رب مع نعل پر مسح کیا اور کیونکہ تاویل نہو حالاً کہ نعل پر مسح خالی کسی کا قول نہیں ہے پس مراد نعل سے جو رب نعل کی نعل ہے و علی ہذا یہ حدیث امام ابو حنیفہ و شافعی کے واسطے محبت ہے کہ جو رب نعل پر جائز ہے فانہم۔ م۔ اور دلیل قیاسی قول صاحبین کی یہ ہے۔ ولانہ یکنہ المشی فیہ اذاکا نا ٹخنیں و جوان لیسک علی الساق من غیر ان یربط بشئ فاشبه الخف۔ اور اس دلیل سے کہ آدمی کو ایسے جو رب پہنکر چلنا مکن ہے جب کہ وہ گندے گاڑے ہوں اور وہ اس صورت پر ٹھہر جاوے گا کہ ہاتھ پر بدو ان اس کے کہ کسی چیز سے باندھے جاوے تو شاید خف کے ہو گئے۔ وفت پس خف کا حکم پایا۔ اگر کہا جاوے کہ سوتی موزے اگر نری بھی بغیر بندش کے ساق پر ٹھہر جاتے ہیں۔ جواب یہ کہ اول تو ٹخنیں نہیں ہوتے ہیں و دوم یہ کہ مراد بغیر بندش ٹھہرنے سے یہ کہ ہاتھ خود ایسے ٹھوس دست ہو لے اور اگر نری موزہ ہو جو بناوٹ کے ٹھہرنا ہو ورنہ نہیں پس اس پر مسح نہیں جائز ہے۔ ولہ انہ لیس فی معنی الخف لانه لا یکنہ مواعظہ المشی فیہ الا اذاکا نا ٹخنیں۔ اور امام رحمہ کی دلیل ہے کہ جو رب در معنی خف نہیں کیونکہ اسکو پہنکر موزہ رتاز نہیں مکن ہے مگر جب ہی کہ نعل دار ہوں۔ وفت اگر کہا جاوے حدیث کا جواب کیا ہے یہ معنی تو قیاسی ہیں جواب یہ کہ نہیں و جو محل الحدیث۔ اور یہ معنی محل حدیث ہیں۔ وفت حدیث اسی پر محمول ہے کہ جو رب متصل تھے۔ میں کہتا ہوں کہ یہی محل حدیث ہونا میں نے بہت اچھے طریقہ سے بیان کیا بلکہ حدیث کے معنی یہ ہیں پس ظاہر ہوا کہ قول امام رحمہ اسرا حوط اور قول حنفیہ

آسان تر و موافق اکثر ہے۔ و عنہ اصرح الی قولہما علیہ الفتوی۔ اور امام سے روایت ہے کہ آپ نے صاحبین کے قول کی طرف رجوع کیا اور اسی پر فتویٰ ہے۔ فت۔ مبسوط میں ہے کہ مرض الموت میں جو مہین پر مسح کیا اور کہا کہ میں سے مین منع کرتا تھا اُسکو کیا تھا صاحب نے استدلال کیا کہ آپ نے رجوع کیا ہے اور بعض نے تصریح کی کہ سات روز پہلے اور قتادی کرخی مین مین روز پہلے آپ نے رجوع کیا و اللہ تعالیٰ اعلم۔ مع۔ ثنیں وہ جو رب کہ جلد نمودار نعل نمودا سپر اس شرط سے مسح ہوا ہے کہ بدون بندہ من کے سات پر شمرے اور اُسکے تحت نظر آدے اور اسی پر فتویٰ ہے النہر۔ ولا یجوز المسح علی العمامۃ و النعلین و البرقع و القفازین۔ اور نہیں جائز ہے مسح کرنا عمامہ پر اور ٹوپی پر اور برقع پر اور تقازین پر۔ فت۔ برقع جو عورتین چہرہ پر پہنتی ہیں اور تقازین عورتوں کے دستار ہیں آئین سے کسی پر مسح روا نہیں ہے۔ لائنہ لاحق فی نزع بندہ الاشیاء و الرخصۃ لدفع الحج۔ کیونکہ ان چیزوں کے اتار دینے میں حج نہیں اور مسح کی اجازت اسی حج دہ کرنے کو ہے۔ فت۔ اگر کہا جادے کہ مسح عمامہ حدیث بلال و ثوبان میں وارد ہوا اور یہ بخاری و ابوداؤد وغیرہ کی اسانید صحیحہ سے مروی ہیں تو جواب یہ کہ بعض سرکامسح کیا اور عمامہ پر ہاتھ بھر کر بتفسیر حدیث غیرہ رقم کہ نامیہ و عمامہ پر مسح کیا اور یہ بطریق استحباب ہے اور خالی عمامہ پر اقتصار نہیں جائز ہے یہی قول ابو حنیفہ و مالک و شافعی ہے کفائی الطیلع۔ اور خطابي رحم نے کہا کہ جمہور کا یہی قول ہے اور باقی چیزوں میں جمہور فقہاء عدم جواز پر متفق ہیں اب رہا مسئلہ متعلقہ باب یعنی مسح جبیرہ۔ اور مینی رحم نے لکھا کہ محیط میں ہے کہ اگر جائز پر مسح جبیرہ دیا اللہ مسح طہر کرتا ہے تو جائز ہے اور اگر مقرر نہیں کرتا تو نہیں جائز ہے اور صاحبین کے نزدیک ناز جائز نہوگی اور ہم نے اصل یعنی مبسوط میں قول ابو حنیفہ نہیں پایا اور کہا گیا کہ امام رحم کے نزدیک اسکا جبیرہ جائز ہے اور صحیح ہے کہ امام کے نزدیک واجب ہے فرض نہیں ہے حتیٰ کہ بدون مسح کے ناز ہو جائے اور ابو علی رحم نے کہا کہ جبیرہ پر مسح جب جائز ہے کہ فرض ہے پر مسح مقرر ہو نہ نہیں اور یہی حکم قصد یعنی دالی کی ہٹی کا ہے اور مستثنیٰ ہے کہ اختلاف مجروح میں ہے اور جسکی ہڈی ٹوٹ گئی تو بالاتفاق مسح واجب ہے اور جو امع الفقه میں ہے کہ امام کا رجوع کرنا صاحبین کے قول کی طرف کہ فرض ہے مسح ہوا اور خبر یہ نقدوری میں ہے کہ صحیح مذہب ابی حنیفہ یہ کہ مسح جبیرہ فرض نہیں ہے۔ مع۔ اور امام کے نزدیک مسح جبیرہ فرض نہیں اور نہ واجب ہے اور یہی صحیح ہے محیط السرخسی و البحر۔ ولکن جامع الفقه سے گذرا کہ امام نے قول صاحبین کی طرف رجوع کیا۔ م۔ یہی عقابہ میں ہے ابوالمکارم۔ اور صاحبین کے قول کی طرف امام رحم نے رجوع کیا ہے۔ النہر۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ شرح الحج۔ د۔ بیون و حقائق میں ہے کہ احتیاطاً صاحبین کے قول پر فتویٰ ہے ابوالمکارم۔ لہذا امام مصنف نے لکھا۔ ویجوز المسح علی الجبائر و ان شد بالعلی غیر وضوء۔ اور جائز ہے مسح کرنا جائز پر اگرچہ انکو بغیر حالت وضوء کے باند ہو۔ فت۔ اور معنی جوار کے یہ نہیں کہ چاہے کرے یا نہ کرے بلکہ معنی یہ کہ مشروع و صحیح ہو جیسے مسح مزدہ کو کہا کہ جائز ہے یعنی مشروع ہے۔ ہا اسکا عمل تو صحیح ہے کہ فرض ہے پس مسح جبیرہ و صورت ممکن ہونے کے فرض علی ہے حتیٰ کہ ترک سے ناز جائز نہوگی اور ادھر معلوم ہوا کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ لائنہ علیہ السلام فعل ذلک و امر علیہا رحمہ۔ کیونکہ حضرت علی الصریحہ وسلم نے خود ایسا کیا اور حضرت علی رحمہ کو اسکا حکم کیا۔ فت۔ مینی رحم وغیرہ نے اس میں قول کلام کیا اور حاصل یہ کہ خود مسح کرنے میں دارقطنی نے ابن عمر سے اور جہرانی نے ابوامامہ رحم سے معایت کی ولکن دونوں ضیعت میں ابن عمر رحمہ سے انکا یہ فعل صحیح ہوا کفائی الطبع و لیس فی عن ابی بکر الصغیر و الحافظ۔ اور یہ نیز لہ مرفوع کے ہو سکتا ہے اور حضرت علی رحمہ کو حکم دینے کی حدیث ابن ماجہ و دارقطنی وغیرہ نے روایت کی اور وہ بھی صحیح نہیں ہے۔ مینی رحم نے کہا کہ اصل اس باب میں حدیث جابر رحمہ جو جسکو ابوداؤد رحم نے جابر رحمہ سے روایت کیا کہ ہم لوگ ایک سفر میں گئے وہاں ہم میں سے ایک کے سر میں ایک تھمر لگا اُسکو زخمی کر دیا پھر اُسکو خواہت ہو چکی تو نے ساتھیوں سے کہا کہ کیا تم لوگ میرے واسطے تیمم میں رخصت پاتے ہو تو لوگوں نے کہا کہ ہم جیسے واسطے رخصت نہیں پاتے تو پانی پر قدرت رکھتا ہے پس اسنے غسل کیا تو میرا پھر جب ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں آئے تو آپ کو ہماری

پس فرمایا کہ میں لوگوں نے اسکو مار ڈالا انھوں نے کیوں نہ ہو چاہے کہ میں جاننے سے کہوں کہ تادان کی ماء دریافت ہو اور ہر
توبیہ کافی تھا کہ تم کرتا اور نبی باندہ تھا اپنے زعم پر غرقہ مضبوہ کر دیتا پھر اس پر مسح کرتا اور باقی بدن دھو ڈالتا۔ یعنی نے کہا کہ
یہ حدیث اس باب کی روایات میں اصح ہے۔ مع۔ پھر تیس بھی بیان نوی موجود ہے چنانچہ امام مصنف رحمہ اللہ نے ذکر کیا جملہ۔ و
لان الحجج فیہ فوق الحجج فی نزع الخف فلان اولیٰ بشرع المسح۔ کیونکہ حج جبرہ کو پہننے میں موندہ آکر نہ سے
بڑھ کر ہر توسیع مشروع ہونے میں۔ اولیٰ ہے۔ فہ۔ پھر واضح ہو کہ جبرہ لا مسح پھر پورا چاہیے بر خلاف موندہ کے۔ و کتب المسح
علی اکثر ما ذکرہ المحسن۔ اور اکثر جبرہ پر مسح ہو جانے پر اتنا کیا جاوے اسکو حسن رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے۔ فہ۔ اور اسی پر فتویٰ
دیا جاوے المضمرات۔ اور نصف یا کم پر بالاجماع جواز نہیں ہے السراج۔ ولا یتوقت لعدم التوقیف بالتوقیف۔ اور
مسح جبرہ کے واسطے کوئی وقت محدود نہ کیا جائیگا کیونکہ توقیف کے ساتھ توقیف نہیں ہے۔ فہ۔ یہ نہیں معلوم کہ کب اچھا
ہو جائیگا تو جب اسکے واسطے کسی محدود وقت پر ذاعت نہیں کیا گیا تو ہم اسے سے محدود نہیں کر سکتے ہیں علاوہ برین جواز مسح
تو ضرورت میرے تک ہے پس جب تک ضرورت قائم ہے تمام ہر آلا آکر شرعی توقیف ہوئی حلالہ یہ نہیں ہے۔ م۔ حاصل یہ کہ یہ مسح کس وقت
کے ساتھ محدود نہیں اور فرق نہیں کہ چاہے اسکو ضروری حالت میں باندھے یا بغیر وضو کے باندھے الخ۔ چاہے حدیث جبرہ
یا حدیث ثرا یعنی جنابت ہو اور باقی روایات اس مسح میں نیت شرط نہیں ہے البتہ اور صرف ایک بار مسح کا اتنا پھر نے پر
اتنا کیا جائیگا اور یہی صحیح ہے بالجمہ۔ اور اگر تے اوپر دو حصہ ہوں ادا کرنا حصہ ہر گز تو نیچے کے حصہ پر مسح کا افادہ واجب
نہیں ہے البتہ۔ جبرہ پر یا غرقہ پر مسح کرنا ایسا ہے جیسے اسکے نیچے کا دھونا اور وہ کسی چیز کا بدل نہیں ہے حتیٰ کہ اگر ایک پاؤں
جبرہ ہو تو اس پر مسح کرے اور دوسرے پاؤں کو دھوے اتھیں۔ پھر واضح ہو کہ جبرہ کے اوپر مسح جب ہی ہو کہ اسکو میرہ کے
دھونے یا مسح کرنے کی قدرت نہ ہو مثلاً پانی پہنچنا مضرب یا کھونا ظہر کرتا ہو۔ اصد۔ اور کھولنے کے حوین سے یہ بھی ہو کہ ایسی
جگہ ہو کہ کھولنے کے بعد اسکو کوئی باندھنے والا نہیں ملے اور نہ تنہا باندھ سکتا ہو الخ۔ اور اگر ٹھنڈے پانی سے دھونا مضرب
اور گرم سے دھونا مضرب تو گرم پانی سے دھونا لازم ہے۔ شیخ الجامع الصغیر لقا ضیقان۔ اور یہی ظاہر ہے البتہ۔ اور اگر میرہ نفس حرمت
سے ناک ہو اگر کھونا مسح مضرب تو موضع حرمت و موضع دست کے موازی کو مسح کرے اور اگر مسح مضرب نہ کھونا تو اس غرقہ پر
مسح کرے جو اسکے سر پر ہو اور اسکی گرد کو دھوے اس حکم میں جماعت اور سوائے اسکے مانند داغ و شکست وغیرہ برابر ہیں
الخ۔ اگرچہ پر مسح بھی مضرب نہ ہو بھی ساقط ہے۔ و۔ اور اگر قصد لینے والے نے نبی پر مسح کیا نہ گدی پر تو بھی روا ہے اور اسی پر احتیاط
قاضی خان ابی ہریرہ پر فتویٰ ہے المضمرات۔ اور نبی کے دونوں گزہ کے درمیان جو فرقہ چھوٹا ہے اسکو مسح کافی ہے بھی اصح ہے اصد۔ لقا ضیقان
اور صفری بن ہے کہ بھی اصح اور اسی پر فتویٰ ہے تار خانہ۔ وان سقطت النجسۃ عن غیرہ برہا بطل المسح۔ اسکا گز جبرہ
ہو نہ اچھے ہو جانے کے گز پر مسح باطل نہ ہو۔ فہ۔ اور یہی مبطل و کانی دستور دیگرے پاس ہم۔ لان العذر قائم و مسح
علیہا کالتفہل لما تحسبوا و ادم العذر باقیہ۔ کیونکہ عذر قائم ہے اور اس پر مسح کرنا جیسے اسکے نیچے کا دھونا جب تک کہ عذر باقی ہے۔
وان سقطت عن برہا بطل۔ اور اگر اچھے ہونے سے جبرہ گز پر مسح باطل ہو گیا۔ لا و ال العذر۔ کیونکہ عذر باقی ہے
فہ۔ تو اس جگہ کا دھونا لازم آیا لہذا فرمایا۔ وان کان فی الصلوۃ استقبل۔ اسکا گز زمین گرا ہو تو نازکے سر سے بچے
لانہ قدر علی الاصل قبل حصول المقصود بالہد۔ کیونکہ بدل سے مقصود پورا ہو جانے سے پہلے وہ اصل پر قائم ہو گیا۔ فہ۔
یعنی مسح مذکور سے ہونے نازک پوری نہ ہوئی تھی کہ اصل پر قائم ہو گیا یعنی دھونا نازک پورا ہو سکتا ہے تو اب بدل موثر نہیں۔ بالہذا فہم
کہ اصل کے ساتھ از سر نو نازک پورے۔ م۔ اگر اچھا ہو کر گز کا عذر اسی جگہ کا دھونا فہم ہے البتہ الکانی۔ اگر دھونا کیا اور وہ پانی
بہا دیا پھر وہ دھوا ہو اچھے ہو جانے کے گز پر سے تو دھونا لازم ہو گا ورنہ نہیں البتہ اور اگر ناسخ کوٹ گیا اس پر دھوا کھی پس اگر

۱۹۰ اچھوڑنا مضر ہو تو اس پر مسح کرے اور اگر مسح بھی مضر ہو تو چھوڑ دے۔ احضار میں جو متونی پڑ جائے بن یعنی بیٹوئی تو اگر ہو سکے انہیں پانی بہا دے ورنہ مسح کرے ورنہ چھوڑ دے۔ اُسکی گرد کو دھو دے انہیں۔ اگر نبی پر مسح کیا بھرمت پڑی گر پڑی اور اسے دوسری نبی بدلی تو بھرتو کہ مسح کا اعادہ کرے الذخیرہ۔ ایک شخص کی انگلی میں قرص ہوئے اسے اس میں قرص ڈال دہ موضع قرص سے متجاوز ہو گیا پھر اسے وضو کیا اور اس پر مسح کیا تو جائز ہے جبکہ نبی پر بھر مسح کر دیا ہو اور یہی حکم قصد لینے والے میں ہے اور اسی پر فتویٰ ہے ایک شخص کی ہاتھوں پر جبائز ہیں اسے پانی میں ڈوبو یا اس قصد سے کہ اس پر مسح ہو جاوے تو جائز نہیں اور پانی طاب ہوا بر خلاف اسکے اگر ہاتھ کی انگلیوں یا تہلی پر نہ ہو پانی کافی ہے اگرچہ مسح کا ارادہ تھا الاصل یہ مسئلہ آب مستعمل کی نجاست پر ہے اور فتویٰ اسکی طہارت پر ہے مگر آنکہ پانی قلیل ہو اور مستعمل بہ نسبت غیر کے غالب ہو جاوے تو پانی مطہر نہیں رہیگا۔ اگر جراحت ہو اور اسکو باندھا ہو بندہ ان تر ہو اور اگر تری باسری خج کو بھوٹ آئی تو وضو ٹوٹا ورنہ نہیں۔ اور اگر بدن دھو دھوے ہو پس تری بعض علاقہ میں بھوٹ نہ بعض میں تو وضو ٹوٹ گیا التاثر خانیہ۔ اگر جرم حق واسع ہو اس میں ہاتھ وال کر موزہ پر مسح کیا تو جائز نہیں ہے۔ الغنیہ نام ہوا

باب مسح الخفین اور اسکے پیچھے لاق بر حیض و استحاضہ کا بیان

باب الخفین و الاستحاضہ

یہ باب در بیان حیض و استحاضہ ہے۔ ف نفاس شامل حیض گویا عین واحد ہے۔ حکم دابن النذر نے ہا سند صحیح ابن عباس زہ سے روایت کی کہ ابتدا سے حیض حضرت حواء پر اسوقت سے ہوا کہ جن سے انار دی گئیں۔ حدیث میں ہے کہ یہ یعنی حیض ایک چیز ہے کہ اسکو اس نے آدم کی بیویوں پر لکھا یعنی مقرر کیا ہے۔ بعض سلف نے کہا کہ اول ارسال حیض عیسو اسرائیل پر ہوا رواہ البخاری تعلیقاً مقرر کرتا ہے کہ معنی یہ کہ حیض سے عانت احکام کا نزول اول اس قوم پر ہوا چنانچہ عبد الزاق نے ہا سند صحیح ابن مسعود زہ سے روایت کی کہ عیسو اسرائیل میں عورتیں دھو سب کجا نماز پڑھا کرتے تھے اور عورت کسی مرد کے واسطے اپنے کو ظاہر کرتی و تاک لگاتی پس اسد تعالیٰ نے انہیں حیض ڈالا اور انکو مساجد سے روک دیا۔ اسی کے مانند حضرت ام المومنین عائشہ زہ سے روایت کی ہے۔ سچ بیان و دل تو فیہ کلام ہے تفسیر لغوی و شرعی و سبب در کن و شرط و قدر و رنگ و زمانہ عمر اور وقت ثبوت و حکم۔ الخفین لغت میں معنی سیلان ہے۔ مع۔ اور شرح میں سیلان خون رحم سے جو بدون ولادت ہو۔ الفتح۔ پس اگر رحم سے نہ ہو بلکہ مقعد سے خون دیکھے تو یہ حیض نہیں ہے بلکہ اسکے منقطع ہونے کے بعد نہانا مستحب ہے الاصل یہ۔ اگر رحم سے نہ ہو بلکہ رگ سے آوے تو وہ استحاضہ ہے۔ منع د۔ اور جو ولادت سے ہو وہ نفاس ہے۔ پس مجموع اقسام حیض و استحاضہ و نفاس ہونے اور ہر ایک کے احکام علیحدہ ہیں۔ ہم۔ یہ تعریف حیض کی اسوقت کہ بقول بعض مشائخ کے حیض نام ہر شے میں خون نجس کا۔ اور اگر بقول بعض دیگر نام ہو اس کیفیت کا جو اس خون آنے پر ہوتی ہے تو تعریف میں یوں کہنا چاہیے کہ حیض ایک مانع شرعی جو جو بدون رحم سے بدون ولادت خون سیلان کرنے کے پیدا ہوتا ہے الطح حنی کہ اس خون سیلان کرنے میں ایک کیفیت پیدا ہوتی ہے اسکو شریع نے مانع قرار دیا کہ جب تک قائم ہے عورت نماز و روزہ و مسجد میں جانے و تلاوت قرآن و صحت چھوٹنے سے باز رہے غرض کہ جس کام میں طہارت شرط ہے نہ کرے اور مرد اس سے وطی نہ کرے۔ م۔ جو خون کی قسم سے کہ نو برس سے کم کی ہوئی یا نہ۔ م۔ برس بعد کی بدنی بدنی دیکھنے علی المختار وہ بھی استحاضہ ہے۔ در سبب اسکا امتحان انکی غرض دل سے حار و غار کا درخت سے چھٹا نا۔ رگن چھو کر نا خون کا رحم سے۔ شرط یہ کہ پہلے اس خون سے نصاب الطح چھو دھو کامل مقدم ہو چکا ہو اور یہ خون تین دن سے کم ہو۔ قدر میں اس و اکثر ہوتا ہے اور رنگ کا بیان آویگا اور زمانہ بعد نو برس کے ہے اور وقت ثبوت حکم کا جب سے خون خارج میں ظاہر ہو۔ مع۔ اگرچہ عادت ایسی کہ پہلا شروع ہوا ہو اصح قول میں کہ چونکہ اصل میں صحت ہے اور حیض خون صحت پر اشمی۔ امام مصنف۔ در رنگ و احکام پر اقتصار فرمایا چنانچہ لکھا۔ الخفین لغت میں سیلان ہوا

کتر حیض تین دن دُائلی راتین ہیں۔ وفت ہی ظاہر الروایہ ہر یوم البیہین۔ یہ شرط نہیں کہ ان ایام میں کوئی ساعت قطع نہ کرے۔
یہ نادر ہے۔ و ما نقص من ذلک فهو استحضار۔ اور چونکہ اس مدت سے ناقص ہو وہ استحضار ہے۔ وفت اگرچہ ایک
ساعت کا نقصان ہو مگر الشہد نے کہا کہ اسی پر فتویٰ ہے کہ جب ایام بلفظ جمع مذکور ہوں تو مستقیم توالی میں تو ایک ساعت کا نقصان
بھی ممکن نفی کریگا۔ پس بدون ایک ساعت کے نقصان کے پورے تین دن رات یا زیادہ ہوں۔ وفت قولہ علیہ السلام قل حیض
للجاریۃ البکر والثیب ثلثۃ ایام ویالیما واكثر عشرۃ ایام۔ یعنی کتر حیض نو جوان کنواری لڑکی کے حق میں اور ثیبہ عورت کے
حق میں تین دن دُائلی راتین ہیں اور کتر حیض دس دن ہیں۔ و ہوجت علی الشافعی فی التقدير یوم ویلۃ۔ اور بعض حجت ہے
امام شافعی پر کہ انہوں نے بدون نص کے ایک دن رات مدت مقرر کی ہے۔ وفت اور ابو یوسف ہمارے موافق ہیں لیکن ایک
روایت خلاف قاعدہ اُنسے بھی مروی ہے چنانچہ فرمایا۔ وعن ابی یوسف انہ یومان والاكثر من الیوم الثالث اقامۃ لاکثر
مقام الكل۔ اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ حیض دو دن اور میرے میں سے اکثر دن ہر وجہ اسکے کہ ایک مقدار کا اکثر حصہ
بجائے کل کے ہوتا ہے۔ قلنا ہذا نقص عن تقدیر الشرح ہم کہتے ہیں کہ یہ تقدیر شرح سے کی ہے۔ وفت یعنی جب شرح نے ایک عدد
پر تفصیل کر دی تو کی نہیں ہو سکتی ہے اور اگر کی جائز ہوتی تو دو دن بھی جائز ہوتے بلکہ دیر۔ دن سے کچھ زیادہ جائز ہوتا کیونکہ نصف
سے زائد و کتر ہے۔ و اکثر عشرۃ ایام۔ اور کتر حیض دس دن ہیں۔ وفت یعنی سے دس راتوں کے انحصار سے۔ پس حاصل
یہ کہ اقل حیض تین دن رات ہیں اور کتر حیض دس دن رات ہیں۔ پھر حدیث بیان چند صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اول حدیث ابو امامہ
کہ کتر حیض لڑکی باکرہ و ثیبہ کے حق میں تین اور کتر دس ایام اور جو زائد ہو استحضار ہے۔ رواہ الطبرانی والدارقطنی۔ دوم حدیث
و انہ بن الاستیعاب مرفوع بد دن ذکر زائد استحضار کے۔ رواہ الدارقطنی۔ سوم حدیث معاذ بن جبل کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو فرامانے
سنا کہ نہیں حیض کم تین دن سے اور نہیں حیض اوپر دس دن سے پھر جو اس سے زائد ہو تو عورت مستحاضہ ہے ہر نماز کے لیے وضو کر کے
سوا سے ایام حیض کے اور کم دو ہفتہ سے طہر نہیں اور نہیں نفاس اوپر چالیس روز سے الحدیث رواہ ابن عدی۔ چہام حدیث
ابو سعید خدری مرفوع کہ کتر حیض تین روز اور کتر دس روز ہیں اور حیض کے درمیان کتر پندرہ دن ہیں۔ رواہ ابن الجوزی فی
المتناب یہ پنجم حدیث انس مرفوع اندھ حدیث دائرہ رحم کے رواہ ابن عدی ششم حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا جو ابن الجوزی نے تحقیق میں
ذکر کیا۔ یعنی فرج التقدير میں اسانید مع راویوں کے حج و تعدیل کے مذکور ہیں اور شک نہیں کہ اسانید ضعیف ہیں لیکن بعض اسناد
معالج بھی ہیں باوجود اسکے چونکہ مختلف اسانید سے مروی ہیں تو ایسے متعدد مختلف اسانید اگرچہ ضعیف ہوں مگر قوت میں ہیں
اور تہ درمی رحم نے تو راویوں کے جرح کو مبہم کر کے نہیں قبول کیا مگر حق یہ ہے کہ حج و تعدیل انہ فن کی قبول ہونا ضرور ہیں۔ ہاں
نودی رحم نے شرح مذہب میں کہا کہ حدیث جب کئی طرق سے مروی ہو اگرچہ ہر طریقہ ضعیف ہو تو بھی اس سے احتیاج کیا جائیگا
پھر دیگر ائمہ کے بیان کچھ حکایات وغیرہ میں عورتوں سے جنہوں نے تین دن سے کم مدت العر حیض دیکھا اور دس دن سے زائد
دیکھا بیان کیا۔ یعنی رحم نے اسکو رد کر دیا ایسی حکایات مجہول عورتوں کی بنیاد پر مارتقدیر شرعی نہیں روا ہے اور اگر بہ دروازہ
مکول دیا جاوے تو اضطراب ہو جائیگا۔ مع۔ ابن الہمام رحم نے کہا کہ انتہائے تسک ان لوگوں کا اس قول سے جو حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کی صفت میں فرمایا کہ تکث احدا کن شطراً علیہا لا یصلی۔ یعنی تم عورتوں کے نقصان دین سے یہ ہے
ہر کہ تم میں سے ایک ٹھہری رہتی ہے اپنی شطرت کہ نادینیں پڑھتی ہے۔ ہا۔ کہتے ہیں کہ شطرت کے معنی آدمی کے توحیف پند رہ دنی
فتنی ہوا۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ اول تو شطرت آدمی کے واسطے خاص نہیں چنانچہ شطرت اللیل عشاء میں بالاتفاق پورا آدمی نہیں ہے
علامہ برین پھر یہ لازم ہوا کہ ہر عورت جسکو حیض آیا وہ پندرہ دن تک نازنہ پڑھے تو یہ اقل مدت ہوگی پھر اکثر اندیشہ ہند لال کثیر
وجہ سے فاسد ہے میں نے اشارہ کر دیا اسواسطے کہ ابن الہمام رحم نے کہا کہ یہ لفظ اگر صحت کو بھی پہنچے تو اس سے کچھ حجت

حاصل نہیں لیکن یہی رح نے نوکد یا کہ میں نے اسکو پایا ہی نہیں اور ابن الجوزی نے تحقیق میں کہا کہ یہ حدیث نہیں پہچانی جاتی اور صاحب تنقیح نے بھی اسی کو ثابت رکھا۔ و۔ یعنی رح نے کہا کہ ابن مندہ نے کہا کہ کسی وجہ سے ثابت نہیں ہے اور نووی رح نے کہا کہ باطل ہے کسی طرح معروض نہیں ہے۔ اور یعنی رح نے کہا کہ ہمارا احتجاج ان احادیث مذکورہ سے لائق ہے اول تو خود بیخود طریق صحیح ہیں۔ دوم ہم صحاح ائمہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے قوت رکھتے ہیں جو عورتوں کی حکایات سے بہت صالح ہیں انما مجمہ مبتدی کے جلد بن ابوبکر بن قریہ عن انس رضی اللہ عنہ روایت کی کہ حیض عورت کا تین یا چار حتیٰ کہ دس تک ہے۔ ایک روایت میں زیادہ کہا کہ پھر غسل کر کے نماز پڑھے درود رکھے۔ دوسروں نے زیادہ کہہ کر پھر جب اس سے زیادہ ہو تو وہ مسحاضہ ہے۔ شیخ تقی الدین شافعی نے امام میں لکھا کہ یہ روایت مشہور ہے ایک جماعت اکابر نے اسکو روایت کیا اس میں سے سفیان ثوری شیکہ طریق سے دارقطنی نے روایت کی چنانچہ ابو احمد الخویری نے ثوری سے جو روایت کی اس میں ہے کہ کتر حیض تین اور انتہا سے دس ہے اور دیکھ کی روایت ثوری سے حیض تین سے دس تک اور جو زائد ہو وہ استحاضہ ہے۔ اور ان میں سے حماد بن زید نے انس کی روایت میں کہا کہ حیض تین وجار دہانچ وجوہ و سات و آٹھ و نو و دس ہیں۔ اور ان میں سے اسماعیل بن علیہ و شام بن حسان و سید ہیں۔ دارقطنی نے ربیع بن صبیح عن من مع انس رضی اللہ عنہ اور عبد الزواق نے ربیع بن صبیح عن معاویہ بن قرہ عن انس رضی اللہ عنہ روایت کی اور یہ سنا دیکھ ہے۔ دارقطنی نے حضرت عثمان بن ابی العاص رضی اللہ عنہ سے روایت کی حائضہ جب دس سے تجاوز کرے تو وہ بمنزلہ استحاضہ کے ہے غسل کرے و نماز پڑھے۔ بیہقی نے کہا کہ اسناد لائق ہے کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ قدوری رح نے کہا کہ ہمارے قول کے مثل حضرت عمرو بن ابی العاص و انس و ابی مسعود و عثمان بن ابی العاص الشافعی رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اور کسی صحابی سے انکے قول کے مخالف نہیں ثابت ہے۔ پس انکی تعلیل واجب ہے اور ہم کہتے ہیں کہ جو چیز قیاس سے نہیں معلوم ہوتی ہے ان میں صحابی کا قول بمنزلہ مرفوع کے ہے پس گویا اسنے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا کیونکہ یہ ضرور سماعی ہے۔ اور ہمارے واسطے ایک حجت کا طریقہ محادی رح نے ذکر کیا جو حدیث ام سلمہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ ایک عورت مرق الدم ہو گئی یعنی مستحاضہ ہو گئی تو اسکے واسطے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا آپ نے فرمایا کہ وہ دیکھے اپنے معدا یا دیالی کو جن میں اسکو میسہ میں سے حیض آتا تھا پس اسقدر مجبور دے پھر غسل کر کے نماز پڑھے پس آپ نے اسکی مقدار حیض میں پوچھی بلکہ ایام دیالی کے ذکر پر اکتفا فرمایا اور ایام جمع قلت ہے تو اکثری حدیث اسکی دس تک ادا کم سے کم تین تک ہے پس حاجت سوال نہ تھی جبکہ اسی کے درمیان ہو گئے جو اس لفظ سے نکلے ہیں۔ اس حدیث کو امام احمد و ابو داؤد و نسائی و ابن ماجہ و غیرہم نے روایت کیا۔ بیہقی نے کہا کہ یہ حدیث مشہور ہے۔ اسی سے ابوبکر الرازی رح نے شرح مختصر الطحاوی میں حجت لی ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ اصل حجت یہ ہے کہ جب نص میں صیغہ جمع وارد ہے تو کترین اور زیادہ کے بارہ میں دیکھا جاوے کہ اگر جمع کثرت ہے تو کسی انتہا پر تین نہیں اور اگر جمع قلت ہے تو انتہا دس تک ہے اس سے یہ قاعدہ اصول الفقہ میں مذکور ہے اور یہاں ہی صورت ہے کہ ایام دیالی جمع قلت ہے تو کترین اور انتہا دس ہے اور اگر بد مذکور ہو کہ کتر جمع مذکور تین ہے اگر ایک ساعت اس سے کم ہو تو وہ حیض نہیں بلکہ استحاضہ ہو گا کہ نماز درودہ قضا کر لگی اور اسی پر فتویٰ ہے اور اکثر مقدار دس ہے تو اگر اس سے بھی زائد ہو وہ بھی استحاضہ ہو گا لہذا امام مصنف نے مسئلہ میں ذکر کیا۔ والزامد استحاضہ۔ اور زائد دس سے استحاضہ ہے۔ لما روینا و ہو حجت علی الشافعی فی التقدید بخمستہ عشر یوما۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے روایت کی یعنی انتہا دس ہے۔ اور وہ امام شافعی پر حجت ہے جو انہوں نے بند رہے و ذکر کی تقدیر انتہا سے حیض کی قرار دی ہے۔ ثم الزامد و الناقص استحاضہ لان تقدیر الشرح ینفع السحاق غیرہ۔ پھر واضح ہو کہ جو دس سے زائد ہو اور جو تین سے کم ہو دونوں استحاضہ ہو گئے اسوجہ سے کہ شرعی تقدیر منع کرتی ہے کہ اسکے ساتھ کوئی اور چیز لاحق کیجاوے۔ و۔ پس جو اس تقدیر سے کم یا زائد ہو وہ حیض نہوا بلکہ استحاضہ ہوا۔ واضح ہو کہ عورت انکو ساعات سے شمار کرے حتیٰ کہ اگر اسنے خون دیکھا اس حالت میں کہ آدھا گرد آفتاب کا نظر آیا تھا اور چومسے روز منقطع ہوا

ایسے وقت کہ ہنوز آدھا گردا نہیں چڑھا ہے ساعت کم ہو تو یہ حیض نہ تھا و ضرور کر کے نازین قضا کرے اور اگر پورا گردا طلع ہو گیا تو حیض تھا پس غسل کرے اور نازین قضا نہ کرے۔ اور اگر ایک عورت کو پانچ روز کی عادت تھی پس اُسے آدھا گردا آفتاب چڑھنے پر خون دیکھا پھر آسکو پانچ سے زیادہ آثار ہا حتیٰ کہ گیا رحوین روز پورا گردا آفتاب طلع ہو جانے پر منقطع ہوا تو دس سے زائد ہوا تو عادت کے پانچ روز حیض میں رکھے اور باقی پانچ روز کی نازین قضا کرے اور اگر پورا گردا طلع ہوا بلکہ پورے دس پر منقطع ہوا تو یہ دس حیض میں رکھے یہ قول ابو اسحاق الحافظ ہے اور یہ سب اہل حیض داخل طہرین ہے اور اسو اسے میں تعرض ساعات نہیں اور اسی پر فتویٰ ہے مع۔ پھر واضح ہو کہ علاوہ وقت محدود کے چند امور دیگر بھی حکم حیض ہونے میں مزدوری ہیں ازاں جملہ عورت کی عمر ہر برس نو برس سے سن ایام تک کے درمیان ہو۔ البدائع۔ نو برس کا قول محدثین مقابل رازی رحم کا ہے اور اسی کو اکثر مشائخ نے بیاض محیط مع بھی مختار ہے الفتح۔ اور ابو علی الدقاق نے بارہ برس موافق ہمارے زمانہ کی عادت کے رکھا ہے محیط۔ اور ایام یعنی عورت کے ماہ میں ہو جانے کی عمر پچیس برس ہے یہی مختار ہے المختصر۔ اور آئندہ اسکی تحقیق مستحاضہ کی خرج میں اسی نصل میں آدھا آفتاب بدر نما م۔ ازاں جملہ کمتر طہرہ۔ روز کے بعد یہ خون آیا ہو اور جل سے رحم خالی ہوا السراج۔ ازاں جملہ حیض کا حکم اسوقت سے شروع ہوگا کہ خون بروج داخل سے بروج خارج تک آجائے اگرچہ اس طرح کہ کثیف خون آلودہ گر پڑے تو جب تک کہ بروج خارج کے اور خون کے بیچ میں کچھ کثیف حاصل ہو تب تک حیض کا حکم ہوگا محیط۔ پاک عورت نے کثیف رکھا تھا جب اٹھایا تو اس پر خون دیکھا تو جب سے اٹھایا اسی وقت سے خون کا حکم ہوگا اور حائض نے رکھا تھا جب اٹھایا تو اس پر خون کا اثر نہ پایا تو حیض سے رکھا تھا اسی وقت سے خون منقطع ہونے کا حکم ہوگا۔ شرح الوقایہ۔ اگر پاک سوئی اور حائضہ اٹھی تو کٹھن کے وقت سے اور اگر حائضہ سوئی و طاہرہ اٹھی تو سونیکے وقت سے احتیاطاً حکم ہوگا۔ کما فی الفیض۔ و۔ خون حیض میں سیلان شرط نہیں ہے المختصر۔ ازاں جملہ شرط یہ ہے کہ خون نہ کدھر چھو رنگوں میں سے کسی رنگ کا ہو۔ بعض کو امام مصنف رحم نے ذکر فرمایا بقولہ۔ و ما تراہ المرأة من الحمرۃ و الصفرة و الکدرة حیض۔ اور جو رنگ خون کا عورت دیکھے سرخی و زردی و کدہر پانی کے رنگ سے وہ حیض ہے۔ ف۔ اور اسی طرح سیاہ و بنبر و ٹیلا بھی حیض ہے لہذا ازاں جملہ سیاہ و سرخ بالاجماع حیض ہیں یون ہی گہرا زرد بھی اصح قول ہے۔ رہا ہلکا زرد و کدہر و ٹیلا تو ہمارے نزدیک حیض ہیں الصدر۔ اگرچہ یہ رنگ کثیف اٹھانے کے وقت کثیف پر نظر آوے لیکن کثیف پر رنگ کا اعتبار اسی وقت ہے جب اٹھایا اودہ تازہ ہے۔ نہ اسوقت کہ خشک ہو جاوے محیط۔ اور اگر غرقہ پر سپیدی خالص دیکھی جب تک تری رہے پھر جب خشک ہوا تو زرد ہو گیا تو حکم سپیدی کا ہے اور اگر تری میں سرخ یا زرد تھا پھر خشک ہو کر سپید ہو گیا تو اعتبار تری کا ہے نہ تغیر کی حالت کا الجہنیں۔ اگر کما جاوے کہ امام مصنف رحم نے سیاہ کو ذکر نہیں کیا جواب دیا گیا کہ اس میں کچھ اختلاف نہیں اور حدیث نسائی وغیرہ میں مصرح ہے علاوہ ان میں سرخ ہی بوجہ غلبہ سودا کے سیاہی مائل ہو جاتا ہے لیکن غلبہ صفرا سے زردی مائل ہو جاتا ہے مگر زرد میں بعضوں نے کلام کیا تھا تو اس پر تنصیح کر دی اور جملہ رنگ کو شامل کرنے کے واسطے امام مصنف رحم نے یون فرما دیا کہ عورت ایام حیض میں جو دیکھے حیض ہے۔ حتیٰ تری البیاض خالص یا تنک کہ خالص سپیدی کو دیکھے۔ ف۔ کہا گیا کہ وہ سپید دوری کے مشابہ ہوتی ہے۔ و۔ وقال ابو یوسف لا تكون الکدرة من البیض الا بعد الدم۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ کدہر حیض میں سے ہوگا مگر بعد خون کے۔ ف۔ اسی کو ابن المنذ نے اختیار کیا اور یہی ابو ثور کا قول ہے۔ لانا لوکان من الرحم لتاخر خرج الکدر عن الصافی۔ کیونکہ اگر کدہر بھی رحم میں سے آتا تو صافی سے پیچھے اسکا خروج ہوتا۔ ف۔ حاصل آنکہ اول ایام میں نہیں آتا۔ و علی ہذا جب آخر ایام میں آیا تو حیض ہے۔ و لعل ان عائشہ رحم جعلت ماسوی البیاض الخالص حیضاً۔ اور طہرین رحم کی دلیل یہ ہے کہ عائشہ رحم نے سو سے بیاض خالص کے سب کو حیض قرار دیا۔ ف۔ چنانچہ علقمہ بن ابی طلحہ نے اپنی ماں سے روایت کی کہ عورتیں ایک دہ میں کثیف رکھا کرتی تھیں تو عورتوں کے پاس سمجھتیں اور پوچھتیں کہ ناز پڑھیں تو انکو فرماتیں کہ جلدی نہ کرو یہاں تک کہ قصہ بیضا دیکھو مراد یہ کہ حیض سے پہلے

رواہ عبد الرزاق مستنداً و البخاری تطبیقاً۔ اور کرسف ردئی یا کپڑے وغیرہ کے مانند ہوتا ہے اسکو عورت اپنی فرج میں داخل کرتی ہے کہ دیکھے کچھ اثر حیض رہا کہ نہیں اور مستحب ہے کہ مشک یا غالیہ وغیرہ سے خوشبو دار ہو کہ خون کی بدبو نازل کر دے۔ و نیز لا یعرف الاستسحاحا اور یہ حکم جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے دیا بدن سماع کے نہیں معلوم ہو سکتا۔ و نہ پس ضرور اسی پر محمول ہوگا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنکر آپ نے یہ حکم دیا اور عورتوں کو فرائض نماز وغیرہ سے منع کر دیا جب تک بیاض نہ دیکھیں مع۔ واضح ہو کہ اصول الفقہ میں قرار پایا کہ صحابی نے جب ایسی بات کہی جو قبایسی نہیں تو متبعین ہر کہ اسے حضرت سے سنی اگرچہ بیان نہ کیا پس قول صحابی ایسے ائمہ میں بمنزہ فروع کے ہے۔ رہا بیان ابو یوسف نے فرمایا تھا کہ رحمہمین سے ہوتا تو پیچھے خون کے آنا۔ جواب دیا بقولہ۔ و فم الرحم مشکوس فخرج الکدر او لا کا لجرۃ اذا لقیب اسفلھا۔ اور رحم کا منہ اوندھا ہے تو کدر پہلے نکلیگا جیسے تسلیا میں جب اسکی یہ من سوراخ کر دیا جاوے۔ و نہ کیونکہ اسوقت کدر پہلے نکل جائیگا۔ غناہ۔ و اما الخضرہ۔ رہا سبز رنگ۔ فاصحیح ان المرأۃ اذا کان من ذوات الاقر او یكون حیضاً و یجمل علی فساد الغذاء۔ تو صحیح ہے ہر کہ اگر عورت ایاموں والی ہو یعنی ایسے سن کی ہو کہ اسکو حیض آتا ہو تو اسکا سبز رنگ آنا حیض ہوگا اور محمول کیا جائیگا اس امر پر کہ اسکی غذا کے منہم میں خرابی ہے۔ و نہ جس سے اسکو سبز رنگ کا خون آیا۔ وان کانت کبیرۃ لا ترمی غیر الخضرۃ یجمل علی فساد المنیۃ فلا تكون حیضاً۔ اور اگر عورت بوڑھی ہو کہ سوا سے سبزی کے اور کچھ رنگ نہ دیکھتی ہو تو محمول کیا جائیگا کہ نسبت خراب ہو گیا ہے یعنی رحم بڑ گیا ہے تو یہ حیض نہوگا۔ و نہ یہ قید نہیں کہ اور کچھ رنگ نہ دیکھتی ہو چنانچہ صدر مشید حسام الدین نے اسکو بیان کر دیا ہے بلکہ مراد یہ کہ حیض نہ دیکھتی ہو الا انک وہ خالص دیکھے انفع۔ اور واضح ہو کہ دونوں کے درمیان مہر متخل جو پورہ مہرہ۔ و زکاتہ وہ بھی معنی ہے قول پر حیض تک ایام حیض میں شمار کیا جائیگا اگرچہ مہر پر خاتمہ ہو۔ نہ کہ آگے آویگا۔ م۔ سہرام مصنف رحمہ اللہ حیض کے احکام بیان فرمائے اور نہایہ وغیرہ میں ہر کہ حیض کے بارہ احکام میں آتا ہے جملہ میں تو حیض و نفاس مشترک ہیں اور چار احکام مختص بحیض ہیں۔ انھوں مشترک در میان حیض و نفاس کے یہ ہیں۔ نماز چھوڑے جسکی قضا نہیں ہو دروزہ چھوڑے جسکی قضا کرے اور حیض والی و نفاس والی کو حرام ہے مسجد میں جانا۔ خانہ کعبہ کا طواف کرنا۔ قرآن پڑھنا۔ مصحف بدو ن غلاف چھونا۔ اس عورت سے جاع کیا جانا۔ انھوں حکم جب حیض و نفاس سے پاک ہو تو اسپر نہانا واجب ہے باقی چار احکام جو حیض سے مخصوص ہیں یہ ہیں کہ حیض سے انقضائے عدت ہوتا ہے اور اس سے استبراء یعنی غیر کے نطفہ سے رحم پاک ہونا دریافت ہوتا ہے۔ اس سے لڑکی کے بلوغ کا حکم ہوتا ہے۔ اس سے طلاق سنی و بدعی میں فرق کیا جاتا ہے۔ پھر اول کے سات احکام تو شیخین رحمہ اللہ کے نزدیک خون ظاہر ہونے پر یعنی موضع بگارت سے تہا ذکر کر جانے پر اور امام محمد کے نزدیک خون محسوس ہونے پر متعلق ہوتے ہیں اور معنی یہ کہ اگر نچر سے اسنے کو سوت رکھا اور روزہ رہی اور آفتاب غروب سے کچھ پہلے اسکو محسوس ہوا کہ رحم سے خون آتا ہے مگر غروب کے بعد اسنے کرسف نکالا تو شیخین کے نزدیک روزہ ہو گیا اور امام محمد سے سوا سے ظاہر الروایۃ کے مذکور ہے کہ قضا کرے اور انھوں ان حکم متعلق بنصاب حیض ہے مگر مستند بات یہ ہوگا اور باقی چار دن مطلق بانقضاء سے حیض ہیں غناہ وج۔ قال الامام المعصوم۔ و ایضاً یسقط عن الحائض الصلوۃ۔ اور حیض ساقط کر دیتا ہے عورت حائض سے نماز کو۔ و نہ اگرچہ سجدہ شکر ہو۔ یعنی نماز ادا کرنا اسپر واجب ہی نہیں ہوتا نہ آنکہ عذر سے ساقط ہو اور اسی پر عامۃ مشائخ میں پس ساقط کر دینے کے معنی یہ کہ مانع ہوتا ہے۔ و یحرم علیہا الصوم۔ اور حرام کر دیتا ہے اسپر روزہ رکھنا۔ و نہ یعنی ادا کرنا واجب ہوتا ہے مگر عذر سے اس حالت میں اسکو رکھنا حرام ہے۔ و تقضی الصوم و لا تقضی الصلوۃ۔ اور قضا کر لی جائے روزے کو اگرچہ نفل ہو اور نہیں قضا کر لی نمازوں کو۔ و نہ یعنی فرائض و واجبات کو۔ م۔ اگر آخر وقت نماز شروع کی جائے حائض ہوئی تو اسپر اس نماز کی قضا نہیں ہے بلکہ فرائض نفل کے انحصار میں نفل کی قضا واجب ہے البھر۔ اور مذکور ہوا کہ نفاس والی کا بھی یہی حکم ہے۔ چنانچہ میں ہر کہ قضا سے صوم بعد طہارت حیض کے فی الفور نہیں بلکہ اکثر مشائخ کہ نزدیک اصح یہ کہ تراخی کے ساتھ اسپر قضا واجب ہے یعنی آہستگی سے قضا کرے گناہ نہوگی۔ مع۔ عورتوں کو

ابو داؤد مذکور تصدیق صحیح ہو لیکن حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کا دروازہ چھوڑ دیا ہوتا تھا حدیث میں ہے کہ سد دانہ الاہواہب
 الاہواہب ابی بکر یعنی یہ دروازے بند کر دے سوا سب اب ابی بکر کے۔ یہ حدیث صحیح و مرسلح میں مروی ہے اور دوسری حدیث میں
 حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے واسطے ایک خوش یعنی موکھلا کھڑے رہنے کا حکم دیا تھا بلکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ہا کر عذر کیا کہ
 میرا دروازہ آستہ نہیں نکلتا ہر چنانچہ روایت ترمذی اسی بنیاد پر ہر حافظہ۔ ۴۰۰ ہو یا طلحہ حجۃ علی الشافعی فی اباحت
 والدخول علی وجہ البصیر والمرد۔ یہ حدیث اپنے اطلاق کے ساتھ اہم شافعی پر حجت ہے جو انہوں نے بساح کیا حسب
 وحائض کا مسجد میں اس طرح کہ گزر جاوے نہ ٹھہرے۔ ۴۰۱ اگر کہا جاوے کہ آیت میں ہے کہ ولا جنبا الا عابری سبیل حتی تغسلوا۔
 اور نہ نماز سے قریب ہو جنب ہونے کی حالت میں مگر راہ سے گزرتے ہوئے یہاں تک کہ تم غسل کرو۔ جواب یہ کہ کلام تو توبہ لہ تعالیٰ لا تقربوا
 الصلوۃ الخ میں سے ہے پس نماز کے متعلق ہے اور تم جاے نماز سے متعلق کرتے ہو یہ صحیح نہیں بلکہ عابری سبیل کے معنی مسافر ہیں اور یہ
 معروف ہے کہ کافی توبہ علیہ السلام کن فی الدنیا کالک غریب اور کما بری سبیل الحدیث۔ یعنی دنیا میں ایسے رہ گویا تو پڑوسی ہو یا ماہ
 چلتا مسافر ہے۔ ابو بکر الرازی رحمہ نے احکام القرآن میں کہا کہ عابری سبیل سے مراد مسافر ہونا علی وابن عباس سے مروی ہے تو معنی
 یہ کہ تم غلا سے قریب نہ جنابت میں اور جب کہ راہی مسافر ہو یعنی پانی نہ پاؤ تو یہ مسافر تم سے نماز پڑھنے اور زجاج رحمہ نے کہا
 یعنی رہبر مسافر ہو کیونکہ مسافر کو پانی نہیں ملتا تو تیمم سے پھرے پس یہ مسافروں کے واسطے خاص ہے۔ زنجبیری نے کہا کہ سبیل
 الصلوۃ میں ضرور نماز کے معنی لینے پڑھنے کے بدلے توبہ لہ تعالیٰ لا تقربوا الصلوۃ الخ میں ضرور نماز کے معنی لینے پڑھنے کے بدلے توبہ لہ تعالیٰ لا تقربوا
 ایک ہی لفظ کے استعمال میں لازم آویگا۔ پھر واضح ہو کہ شافعیہ کے یہاں شرح ابو حنیفہ میں مذکور ہے کہ حائض کے مسجد سے عبور کرنے
 وراہ سے گزر جانے میں دو صحت میں ہیں اگر اس کو خوف ہو کہ خون کی تیزی یا بندش مضبوط نہ ہونے سے مسجد اس نجاست سے
 آلودہ ہو جائیگی تو اس کو مسجد میں عبور نہ کرنا اور یہی مستحاضہ عورت کا اور جس کو پیشاب جاری رہنے کی بیماری ہو اسلامی
 حکم ہے اور اگر مسجد کی آلودگی سے امن ہو تو دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ نہیں جائز ہے بوجہ اطلاق حدیث کے اور دوم یہ کہ جائز ہے
 اور یہی صحیح ہے۔ مع۔ مترجم کتابہ کہ حائض کے مسجد جانے سے مانعت ہونا صحاح کی احادیث سے بہت ظاہر ہے چنانچہ صحیح کی حدیث
 میں ہے کہ ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد کا بوریا مانگا تو آپ نے عرض کیا کہ میں حائض ہوں آپ نے
 فرمایا کہ حیفہ تیرے ہاتھ میں نہیں ہے۔ پس اگر جواز ضرور ہوتا تو سوال و جواب دونوں میں حاجت نہ ہوتی کیونکہ جواب تو یہی کہ باہر سے
 ہاتھ بڑھا کر اٹھا لاؤ۔ م۔ مبسوط میں ہے کہ ایک مسافر کو جنابت ہے اور پانی کہیں نہیں صرف ایک مسجد میں چشمہ ہو تو وہ مسجد میں جائز ہے
 واسطے تیمم کرے کیونکہ جنابت اس کو تیمم میں جانے سے مانع ہے خواہ اس کا قصد ٹھہرنے کا ہو یا نہ ہو۔ نہایہ۔ صحیح بخاری میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے
 روایت ہے کہ نماز قائم کی گئی اور صفیں برابر کی گئیں پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہماری طرف نکلتے جب آپ صلی پر قائم ہوئے تو
 یاد کیا کہ جب میں پس ہم لوگوں سے فرمایا کہ اپنی جگہ ٹھہرو پھر واپس ہو کر غسل فرمایا اور ہماری طرف نکل کر ایسی حالت سے ٹھہرے
 لائے کہ آپ کے سر مبارک سے پانی ٹپکتا تھا پس ہم لوگوں نے آپ کے ساتھ نماز پڑھی۔ ابن بطال رحمہ نے کہا کہ یہ حدیث بخلاف
 قول ابی حنیفہ رحمہ دلالت کرتی ہے۔ یعنی رحمہ نے کہا کہ یہ حدیث مسجد سے خارج ہونے میں وارد ہے نہ داخل ہونے میں۔ اور شاید آپ
 تیمم کر کے باہر آئے ہوں۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ اول میں حدیث علی کرم اللہ وجہہ گزر چکی کہ آپ نے اپنے واسطے و حضرت علی رضی اللہ عنہ
 کے واسطے استنثار فرمایا پس کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا۔ م۔ سعید بن منصور نے اسانید صحیحہ سے آثار صحابہ رضی اللہ عنہ روایت کیے
 کہ وہ مسجد میں بعد وضو کرنے کے جنب جھپٹتے تھے۔ یعنی رحمہ نے کہا کہ یہ منقول نہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ معلوم ہوا اور آپ
 انکو اجازت دی۔ میں کہتا ہوں کہ اولی جواب یہ کہ آثار میں یہ مذکور نہیں کہ انکو نہانے کی قدرت تھی ورنہ تیمم انکے واسطے طہارت
 تھا اور اصحاب صفہ بلکہ اکثر دن کے لیے ابتدا میں پانی نادر تھا پس ان آثار میں ہم محل میں کچھ حجت نہیں ہے۔ م۔ جسکے بدن پر نجاست

لگی ہو مسجد میں بنادے اور حج نکالنے کو باہر نکل جاوے ہی صبح ہو اور اہل اسلام مسجد میں ہو تو تیمم سے باہر نکلے اگر خوف درندہ وغیرہ کا ہو تو وہ میں ٹھہرنے کے لیے عجم واجب ہر سطر حکم سوم۔ ولا تطوف بالبيت۔ اور خاد کعبہ کا طواف نہ کرے۔ ف۔ اگرچہ مسجد سے خارج طواف ہو کفایہ۔ اور اگرچہ حیض داخل ہونے وقت نہ ہو اور بعد داخل ہونے یا طواف شرح کرنے کے فارغ ہوا ہو۔ د۔ اور اگر طواف کر لیا تو حاضیہ ہوگی اسپر حرم ہو لیکن احرام سے باہر ہو جائیگی جیسے طواف زیارت اور اسپر نہ ہو جیسے طواف جب انفسخ۔

لای الطواف فی المسجد۔ اسوجہ سے طواف مسجد احرام میں واقع ہوتا ہے۔ ف۔ اولی یہ کہ یوں بھی کہا جاوے اور اسوجہ سے بھی کہ طواف میں طہارت واجب ہے حتی کہ اگر وہ بان مسجد نہ ہو تو بھی حائضہ بر طواف حرام ہوتا۔ الفتح۔ حکم چارم۔ ولایا یتہایزواہ نہ آدے اسکے پاس اسکا شوہر۔ ف۔ یعنی اسکے ساتھ جماع نہ کرے۔ لقولہ تعالیٰ ولا تقریون من حتی یطہرن۔ بدلیل قولہ اور مت قربت کرو حیض والیوں کے ساتھ یہاں تک کہ دے پاک ہو جاوے۔ ف۔ اور اگر حلال کر کے حائضہ سے وطی کی تو کافر ہو اور اسی پر اعتماد ہے۔ ت۔ الفتح۔ و۔ اور اسی قول پر بتوں نے جزم کیا اور یہی حکم اسکا جو متعدد میں وطی کو حلال کر لے۔ البیہقی۔ اور کہا گیا کہ دونوں سکون میں انکار نہیں ہے اور یہی صحیح ہے غلطہ۔ د۔ اور اگر حرمت جائز کرانے یہ عمل کیا تو کبیرہ گناہ کیا اسپر تو یہ واجب ہے۔ ف۔ یعنی اسی توبہ و استغفار سے یہ گناہ معاف ہونے کی امید ہے یہی قول ایک جماعت تابعین و مالک و جدید قول شافعی ایک روایت میں احمد کا ہے۔ اور خطاب رح نے لکھا کہ یہی اکثر علماء کا قول ہے۔ و۔ اور محدثہ دید سے ایک دینار یا نصف دینار بطور استحباب چنانچہ یہ محیط سرخصی میں مذکور ہے اور صرف اسکا مانند زکوٰۃ ہے۔ د۔ اور کہا گیا کہ ایک دینار اسوقت کہ اولی حیض میں وطی کی ہو اور نصف دینار جبکہ آخر حیض میں ہو۔ ت۔ چنانچہ ابن عباس رحمہ نے حضرت علی الصریحہ وسلم سے روایت کی کہ جو کوئی اپنی جو د سے وطی کرے اس حالت میں کہ وہ حائضہ ہے تو چاہیے کہ صدقہ دے ایک دینار یا نصف دینار۔ رواہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ وصحیح الحاکم والبیہقی وحسنہ احمد بروایت جہد الحمید کما رواہ ابو داؤد اور ایک روایت میں جب سرخ ہوا تہہ ہو تو دینار اور اگر درد و آخر ہو نصف دینار ہے۔ بیہقی۔

اگر کما جاوے کہ سچر کیا یہ کفارہ واجب ہے۔ میں کتاہوں کہ نہیں بلکہ استحباب پر محمول ہو گا جیسے حضرت علی الصریحہ وسلم سے مروی ہے کہ جو کوئی بغیر عذر کے جماع جھوڑے تو چاہیے کہ صدقہ کرے ایک دینار سچر اگر نہ پاوے تو نصف دینار۔ رواہ ابو داؤد والنسائی وابن ماجہ واحمد۔ اور دلیل استحباب یہ ہے کہ دینار نصف دینار میں اختیار دیا گیا حالانکہ ایک ہی جنس کی قلیل و کثیر میں اختیار نہیں ہوتا۔ مع۔ اس میں تردد ہے کہ شاید ایک دینار وقت قدرت ہو اور عدم قدرت جن نصف دینار جو ہم۔ لیکن روایت ہے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے اس بارہ میں فقط استغفار کا حکم دیا اور یہ کہ آئندہ ایسا نہ کرے۔ مع۔ عورت پر سچی صدقہ ہے یا نہیں تو ظاہر یہ کہ نہیں کمافی العیاض۔ د۔ یہ تو استحلال عمد ہے۔ اگر سچو لے سے یا حرمت نہ جانی یا حائضہ ہونا نہ جانا ہو تو اسپر کچھ وجہ نہیں ہے۔ مع۔ اور اگر عورت نے کہا کہ میں حائضہ ہوں اور شوہر نے اسکو جھوٹا کیا اور وطی کی تو یہ جان بوجھ کر عمدہ ہے کیونکہ اسکا جھوٹا کرنا کچھ کارآمد نہیں بلکہ اس عورت کے خبر دینے سے حرام ہونا ثبوت ہو جائیگا المحیط۔ اب رہا سو اے جماع کے دیگر استمتاع مانند بوسہ و مساس وغیرہ کے تو مذہب ابو حنیفہ و ابو یوسف و شافعی و مالک یہ ہے کہ ٹاف و ٹھٹھنے کے درمیان مرد پر حرام ہے اور حدیث میں جو آیا کہ ماتحت ازار کی استمتاع نہ لے اس سے بھی مراد ہے۔ ف۔ پس یہ بیہود ہے اگرچہ بالثبوت ہو۔ د۔ اور بخوبی رحم

کہا کہ یہی اکثر علماء کا قول ہے۔ و۔ اور مذہب محمد بن الحسن و احمد کا یہ ہے کہ سواے فرج کے باقی جسم مرد پر حرام نہیں ہے بدلیل اسکے جو سوا امام بخاری کے بقیہ جماعت نے روایت کی کہ یہ وجہ انہیں سے کوئی عورت حائضہ ہوتی تو نہ اسکے ساتھ کھاتے اور نہ ایک ٹھوکر میں اسکو ساتھ رکھتے پس صحابہ رضی اللہ عنہم نے حضرت علی الصریحہ وسلم سے سوال کیا تو اللہ تعالیٰ نے نازل فرمایا۔ ولایا یتہایزواہ من المحیط الا بایات۔ تو حضرت علی الصریحہ وسلم نے فرمایا کہ تم سب باہم کر دو سو اے نکاح کے اور دوسری روایت میں ہے سو اے جماع کے۔ رواہ البخاری اور معنی نکاح کے نفث میں جماع ہیں۔ اور بخین کی دلیل وہ ہے جو جہد العلویں سعد سے روایت ہے کہ میں

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ مجھے میری جو رو سے کیا حلال ہے جب وہ حالتہ ہو فرمایا کہ تیرے واسطے مافوق الانوار یعنی جو انوار سے اوپر ہے۔ اسکو ابو داؤد نے روایت کر کے سکوت کیا تو یہ حدیث حجت ہو بعض نے اس حدیث کو حسن کہا ولیکن ابو ذر عرائی نے شرح سنن ابو داؤد میں تصریح کی کہ یہ حدیث صحیح ہونا چاہیے یعنی ہاتھ رجال اسناد کے پس ثابت ہوا کہ صحیح ہوا اس حدیث میں یہ حدیث معارض ہوئی اس روایت کی کہ جو امام محدث کی حجت ہو جسکو امام مسلم نے روایت کیا۔ ۵۰۔ اور نیز بخین کی مسلسل حدیث حالتہ رہو ہو کہ ہم میں سے جب کوئی حالتہ ہوتی اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس سے بدن سے بدن لانا چاہتے تو اسکو حکم کرتے پس وہ ازاں خوب کس لیتی پھر اس سے اختلاط کرنے روا ما بخاری وسلم۔ اور اسی کے مانند حدیث ام المومنین میمونہ فرماتی ہیں کہ یہ حدیث صحیح ہے۔ اور ما حدیث مذکور مسلم میں یہ کہ جو سہ و چہرہ چھونا و مانند اسکے اور میں۔ مع۔ اور اگر معارضہ مانا جاوے تو بھی ترجیح حدیث ابو داؤد کو ہو کیونکہ یہ منع کرتی ہے اور حدیث مسلم میں اباحت ہے تو احتیاط کے مقام پر مانعت کو ترجیح ہو ولیکن سرکاری نے قول امام محمد کو ترجیح دی باین طور کہ ہماری حدیث سے تو مطلب مفہوم ہوتا ہے اور امام محمد کے نزدیک منطوق ہے میں مراد ہوتی ہے مگر یہ ترجیح کا بیان غلط ہے۔ مع۔ پھر ابن الحارث نے اپنی حدیث کے بھی منطوق ہونے میں طول کلام کیا اور اسکو زیادہ مفید ثابت کیا اور مافوق الانوار اسکا منطوق نکالا اور تائید کی کہ حدیث ام المومنین عائشہ و میمونہ جو صحیحین و کور میں آپ کا خود فعل و بیان ہیں اور حق واللہ تعالیٰ اعلم وہی بات ہے جو سرحدی رحم نے بیان فرمائی کہ حدیث امام محمد منطوق ہے لیکن یہ بات البتہ رہی کہ آیا منطوق سے یہاں ترجیح کافی ہوگی یا نہیں اصل میں تمام کلام طول چاہتا ہے اور حاصل یہی نکلتا ہے کہ ترجیح قول بخین رحم کو ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ مرد کو اختیار ہے کہ اسکا بوسہ لے اور ساتھ لٹا دے اور سوائے ان دگھنے کے درمیانی جسم کے باقی اسکے بدن سے نفع اٹھا دے اسکو و لیس الحائض و المجنس و النفساء قراءۃ القرآن۔ اور میں روای حائف کو اور جب کو خواہ مرد ہو یا عورت ہو اور زچہ کو قرآن پڑھنا و خواہ پوری آیت ہو یا کم ہو یہی کرخ کی روایت اور اسی کی تصحیح اکثر کتابوں میں مذکور ہے البھر۔ ہی مع ہو البھر۔ اور یہ اسوقت کہ پڑھنے میں تعادلت قرآن کا قصد ہو اور اگر تعریف کے طور پر یا شکر یہ کام شروع کرنے کے طور پر یا دعا کی نیت سے ہو تو مضائقہ نہیں پھر ہی مع ہو اور خاتہ المہمان میں کہا کہ یہی مختار ہے مع۔ حائف و جب کو دعائیں و جواب اذان و مانند اسکے روایہ السراجیہ۔ و بسکن امام مصنف رحم نے باب الاذان میں انادہ فرمایا کہ اذکار پڑھنے میں وضو کر لینا مستحب ہے۔ مع۔ اور ظاہر الزیادۃ میں قرأت خواتم کردہ نہیں ہے البخین۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ التخبیس والظہیر یہوف۔ اور اگر جب نے اپنا منہ دھو ڈالا واسطے پڑھنے کے تو بھی اسکو قراءت حلال نہیں محیط السرخسی۔ اور یہی صحیح ہے السراج۔ نقولہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تقرأ الحائف و الجنب شیئاً من القرآن۔ بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ حائف و جب قرآن میں سے کچھ نہ پڑھیں۔ ۵۱۔ اس حدیث کو ترمذی حاین ماجہ نے روایت کیا اور یہ ضعیف ہے ولیکن سنن اربعہ میں حضرت علی رضی عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کوئی چیز قراءت قرآن سے مانع نہ تھی سوائے جنابت کے۔ شافعی رحم نے کہا کہ اہل حدیث اسکو ثابت نہیں کرتے۔ بیعتی نے کہا کہ اسکی وجہ یہ ہے کہ کلام عابد اللہ میں سہرہ اور پڑھا ہے میں انکی عقل شکر ہو گئی تھی اور شعبہ رحم نے کہا کہ یہ پڑھا ہے کی روایت ہے لیکن ان اقوال میں تاہل ہے کیونکہ ترمذی نے اس روایت کے بعد کہا کہ حدیث حسن صحیح ہے اصحابی حمان و حاکم نے اسکی تصحیح کی اور بیعتی نے بسند صحیح حضرت عمر رضی عنہ سے روایت کی کہ انھوں نے جب کے واسطے قراءت کو کردہ رکھا۔ ۵۲۔ حضرت علی رضی عنہ نے فرمایا کہ آپ نے وضو کر کے کچھ قرآن پڑھا پھر فرمایا کہ یہ اسکے واسطے جو جب ہو اور جو جب ہو وہ قرآن نہ پڑھے اور نہ ایک آیت پڑھے۔ زہاد ابو یعلیٰ الموصلی بخینی رحم نے کہا کہ اسکے سب مادی ثقہ ہیں۔ اور یہ حدیث حضرت علی رضی عنہ سے بھی مروی ہے۔ جیسا کہ امام احمد و طحاوی نے روایت کیا اور دارقطنی کی روایت میں ہے کہ تم لوگ تراویح جو جب تک کہ تم کو غلبہ نہ پہنچے اور اگر کسی کو غلبہ ہو پہنچے تو وہ نہ پڑھے اور نہ ایک حرف پڑھے۔ البھر اس بارہ میں اجساد و اناربت میں تیسرے موصول و یعنی ذبح اہلانی و ترمذی

مذکور میں اور اس قدر کفایت ہو۔ واضح ہو کہ امام مالک سے مروی ہے کہ انھوں نے جب وحائض میں فرق کیا اس طرح کہ جب کو طہارت
 حاصل کر لے گی تو قریل طہارت اسکو منسوخ ہو اور حائض بعد وہی تو اسکو اختیار ہو اور اسی کے مانند جسدین المسبب و حاد
 بن ابی سلیمان سے مروی ہے اور یہ فرق خلاف نص ہے لہذا امام مصنف رحم نے فرمایا۔ وہو حجت علی مالک فی الحائض۔ اور یہ حدیث
 حجت ہے امام مالک پر دوبارہ حائض کے۔ وفت جسکو مسدود سمجھا اسکی قرات جائز جانتے ہیں حالانکہ صحیح نص سے خلاف ہے مگر کئی
 ہے کہ نص انکو ایسی اسناد سے نہ پہنچی کہ ثبوت ہو اور اسرا علم۔ وہو باطلان قہ مینا دل مادون الا تہ۔ اور یہ نص بوجہ اپنے خلاف
 کے شامل ہے آیت سے کم کو وفت یعنی کچھ بھی نہ پڑے خواہ آیت ہو یا کم ہو۔ فیکنون حجت علی الطحاوی فی اباحتہ۔ تو یہ نص حجت
 ہوئی طحاوی رحم پر جو آیت سے کم کو پڑھنا جائز کہتے ہیں۔ وفت بلکہ بعض روایات نص مذکور میں حرمت و احتکام مضمون ہے پس
 نص مذکورہ مصنف تو اطلاق کی دلائل سے آیت سے کم کو مانع ہے اور در تطنی کی روایت خود منطوق ہے کہ ایک حرف نہ پڑے لہذا
 جو سہرہ تیسرہ وغیرہ میں لکھا کہ پوری آیت اور اس سے کم دونوں مانعت ہیں برابر ہیں کہ حائض و جنب و نساء کو اسکا پڑھنا حرام
 ہے و لیکن خلاصہ میں مذکور ہے کہ حرام نہیں پڑھنا چھوٹی آیت کا جو بول چال میں زبان پر جاری ہو جاتی ہے جیسے قولہ تعالیٰ شہ نظر
 اور جیسے قولہ فلم یولد اور پڑھنا آیت سے کم کا جیسے بسم اللہ اور الحمد للہ اگر اس سے قراۃ القرآن کا قصد ہو تو مکروہ ہے اور اگر قصد
 شکر نعمت و شمار باری تعالیٰ ہو تو مکروہ نہیں ہے اور سب سے کم پڑھنا مکروہ نہیں ہے تمام ہو اقول خلاصہ و ترتیب میں یہی ظاہر ہے
 و اسی پر فتویٰ ہے مفتوح۔ واضح ہو کہ آیت سے کم جائز ہونا اصل قول طحاوی نہیں بلکہ مختار ہے چنانچہ نجم الدین زاہدی نے ذکر کیا کہ ابن ساعہ
 نے ابو حنیفہ رحم سے روایت کی کہ آیت سے کم جائز ہے اور ذکر کیا کہ اکثر مشائخ اسی قول پر ہیں مفتوح۔ اور نقیہ ابو الیث نے عبود میں
 کہا کہ آیت سے کم جائز ہے اور خاتم البیان میں کہا کہ یہی مختار ہے۔ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ آیت سے کم پڑھنے میں وہ قاری نہیں شمار
 ہوتا حالانکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ قاروا ما یفسر من القرآن۔ پس جیسے آیت سے کم پڑھنے میں اس حکم کی تعمیل نہیں شعری حتیٰ کہ نماز
 اس قدر سے صحیح نہوئی تو اسی طرح وہ قاری شمار نہوے جب وحائض پر اس قدر پڑھنا جو آیت سے کم ہے حرام بھی نہوا۔ اور مشائخ نے
 کہا کہ اگر پڑھانے والی عورت حائضہ ہوتی تو وہ ایک ایک کلمہ کر کے پڑھا دے اس طرح کہ ہر دو کلمہ کے درمیان شہر جا دے اور اسکو
 قرآن کے سب سے کم کرنا مکروہ نہیں ہیں الجملہ۔ اور طحاوی رحم کے قول پر نصف نصف آیت کر کے پڑھا دے مفتوح۔ حائض و جنب کو تو تر
 و انجیل و زبور کی قرات بھی مکروہ ہے انہیں۔ بعض نے قید لگائی کہ یہ تکلیف میں ایسی ہوں کہ انہیں تحریر نہیں ہوئی ہے اور یہ غلط ہے بلکہ
 صحیح یہ کہ مطلقاً انکی قرات جب وحائض کو منسوخ ہو جو اس کے کہ تحریر کے سواے کلمات تو اسکی زبان پر قرات ہونگے اور یہ جائز نہیں ہے
 اور یہی حال انکے چوٹے کے مسئلہ میں ہے۔ ان یہ بات یاد رکھنا چاہیے کہ ہمارے زمانہ میں توریت و زبور و انجیل سب مفقود ہیں اور انکے
 ترجمہ ابعد متعدد زبانوں میں تحریر کے ساتھ ہیں جکے چند نسخوں کے مقابلہ میں کئی لاکھ غلطیاں برآمد ہوں۔ اگر ترجمہ بھی ہوتا تو اس کے
 واسطے یہ حکم نہیں ہے یہ صرف قرآن مجید داس کے ترجمہ کے ساتھ خاص ہے۔ بالجمہ قرآن پڑھنے کا حکم یہ کہ محدث کو بغیر جہدے کے خط و غیرہ
 سے جائز ہے اور حائض و جنب و نساء کو نہیں جائز ہے اب قرآن چوٹے کا حکم بیان فرمایا بقولہ۔ و لیس لہم۔ اور نہیں ردایہ حائض و جنب
 و نساء کو۔ و فت اور محدث کو بھی۔ مس المصحف۔ چوں کہ مصنف مجید کا۔ و فت اور اگر غلطی میں مکتوب ہو تو بھی امام رحم بخیر مذکور
 مکروہ نہ ہوئی اور صحیح قول پر صاحبین کے نزدیک بھی مکروہ نہ ہوئی ہے انما صمد۔ الا بغلافہ۔ مگر اس کے خلاف کے ساتھ مکروہ نہیں۔ و فت
 لیکن خلاف وہ ہے جو غلطہ ہو جیسے جزو دان نہ چلی۔ ولا اخذ وہ ہم فیہ سورۃ من القرآن۔ اور نہیں ردایہ ان لوگوں میں حائض
 داس کے ساتھ ہوں کو لینا ایسے درم لا جہین قرآن سے کوئی نسخہ ہو۔ و فت یعنی آیت ہو۔ اور یوں ہی ایسی سختی یا دق کا اٹھانا
 وہ دنا جہین کوئی آیت یا سورہ ہو مکروہ ہے۔ و فت لیکن جو ہر تیسرہ میں قید لگائی کہ مکروہ جب ہے کہ آیت پوری ہو۔ الا بقرۃ
 مگر یہانی درم کے ساتھ۔ و فت یعنی ایسا درم اگر یہانی میں ہو تو یہانی کو چھو نایا اسکا لا دنا مکروہ نہیں ہے و لیکن درم مکتوب

یاختہ بن ضرور ہر کہ ایسی چیز کے اندر ہو جو اس سے ملحدہ ہر اسکے ساتھ چہان ہو۔ وکذا المحدث لا یس المصحف الا بغلاف۔
 ادیبی ہی بے وضو آدمی بھی مصحف قرآن دھو دے مگر اسکے خلاف کے ساتھ۔ نقولہ علیہ السلام لا یس القرآن الا طاهر
 بریل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ دھو دے قرآن کو مگر طابریٰ پانی پاک۔ و فی حدیث پانچ صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہر ان کا
 نسائی نے سنن میں و ابوداؤد نے مراسیل میں و ابن جہان و حاکم نے و طبرانی و دارقطنی و بیہقی و امام احمد و سخی بن ماجہ نے عمرو بن عوف
 رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی۔ اور سنا دمیج اور بعض طرف سے مرسل صحیح ہر ان کا جگہ طبرانی و دارقطنی و بیہقی نے ابن عمر رضی اللہ عنہما
 سے۔ اور ان جگہ حاکم و طبرانی و دارقطنی و بیہقی نے حکیم بن خرام رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ مجھے فرمایا کہ امت جو قرآن کو مگر اس حالت میں
 کہ نوباک ہو۔ حاکم نے کہا کہ صحیح الاستاذ ہر۔ اور ان جگہ طبرانی نے عثمان بن ابی العاص رضی اللہ عنہ سے روایت کی۔ اگر کہا جاوے کہ اللہ نے
 نے فرمایا۔ اور قرآن کریم فی کتاب کنون لا یس الا المطہرون۔ یہ آیت ظاہری دلیل مانعت کہ بدون طہارت کے قرآن نہ چھو دے تو
 اس سے امام مصنف نے کیوں استدلال کیا۔ جواب دیا گیا کہ بعض علماء نے اسکے یہ معنی بیان کیے کہ مطہرون طاک کہ کرام برہمینی خصال
 سے استدلال کیا۔ میں گنتا ہوں کہ یہ احتمال ضعیف ہر کیونکہ طاک کہ سب مطہرون میں سب بعض کی تخصیص خلاف اصل ہر مع۔ بلکہ تصور یہ کہ
 حاملان قرآن جو وحی لاتے ہیں ظاہر و باطن پاکیزہ ہیں وہ ضیاعین وغیرہ نہیں ہیں پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت و وحی برحق ہر
 و علی ہذا احتمالی میں کچھ شک نہیں۔ و لہذا کہا گیا کہ بغیر طہارت کے مصحف چھونا قطعی حرام نہیں بلکہ علی حرام ہر اور یہی صحیح ہر۔ ثم تم المحدث
 و الجناۃ حلالہ فیستویان فی حکم المس۔ پھر واضح ہو کہ حدیث یعنی بے وضو ہونے کی کیفیت اور جنابت دونوں نے ہاتھ میں
 حلول کیا تو قرآن چھونے کے حکم میں دونوں برابر ہیں۔ و ہر چند کہ حدیث و جنابت میں کمی و بیشی ہر مگر ہاتھ کا دھونا دونوں میں یکساں
 واجب ہر۔ و الجناۃ حلت الغم و دن الحديث فیفتقران فی حکم القراءة۔ اور فقط جنابت نے گھٹے میں بھی حلول کیا نہ حدیث نے تو
 قرآن پڑھنے کے حکم میں دونوں میں فرق ہو گیا۔ و حتی کہ حدیث دالے کو قرآن پڑھنا بغیر چھونے جائز ہر کیونکہ وضو میں نہ کے
 اندر دھونا فرض نہیں ہر پس حدیث نے وہاں حلول نہیں کیا تھا اور جنب کو قرآن پڑھنا بھی منع ہر کیونکہ جنابت میں کلی کرنا مفروض ہر
 تو جنابت نے گھٹے میں بھی حلول کیا۔ یہی حال حائض و نفساء کا ہر۔ م۔ صبح یہ کہ چھونا مکروہ ہر۔ ہاں مصنف رحم کے کلام سے افادہ ہوا
 کہ جنب و حائض و ذبح کو قرآن پر نظر کرنا ردایر البوہرہ۔ کیونکہ مانعت کی کوئی دلیل نہیں اور جنابت نے آنکھ کے اندر حلول نہیں کیا
 اور فتح القدیر میں اسکی تصریح کر دی ہر۔ م۔ مصحف کے کنارے و حاشیہ اور درمیانی سپیدی جہاں کتابت نہیں اسکو چھونا صحیح قول
 میں منوع ہر التنبیہ۔ و علاوہ مایکون متجا فیا عتہ و دن ما یوصل بہ کالجملہ المشرز۔ اور خلاف جسکے ساتھ چھونا ردایر وہ ہر ہر
 جو مصحف سے جدا ہونہ وہ کہ جو اسکے ساتھ متصل ہو جیسے جلد مشرز۔ و یعنی شیرازہ بندھی ہوئی اور مصحف مشرز وہ کہ اسکے بغیر
 باہم مضوم اور کنارے ہوں اور اگر کنارہ نہ ملے ہوں تو وہ مشرزش ہر دو شین ہر۔ مع۔ حاصل یہ کہ جلد کی طرح سے مشرزش نہ ہو بلکہ ملحدہ ہر
 سے خلاف ہو۔ جو الصصح۔ یہی قول صحیح ہر۔ و اندر اسی پر بخوبی ہر۔ البوہرہ۔ و یکرہ مسہ بالکف۔ اور استنبین سے مصحف کا چھونا مکروہ
 ہر۔ یعنی کردہ عمومی ہر لہذا فتاویٰ میں کہا کہ جائز نہیں ہر افشج۔ جو الصصح لانه تابع لہ۔ یہی کیجی ہر کیونکہ استنبین اسکے تابع ہر
 قطع یہی قول احوط ہر۔ و اور جنب و حائض و ذبح اور محدث کو روانہ نہیں کہ مصحف کو ایسے کپڑے سے چھو دیں جسکو دے پہنے ہوں۔
 التنبیہ۔ اور محیط میں ہر کہ عامہ مشائخ کے نزدیک استنبین سے چھونا مکروہ نہیں۔ مع۔ اور نویرین اسی کو اختیار کیا لیکن صحیح ہی و امام مصنف
 نے ذکر کیا۔ اور یہ قرآن مجید کے حق میں ہر۔ بخلاف کتب الشریعہ لا ملہا حیث تیرخص فی مسحا بالکف لان فیہ ضرورۃ۔ بخلاف
 شرعی کتابوں کے جو اپنے لائق دانوں کے پاس ہیں کہ ان لوگوں کو استنبین سے آنکھ چھونے کی اجازت ہر کیونکہ اس میں ضرورت ہر
 و۔ اور یہی عامہ مشائخ کا قول ہر اور ذخیرہ میں ہر کہ بخلاف جائز ہر اور کہا کہ بدون استنبین کے ہاتھ سے چھونا کتب فقہ و فیسر
 و حدیث کا مکروہ ہر کیونکہ روایات قرآنی سے خالی نہیں ہوتی میں مع۔ یہ تلیل تو متغنی ہر کہ کتب صرف و خود معانی و بیان کی شروح کا

چھوٹا بھی منع ہے کیونکہ آیات سے خالی نہیں ہیں۔ نف۔ رومال گردن پر اوڑھے ہر اس سے محدث یا جنب کو چھونا مرد و عورت دونوں کے لئے مکہ مجھے پوچھا تو میں نے کہا کہ مجھے اسکا جزئیہ منقول نہیں معلوم اور ظاہر ہے ہوتا ہے کہ اگر اسنے کوٹا سے چھو اپس اگر یہ کوٹا اسکی حرکت سے ہٹا ہو تو جائز نہ ہونا چاہیے اور اگر نہ ہٹا ہو جائز ہونا چاہیے۔ الخ۔ نف۔ کافر کو قرآن جھونے سے رد کا جادے اگرچہ وہ غسل کرے ابطل ح۔ جب وحائض کو ایسی کتاب لکھنا مکروہ ہے جسکی بعض سطور میں آیت قرآن ہو اگرچہ وہ اسکو نہ پڑھیں الذخیرہ محدث کو قرآن لکھنا امام محمد کے نزدیک مکروہ ہے یہی قول مجاہد و سبی وابن المبارک کا ہے اور اسی کو نفع ابو الیث نے لیا اور کہا کہ مکروہ ہے اگرچہ صحیفہ زمین پر ہو اور اگرچہ آیت کم لکھے اور مشائخ بخارانے اسی کو لیا۔ لکانی الذخیرہ۔ اندراج الشریعہ نے کہا کہ اسی پر فتویٰ ہے اور ابو یوسف سے روایت کہ لکھنے میں اس شرط سے مضافہ نہیں کہ صحیفہ زمین پر ہو۔ اسکو محیط میں ذکر کیا ہے ح۔ اسکو قدوری نے ذکر کیا اور یہ قول قیاس میں زیادہ مؤید و اقیس ہے کیونکہ جب صحیفہ زمین پر ہو تو اسکا چھونا ظلم سے ہوا اور ظلم ایک جہا چیز ہے تو گویا علیحدہ کپڑے سے چھو بان اگر ہاتھ لگے تو البتہ منوع ہے۔ الفتح۔ اور چھونا اسکا جس میں اللہ تعالیٰ کا ذکر ہے سوائے قرآن کے تو ہمارے فائدہ مشائخ نے اسکو مطلق رکھا ہے التہایہ ۶۔ اذکار کے چھونے میں بعض نے مضافہ نہ مانا اور عامہ مشائخ کے نزدیک ادلی یہ کہ بد دن حائل کے نہ چھو دے ہیج۔ یہ روایت صحیح نہیں بلکہ اصح یہ کہ مکروہ تحریمی ہے کما مر من الفتح۔ قرآن کا اور اللہ تعالیٰ کے ناموں کا درم و دینار و محراب و دیوار و دروازہ و سجود و اس کے مانند ہر لکھنا مکروہ ہے۔ پختانہ و غسل خانہ و حمام میں قرآن پڑھنا مکروہ ہے اور امام محمد کے نزدیک حمام میں مضافہ نہیں کیونکہ آب مستعمل آنکے نزدیک پاک ہے الفتح۔ میں کہتا ہوں کہ اگر مانعت کی یہی وجہ ہے تو فتویٰ آب مستعمل کی طہارت پر ہے پھر بقول مفتی یہ حمام میں قنوت مکروہ نہ ہونا چاہیے اور اگر کما جادے کہ وہاں جنابت کی نجاست وغیرہ بھی دور کجا ہے تو بوجہ نجاست کے مکروہ ہے تو اس میں اتفاق ہونا چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر قرآن مجید یا حدیث وغیرہ سے تعوید ایسے غلات میں ہو جو تعوید سے علیحدہ ہو تو اس کے ساتھ پختانہ میں مانا مکروہ نہیں ہے بلکہ ایسے امور سے احتراز کرنا افضل ہے ت۔ ولایا باس بدفع المصحف الی الصبيان اور اطفال کو مصحف دینے میں کچھ مضافہ نہیں ہے۔ ف۔ اگرچہ وہ حدیث کے ساتھ ہوں اسراج۔ لان فی المنع نصیب حفظ القرآن کیونکہ روکلے میں تو حفظ قرآن کو کھو دینا ہو گا۔ ف۔ اگر بالغ آدمی یہ خیال کرے کہ نہ دے کہ یہ تو اطفال ہیں مگر مجھے اچھو نہ دینا چاہیے تا وقتیکہ طہارت نہ کریں۔ جیسے شراب پلانا و حریر و سونا پہنانا چاہیے حتیٰ کہ بعض مشائخ نے اسی خیال پر منع کا حکم دیا۔ وفی الامم بالتطہیر حرجا ہم۔ اور اطفال کو ہر وقت طہارت کا حکم دینے میں آنکے حق میں مشقت شدید ہے۔ ف۔ اور اللہ تعالیٰ نے مشقت اپنے اکرم سے دور کر دی ہے تو اچھو طہارت لازم نہیں رہی۔ بالغ بھی گنہگار نہیں ہو گا کیونکہ قرآن کا حفظ کھو دینا اسکو ردائیں ہے۔ ہر طفل شراب و حریر وغیرہ کے مکروہ باضرورت ہے۔ و ہذا ابو الصبح۔ اور یہی حکم اطفال کے بارہ میں منہج ہے۔ ف۔ اس سے فائدہ نکلا کہ اطفال کا وضو صحیح ہوتا ہے اور یہی اصح ہے حتیٰ کہ اسپر والدین کو ثواب ملتا ہے۔ رہا بیان دہلی تو امام مصنف رحم نے لکھا۔ و اذا انقطع دم المحض لا قیل من عشرۃ ایام لم یحل وطہا حتی لغتسل۔ اور جب منقطع ہوا خون حیض کا دس روز سے کم پر یعنی بطور عادت کے تو اس عادت کے ساتھ دہلی حلال نہیں ہے یا تک کہ وہ غسل کرے۔ لان الدم یدرتارۃ۔ کیونکہ خون کبھی درود کرتا ہے۔ و یقطع آخری۔ اور کبھی منقطع ہوتا ہے۔ ف۔ تو دس تک میں احتمال ہے کہ یہ وقت حیض کا ایسا نہ کہ خون کا اور اس میں نہیں ہے۔ جیسے یہ احتمال ہے کہ یہ وقت نہ کر کا ہو۔ ظاہر بد من الاغتسال یترجح جانب الانقطاع۔ متصل کر دینا مرد ہوتا ہے کہ جانب الانقطاع کو ترجیح ہو جادے۔ ف۔ پس یہ احتمال صحیح ٹھہرے کہ یہ انقطاع کامل ہے پس طہر ہو اور اس وقت دہلی روا ہے اور اگر غسل نہ تو بمنزہ غسل کے پایا جادے چنانچہ فرمایا۔ ولو لم یغتسل یغسل علیہا ادنی وقت الصلوۃ۔ اور اگر عورت نے غسل نہ کیا اور اس پر کتر وقت نہ دیا گزرتا ہے۔ ف۔ یعنی آخر وقت نماز جسکے بعد وقت نہیں ہے۔ بقدر ان تقدیر علی الاغتسال و آخر یتیمہ حل و طہا۔ بقدر اس کے کہ عورت اس میں غسل کر کے تحریر باندہ سکتی تھی تو دہلی حلال ہو گئی۔ ف۔ کیونکہ غسل کرنے کا وقت اسی میں سے شمار ہے

اور میں نے کہا کہ کچھ عذر ضرورت ہیں جیسا کہ میں نے پہلے ہی عرض کیا تھا۔ اس کے بعد میں نے عرض کیا کہ اگر عذر ہو تو اس سے بھی دلی حال ہو جائیگی کیونکہ غسل ملے گی۔ لان الصلوۃ صارت دینی ذمہ صلی علیہ وسلم کیونکہ نماز کے دوسرے عذر ہو گئی تو وہ حکم میں پاک ہوئی۔ فت۔ کیونکہ نماز بدون طہارت کے ذمہ نہیں ہوئی ہے جس وقت تک وہ پاک ہوئی۔ دینی الدین کی اگر دقت عید کے ظاہر ہوئی تو اس پر وقت انصر کا گذر جانا ضروری کما فی السراج۔ اور روزہ کے واسطے تو اگر عید کا شرط نہیں ہے۔ یعنی صرف نہانے کے پیرے پینے کی شرط ہے اور یہ وقت ابھی دس سے کم ہیں جن میں شمار ہے اور تحریر ہر حال میں جنس سے نہیں بلکہ طہارت میں سے ہے اور دس کے بعد غسل بھی طہارت سے ہے تو نماز کی قضاء واجب ہونے کے لیے بعد دس کے بعد تحریر ہر کا دقت چاہیے ہے نہ غسل کا تاکہ دس روز سے ایام ثبوت نہ جاویں۔ ولو کان انقطاع الدم دون عادتها فوق الثلث لم یقر بما حتی تمضي عادتها وان اغتسلت۔ اور اگر خون کا انقطاع ہوا اس کی عادت کے ایام سے کم ہیں لیکن تین روز سے اوپر ہیں تو عورت سے غربت نہ کرے اگرچہ غسل کرے یہاں تک کہ اس کی عادت گزر جائے۔ فت۔ ہر اگر عادت گزری تو خون نہ کیا تو مثل مسئلہ سابق کے حکم ہو گیا۔ لان العود فی العادة غالب فکان الاحتیاط فی الاجتناب۔ کیونکہ عادت میں عود ہونا اکثر ہوتا ہے تو احتیاط اسی میں کہ دلی سے اجتناب رکھے۔ فت۔ اور احتیاط ایسے مقام پر واجب ہے جہاں حرام میں گھر جانے کا احتمال ہو۔ وان انقطع الدم عشرة ایام حل وطہا قبل الغسل۔ اور اگر اس کا خون منقطع ہوا دس روز پر تو اس کے ساتھ دلی گواہی نہانے سے پلے حلال ہے۔ لان الحيض لا یزید علی العشرة الا انه لا یستحب قبل الاغتسال للنسبی فی القراۃ بالشدید۔ کیونکہ حیض کے لیے زیادتی دس روز پر نہیں ہے تو بعد دس کے حیض نہ رہا لیکن اتنی بات ہے کہ غسل کر لینے سے پلے دلی کرنا مستحب نہیں ہو جو اس عانت کے جو قراۃ بالشدید میں وارد ہے۔ فت۔ یعنی قولہ تعالیٰ فلا تقر یوں ہی یقرن۔ تشدید طہار کیونکہ اسی طہارت پر مبالغہ طہارت جواحتی کہ یہ عورتیں خوب پاک ہو جاویں اور حجاز دوسری قرأت بدون تشدید پر ہے یعنی پاک ہو جاویں اور ظاہر ہے کہ دس روز پر پاک ہو گئیں تو دونوں قرأتوں کے موافق عمل ہو گیا کہ دس روز پر منقطع ہونے سے موافق قرأت بدون تشدید کے ہوا ہو اور موافق قرأت تشدید کے غیر مستحب ہے۔ م۔ اگر نصرا کتبہ یا یودیہ جو روز ہے اور دس سے کم ہیں اس کا خون منقطع ہوا اور دقت عید کے صرف غسل کر کے تو قبل غسل کرنے کے اس سے دلی روا ہے اور اگر اس کو طلاق دی ہو اور یہ تیسرا حیض ہو تو خون منقطع ہونے ہی رجسٹ کا اختیار نہ رہیگا اور وہ فوراً دوسرے طور سے نکاح کر سکتی ہے کیونکہ منقطع ہونے ہی وہ حیض سے خارج ہو گئی اور اس پر غسل کرنا واجب نہیں کیونکہ وہ شرائع کے ساتھ مخاطبہ نہیں ہے لیکن مسلمان ہو کر قرآن نہ پڑھے جب تک غسل نہ کرے کیونکہ وہ ہنر کہ جب کے ہے مسئلہ دولت کرنا ہے کہ کافر اگر خوب ہو پھر مسلمان ہو تو اس پر غسل کرنا لازم ہے۔ مع۔ ابن الامام رحمہ نے مسائل مذکورہ حق کی خرچ میں کہا کہ حاصل مقام یہ ہے کہ خون یا تو پورے دس پر منقطع ہو یا کم پر بھر کم کی دو صورتیں یا تو عادت کاملہ پر منقطع ہو یا اس سے بھی کم پر بھر تین روز سے تا نہ جن میں اول صورت دس پر منقطع سے بھر منقطع ہونے کے دلی حلال ہے اگرچہ غسل تک متعارف مستحب ہے اور تیسری صورت جبکہ دس سے کم اور عادت سے کم میں منقطع ہوا ہے دلی رد نہیں اگرچہ وہ غسل کرے جب تک کہ اس کی عادت کے ایام نہ گزرے دوسری صورت کہ عادت پر منقطع ہوا تو اس میں اگر غسل کرے یا اس پر نماز کا دقت گزر جائے یعنی نماز کا وقت نکل جاوے حتیٰ کہ نماز اس کے بعد قمر نہ ہو جاوے تو حلال ہو گئی ورنہ نہیں۔ یہی تفصیل انقطاع نفاس میں ہے کہ اگر نفاس میں عورت کی کوئی عادت ہو اور خون اس سے کم میں منقطع ہو تو دلی نہیں جائز حتیٰ کہ اس کی عادت شرط گذر جاوے اور اگر عادت پر منقطع ہو تو وہ دقت نکل جانے پر روا ہے جس میں ظاہر ہوئی انداز پر ہے چاہے ہر ہو تو مطلقاً حلال ہے۔ اور واضح ہو کہ اولی وقت نماز سے مراد وہ دقت ہے جو آغلا جڑ ہے کہ اس جو دس دقت نکل جانے تک اس قدر جو کہ غسل کر کے تحریر کی نیت کرے اور یہ مراد نہیں کہ اگر اول وقت ظاہر ہو تو اس سے وقفہ گذر جاوے کہ اس میں غسل تحریر ممکن ہو کیونکہ اس سے وہ غرض پاک ہو گئی بدلیل اس کے کہ فقہار نے یہ سبب بیان کیا کہ وہ نماز کے

دوسرے فرغ ہو گئی اور جب ہی کہ وقت نکل جاوے لہذا کافی مین یوں کہا کہ یا نازا اُس کے دوسرے دین ہو جاوے یا اس طرح کہ ادنیٰ وقت ناز جو فصل
 و تحریہ کو کافی تھا لگہ جاوے اس صورت سے کہ وہ آخر وقت مین یوں آنے سے پاک ہو چلیس مین ہر کہ ایک مسافرہ حیض سے پاک ہوئی اور
 آسنے پانی نہ ہونے سے نیم کیا پھر پانی پیا تو شوہر کو اس سے وطی جائز ہو لیکن وہ قرآن دہڑے الفتح - محمدی رحم نے فرمایا کہ یہی اصح ہے اسلئے
 کیونکہ جب اس نے نیم کیا تو حیض سے نکل گئی پھر جب اسے پانی پیا تو آنسہ غسل واجب ہوا اور اتنا جب کے ہو گئی یہ قرآن کے حق مین ہر الفتح -
 اور زہدی نے ناز کے حق مین کہا کہ جس عورت کو ابتدا مین حیض آیا اور دس سے کم مین منقطع ہوا یا عادت والی کا عادت سے کم مین منقطع ہوا
 تو وہ غسل مین آخر وقت تک تاخیر کرے مگر اسی قدر کہ ناز وقت کردہ مین ہو جاوے ۱۰-۱ اور اگر مین روز سے کم مین منقطع ہو تو آخر وقت تک
 تاخیر کرے جب فوت کا خوف ہو تو فقط دھو کر کرے ناز پڑھے - الصدر - م - اور خلاصہ مین ہر کہ جب عورت کا خون اسکے معروف عادت سے پہلے
 منقطع ہو خواہ حیض ہو یا نفاس ہو تو جب ناز جانی رہنے کا خون ہو اس وقت غسل کرے اور ناز پڑھے اور احتیاطاً اسکا شوہر اس کے ساتھ قرب
 سے اجتناب کرے یہاں تک کہ اس کی عادت گزر جاوے لیکن وہ احتیاطاً روزہ رکھے - پس اگر یہ مدت کا قبل حیض ہو تو احتیاطاً جب منقطع
 ہو گئی اور احتیاطاً وہ دوسرے شوہر سے بھی نکاح نہیں کر سکتی - پھر اگر دوسرے سے نکاح کیا تو اگر ایام عشر مین خون نے عود نہ کیا تو جائز ہے
 اور اگر خون نے عود کیا پس اگر دس کے اندر ہو اور دس سے تجاوز نہ کیا ہو تو دوسرا نکاح فاسد ہوا - اور یہی استبراء مین ہر کہ جس استبراء
 کر یا ہو وہ ایسی صورت مین احتیاطاً اجتناب کرے انتہی - یہ جو قید لگا لی کہ دس سے تجاوز نہ کیا ہو اسکا فائدہ یہ کہ اگر عود کیا اور دس سے
 تجاوز نہ کیا تو اصح قول پر نکاح ثانی فاسد نہ ہو گا اور مراد یہ کہ جب عادت پوری ہونے کے بعد خون نے عود کیا اور دس کے اندر رہا اور
 دس سے تجاوز نہ کیا تو دوسرا نکاح فاسد ہے کیونکہ جب عادت کے بعد دس کے اندر خون آیا تو اور دس ہی تک رہا تو سب حیض ہے اور اگر دس سے
 تجاوز نہ کیا تو جب قدر عادت سے استقدر تک حیض اور باقی استحاضہ ہے پس اگر عادت گزرنے سے پہلے نکاح کیا پھر خون نے عود کیا اور دس سے
 تجاوز نہ کیا تو بقدر عادت کے حیض و باقی استحاضہ ہو گا تو عادت سے پہلے نکاح ہونے مین اس صورت مین بھی فاسد ہو گا کیونکہ ظاہر ہوا کہ نکاح ثانی قبل
 انقطاع حیض واقع ہوا ہے پھر واضح ہو کہ مجھے تردد ہے کہ کیا پسیدی خالص سے پہلے انقطاع منہر ہے - حق یہ کہ موجب انقطاع نہیں بلکہ دلیل ظہور ہے حتیٰ کہ اگر
 دس سے تجاوز نہ کرے اور پسیدی خالص نہ ہو تو دس پر نہ ملے جسے قطعی ہر اسی طرح اگر دس سے پہلے پسیدی خالص نظر آئے تو منقطع ہے لیکن پھر اگر دس کے
 اندر عود کرے تو وہ حیض ہے جبکہ تجاوز نہ کرے یا عادت سے پہلے ہو تو عادت تک حیض ہے اگر تجاوز نہ کرے لیکن قبل عادت کے یا عادت تک
 اگر قصہ میضا یعنی پسیدی خالص نہ ہو تو منقطع نہیں ہوا یہاں تک کہ دس گزر جاوے - م - پھر جب عادت سے پہلے منقطع ہو تو آخر وقت
 تاخیر کرنا واجب ہے اور اگر پوری عادت پر منقطع ہو تو بھی آخر وقت تک تاخیر کرے لیکن یہ تاخیر مستحب ہے اور شوہر اس سے جماع کرے اور
 دس پورے ہونے کا انتظار نہ کرے - الفتح - ابو جعفر ہندوانی رحم نے عادت سے کم کی تاخیر واجب اور عادت پورے کی تاخیر مستحب
 ہونے پر تنصیح کی ہے - ع - اور خلاصہ مین ہر کہ اسی طرح اگر ابتدا مین یک عورت نے خون دیکھا اور حیض اسکا شل پانچ روز برادر نکاح
 مین روز پر منقطع ہوا اور اس نے غسل کیا تو بھی سب احکام مرعی ہونگے - الفتح و جہ یہ کہ عادت اس کی اول مرتبہ سے ثابت ہوگی جب تک
 کہ دوم مرتبہ کسان نہ ہو تو اول مرتبہ کے حق مین وہ عورت ہنر کہ ایسی عورت کے ہر کہ اسکو عادت سے کم مین خون منقطع ہوا م پھر واضح
 ہو کہ جب خون کا انقطاع دس دن سے کم مین ہو تو چاہے عادت پر ہو یا عادت سے کم ہو ہر دو صورت مین غسل کرنے کی مدت بھی حیض
 مین شمار ہے الفتح - حتیٰ کہ اگر یہ آخری حیض مدت کا ہو اور شوہر نے غسل کے اندر اس سے رجعت کی تو صحیح ہونا چاہیے - م - بخلاف
 اسکے جب پورے دس پر انقطاع ہو تو مدت غسل کی ایام جمع مین سے نہیں الفتح - ورنہ دس سے نازد ہو جاوے گئے - م - پس اگر اول
 صورت مین یعنی دس سے کم مین انقطاع ہوا اور ایسے وقت مین کہ باقی صرف استقدر وقت ہے کہ غسل کر کے تحریمہ باندھے تو پھر اس
 ناز کی قضاء واجب ہوگی - الفتح - اور در مختار مین کپڑے پہننے کا وقت بھی شمار کیا لیکن غسل کا وقت تو حیض کے اندر ہی کہ پہن
 رجعت صحیح ہونا چاہیے اور کپڑے پہننے کا وقت صرف ناز کے واسطے ہی کہ کپڑے پہننے مین رجعت تو قطعاً نہیں ہو سکتی ہر رہا فائدہ

کے لیے درمخارمین مذکور ہر اور این معروف کتابوں میں نہیں ہر اور تحریر کو چھنی نے لکھا کہ طہرین کے نزدیک صرف اس کے ادا ہونے کے نزدیک ہر اور اس کے ہر م۔ اور نواد میں لکھا کہ اگر پورے دس پر پاک ہوئی تو بائیں مل مکن ہونے کا وقت شرط نہیں صرف ہفتہ وقت ہو کہ تحریر باندہ کے تو اس پر اس وقت کی ناز قرض قضا کرنا واجب ہوگی حتیٰ کہ اس کو قضا کرے۔ الفتح۔ ولیکن یہ تحریر کا وقت داخل ایام نہیں ہر بلکہ اس وقت کے فرض کی قضا واجب ہونے کے لیے شرط ہر م۔ اور اجماع ہر کہ اگر ایسے وقت پاک ہوئی کہ تحریر بھی نہیں باندہ سکتی تو اس پر اس ناز کی قضا نہیں ہر الفتح۔ اور جب تحریر کی گنجائش ہر تو بنا بر ذکر درمخار کے کپڑے پہننے کا وقت بھی ناز قرض ہونے کے لیے شرط ہوگا اگرچہ یہ داخل ایام نہیں ہر ورنہ ایام دس سے بڑھ جائیگے۔ م۔ اگر کسی عورت پر وقت کے اندر جیسے شروع ہو تو یہ ناز اس کے ذمہ سے ساقط ہوگئی اگرچہ اسے جب فرض پڑھنا شروع کیا تب جیسے طاری ہوا ہو برحالت اس کے اگر اس نے نفل شروع کی اور اس میں تحریر صحیح ہو جانے کے بعد جیسے طاری ہوا تو ہمارے علما و فہمہ کے مذہب میں اس پر نفل کی قضا واجب ہوگی۔ اور زفر فرم کے نزدیک اگر قدر ناز کے باقی ہو تو قضا واجب ہوگی اور اگر کم ہو تو واجب ہوگی۔ الفتح۔ اور یہ حکم سابق میں لکھ چکا ہر م۔ اور اگر کوئی نرکا با احتلام باغ ہوا اور نہ جاگا حتیٰ کہ فجر طلوع ہوگئی تو قضا یہ ہر کہ اس پر عشاء کی قضا واجب ہوگی اگرچہ اسے خواب سے پہلے بڑھ لی ہو اور کہا گیا کہ نہیں۔ پھر اگر وہ فجر سے پہلے جاگا یا فجر کے ساتھ ہی جاگا تو کچھ اختلاف نہیں کہ اس پر عشاء لازم ہوگی۔ الفتح۔ اور توجیہ مسئلہ کی اس اصل پر ہر کہ قبل بلوغ کے جو ناز ادا کی وہ فرض نہ سمی اور بعد احتلام کے اب فرض ہوئی اور قبل فجر کے ہنوز وقت باقی ہر۔ فہم۔ المسئلہ۔ و لفظ اذان محل بین الدین فی مدۃ الحيض فهو كالدم المتوالي۔ اور طہر در بیان ہر دو خونوں کے نفل نماز ہو جاوے مدت حیض کے اندر تو وہ بڑھ پڑ خون کے مانند ہر۔ ف۔ یہ در حقیقت طہر شرعی نہیں جو مکترہ یا کما ہوتا ہر بلکہ طہر یعنی خون ظاہر نہونا یا لگیا ہر جو جب حیض کی مدت دس روز کے اندر اول و آخر خون ہو اور در میان میں کئی روز تک خون نظر نہ ہووے تو یہ طہر نہیں بلکہ گویا برابر خون آیا کیونکہ حیض میں یہ شرط نہیں ہر کہ برابر لگاتار خون آتا جاوے بلکہ اول و آخر خون ہونا کفایت کرتا ہر اور واضح رہے کہ متون میں مسئلہ یوں ہی مذکور ہر تو لازم آیا کہ متون نے اسی کو صحیح قرار دیا ہر اسی واسطے درمخار میں لکھا کہ اس کو یاد رکھنا چاہیے۔ امام مصنف رحم نے فرمایا کہ۔ ہذہ احدی الروایات عن ابی حنیفہ رحم۔ امام ابو حنیفہ رحم سے چار روایات اس مسئلہ میں ہیں ان میں سے یہ ایک روایت ہر۔ ف۔ اور اسکے سواے چار روایتیں دیگر ہیں ع۔ و وجہ ان تنبیہا۔ الدم مدۃ الحيض ليس بشرط بالاجماع فيعتبر اوله و آخره۔ اور وجہ اس روایت کی یہ ہر کہ خون کا نام مدت حیض میں بھر ہر ہونا بالاجماع شرط نہیں ہر تو اول حیض و آخر حیض میں خون ہونا معتبر ہوگا۔ ف۔ یہ روایت امام محمد رحم کی امام اعظم سے ہر اور مقتضاے روایت یہ ہر کہ حیض کی ابتدا دیا خاتمہ ایسے وقت سے ہوگا کہ اس وقت خون نہو بخالت آئندہ روایت کے پس اس روایت پر اگر ابتدا میں ایک عورت کو حیض آیا پس اس نے ایک روز خون دیکھا اور آٹھ دن طہارت ادا ایک روز خون دیکھا تو یہ دس دن حیض ہیں کما فی البسوطا۔ اور اس عورت کے ہاتھ ہونے کا حکم دیدیا جائیگا اور اگر ایک عورت متعاقب ہو اس نے اپنی عادت سے ایک روز پہلے ایک دن خون دیکھا پھر تو دن طہارت پھر ایک روز خون دیکھا تو ان میں سے کچھ بھی حیض نہوگا کما فی البسوطا۔ کیونکہ ہر ایام حیض کے اندر دونوں طرف خون نہیں ہر۔ ابن المبارک رحم نے ابو حنیفہ رحم سے روایت کی کہ یہ بھی معتبر ہر کہ خون دس دن میں تین ہو اور یہی زفر فرم کا قول ہر م۔ اور روایت مذکورہ متن کی توجیہ تو گندی کہ حیض کے کل ایام میں متوالی خون آنا تو شرط نہیں ہر۔ اول و آخر کا فی ہر۔ کا نصاب فی باب الزکوۃ۔ جیسے باب الزکوۃ میں نصاب کا حکم ہر۔ ف۔ حتیٰ کہ مثلاً دو سو درم بزرگوہ ہر تو تمام سال بھر ہر وقت دو سو درم رہنا طہر نہیں بلکہ ابتدا میں وجوب زکوۃ شروع ہونے کے وقت دو سو ہوں حتیٰ کہ شروع ہو جائے پھر چاہے درمیان میں کم ہو جاوے پھر آخر سال پر تو دو سو ہوں تو زکوۃ واجب ہوگی۔ یہی حیض میں کہ اول خون دیکھنے سے شروع ہوا پھر آخر خون پایا گیا تو سب حیض ہر۔ وعن ابی یوسف و ہر روایت عن ابی حنیفہ و قبل ہر آخر اقوالہ ان الطہر

اذا كان أقل من خمسة عشر يوماً لا تفصل وهو كله كالدم المتوالي لانه طهر فاسد فيكون بمنزلة الدم۔ اور روایت ہے ابو یوسف سے اور یہی ایک روایت ہے امام ابو حنیفہ رحمہ سے اور کہا گیا کہ یہ ابو حنیفہ رحمہ کا آخری قول ہے کہ جب طہر نہ رہے دن سے کم ہو تو غسل نہیں سمجھا جائیگا اور یہ سب مانند خون متوالی کے ہے کیونکہ یہ طہر کال نہیں ہے تو بمنزلة خون کے ہوا۔ فقہ اس قول کا مقتضایہ ہے کہ حیض کے ابتداء و اختتام طہر ہوا ہے لیکن یہ شرط ہے کہ پندرہ دن سے کم طہر کے دونوں طرف خون ہونا چاہیے پس اگر متبدلہ یعنی جس عورت کو حیض شروع ہوا اُسے ایک روز خون اور چودہ روز طہر دیکھا تو پہلا عشرہ یعنی ایک دن خون کا اور دونوں طہر کے ملا کر دس روز حیض قرار دیکر اُسکے بالغہ ہونے کا حکم دیا جائیگا۔ اور اگر متبادہ عورت ہو یعنی اُسکو دوبار ایک عادت پر حیض آجکا ہو پھر اُسے عادت سے پہلے ایک روز خون دیکھا اور دس روز طہر دیکھا ہے ایک روز خون دیکھا تو اُسکی عادت دس روز حیض قرار دی جائے اور یہ دونوں خون کے درمیان جو عشرہ ہے جس میں بالکل خون نہیں دیکھا ہے وہ حیض ہے اور پہلا روز خون کا استحاضہ ہے جو عادت سے پہلے تھا اور پھر دس کے بعد جو روز خون کا ہے یہ بھی استحاضہ ہے یہ اُس وقت کہ اُسکی عادت دس روز کی ہو اور اگر اُسکی عادت سات یا پانچ کی ہو مثلاً نو مرتبہ عادت تک حیض اور باقی استحاضہ ہونگے۔ والاخذ بهذا القول ایسر۔ اور لیا اس قول کو بہت آسانی ہے فقہ عورت کی سمجھ میں آسانی سے آجائیگا اور فتویٰ دینے والا بھی آسانی سے بتا دیگا۔ و تمامہ یعرف فی کتاب الطہار۔ اور اسکی پوری تفصیل امام محمد کی کتاب الطہار میں مذکور ہے۔ فقہ اسی قول پر بہت سے متاخرین نے فتویٰ دیا۔ الصدر و البیہقین۔ اور اسی پر فتویٰ ہے الفیج۔ اور اسی پر اسے صدر رشید حسام الدین بھی۔ اور اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ المحیط۔ اور واضح ہو کہ طہر و متبہر دو تو پندرہ دن کم سے کم ہیں پھر اگر پندرہ سے کم ہو وہ طہر ناقص ہے درحقیقت طہر نہیں ہے پس جب دو خون کے درمیان طہر ناقص ہو تو ایک ایک دن لیکر چودہ دن تک ہو سکتا ہے پس اگر ایک یا دو غرض کہ میں روز سے کم ہو تو وہ سب کے نزدیک فاصل نہیں بلکہ مانند خون متوالی کے ہوا اگر تین سے زائد ہو تو اس میں اختلاف ہے اور مضائقہ نہیں کہ میں اس مقام کو ترجیح کر دوں تاکہ طہر متخلل کا مسئلہ صاف حل ہو جاوے اگرچہ میرے التزام کے خلاف ہے کیونکہ فتویٰ مرتب اسی قول پر ہے جو مذکور ہوا۔ واضح ہو کہ یہاں اقوال میں قول اول جو کہ امام ابو یوسف نے امام اعظم سے روایت کی کہ اگر طہر ناقص کو خون و دونوں طرف گھیرے ہو خواہ خون ایک دن ہو یا زیادہ ہو اور خواہ دس کے اندر ہو یا بیسیا ہو پس اگر متبدلہ ہو تو دس پورے حیض ہیں مثال یکم تاریخ خون آیا پھر سو طہر تاریخ خون آیا پس اگر یہ پہلا خون شروع ہوا اور عورت متبدلہ ہو تو یکم سے دس تک حیض اور باقی استحاضہ ہے اسکے سوا کچھ نہ ہو گا پس خاتمہ اس حیض کا طہر ہوا اور اگر عادت والی عورت ہو تو اگر اُسکی عادت یکم تاریخ سے تھی تو اُسکا بھی یہی حکم ہے کہ یکم سے اُسکا حیض شمار ہوا پھر اگر دس روز کی عادت تھی تو دس تک اور اگر مثلاً سات کی عادت تھی تو سات تک حیض ہو گا کیونکہ خون دس سے متجاوز ہے برخلاف اسکے اگر دس تک خون ہوتا تو باوجود سات کی عادت کے دسوں حیض ہوتے اور یہ تنبیہ گزرجی ہے اور اگر اسکی عادت دوسری تاریخ سے تھی تو پہلا روز استحاضہ ہے حتیٰ کہ اُسکی نازین تغا کرے پھر دوسری تاریخ سے حیض کا حکم شروع ہوا پس شروع اسکا طہر سے ہوا پھر دیکھا جاوے کہ اگر سات کی عادت تھی تو آٹھویں تاریخ کو اور اگر دس روز کی عادت تھی تو گیارہویں کو ختم ہوا تو خاتمہ بھی طہر ہے ہو کیونکہ خون تو پندرہ دن تک نہیں ہے اور باقی ایام نوین سے یا بارہویں سے استحاضہ ہیں اگر ان ایام میں نازین ہر وقت وضو تازہ کر کے ٹہری ہیں تو ہونگئیں اور اگر سطح زمین ٹہریں تو قضاء کرے۔ یہ قول اگرچہ آسان ہے لیکن یہ پریشانی اس میں ضرور ہے کہ اصح قول پر خون دیکھتے ہی ناز چھوڑے پھر وہ کب تک چھوڑتی رہے جبکہ پندرہویں تک طہر رہا ہے طیفیہم۔ اور اگر عورت کی عادت اس صورت میں سات تاریخ سے ہو تو شروع حیض کا بغیر خون ہوا اور خاتمہ سولہ تاریخ پر خون سے ہوا۔ یہ تو روایت ابو یوسف نے امام رحمہ سے نقل کی اور خود بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔ بالجلد اسی قول پر سولہ روز میں اولیٰ و آخر ایک ایک روز خون ہوا اور چودہ درمیان طہر ناقص ہے تو انہیں سے دس یا بقدر عادت کے حیض ہو سکتے ہیں جبکہ کالی پندرہ روز طہر کے بعد یہ صورت واقع ہو۔ قول دوم وہ روایت جو امام محمد نے امام سے

ملہ تاریخ یکم تاریخ خون آیا پھر سو طہر تاریخ خون آیا پس اگر یہ پہلا خون شروع ہوا اور عورت متبدلہ ہو تو یکم سے دس تک حیض اور باقی استحاضہ ہے اسکے سوا کچھ نہ ہو گا پس خاتمہ اس حیض کا طہر ہوا اور اگر عادت والی عورت ہو تو اگر اُسکی عادت یکم تاریخ سے تھی تو اُسکا بھی یہی حکم ہے کہ یکم سے اُسکا حیض شمار ہوا پھر اگر دس روز کی عادت تھی تو دس تک اور اگر مثلاً سات کی عادت تھی تو سات تک حیض ہو گا کیونکہ خون دس سے متجاوز ہے برخلاف اسکے اگر دس تک خون ہوتا تو باوجود سات کی عادت کے دسوں حیض ہوتے اور یہ تنبیہ گزرجی ہے اور اگر اسکی عادت دوسری تاریخ سے تھی تو پہلا روز استحاضہ ہے حتیٰ کہ اُسکی نازین تغا کرے پھر دوسری تاریخ سے حیض کا حکم شروع ہوا پس شروع اسکا طہر سے ہوا پھر دیکھا جاوے کہ اگر سات کی عادت تھی تو آٹھویں تاریخ کو اور اگر دس روز کی عادت تھی تو گیارہویں کو ختم ہوا تو خاتمہ بھی طہر ہے ہو کیونکہ خون تو پندرہ دن تک نہیں ہے اور باقی ایام نوین سے یا بارہویں سے استحاضہ ہیں اگر ان ایام میں نازین ہر وقت وضو تازہ کر کے ٹہری ہیں تو ہونگئیں اور اگر سطح زمین ٹہریں تو قضاء کرے۔ یہ قول اگرچہ آسان ہے لیکن یہ پریشانی اس میں ضرور ہے کہ اصح قول پر خون دیکھتے ہی ناز چھوڑے پھر وہ کب تک چھوڑتی رہے جبکہ پندرہویں تک طہر رہا ہے طیفیہم۔ اور اگر عورت کی عادت اس صورت میں سات تاریخ سے ہو تو شروع حیض کا بغیر خون ہوا اور خاتمہ سولہ تاریخ پر خون سے ہوا۔ یہ تو روایت ابو یوسف نے امام رحمہ سے نقل کی اور خود بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔ بالجلد اسی قول پر سولہ روز میں اولیٰ و آخر ایک ایک روز خون ہوا اور چودہ درمیان طہر ناقص ہے تو انہیں سے دس یا بقدر عادت کے حیض ہو سکتے ہیں جبکہ کالی پندرہ روز طہر کے بعد یہ صورت واقع ہو۔ قول دوم وہ روایت جو امام محمد نے امام سے

چند مسئلہ پر - کذا نقل عن ابی جریج النخعی - میں بھی حضرت ابراہیم نخعی سے منقول ہے - و انما یعرف الا توہم - اور
 یہ بات نہیں معلوم ہو سکتی بدین توہم کے - و من - یعنی اس میں قیاس و ما سے کمال نہیں ہے بلکہ یہ تو جب ہی معلوم ہو کہ شائع طریقہ
 اس پر واقع فرادین تو ضرور ہوا کہ ابراہیم نخعی رحم نے اسکو صحابی سے اور صحابی نے حضرت علی اسر علیہ وسلم سے منکر بیان فرمایا ہو -
 اس پر حضرت جہا کہ کتب حریف و آثار میں ابراہیم نخعی کا یہ قول نہیں ملتا بلکہ معنی و ابن امام رحم نے اسکو چھوڑ کر دوسرے طور پر
 اثبات کیا - یعنی رحم نے لکھا کہ کثر طہرندہ روزگار ہی کسی قول ثوری و شافعی رحم وغیرہ کا ہے اور ابن المنذر نے ذکر کیا کہ ابو ثور رحم نے لکھا
 کہ میری دانست میں اس بارہ میں آنکے درمیان اختلاف نہیں ہے - مذہب میں لکھا کہ مجھے اس میں کچھ اختلاف نہیں معلوم ہے کہ کالی میں
 لکھا کہ باجماع کثر طہرندہ روزگار اور اسی کے مانند تندیب میں ہے - امام نووی رحم نے لکھا کہ اجماع کا دعویٰ صحیح نہیں کیونکہ اس میں احمد
 و اسحق و مالک وغیرہ علماء کا اختلاف مشہور ہے - مع - میں کتابوں کہ ظاہر ان لوگوں کی مراد یہ کہ صحابہ قلابین میں اس بارہ میں اختلاف
 نہیں معلوم ہوا تو پچھلے علماء کا اختلاف اسکے منافی نہیں ہے - م - اور ابن العثیم نے لکھا کہ حدیث ہے کہ کثر حیض تین دن یا کثر دس روزہ
 اور دو حیض کے بیچ میں کثر نہ روزہ میں اسکو فایہ الیسان میں ذکر کیا اور قاضی القضاہ ابو العباس نے اسکو امام کی طرف منسوب
 کیا اور سابق میں علی تنابہ سے حدیث ابو سعید خدری رحم میں یہ گند چکا ہے اور کہا گیا کہ اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا ہے اور
 یہ بھی دلیل ہے کہ مدت تردد کی پندرہ روزہ تو مدت افادت کے ہو گئی الفتح - اس قیاسی دلیل میں نظر فرمائیے - بالجموع قرار یہ پایا
 کہ کثر مدت طہر صحیح کی پندرہ روزہ ہے - ولا غایتہ لا کثرہ - اور اکثر طہر کی کوئی انتہا نہیں ہے - و - برخلاف حیض کے - لانه میتدالی
 سنتہ و سنتین فلا یقعد رتقہ میر - کیونکہ طہر مدت کیچے جاتا ہے سال دو سال تک - و - بلکہ عرک - ہم ہیں کسی تقدیر سے متقدیرین
 ہو سکتا - و - مگر جبکہ ضرورت پیش آوے لہذا امام مصنف رحم نے استثناء کیا - بقولہ - الا اذا استمر بها الدم بعرفت ذلک فی
 کتاب الحيض - مگر جبکہ عورت کو خون آنا ستر ہو جاوے یہ بات کتاب الحيض مصنفہ امام محمد سے معلوم ہوتی ہے - و - کیونکہ یہ
 جبکہ خون مثلاً ابتداء سے ستر ہو گیا تو اس عورت کی عادت کیونکر گزرے یا عادت جانی تھی مگر بھول گئی اور اب خون ستر ہو
 بالجموع میں صورتوں میں اسکی عادت قرار دینے کی خواہ خواہ ضرورت ہے کیونکہ بعض احکام شرعی کا برتاؤ اس پر کا ہوا ہے تو اجتہاد سے
 مقرر کرنا چاہیگا ضرورت یا جندی شریعت - ابن امام نے کئی صورتیں لکھیں اول یہ کہ مثلاً عورت کو خون ابتداء شروع ہوا اور وہ
 نوا تو وہ استخاضہ کے ساتھ بائع ہوتی - دوم یہ کہ مثلاً دس روزہ خون حیض دیکھ کر بائع ہوتی سب سے ایک سال بھر طہر دیکھا پھر اسکو
 برابری خون جاری ہو گیا یعنی اس ایک مرتبہ سے عادت تو قرار نہ پاوے گی - سوم یہ کہ وہ عورت تھی کہ مدتوں سے اسکی عادت معلوم تھی پھر
 اسکو خون کا استمرار ہو گیا اور وہ اپنے ایام کی تعداد اور اول و آخر و اسکا دوران بھول گئی - پس اگر اول صورت ہو یعنی ابتداء
 استخاضہ بائع ہوتی تو اسکے واسطے ہر مہینہ میں سے دس روزہ حیض کے قرار دے جاوے گئے اور باقی ایام طہر میں جب مہینہ پورا ہو تو اس
 طہر کے اور اگر انیس کا ہو تو ۱۹ روزہ طہر کے ہونگے اور اگر دوسری صورت ہو کہ دس روزہ حیض بھر سال بھر طہر کے بعد استمرار ہوا تو قاضی
 ابو حازم رحم کے نزدیک جہدہ سا یا حیض دیکھو گئے ہی رہیں - رہی تیسری صورت کہ جو ایام کا شمار اول و آخر و دوران بھول گئی ہے پس اگر
 ان تین باتوں میں سے بعض بھولی و بعض نہیں بھولی تو دیکھا جاوے کہ اگر اسکو تردد ہو کہ طہر ہے یا حیض کے ایام میں تو ہر نانہ کے وقت
 کے لیے وضو کر کے نماز پڑھے اور اگر لکھا ہو کہ طہر ہے یا حیض سے اب نکلی ہے تو استخاضہ نماز کے وقت کے لیے غسل کرے اور نجم الدین سیوطی رحم
 نے لکھا کہ ہر نماز کے واسطے غسل کرے - محیط - ادبی ص ۱۱۱ - مبطوطہ السرخسی - بی ص ۱۱۱ - البحر الرائق - اور رمضان میں کسی روزہ عرک نہ کرے
 اور بعد مہینہ گزرنے کے ایام حیض کی تعداد پر روزہ نہ عدا کرے پس اگر وہ جانے لگا کہ اسکا حیض رات سے شروع ہوا تھا تو سب (۲۰)
 روزہ کی عدا ہے اور اگر دن سے شروع ہوا تھا تو احتیاطاً ۲۱ دن کی عدا ہے - اور اگر ماہ یا دن کچھ دریافت نہ ہو تو ہمارے اکثر مشائخ
 کہتے ہیں کہ اس پر (۲۰) کی عدا ہے اور نتیجہ میں حضرت احتیاطاً (۲۱) روزہ کہتے تھے - پھر چاہے وہ رمضان کے بعد ہی غسل تھا تو کوہے یا

تغریق اسکے بعد قضاء کرے کفانی مبسوط الامام السرخسی۔ اور اگر تعداد ایام و مکان و دور سب مشتبہ ہو گئے تو سپرد واجب ہو کہ تحریر کرے
یعنی لکھنے دل میں کسی جانب رائے قائم کرے اگر کسی رائے پر اسکو غالب گمان ہو تو اسی پر عمل کرے اور اگر کسی بات پر اسکی رائے
غالب بھی قائم نہ ہو تو اسی کو مجرب کہتے ہیں تو اسکے واسطے تعین کر کے حیض یا طہر کا حکم نہیں ہو سکتا پس وہ احکام شرعیہ میں احوط کو اختیار
کرے پس قرآن کی قرأت کرنے و اسکو چھوئے و مسجد میں جانے و شوہر سے ودعی کرنے میں احتیاطاً حائض کا حکم ایسے یعنی یہ چیزیں حلال
نہیں ہیں اور ہر نماز کے واسطے غسل کرے الفتح دح۔ یہی اصح ہے نہ وقت نماز کا مرین مبسوط السرخسی۔ ہم۔ پس اس غسل سے فرض
و وتر پڑھے الفتح۔ اور سنن موکدہ پڑھے البحر۔ اور صرف اسی قدر پڑھے جس سے نماز ہو جاتی ہو اور کہا گیا کہ فاتحہ و سورہ پڑھے کہ یہ
واجب ہیں الفتح دح۔ اور یہی صحیح۔ اور ان دونوں کو بغیر کی رکعتوں میں پڑھے بقول صحیح البحر۔ اور رمضان کے روزے رکھے پھر
پچیس روز قضا کرے۔ اور عدت میں اصح یہ کہ ایک ساعت کہ چھ ماہ ہر جس۔ اور اسی قول پر اکثر شایخ ہیں۔ اور حاکم شہید رحم نے متقی میں کہا کہ اسکا طہر وہا
کا ہے۔ اور برہان الدین مرغینانی نے ذکر کیا کہ فتویٰ حاکم شہید کے قول پر ہے۔ نع۔ پھر سوائے حدت کے دیگر احکام کے بارہ میں تو بالاتفاق اسکا طہر
کچھ قدر نہیں ہے بلکہ جس سے حائض احتیاط کرتی ہو اس سے ہمیشہ احتیاط کرتی رہے مانند قراء قرآن و دخول مسجد وغیرہ اور اسکا
شوہر کبھی اس سے ودعی نہ کرے۔ مع۔ پھر امام مصنف رحم نے خون حیض کے بعد خون استحاضہ پر بیان تنبیہ کر دی اور منسبیلہ
و دم الاستحاضہ کا لرحاف لا یمنع الصوم ولا الصلوۃ ولا الوطی۔ اور خون استحاضہ کا مانند خون تمسیر کے نہیں روکنا
روزہ کو اور نہ نماز کو اور نہ ودعی کو۔ و۔ یعنی خون حیض تو ایان چیزوں سے مانع ہے اور خون استحاضہ وہ خون نہیں جو حیض کا ہے بلکہ کبھی
سے آتا ہے وہ کبیر کے مانند ہے تو مستحاضہ عورت روزہ رکھے نماز پڑھے و اسکا شوہر اس سے ودعی کرے اگرچہ بوجہ اس عارضہ استحاضہ کے
اسکے واسطے مانند بیاردن و عارضہ والوں کے احکام خاص ہیں اور وہ فقیر مذکور ہونگے اور بیان صرف تنبیہ کر دی کہ برخلاف
حیض کے استحاضہ مانع صوم و صلوۃ و ودعی وغیرہ نہیں ہے۔ م۔ اور یہی اکثر علماء کا قول ہے۔ ع۔ لقولہ علیہ السلام تو وضائی و وصلی
وان قطر الدم علی الحصیر۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جو مستحاضہ عورت کو فرمایا کہ تو دھو کر اور نماز پڑھ اگرچہ خون پر
پر پڑے۔ و۔ ابن ماجہ نے حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی کہ عائشہ بنت ابی حبیب رضی اللہ عنہا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس
اور عرض کیا کہ میں ایسی عورت ہوں کہ مستحاضہ ہوتی ہوں تو پاک نہیں ہوتی سو کیا میں نماز چھوڑ دوں تو حضرت نے فرمایا کہ اپنے حیض کے
ایام میں نماز سے الگ رہ پھر غسل کر اور ہر نماز کے واسطے وضو کر پھر نماز پڑھ اگرچہ خون ہو یہ پر پڑے۔ و رواہ ابو داؤد و ایضاً اور دونوں
کی استا جن حبیب بن ابی ثابت عن عروہ عن عائشہ رضی اللہ عنہا و ابن ماجہ نے تفسیر کر دی کہ یہ عروہ بن الزبیر ہے اور ابو داؤد نے کہا کہ
یہ بھی بن معین نے اس حدیث کو ضعیف کیا اور علی بن المدینی نے کہا کہ حبیب بن ابی ثابت نے عروہ بن الزبیر کو نہیں دیکھا اور ابن
عساکر نے اس حدیث کو عروہ بن الزبیر کے ترجمہ میں نہیں بلکہ عروہ مزی کے ترجمہ میں ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کرنا ذکر کیا ہے
اور یہ حدیث اگرچہ بخاری کی صحیح میں ہشام بن عروہ عن ابیہ عروہ روایت ہو لیکن اس میں یہ زیادت مذکور نہیں ہے۔ ” اگرچہ خون ہو یہ
پر پڑے۔ ” الفتح۔ امام احمد نے بھی مانند روایت ابن ماجہ کے روایت کیا اور اسحق و ہزار و ابن ابی شیبہ نے بھی روایت کیا و لیکن عروہ
کے ساتھ عروہ بن الزبیر یا عروہ مزی معبد بن ابی اوفیٰ کچھ نہیں کہا لیکن ابن ماجہ و ہزار نے ابن الزبیر عن عائشہ کے بیان میں اس
حدیث کو بیان کیا ہے یعنی پھر یہ عروہ بن الزبیر ہے اور ابن ابی شیبہ نے اس اسناد سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی
کہ مستحاضہ نماز پڑھے اگرچہ خون ہو یہ پر پڑے اور دارقطنی نے اسکو سنن میں روایت کیا۔ ابو داؤد سے مشغول ہے کہ حفص بن غیاث
نے اسکو امش سے روایت کیا تو صرف ام المومنین عائشہ پر دفع کیا اور مرفوع ہونے سے انکار کیا اور اسباط بن محمد نے امش سے
موقوف روایت کیا۔ بالکلہ ان سب اعتراضات کا تفصیلی جواب یہ کہ اول اعتراض کہ اس میں یہ نہیں ” اگرچہ خون ہو یہ پر پڑے۔ ”
جواب یہ کہ ابن ابی شیبہ و دارقطنی کی روایت میں یہ خود ثابت ہے۔ دوم یہ کہ عروہ کو سوائے ابن ماجہ کے کسی نے منسوب نہیں کیا

جواب یہ کہ ایک روایت میں دارقطنی نے اور ایک روایت میں ہزار نے منسوب کیا۔ سوم یہ کہ حبیب بن ابی ثابت نے عروہ سے نہیں سنا۔ جواب یہ کہ ابو عمرو بن عبد البر نے کہا کہ بے شعبہ حبیب نے عروہ کا زمانہ پایا اور ابو داؤد نے سنن میں عروہ الزیات عن حبیب عن عروہ بن الزبیر عن عائشہ ایک صحیح حدیث روایت کی ہے تو یہ قوی دلیل ہے کہ حبیب نے عروہ سے سنا ورنہ کیونکر حدیث صحیح ہوتی حالانکہ صحیح ہونے پر اتفاق ہے اور یہ مثبت ہے اور قاعدہ اصول حدیث میں مثبت کو متقی پر مقدم کرتے ہیں۔ چہارم یہ کہ روایت مذکور موقوف ہے جواب یہ کہ اگر بعض نقات مثل دیکھ وغیرہ نے موقوف روایت کیا تو ان کے مثل دوسری نقات مانند جریری و سیعد بن محمد الوری و عبد الصمد بن میر نے امش سے اسکو مرفوع بھی روایت کیا اور قاعدہ مسلم کہ فقہ کی زیادتی مقبول ہے تو کچھ اقرضہ نہیں کہ ایک مرتبہ حضرت ام المومنین نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا اور کبھی خود ہی حکم بیان کر دیا اور بالاتفاق اس میں کچھ منافات نہیں ہے پس ثابت ہوا کہ یہ حدیث مرفوع صحیح ہے۔ مع۔ جب اس نص سے ناز کا حکم نکلا حالانکہ مسئلہ میں صوم و وطی بھی مذکور ہے تو امام مضاف فرمایا۔ ولما عرف حکم الصلوۃ ثبت حکم الصوم والوطی نتیجۃ الاجماع۔ اور جب اس حدیث نص سے ناز کا حکم ثابت ہوا تو روزہ و وطی کا حکم نتیجۃ اجماع ثبوت ہو گیا۔ فت۔ معنی یہ میں کہ ہمارا تمہارا اتفاق ہے کہ ناز و صوم و وطی میں مفارقت نہیں تو جب ناز ثابت ہو تو بالاتفاق یہ بھی ثبوت ہیں کیونکہ فارقی نہیں ہے اگر کہا جائے کہ جب کا خون کثرت عادت پر منقطع ہوا بعد غسل کے وہ ناز ٹہرے مگر وطی نہیں روا ہے تو فرق ہوا جواب یہ کہ وہ توجیض میں ہے اور بیان مراد یہ کہ جو خون مانع ہے وہ سب کا مانع اور جو نہیں کسی کا مانع نہیں ہے علاوہ ازین دلی میں دوسری نص بھی موجود ہے۔ ابو داؤد نے حدیث عکرمہ عن جندبہ بنت جحش روایت کی کہ وہ مستحاضہ تھی اور اسکا شوہر اس سے وطی کرتا تھا۔ یہ حدیث صحیح ہے اور ایک روایت میں ہے کہ ام حبیبہ مستحاضہ تھی اور اسکا شوہر اس سے وطی کرتا تھا اور اسکو بیعتی وغیرہ نے بھی روایت کیا ہے اور جندبہ کا شوہر طلحہ بن عبد الصمد بن جندبہ بن مع۔ المسئلہ۔ ولوزاد الدم علی عشرة ايام ولما عاده معروفہ دونہا روت الی ايام عادتہا۔ اور اگر خون ایام حیض میں دس سے بڑھ گیا حالانکہ عورت کی ایک عادت پچاسی ہوتی دس سے کم ہے تو یہ بھی تو وہ پھیری جاوے گی اپنی عادت کے ایام پر۔ فت۔ یعنی عورت میں حال سے خالی نہیں یا تو متبدل ہوگی کہ اسکو یہی حیض شروع ہوا ہے یا متعاد ہوگی اور متعادہ دو حال سے خالی نہیں یا تو اسکی عادت معروفہ ہوگی کہ پانچ روز یا سات وغیرہ مثلاً کوئی خاص عادت ہو یا عادت مختلف ہوگی کہ کبھی پانچ کبھی سات دن ہوتے ہیں پس قسم دوم کہ متعادہ عادت معروفہ ہوتی جب دس سے جو انتہائے مدت ہے خون بڑھ گیا تو ہمارے اصحاب حنفیہ متفق ہیں کہ عورت اپنی عادت پر پھیری جائیگی مثلاً پانچ روز کی عادت معروفہ تھی تو دس سے بڑھے ہیں وہ پانچ روز حیض میں شمار کرے۔ واللہ ہی زاد استحضار۔ اور جو زمانہ کہ عادت معروفہ سے بڑھ عادت متعادہ ہے۔ فت۔ اگرچہ دس کے اندر ہوں پس پانچ کی عادت سے اور باقی ایام کی نازین قضا کرے۔ اور اگر خون دس سے تجاوز نہوا بلکہ دس پر ختم ہو گیا تو بالاتفاق یہ دسوں حیض ہیں خواہ عادت معروفہ ہو یا نہ ہو۔ خواہ متبدل ہو یا مختلف ہو اور تکرار دیا جائیگا کہ اس عورت کی عادت اب کی باری بدل گئی ہے۔ اور اگر خون دس سے بڑھا مگر عورت متبدل ہو تو بالاتفاق دس تک حیض اور باقی استحضار ہوگا۔ اور مختلفہ کا مسئلہ آگے بیان ہوگا۔ یہ تو ظاہر ہے ولیکن مرتبہ مذکور کے صورت کہ خون دس سے بڑھا اور عادت معروفہ ہے تو حیض مرت عادت معروفہ تک ہوگا باقی استحضار ہوگا۔ یہ محتاج دلیل ہے لہذا فرمایا لقولہ علیہ السلام المستحاضۃ تدع الصلوۃ ایام اقرانہا۔ بدلیل اسکے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مستحاضہ جو روز ناز کو اپنے ایام حیض میں۔ فت۔ تو مرت ایام حیض تک چھوڑنے کا حکم دیا نہ پورے دس دن۔ اور جب مسئلہ کی مفروضہ عورت کا خون دس سے بڑھا تو یہ مستحاضہ ہو چکی پس یہ مرت اپنے ایام بجز ناز چھوڑے اور اسکے ایام عادت کے معروفہ ہیں پس انھیں ایام تک چھوڑیگی اور یہی ہمارا مطلب تھا۔ لہذا اگر عورت کے ایام ہی نہ تھے مثلاً وہ ابھی بالغ ہوئی اور پہلے ہی حیض میں یہ کیفیت ہوتی یا کہ اسکی عادت ہی معلوم نہ تھی تو اسکے حق میں اسکے ایام پورے دس ہیں۔ رہی یہ حدیث تو ابین جہان نے

لکھا میجر بن ام سلمہ رضی اللہ عنہا کہ روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے استحاضہ کہ جو چھائی تو فرمایا کہ اگر چھائی تو چھائی
 میں چھڑے پھر ایک غسل کرے پھر ہر نماز کے وقت وضو کرے سو اگر طہنی نہ ملے اسکو جو سری اسٹانہ سے سہا جگہ کیا اور ہر نماز کے
 نماز پھر غسل میں کے واسطے جو استحاضہ ہو گئی تھی ہر نماز سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ نماز کو اپنے ایام میں میں چھوڑے پھر غسل
 کرے اور کپڑے سے ہتھ دھو کر نماز پڑھے۔ دار طہنی نے روایت کیا اور کہا کہ ایک رادی سب فقہ میں ادا ہو گیا ابی شیبہ نے
 بھی مانند اسکے روایت کیا اور فقہ دکیل وہ حدیث ہے جو ابو داؤد نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک من ثاغ میں سیلان
 ہی کیا عن ام سلمہ رضی اللہ عنہا ان امرأۃ كانت تراق الدم الحديث یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات میں ایک عورت کو استحاضہ
 کا خون جاری ہوا تو ام سلمہ نے اس کے واسطے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ اسکو چاہیے کہ مینہ میں سے ان
 مائون دونوں کا شمار دیکھے جس میں اسکو حیض آتا تھا قبل اس حالت کے جو اسکو پیدا ہو گئی ہر مینہ میں سے اسی قدر نمازین
 چھوڑے پھر جب یہ دن گزر جائے تو غسل کرے اور ایک کپڑے سے استغفار کرے پھر نماز پڑھے۔ درود مالک و احمد انسانی
 اور اسناد بشرط بخاری و مسلم ہیں۔ پس اس حدیث سے ثابت ہوا کہ جب دس سے تہا ذکر کرے تو اپنی عادت معروفہ تک حیض میں شمار
 کرے و باقی استحاضہ ہے۔ ولان الزائد علی العادة یجاءس ما زاد علی عشرة فلیقی بہ۔ اور بدلیل اس قیاس کے کہ جو عادت
 پر زائد ہے وہ ہمیشہ آسکا ہے جو قیاس پر زائد ہے تو اسی کے ساتھ ملحق ہوگا۔ و فتہ یہ تنبیہ ہر قیاس پر جو موافق نص ہے پس یہ دہم
 کہ نص کے ہوتے ہوئے قیاس نہیں روا ہے کیونکہ قیاس مخالف نص نہیں ہو سکتا اور یہ نص کے موافق ہے اور اس سے مخالفت نہیں ہے
 کیا تم نہیں دیکھتے کہ احکام شریعت کے واسطے علمائے متفقین حکمتیں بیان کرتے ہیں اور یہ بیخ علم ہے۔ وان ابتداءات مع البلوغ
 مستحاضۃ فیضھا عشرة ایام من کل شہر والباقی استحاضۃ۔ اور اگر ایسی عورت ہو کہ بچے آسکا حیض نہ آتا تھا اسی میں سے
 بانہ ہوئی مگر بالانہ اس حالت سے کہ استحاضہ ہوئی یعنی جو حیض طبع کا آیا دس سے تہا ذکر کیا اور ستر ہو گیا تو آسکا حیض ہر مینہ سے
 دس روز میں اور باقی استحاضہ ہے۔ لانا عرفناہ حیضا۔ کیونکہ بچے آسکا حیض بچانا۔ و فتہ یعنی ظاہر ہے کہ دس تک ہمار خون آیا
 اور یہ کمال مدت حیض ہے پھر احتمال رہا کہ شاید اگر استحاضہ نہ ہوتی تو دس سے کم حیض ہوتا۔ فلا ینخرج حنہ بالشک والحد اعظم ہیں اس
 میں سے شک کے ساتھ نکال دینا جائیگا و اللہ تعالیٰ اعلم۔ و فتہ ابن الحام نے کہا کہ جس عورت کی عادت معروفہ ہے جب آئے عادت سے
 نماز خون دیکھا تو کیا زائد کو دیکھتے ہی نماز بافضل چھوڑے یا نہیں تو اس میں اختلاف ہے اور کہا گیا کہ بان چھوڑے کیونکہ اصل تو یہی کہ
 خون صحت کا ہے اور بیاہری کی وجہ سے استحاضہ پر اسکی محمول کرنا بید ہے یہی قول اصح ہے۔ و فتہ۔ اور مجتہبی میں ہے کہ یہ صحیح ہے۔ اور اگر
 دس سے خون نہ تھا تو خود غوا تو بالاتفاق دسوں حیض ہیں لیکن اختلاف یہ ہے کہ کیا اب اسکی عادت دس ہو جائیگی یا بغیر درود دیکھے
 کے نہوگی اور یہ بھی اس پر کہ ایک بار میں عادت بدل جاتی ہے یا نہیں تو طریقین کے نزدیک نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک بان میں
 اور یہی شافعی صح کا قول و ضرب اسکے مالک کا قول ہے۔ و خلاصہ و کافی میں ہے کہ فتویٰ امام ابو یوسف کے قول پر ہے۔ پھر فقہاء
 اصلی عادت میں ہر نہ جلی میں الفتح۔ اصلی عادت بھی دوسم ہے ایک یہ کہ دو خون متفق و دو طہر متفق پر در دیکھے۔ مع۔ اقول درختار
 نے دہم کیا کہ عادت اصلی ثابت ہونے کے لیے یہی ایک ہی مرتبہ کافی سمجھا حالانکہ یہ صرف عادت متفق ہونے میں ہے پس جب دوبار
 متفق حیض و طہر ہو تو اصلی عادت ہے ہر شہر میں دن حیض و دہ روزہ دن طہر و عادت متفق ہونے کے واسطے اور دوسم قسم ہے کہ دو خون و دو طہر
 مختلف دیکھے پھر خون ستر ہو جاوے تو امام ابو یوسف کے نزدیک اسکے تمام طہر حیض وہ میں ہر آخر دیکھے ہیں اور طہر میں کے قول پر
 اختلاف ہے ہر دین و جبکہ جنہوں میں ایک مرتبہ سے عادت ثابت ہو جاتی ہے۔ اور عادت جلی ہے کہ میں خون و طہر مختلف دیکھے پھر خون ستر
 ہو جاوے۔ مع۔ اور عادت جلی سے یہ مراد کہ اسکی کوئی عادت حسب حال بنا دیا جاوے مثلاً عادت نے ابتدا میں پانچ دن خون اور
 چھ دن طہر دیکھے اور دوبارہ چار دن خون اور دو طہر دیکھے چوتھ دن خون و دہ روزہ طہر دیکھے پھر اسکو خون ستر دیا گیا اور جلی عادت ثابت ہو

میں ان کی اوسط ادا پر مدار ہوگا اور بقول ابو عثمان سعید بن مزہم کے اخیر دوم تہ میں سے کم پر مدار ہوگا پس بقول اول صورت مذکور میں
 اول اشترار سے چار چھوڑے، و سئلہ روز نماز پڑھے اور اسی حساب سے کرتی رہے اور بقول ثانی وہ تین روز چھوڑے اور پندرہ دن پڑھے
 یہ تو جعلی عادت ہے کہ ضرورت بنا دی گئی ہو یوں ہی مصنفی میں مذکور ہے۔ الفتح۔ اور فتویٰ اسی قول اخیر پر ہے کیونکہ عورتوں پر آسان ہر جہ
 میں اگر ایک عورت نے تین دن خون اور ۵ اسولی طہ اور ۲۔ خون ۱۶۔ طہ پھر ۵۔ خون اور ۱۰۔ طہ دیکھے تو بالاتفاق ۴۔ خون ۱۶۔
 طہ ہوگا لہذا اگر ۴۔ ۵۔ ۱۔ طہ اور ۳۔ ۵۔ ۱۔ طہ دیکھے تو ۳۔ خون ۱۵۔ طہ ہوئے بقول فتویٰ مع۔ پھر فقہانے اختلاف
 کیا کہ اگر اصلی عادت پر جعلی عادت طاری ہو تو کیا اصلی ٹوٹ جائیگی۔ ائمہ نے کہا کہ نہیں کیونکہ یہ اصلی سے کتر ہے اور ائمہ بخاری نے کہا
 کہ ہاں کیونکہ بر خلاف اصلی کے جعلی میں منکر ہونا چاہیے جیسا کہ مثال سابق میں دکھلایا گیا۔ الفتح۔ مثال اسکی یہ کہ اگر عورت کی اصلی
 عادت ۵۔ یوم جنس ہو تو جعلی ثابت نہوگی مگر جب سے یا سات یا آٹھ دیکھے سے اور اس میں مکر ہوگا بخلاف عادت اصلیہ کے جو کئی بار
 ہو کیونکہ سات و آٹھ بہ تکرار ہیں اور عادت اصلیہ تکرار ٹوٹ جاتی ہے برخلاف جبلیہ کے کیونکہ وہ خود مختلف متفاوت ہر مع۔ پھر
 جعلی عادت میں، اگر ایک بار بھی اسکے خلاف دیکھا تو وہ بالاتفاق ٹوٹ جاتی ہے۔ الفتح۔ بالجملة عادت دوم ایک اصلی دوم جعلی۔ پھر اصلی
 دوم ایک متعینہ متغیہ۔ دوم مختلفہ مع۔ حال المترجم کلام اس مقام پر مقرر ہوا کہ استخاضہ کس کو کتنے میں اور کین وجہ سے استخاضہ کا حکم ہوتا ہے
 پس یہ تو معلوم ہو چکا کہ سوائے جن دناس کے جو خون آدے وہ استخاضہ ہے اور چونکہ استخاضہ کے احکام آئندہ فصل میں امام مصنف نے
 بیان فرمائے ہیں تو استخاضہ کی صورتوں کو معلوم کر لینا چاہیے اور اسکے وجہ بہت ہیں۔ انا نجلہ نو برس سے کم کی لڑکی کو جو خون آدے
 وہ استخاضہ ہے لیکن اسپر نماز فرض نہیں ہے اور جبکہ نو برس کی لڑکی کا خون بقول متقدم جنس ہے تو خون آجائے پر اسکے باندھ ہونے کا حکم
 دیا جائیگا اور غیر الفرض و شرائع اسپر لازم ہونگے اور پندرہ برس پر بلوغ کا فتویٰ سن سے ہے جس کے ساتھ جنس یا اختلام نہو۔ فافطہ۔ اور نو برس
 یا زیادہ کی لڑکی کو جب خون شرع ہوا پس اگر دس سے تجاوز ہوا تو وہ دس سے زائد استخاضہ ہے اور اگر عادت سات روز کی ٹھہر گئی
 تو سات سے زائد استخاضہ ہے اور اگر مختلف عادت پانچ و سات کی ہو پھر اسے استمرار دیکھا تو پانچ غسل کر کے نماز پڑھے مگر وطی نہ کرے
 اور دور و زنک استخاضہ کے طور پر پڑھے پھر اشوین روز غسل کر کے استخاضہ کے طور پر پڑھے اور وطی محال ہے اور اگر ایک روز خون
 دیکھا اور چودہ روز طہ ناقص پھر ایک روز خون دیکھا تو بتدیہ ہو تو دس تک جنس ہے اور باقی ایام میں وہ استخاضہ کے حکم میں ہے اسی پر
 فتویٰ ہے اور اگر متعادہ ہو تو عادت تک اس صورت میں جنس ہے اور اول و آخر جو ایام میں جنس استخاضہ کا برتاؤ کریگی۔ اند اگر اتفاق
 دس ہی دن میں ہو تو کل جنس ہے اور بہت سی صورتیں استخاضہ کے اور کے کلام فتح اللہ پر سے معلوم ہوئیں تو جس صورت میں جنس
 کا حکم نہیں ہے وہاں استخاضہ کا حکم ہے۔ پھر سن یا اس کے بعد جو عورت دیکھے وہ استخاضہ ہے۔ لیکن سن یا اس کی تحقیق ہے کہ ایک روایت
 اہم دم سے یہ ہے کہ یا اس کی کوئی مدت مقرر نہ کی جاوے جب عورت کے گمان پر غالب ہو کہ وہ آٹھ ہو تو آٹھ۔ پڑھنی میں پونچھ کہ اس میں
 میں ایسا عورت کو جنس نہیں ہوتا ہے پس مہینوں سے حد پوری کرے۔ لیکن اگر اسکے بعد خون دیکھے تو جنس ہوگا پس حدت مہینوں سے
 اور کثاوت جائیگا اور دوسرے سے نکل گیا تو فاسد ہوگا۔ کتابہ عت۔ اور اگر اسکو کبھی جنس نہ آیا حالانکہ ایسے مبلغ تک پہنچ گئی کہ
 غالباً اسکے مثل سب کو جنس آگیا تو اسکے یا اس کا حکم دیا جائیگا اور جامع صغیر میں ہے کہ جب ۱۰۔ برس کو پہنچو جاوے وہ جنس نہاؤںے تو اسکے
 یا اس کا حکم ہوگا۔ اور محمد بن مقاتل مع نے کہا کہ حد لا یا اس پچاس برس ہے اور جو اسکے بعد دیکھے وہ جنس نہوگا یہی قول ابو جہد بہر
 الزعفرانی و ثوری و ابن المبارک کا ہے اور اسی کو فقہ ابو الیث و نصیر بن یحیی نے اختیار کیا اور یہی قول امام احمد رحمہ کا ہے۔ و علی
 بہر و سادہ و علی ہے۔ ۴۔ اور ہمارے زمانہ میں اسی پر فتویٰ ہے۔ البقیہ و غیرہ۔ اور حدت کے حق میں حد ۵۔ ۵۔ برس ہے۔ ضیاء میں کہا کہ یہی پر
 اعتماد ہے۔ ۵۔ اور محیط میں کہا کہ عامہ مشائخ نے ۵۔ ۵۔ برس کا فتویٰ دیا یہی سب اقوال میں سے اعدل و اقرب ہے۔ مع۔ یہی مختار ہے
 الفحاشیہ۔ اسی پر اعتماد ہوئے انہما یہ اسراج ۵۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ہر مع۔ ۵۔ ۵۔ برس بعد دیکھے وہ ظاہر مذہب میں جنس نہوگا

اور مختار یہ ہے کہ اگر قوی خون و اندسیہ و دگرے سنج کے دیکھا تو حیض ہوگا اور صدر شرح الجمع لابن ملک - ف - تو مہینوں سے مدت گذار
ٹوٹ جائیگا لیکن اگر مدت گذر جانے کے بعد دیکھا تو مدت نہ ٹوٹے گی - یہی مختار ہے - اور صدر - ع - ہی صدر شہید کا فتویٰ محیط میں ہے بعض
الکفایہ - اور غیر سے نکاح کیا ہو تو وہ فاسد ہوگا اور یہی فتویٰ کے لیے مختار ہے - البجہرہ - د - پھر یہ آسوت کہ عورت کے ایاس کا حکم
نہ ہو چکا ہو یعنی ایسا سنا نہ ہوا ہو کہ فاضی نے کسی عورت کے ایاس کا حکم دیدیا اور اگر ہوا اور فاضی نے حکم دیدیا ہو تو اس کے بعد جو خون کیجے
تو وہ حیض نہ ہوگا محیط میں کہا کہ یہی صحیح ہے - ع -

فصل - یعنی بعض احکام مستحاضہ و مستدرین کے بیان میں ہر بحث - ابتدا میں غرضات ہونے کی شرط یہ ہے کہ یہ غرضانہ
مفروضہ کے تمام وقت کو استیعاب کر لے یہی عامہ کتب میں مذکور ہے اور اسکی تفسیر یہ ہو سکتی ہے کہ کافی میں لکھی کہ صاحب طریقی ہی ہوگا
کہ جب تمام وقت نماز میں اتنا زمانہ ہو کہ اس قدر سے خالی نہ لے کہ وہ وضو کر کے بدو اس قدر کے نماز پڑھے لے یعنی جگہ وضو کر کے نماز
پڑھنے کے زمانہ میں ضروریہ قدر موجود ہو کہ یہ بات تو بہت نادر ہے کہ تمام وقت اس طرح گزرے کہ ایک لمحہ کے لیے منقطع نہ ہو پس مرد پر کہ
وقت کامل کے اندر کوئی زمانہ خالی قدر سے اتنا نہ لگے کہ وہ وضو کر کے نماز پڑھے لے تو یہی معنی میں کہ تمام وقت کا استیعاب ہو اگر چہ پیشہ
حکمی ہو کہ نہ کہ خفیہ دیر کا انقطاع ہنر نہ ہونے کے ہر دم - چونکہ استیعاب ثبوت ابتدائی میں شرط ہے اندر اشاعت نے کہا کہ اگر ایک شخص کی
تکسیر ہوئی یا کسی زخم سے خون جاری ہوا تو آخر وقت تک انتظار کرے پھر اگر منقطع ہو تو وقت نکلنے سے پہلے وضو کر کے نماز پڑھے
کافی اندر خیرہ - پھر اگر ایسے ایسا کیا پھر دوسرا وقت آیا آئیں وہ قدر منقطع ہو گیا تو پہلی نماز کو اعادہ کرے کیونکہ استیعاب نہیں پایا گیا
اور اگر دوسرے وقت نماز میں منقطع ہوا تو اول کا اعادہ نہیں کیونکہ استیعاب پایا گیا - اور ایسے ہی قدر منقطع ہونے کے جانب میں بھی استیعاب
وقت کامل شرط ہے چنانچہ شائع نے کہا کہ اگر سیلان کی حالت میں وضو کیا پھر انقطاع قدر کے ساتھ نماز پڑھی یا در میان نماز میں منقطع ہو
پس اگر دوسرے وقت میں قدر نے وضو کیا تو اعادہ نہیں کیونکہ پورے وقت میں انقطاع نہیں پایا گیا اور اگر دوسرے وقت میں وضو کر
تو پورے وقت انقطاع کی وجہ سے اول کا اعادہ لازم ہے - ع - و الغمرات - بالحوادث ثبات قدر کے لیے ایک وقت مفروضہ کامل کا ہونا
ہو اگر چہ ملکہ ہو اور انقطاع قدر کے لیے بھی ایک وقت کامل انقطاع ہو مگر یہ انقطاع حقیقی ہونہ حکمی کا معنی یہ فی القنویہ - م - یہ تو ابتدا
ثبوت قدر کے لیے ہے اور بقاے قدر کی شرط یہ ہے کہ فرض کا وقت نہ گزرے مگر اس حال میں کہ جس قدر میں قبلہ ہو یا جاوے نہیں
اگرچہ وقت کے کسی جزو میں ہو حکم صدر بیان فرمایا بقولہ - استحاضہ من بہ سلس البول والروحات الدائم والجمح الذی
لا یزق و یوضا و یلوقت کل صلوۃ فیصلون بذلک الوضو فی الوقت ماشا و امن الفرائض والنوافل -
استحاضہ جس آدمی کو پیشاب نہ سمجھنے کا مرض ہو جسکو دائمی تکسیر ہو اور جبکہ ایسا زخم ہو کہ میں تھتا تو یہ لوگ وضو کر کے نماز کے وقت
کے لیے پس اس وضو سے وقت کے اندر فرائض و نوافل سے جو چاہیں پڑھیں - ف - خواہ فرض وقتی یا قضاء اور شن موکدہ
نوافل مستحبہ - وقال الشافعی توضحاً استحاضہ لكل مکتوبہ - اور امام شافعی رحم نے کہا کہ استحاضہ ہر فریضہ کے لیے وضو کرے
ف - یعنی وقت فریضہ کے لیے بین بلکہ فریضہ کے لیے حتی کہ اگر ظہر کو وضو کیا اور نماز فریضہ پڑھی واسکی تابعات سنن نوافل ادیکے
تو ہمارے نزدیک جنگ - وقت ظہر باقی ہو وضو باقی ہو اور امام شافعی کے نزدیک طہارت باقی رہی - بقولہ علیہ السلام استحاضہ توضحاً
لکل صلوۃ - بدلیل حدیث حضرت علی الصدیقہ وسلم کہ استحاضہ وضو کرے واسطے ہر نماز کے - ف - اس حدیث کو ابن ماجہ وغیرہ
روایت کیا اور اس میں ضعف ہے اور ابو داؤد و ابن ماجہ نے حدیث ام المؤمنین عائشہ رض سے دوبارہ فاطمہ بنت ابی عیش روایت کی
آخر میں ہے کہ تو غسل کر اور ہر نماز کے واسطے وضو کر - در واہ ابن جان و ابویعلی - اور بعض روایت میں عند کل صلوۃ نزدیک ہر نماز کے
ماتع ہے - پس یہ حدیث ہر نماز کے لیے وضو کی دلیل ہے - ولان اعتبار طہارت تھ ضرورتہ ادار المکتوبہ فلا یبغی بعد الفرائض نہ
اداس دلیل ہے کہ استحاضہ کی طہارت کا اعتبار بوجہ ضرورت اداے فریضہ کے پرتو فریضہ سے فراغت کے بعد طہارت باقی نہ رہے گی

ولنا قولہ علیہ السلام المستحاضۃ توفضاً لوقت کل صلوۃ۔ اور ہماری دلیل یہ حدیث کہ مستحاضہ وضو کرے ہوا وسطہ وقت ہر نماز کے
 وقت۔ یہ حدیث ان الفاظ سے بعض روایات حدیث فاطمہ بنت ابی حبشہ میں مروی ہے جیسا کہ ابن قدامہ حنبلی نے معنی میں ذکر کیا۔
 ع۔ اور سبط ابن الجوزی نے کہا کہ امام ابو حنیفہ نے اسکو روایت کیا انہی۔ اور شرح مختصر الطحاوی میں ہے کہ روایت کیا اسکو ابو حنیفہ نے
 ہشام سے اپنے باپ عروہ بن الزبیر سے آئے ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم نے فاطمہ بنت ابی حبشہ
 سے فرمایا کہ تو وضو کر واسطے وقت ہر نماز کے۔ اسکو امام محمد نے اس میں مفصل ذکر کیا اور ابن قدامہ حنبلی نے معنی میں اسکا اقرار کیا۔ معنی۔
 میں کہتا ہوں کہ یہ اسناد ابو حنیفہ رحمہ کی صحیح ہے کیونکہ ابو حنیفہ رحمہ کے نقلاً امام مسلم نے میں شک نہیں جیسے فضائل جلیلہ معروف ہیں اور ہشام
 بن عروہ ثقہ معروف و عروہ تابعی ثقہ مشہور ہیں پس حدیث صحیح ہے پس جب یہ روایت ثابت ہوئی تو کل صلوۃ اور وقت کل صلوۃ کے معنی
 واحد میں ہوا امام مصنف رحمہ نے کہا۔ وهو المراد بالاول۔ اسی معنی میں مراد میں اول روایت میں۔ وقت یعنی کل صلوۃ۔ کل صلوۃ
 میں۔ لان الامام استعار للوقت۔ کیونکہ لام استعارہ ليجاتی ہر وقت سے۔ وقت تو کل صلوۃ یعنی وقت کل صلوۃ ہوئے۔
 جیسے قولہ تعالیٰ۔ اتم الصلوۃ لدرک الشمس۔ یعنی قائم کر نماز کو وقت زوال آفتاب کے۔ یہ مفسرین میں اتفاق ہے۔ یقال آتیک الصلوۃ
 الظہری وقتاً۔ بولتے ہیں کہ آتیک الصلوۃ الظہر۔ اور وقت صلوۃ ظہر۔ وقت یعنی میں آؤنگا تیرے پاس وقت نماز ظہر کے پس روایت
 کل صلوۃ کے معنی وقت کل صلوۃ ہوئے تاکہ دونوں رعایت میں توفیق ہو جاوے۔ اور اس میں بھی شک نہیں کہ وقت کل صلوۃ۔
 بہ نسبت کل صلوۃ کے زیادہ حکم ہے کیونکہ وقت کل صلوۃ تو صرف وقت ہر نماز کے معنی میں ہے نہ جملہ کل صلوۃ کے کہ یہ دو معنی کو متصل ہے جیسا کہ
 بیان ہوا اور محاورہ میں وقت کا بہت استعمال ہے اس لیے کہ صلوۃ کا لفظ محاورہ شریعت و محاورہ عرف و دونوں میں وقت کے معنی میں شائع
 ہو رہا ہے پس شریعہ کی مثال جیسے قولہ علیہ السلام ان الصلوۃ اولہ و آخرہ۔ نماز کے واسطے اول و آخر ہے۔ حالانکہ مراد وقت نماز کے ہے۔
 اور قولہ علیہ السلام۔ یا رجل اور کہہ الصلوۃ غلیصہ جس کسی کو نماز پا جاوے وہ پھر ملے۔ حالانکہ مراد نماز کا وقت پا جاوے۔ اور مانند
 اسکے بہت ہیں۔ معنی۔ بلکہ قولہ تعالیٰ۔ خلعت من بعد ہم خلعت اضاعوا الصلوۃ کے یہی معنی اوجہ واضح ہیں کہ پھر ان نیک بندوں کے پیچھے
 تا خلعت قائم ہو جائے کہ انہوں نے نماز کی اوقات کو ضائع کر دیا۔ نہایت۔ علاوہ برین فرض کے وضو سے سنت ادا کرنا یا لاتفاق جائز ہے تو
 معلوم ہوا کہ درحقیقت ہر نماز کا وضو مراد نہیں ہے توجب حقیقت مراد نہ ٹھہری تو مجاز ہوا کہ فرض کے تابع فعل ہے لیکن دوسرا مجاز کہ وقت
 نماز کے لیے وضو کرے یہ شرعی و عرفی محاورہ پر شائع ہے تو یہی اوجہ ہے۔ معنی۔ واضح ہو کہ ہمارے نزدیک مستحاضہ جب اپنے ایام منصف سے
 خارج ہو تو اس پر ایک غسل واجب ہوا ہے قول عائشہ علیہا السلام و خلعت کا اور نہ سب ہا یا ما و شافعی و احمد اور ایک روایت میں مالک کا
 ابراہیم معنی رحمہ نے کہا کہ ظہر کے آخر میں غسل کر کے ظہر آخر وقت اور عصر اول وقت پھر سے اور ایسے ہی مغرب و شامین اور فجر کے واسطے کل
 کرے اور یہ طریقہ ایک روایت حدیث میں آیا ہے لیکن اس سے وجوب ثابت نہیں ہوتا کیونکہ حضرت عائشہ و ام سلمہ رضی اللہ عنہما نے
 بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مستحاضہ کے حق میں ہر نماز پر وضو کرنا روایت کیا اور غیر مؤید اسکے یہ کہ خود حضرت عائشہ و ابن عمر
 انس و سعید بن المسیب سے مروی ہے کہ مستحاضہ ہر روز ایک غسل کرے پس معلوم ہوا کہ یہ بطور استحباب ہے۔ ابن عبد البر نے استدلال کیا
 کہا کہ یہ سعید بن المسیب کا مذہب مشہور ہے کہ مستحاضہ ہر روز ظہر سے دوسرے ظہر تک کے لیے ایک غسل کرے۔ اس بیان سے علاوہ فائدہ
 کے میرا مقصود یہ ہے کہ ان سب لوگوں نے خواہ ہر نماز پر غسل یا ہر روز ایک غسل یا ہر دو نماز ظہر و عصر کے لیے ایک غسل کو کہا ہے سب اہل
 برتفق ہیں کہ یہ وقت کے واسطے ہر نماز کے واسطے پس گویا علماء کا اتفاق ہے کہ احتیاط طہارت کا مستحاضہ کے حق میں وقت کے لحاظ سے
 ہر نہ بلحاظ نماز پس اول تو یہ خود قوی دلیل ہے اور دوم یہ کہ مستحاضہ توفضاً کل صلوۃ۔ کی تفسیر اسی طہر صحیح بتاتی ہے کہ وہ وقت ہر نماز کے
 وضو کرے۔ ولان الوقت ایقن مقام الاوائیہ سرافیدار الحکم علیہ۔ اور اس قیاس شرعی سے کہ وقت کو قائم کیا گیا مقام میں
 آداب کے آسانی دینے کے لیے تو مدار حکم کا وقت پر جو غافل نہ نفس نماز پر حاصل آہنگہ بالاتفاق ادا کرے کا حکم وقت سے مطلق

ہوتا ہے حتیٰ کہ وقت کے اندر جس خبر میں ادا کیا وہ ادا مقبول ہے اگرچہ نزدیک اول وقت اور عموماً وسط وقت و بکر آخر وقت ادا کرے مگر ادا کا حکم جو سب پر ہوا تھا وہ سب سے تعمیل حکم قرار پاتا ہے تو یہ ایک آسانی اور تعالیٰ نے دینی کی وقت کو قائم مقام ادا کا قرار دیا پس ادا کا حکم کا وقت رہا تو مستحاضہ اسی وقت کے واسطے وضو کر لگی سم۔ واداً خرج الوقت بطل وضو ہم دستا نقوا الوضوء لصلوۃ اخری۔ اور جب وقت فریضہ نکل گیا تو ان معذوروں کا وضو باطل ہو گیا اور دوسری ناز فریضہ کے لیے نئے سرے وضو کرین ہوگا عند اصحابنا الثلثۃ۔ ادا یہ حکم ہمارے اصحاب ثلثہ کے نزدیک ہے۔ و۔ ادا اگر یہ صورت ہوئی کہ جس وقت سے وضو شروع کیا اس وقت سے جریان خون وغیرہ جو غدر ہر بالکل بند رہا اور برابر بند رہا حتیٰ کہ وقت نکل گیا تو اب بھی وضو باقی ہے اور وہ باطل ہوگا جب تک کہ خون وغیرہ جاری نہ ہو یا کوئی دوسرا حد پیش نہ آوے انفع۔ اور جب نہیں پیش آیا تو معذوریں وضو سے دوسری ناز پڑھ سکتا ہے التبعین۔ اور یہ صورت اسی طرح کی ہے جیسے مسح خضبن میں۔ اگر وضو سے پہنچنے تک اس کا غدر جاری نہیں ہوا منقطع رہا حتیٰ کہ موزہ پہن چکا تو بعد اسکے موزے پر مسح کرنے کے حق میں وہ مانند ندرست کے ہے حتیٰ کہ دوسرے وقت اگرچہ وضو کرنا لازم آوے مگر موزہ پر مسح کرنا کافی ہوگا۔ و۔ وقال زفر رحمہ استا نقوا اذا دخل الوقت۔ اور زفر رحمہ نے کہا کہ جب وقت داخل ہو تو جدید وضو کرین۔ و۔ یعنی مرت زفر رحمہ مخالف ہیں گویا اس کے نزدیک داخل ہونا دوسرے وقت کا ناقض ہے نہ خارج ہونا وقت اول کا۔ فان تو وضو دوا حین تطلع الشمس اجزاہم حتیٰ یدرب وقت الظہر۔ پس اگر ان معذوروں نے وضو کیا جو موت کہ آفتاب نکلا تو ان کو کافی رہیگا یہاں تک کہ ظہر کا وقت چلا جاوے۔ و۔ کیونکہ طلوع شمس کے بعد وضو کرنے سے ظہر تک کسی فریضہ ناز کا وقت نہیں ہے بلکہ چاشت وغیرہ نوافل کا ہی یا عید کے روز ناز عید کا ہی تو وقت ظہر داخل ہوا اور کئی وقت فریضہ کا خارج ہوا لہذا وضو باقی رہیگا جبکہ کسی اور وجہ سے نہ ٹوٹا ہو یہاں تک کہ ظہر کا وقت خارج ہو۔ ہذا عند ابی حنیفہ ومحمد رحمہ۔ یہ حکم امام ابی حنیفہ ومحمد رحمہ کے نزدیک ہے وقال ابو یوسف وزفر اجزاہم حتیٰ یدخل وقت الظہر۔ اور ابو یوسف وزفر نے کہا کہ ان معذوروں کو یہ وضو کافی رہے گا یہاں تک کہ ظہر کا وقت آوے۔ و۔ حاصلہ ان طہارۃ المعذورین یقتضیٰ بخروج الوقت بالحدث السابق عند ابی حنیفہ ومحمد رحمہ اور حاصل اسکا یہ نکلا کہ معذور کی طہارت ٹوٹ جاتی ہے امام ابو حنیفہ ومحمد رحمہ کے نزدیک بخروج وقت بوجہ حدث سابق کے۔ و۔ یعنی فقط بخروج وقت۔ اور اسکی وجہ حدث سابق ہے جو کہ وضو کرتے وقت موجود تھا اسی حدث کی وجہ سے اب وضو ٹوٹ جائے گا کیونکہ شرع نے بوجہ حدث کے اسکا وضو ایک حد تک قائم رہنے کا حکم دیا تھا اور وہ حد وقت تک ہے پھر جب وقت نکلا تو حدث کا اعتبار ہوا لہذا اگر وضو کرتے وقت حدث نہ تھا اور نہ وقت نکل جاتے تک پابا گیا تو ہم بیان کر چکے کہ اسکا وضو نہیں ٹوٹے گا لہذا اگر نفل شروع کر کے تو اس پر قضاء واجب ہے بالجمہ معذور نے جب غدر موجود ہونے کی حالت میں طہارت کی تو وہ وقت نکلا پھر بعد حدث سابق ٹوٹ جاتی ہے یہی امام ابو حنیفہ ومحمد رحمہ کا قول ہے سم۔ ادا یہی قول صحیح ہے الحد۔ و۔ بدخول الوقت عند زفر رحمہ اور زفر رحمہ کے نزدیک نقطہ وقت مغربہ داخل ہونے سے ٹوٹی ہے۔ و۔ یہ رعایت شیخ اسماعیل الزاہد رحمہ ہے۔ و بایضا کان عند ابی یوسف۔ اور ابو یوسف کے نزدیک دونوں میں سے کوئی بات ہو یعنی دخول وقت ہو یا خروج وقت ہو معذور کی طہارت ٹوٹ جائیگی۔ و۔ اگرچہ ہم ہر ایک وقت کا نکلنا وہی دوسرے وقت کا داخل ہونا سمجھ کر کیا فائدہ ہے تو امام حنفی رحمہ نے فرمایا سو فائدہ الاختلاف لا یظہر الا فیمن توضع قبل الزوال کما ذکرنا۔ اور اس اختلاف کا فائدہ کسی صورت میں ظاہر نہیں ہوتا مگر جیسے معذور کی صورت میں جس نے زوال سے پہلے وضو کیا جیسا کہ ہم ذکر کر چکے۔ و۔ کہ بعد طلوع آفتاب کے قبل زوال کے کسی وقت میں وضو کیا تو اب ظہر کا وقت داخل ہوگا اور کسی ناز مغربہ کا وقت خارج ہوگا تو زفر ابو یوسف کے قول پر ظہر کا وقت داخل ہونے سے طہارت ٹوٹ جائیگی اور امام ابو حنیفہ ومحمد رحمہ کے نزدیک نہیں ٹوٹیگی۔ و قبل طلوع الشمس۔ یا اس معذور کے حق میں جس نے طلوع آفتاب سے پہلے وضو کیا۔ و۔ کہ طلوع آفتاب ہونے پر امام ابو حنیفہ ومحمد رحمہ کے نزدیک وقت خارج ہونے سے

طہارت لائے ہوئی اور اسی طرح امام ابو یوسف کے نزدیک بھی۔ اور زفر کے قول پر چونکہ کسی مفروضہ نماز کا وقت داخل نہیں ہوا تو طہارت باقی رہی جابر روایت شیخ اسماعیل الزاہد رحمہ کے۔ زفر رحمہ ان اعتبار الطہارۃ مع المناقیہ۔ زفر رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ طہارت کا جہر ہونا ایسی چیز کے ہوتے ہوئے جو طہارت کی منافی ہے یعنی خون وغیرہ۔ للحاجۃ الی الاداء۔ مرث اسی قدر کے لیے کہ ادا سے فریضہ کی حاجت پڑی ہے۔ ف۔ اور وقت میں کوئی زمانہ اس خون وغیرہ سے خالی نہیں ہے تو ضرورت کی وجہ سے باوجود اس کے بھی طہارت اعتبار کی گئی۔ ولا حاجۃ قبل الوقت فلا تعسر۔ اور وقت ادا سے فریضہ سے پہلے کوئی حاجت نہیں تو وقت سے پہلے طہارت جہر نہ ہوئی۔ ف۔ پس جب وقت داخل ہوگا تو طہارت کرنی لازم آوے گی لہذا معلوم ہوا کہ وقت داخل ہونے سے پہلے طہارت ٹوٹ جاتی ہے۔ ولابی یوسف ان الحاجۃ مقصورۃ علی الوقت فلا یعتبر قبلہ ولا بعدہ۔ اور ابو یوسف رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ حاجت طہارت تو صرف وقت پر مقصور ہے پس نہیں معتبر ہوگی قبل وقت کے اور نہ بعد وقت کے۔ ف۔ پس لازم آیا کہ وقت داخل ہونے سے بھی طہارت ٹوٹ جائیگی اور وقت خارج ہونے سے بھی ٹوٹ جائیگی۔ اگر کہا جاوے کہ متقنا سے دلیل یہی کہ وقت سے پہلے طہارت نہ تھی گویا زفر ابو یوسف کے نزدیک قبل از وقت طہارت معتبر صحیح نہیں ہے پس اختلاف یہ ہونا چاہیے کہ امام ابو حنیفہ و محمد رحمہ کے نزدیک قبل وقت کے صحیح ہے۔ اور تحقیق آوے گی۔ لہذا انہ لا بد من تقدیم الطہارۃ علی الوقت لکن من الاداء کما دخل الوقت اور امام ابو حنیفہ و محمد رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ وقت پر طہارت کو مقدم کرنا ضروری ہے تاکہ جیسے ہی وقت داخل ہو وہ ادا کرے۔ ف۔ یعنی یہ بات تو بالاتفاق جائز ہے کہ معتبر آدمی جیسے ہی وقت نماز آوے فوراً ادا کرے یا قسم کھائے کہ آج عصر شروع ہوتے ہی مرث معصی پر جا کر نماز ادا کرے ونگا تو وقت سے پہلے جو از طہارت ضروری ہے لیکن اگر وقت مقدم دوسرے مفروضہ کا ہو تو طہارت اسی کے واسطے ہے۔ وخرج الوقت دلیل زوال الحاجۃ فطر اعتبار الحدیث عندہ۔ اور وقت کا نکل جانا یہ دلیل ہے کہ حاجت زائل ہو گئی تو اس وقت میں حدیث سابق کا اعتبار ہونا معلوم ہو گیا۔ ف۔ تو اسکے اعتبار ہونے سے طہارت ٹوٹ گئی۔ اصل اس میں نص حدیث ہر وقت کے لیے طہارت کی ہے اور وجہ مذکور اس سے مستنبط ہے۔ واضح ہو کہ نماز الاسلام وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف و محمد و زفر سب متفق ہیں کہ معتبر کی طہارت صرف خروج وقت سے ٹوٹی ہے رہا یہ کہ فجر کے بعد طہارت جو آفتاب نکلنے سے زفر رحمہ کے نزدیک نہیں ٹوٹی تو اس وجہ سے کہ وقت کا قائم رہنا طہارت قائم رہنے کا ضرر شرع میں معتبر ہے اور بیان بھی شبہ رہ گیا حتیٰ کہ اگر نماز فجر قضاء کرے تو اسکو مع سنت کے قضاء کرے حالانکہ سنت تو مخصوص بوقت میں پس پورا نکلنا وقت کا جب ہی کہ دوسرا وقت داخل ہو حتیٰ کہ ظہر کے وقت سنت فجر کی قضاء نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ بعد طلوع آفتاب کے شبہ باقی ہے تو اس لائق ہے کہ آسانی کے لیے ہنز غفر کی طہارت باقی رہے اور رہا جبکہ ظہر سے پہلے وضو کیا تو ابو یوسف کے نزدیک ظہر کے وقت طہارت کرنا لازم ہے تو یہ اس وجہ سے کہ ابو یوسف رحمہ کے نزدیک یہ طہارت ضروری ہے اور تقدیم وقت پر غیر ضروری ہے اور یہ وجہ نہیں کہ وقت داخل ہونے سے طہارت ٹوٹی ہے۔ اگر کہا جاوے کہ جب وقت سے پہلے طہارت معتبر ہی نہ ہو تو یہ کیونکر صحیح ہوگا کہ وقت داخل ہونے پر طہارت ٹوٹ گئی۔ جواب دونوں کا معتبر نہ ہونے کے پر معنی ہیں کہ فرض وقتی ادا کرنے کے متعلق جو حاجت تھی وہ اس طہارت کے حق میں منعدم ہے اور یہ معنی نہیں کہ یہ طہارت بالکل معتبر ہی نہیں ہے بلکہ یہ طہارت واسطے ادا سے نواخل و قضاے فرائض کے معتبر ہے۔ النہایہ۔ و المراد بالوقت۔ اہم مراد وقت سے۔ ف۔ یعنی جسکا داخل ہونا و خارج ہونا اعتبار کیا گیا ہے۔ وقت المفروضۃ۔ مفروضہ نماز کا وقت ہے۔ ف۔ نہ نواخل و واجبات۔ حتیٰ لو تضرعاً المعذور لصلوۃ العید لہ ان یصلی الظہر بہ عند ہما۔ حتیٰ کہ اگر معتذر نے نماز عید کے لیے وضو کیا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اسکو اعتبار ہے کہ اس وضو سے ظہر کی نماز پڑھے۔ و ہو الصحیح لانہما بمنزلۃ صلوۃ النضحی۔ اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ نماز عید بمنزلۃ نماز چاشت کے ہے۔ ف۔ یعنی مفروضہ نہ ہونے میں نماز عید و نماز چاشت بمنزلۃ واحد ہیں اگرچہ نماز عید واجب ہے۔ و لو تضرعاً مرة للظہر فی وقتہ و آخرتی فیہ للعصر فعندہما یصلی النضحی۔

بالتقاضہ مخرج وقت المفروضة۔ اور اگر معذور نہ ہو ایک بار وسط نماز ظہر کے وقت ظہر میں وضو کیا پھر دوبارہ وقت ظہر میں
 وسط عصر کے وضو کیا تو امام بخاری رحمہ اللہ کے نزدیک اسکو یہ اختیار نہیں کہ اس وضو سے عصر کی نائز پڑے کیونکہ مفروضہ ظہر کا
 وقت نکلنے سے وہ وضو ٹوٹ گیا۔ فسی یہ قول صحیح ہے۔ السراج۔ کل الامور کے نزدیک یہی حکم ہے اور وجہ عدم جواز کی طرف میں
 کے نزدیک یہ کہ اس صورت میں دخول وقت مع خروج وقت ہر الفتح۔ والمستحاضۃ ہی التی لا یحیی علیہا وقت صلواتہ الا بالحدث
 بالقیابۃ بہ یوجد فیہ۔ اور مستحاضہ وہ عورت ہے کہ جب کوئی فریضہ نماز کا وقت نہ گزرے مگر اس حالت سے کہ جس حدث
 میں وہ مبتلا ہوئی ہے وہ اس میں پایا جاوے۔ وکذا کل من ہونی معاہا۔ اسی حکم پر اس معذور کا ہر مستحاضہ کے معنی میں ہو
 و ہون من فوکرناہ۔ اور مستحاضہ کے معنی میں وہ ہر ایک ہے جسکو ہم نے ذکر کیا۔ فسی یعنی جسکا پیشاب نہ گھے اور جسکی کبیر نہ رے اور جسکی
 جرح نہ گھے۔ ومن بہ استطلاق بطن و انفلات ریح۔ اور وہ بھی جسکو پیٹ جلنے کی بیماری ہو یعنی اسہال کی اور بے اختیار
 ریح نکلنے کی بیماری ہو۔ لان الضرورة بهذا تحقق وہی نعم الملک۔ کیونکہ ضرورت تو ایسے عذر کے ساتھ متحقق ہو جاتی ہے اور
 ضرورت سب کو عام ہے۔ فسی پس ہر ایک حکم معذور ہوا۔ واضح ہو کہ وہ مختار وغیرہ میں مجبور معذوریں کے شمار کیا جسکی آنکھ کے اشوب
 سے درد کے ساتھ آنسو جاری ہیں یا چونکہ حاکم کے درد سے کچھ جاری ہوا آنکھ کے کونے میں ناسور ہو اور یوں ہی ہر وہ کہ درد سے نکلے
 اگر جہ کان سے یا پستان سے یا ناف سے ہو۔ فیمین میں کہا کہ اسکو ہر وقت نماز کے لیے وضو کرنے کا حکم دیا جائیگا کیونکہ احتمال ہے
 کہ وہ پیس ہو۔ میں کہتا ہوں کہ یواضع وضو میں ان بیماریوں سے وضو ٹوٹنا راعادہ کرنا کتب نما ہی وغیرہ سے بخفی نقل کر دیا ہے
 ولکن شیخ ابن العلام رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ دلیل کو شاید وہ پیس ہو اسکو متعینی ہے کہ یہ حکم استجابی ہے کیونکہ احتمال و شک اس کے ناقض ہونیکا
 استعدت نہیں رکھنا کہ ٹوٹ جائیگا قطعی حکم دیا جاوے کیونکہ یقین کا زوال شک کے ساتھ نہیں ہو سکتا ہر بان اگر طبیعوں کی خبر
 دینے سے گمان غالب ہو یا خود مبتلا سے مرض کے نزدیک علامات سے یہی گمان غالب ہو تو اب البتہ وضو کا اعادہ واجب ہوگا
 مع (فروع) اگر وقت مفروضہ میں بلا حاجت وضو کیا پھر عذر کا سیلان ہو تو وضو کرے اور یوں ہی اگر سوائے سیلان کے دوسرے
 حدث سے وضو کیا پھر سیلان ہو تو دوبارہ وضو کرے۔ مالکانی۔ ایک شخص کے چپک میں بعض ہستی ہیں اور بعض نہیں اُسے وضو کیا
 پھر وہ بھی جو نہیں ہستی تھی تو وضو ٹوٹ گیا۔ السراج۔ اور اگر کئی دل ہوں تو اس صورت میں بھی حکم ہے کہ اصل میں ہے کہ اگر وہ متحزون
 میں سے ایک سے خون سیلان کرتا ہے اُسے وضو کیا پھر دوسرے شخص سے جھنے لگا تو اسے وضو لازم آیا۔ الفتح والبحر۔ مستحاضہ نے
 اگر وضو کر کے نفل شروع کی جب ایک رکعت ہوئی تو وقت نکل گیا تو نماز فاسد ہو گئی اور اسے جیسا طاقضا لازم ہے وغیرہ۔ اصل
 یہ ہے کہ معذور نے جس عذر کے واسطے وضو کیا ہے وقت باقی رہنے تک اس عذر کے جاری ہونے سے وضو نہ ٹوٹے گا اور اگر دوسرا
 حدث پیدا ہو تو وضو ٹوٹ جائیگا اور اگر دوسرا حدث بھی عذر کے حکم میں ہو چکا ہو اور دونوں کے واسطے وضو کیا تو کسی سے وضو
 نہ ٹوٹے گا اگرچہ کئی عذر ہوں ہم۔ اور معذور کو جب یہ قدرت ہو کہ نئی باندھ کر یا اندر ٹخنوں کو سیلان کو منقطع کرے یا اسکی کیفیت
 ہو کہ ہٹیکر نماز پڑھے تو نہیں بتا اور کھڑے ہونے سے بتا ہے تو اسے وضو واجب ہے کہ اسکو روکے اور وہ روک دینے کے بعد عذر والا
 ہونے سے باہر ہو جائیگا برخلاف حالت عذر کے کہ اگر وہ خون کا درد روک دے تو وہ عاقلہ رہیگی۔ اور اگر اور عذر ہو سکتے ہیں
 ہو تو واجب ہے کہ ہٹیکر اشارہ سے پڑھے کیونکہ اشارہ سے پڑھنا حدث کے ساتھ پڑھنے سے آسان ہے کیونکہ اشارہ سے پڑھنا
 حالت اختیار ہی میں فی الجملہ پایا گیا ہے اور وہ جانور سواری پر نماز نفل ہے اور عذر کے ساتھ حالت اختیار ہی میں نماز کا وجوب نہیں
 پایا گیا اور یہیں سے ہم نے کہا کہ جب اسکی یہ حالت ہو کہ اگر کھڑے یا بیٹھے پڑھتا ہے تو سیلان ہوتا ہے اور اگر چپ بیٹھے پڑھتا ہے
 تو سیلان نہیں ہوتا ہے تو اسے کھڑے ہو کر رکوع و سجود کرنا واجب ہے کیونکہ نماز جیسے حدث کے ساتھ نہیں جائز ہے مگر بغیر وقت ویسے ہی
 چپ بیٹھے نہیں جائز ہے مگر بغیر وقت تو اس میں دونوں برابر ٹھہرے ولکن دونوں میں حدث کے ساتھ کھڑے ہو کر پڑھنا صحیح ہے

کیونکہ اس میں ارکاب ناز و سب حاصل ہونگے۔ اور نازل میں ہر کہ اگر کسی کا زخم بہتا ہو اور اسپر خرم ہاں ہوا اسکو ایک درم سے زیادہ خون لگ گیا یا معذرت کے کپڑے کو لگ گیا اسنے ناز پڑھی اور نہ دھویا تو دیکھا جادے کہ اگر یہ حالت ہو کہ اگر اسکو دھوا تو ناز سے خارج ہونے سے پہلے دوبارہ وہ اسی قدر نجس ہو جاتا تو نہ دھونا جائز ہو اور اگر یہ حالت نہ تو دھونا واجب ہو ہی مختار ہو۔ اسفتح میں حضرت میں لکھا ہے۔ م۔ اسی طرح مریض اگر اس حالت میں ہو کہ جو کپڑا پچھتا ہوا ہو فوراً نجس ہو جاتا ہے تو دھونا ترک کرے۔ در۔ موسط وغیرہ وغیرہ میں ہر کہ اگر مستحاضہ کے کپڑے کو خون لگ گیا تو اسپر لازم ہو کہ دھو دے بشرطیکہ مقید ہو کہ دوبارہ اسکو نہیں لگیا حتی کہ اگر نہ دھویا اور وہ درم سے زیادہ ہو تو جائز نہیں ہو اور اگر وہ مقید نہ ہو کہ دوبارہ خون لگ جائیگا تو روا ہو اور دھونا واجب نہیں جب تک عقد قائم ہو اور اسی کے مثل سلس البول وجع سائل کا حکم ہو۔ حاوی میں ہر کہ اگر گدی میں خون جذب ہوا تو وہ خون سائل ہو اور مجہول کہتے کہ خون وغیرہ میں اسپر ہر وقت ناز پر یکبارہ دھونا مثل وضو کے لازم ہو اور دوسرے مشائخ نے کہا کہ نہیں لازم ہو اور اسی طرح ہمارے نزدیک بندش کا اعادہ اور گدی وغیرہ بدلنا اور ہر ناز پر استنجاء کرنا بھی وجہ حج کے لازم نہیں ہے پھر واضح ہو کہ جو طہارت کر سیلان کے واسطے ہو وہ وقت کے اندر سیلان سے نہیں ٹوٹتی اور دوسرے حدیث سے ٹوٹ جاتی ہے اور وقت نکل جانے سے بھی ٹوٹ جاتی ہے۔ پھر طہارت کا سیلان کے واسطے ہونا اس طرح ہے کہ وضو کے وقت سیلان موجود ہو یا بعد کو طہاری ہو جاوے اور وہ شخص اسی کی وجہ سے طہارت کا محتاج ہو۔ پھر وقت نکل جانے پر حدیث سابق کا حکم ظاہر ہو جائیگا حتی کہ وضو کرے اور ناز میں ہو تو اسکو نئے سرے سے پھرے اور اسپر بنا نہ کرے اور اگر ناز نفل ہو تو وجہ صحت شروع کے قضاء واجب ہوگی اور اگر ایک نیتھنے کے لیے وضو تھا پھر دوسرا ہوا تو طہارت لگتی اور اگر وضو دونوں کے واسطے ہو پھر ایک بند ہو گیا تو وہ اپنے وضو پر باقی ہے جب تک وقت ہو اور علی بنہا اگر پھرے شخص سیان ہوں اور انہیں وضو کی حالت سے زیادتی ہوئی یا بعض سے انقطاع ہو تو اسی تفصیل سے حکم ہے۔ مع جس شخص کو بے اختیار ریح نکل جانے کا عذر ہو وہ ایسے شخص کے پیچھے ناز نہ پڑے جسکو پیشاب نہ سمجھنے کا مرض ہو کیونکہ ریح خود پاک ہے اور کپڑے پر نہیں لگتی اور پیشاب خود نجس و پڑے پر لگ جاتا ہے۔ بن کتا ہوں کہ تقییس نجاست واجب ہونے کے لحاظ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ سلس البول واسلے کے پیچھے اعتداء نہ کرنا واجب ہے ولیکن تحقیق میرے نزدیک یہ کہ استحباب ہے اسواسطے کہ سلس البول واسلے کو خود اپنے حق میں تقییس کی کوشش کرنا واجب ہے پھر اسکی ناز اسر تعالیٰ کے نزدیک مقبول بلکہ اسکے لیے طاعت کا اور مرض پر مبرا دونا ثواب ہے اور جب شریعت نے وقت کے اندر اسکے عذر کو معدوم کر دیا تو نجاست کی دلیل جاری نہیں ہو سکتی ہے پس حق یہ کہ حکم مذکور استحباب ہو غافتم۔ اس سے ظاہر ہوا کہ معذورین کے احکام انکے حق میں مشقت و ابتلاء و امتحان مزید ہیں اور فرما ہر داری پر انکو ثواب بھی مزید ہے کیونکہ عذرات حاوی ہیں اور حدیث صحیح میں مخصوص ہے کہ بلا مؤکل بابیاء علیہم السلام پھر وہ جبہ رجبہ اولیاء و برگزیدہ بندوں پر اور حضرت ابوب علیہ السلام کا قصہ پیش نظر ہونا چاہیے فقہاء و اسر تعالیٰ علم

فصل فی النفاس۔ یہ فصل نفاس کے بیان میں ہے۔ فن۔ تین قسم خون میں سے حیض و استحاضہ واسکے احکام گذر چکے اور توابع اسکی کسیر و نامور وغیرہ احکام معذرت بھی ختم ہوئے اب تیسری قسم نفاس کو بیان فرمایا۔ والنفاس هو الدم الخارج عقیب الولادة۔ اور نفاس وہ خون ہے کہ خارج ہو پیچھے لگا ہوا ولادت کے۔ فن۔ یہی متون فقہ میں مذکور ہے انبیاء۔ پھر امام مضعف نے نفاس نام خون کا قرار دیا یعنی مانع شرعی کا نام نہیں جیسا کہ حیض میں ایک قول گذرا ہے۔ لانه ما خود من نفاس الرحم بالدم کیونکہ نفاس ما خود ہے اس مجاورہ سے نفاس الرحم بالدم یعنی تھوہ نکالنا رحم نے خون کو۔ اور من خروج النفس معنی الولد اور معنی الدم کا نفاس ما خود ہے خروج النفس بسکون الغار سے خواہ نفس معنی تھوہ ہو یا معنی خون ہو۔ فن۔ بالجلد نفاس نام خون کا ہے جو ولادت کے پیچھے ہو۔ ابن العامر نے کہا کہ اس سے افادہ ہوا کہ اگر عورت بچہ جنی اور اسنے خون نہ دیکھا تو زچہ نہوگی۔ اسفتح یعنی اسپر حکم وجوب غسل کا نہوگا۔ یہی صاحبین سے مروی اور مفید و حاوی میں اسی کو صحیح کہا مگر وضو واجب ہے۔ ولیکن امام حج کے نزدیک احتیاطاً

نعل واجب ہوگا۔ محیط میں ہر کہ اکثر مشائخ نے امام رحمہ کا قول لیا اور انہی پر صدر شہید رحمہ نے فتویٰ دیا مضمرات میں ہر کہ ابو علی النفاق نے کہا کہ ہر اسی کو کہتے ہیں۔ وجہ ہر نہ وہ میں ہر کہ فتاویٰ میں لکھا کہ یہی صحیح ہے۔ یعنی رحمہ نے کہا کہ یہی امام مالک و شافعی رحمہ کے نزدیک صحیح ہے۔ منع ۳۔ میں کہتا ہوں کہ امام مصنف کے کلام سے جو افادہ شیخ ابن الہمام رحمہ نے نکالا کہ عورت نے خون نہ دیکھا تو زچہ نہ ہوگی "میرے نزدیک یہ افادہ نہیں کیونکہ امام مصنف نے نہیں کہا کہ انقباس روتہ الدم الخ یعنی نفاس نام ہر خون دیکھنے کا اثر تاکہ افادہ ہوتا کہ خون نہ دیکھا تو زچہ نہ ہوگی بلکہ یوں فرمایا کہ ہر الدم الخ اور یہ عام ہر کہ عورت دیکھے یا نہ دیکھے بلکہ افادہ برعکس ہوا کہ اگر عورت نے خون نہ دیکھا تو بھی احتیاطاً غسل واجب ہوگا کیونکہ ولادت طیل خون سے خالی نہیں ہوتی ہر اور یہی بعینہ امام اعظم رحمہ کا قول ہر فافتم۔ بھر شیخ ابن الہمام نے افادہ فرمایا کہ امام مصنف کی تعریف میں اولاد کے بعد من الفرج پڑھانا چاہیے۔ یعنی ولادت فرج سے ہونے کے پہلے جو خون آوے وہ نفاس ہے۔ کیونکہ اگر عورت کی ذات کی طرف سے بچہ نکلا یا بن طہ کہ اس کے پیٹ میں زخم تھادہ پھٹ گیا اور بچہ نکل آیا تو یہ عورت زخم بننے والی ہوگی نفسا نہ ہوگی۔ اقوال ہی ظہیر یہ تبیین میں مذکور ہر اور درختار و مطہادی میں ہر حیا یا کہ عورت اگرچہ زچہ نہ ہو مگر بچہ کے حق میں احکام بچہ ہونے کے ثابت ہونے حتیٰ کہ اگر عورت سے کہا گیا ہو کہ جب تیرے بچہ پیدا ہوں تو مجھے طلاق ہر تو مطلقہ ہو جائیگی اور اگر وہ باندی ہو کہ مالک سے یہ فرزند ہو تو ام ولد ہو جائیگی اور اگر طلاق محل دی ہو تو عورت گذر جائیگی بقول۔ یہ فتح القدر میں ظہیر یہ سے نقل فرمایا اور استثناء کیا کہ گزرات کی طرف سے بچہ نکلنے کے بعد اگر اسکی فرج سے خون آیا تو اب وہ نفسا رہی ہوگی کما فی الزلیعی ص ۱۰۰۔ اور درختار میں بجائے فرج کے رحم سے خون آیا لکھا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ صورت شامل ہر جبکہ ذات ہی کی راہ سے رحم سے خون آیا ہو لیکن اسکا نفسا ہونا مجھے نہیں معلوم ہوا اور فرج القدر تبیین وغیرہ میں فرج کا لفظ مذکور ہر فافتم۔ ہر میں کہتا ہوں کہ من الفرج کا لفظ بچہ کی کوئی ضرورت نہیں ہر کیونکہ ولادت تو فرج ہی سے معدن ہر اور ذات کی طرف سے بچہ نکلنے میں احکام کا ثبوت تو اس بنا پر کہ عورت سے بچہ نکل آنے پر طلاق معلق تھی وہ پائی گئی بان یہ قید توضیح کے واسطے آجھی ہر م۔ والدم الذی تراه الحامل ابتداءً و احوال ولادتها قبل خروج الولد استحاضہ۔ اور وہ خون جسکو حاملہ دیکھے خواہ ابتداءً میں یا ولادت کی حالت میں بچہ نکلنے سے پہلے تو وہ استحاضہ ہے۔ وان کان متدماً۔ اگرچہ وہ خون متدہ ہو۔ فہ یعنی حیض کے واسطے امتداد کم سے کم تین روز شرط ہر تو یہ خون اگرچہ تین روز یا زیادہ تک متدہ ہو تب بھی استحاضہ ہے بخلاف یہ کہ جب حمل ثابت ہو تو ابتداءً سے حمل سے ولادت تک جو خون نظر آوے اگرچہ تین روز یا زیادہ تک ہو استحاضہ ہے اور ولادت کے حالت میں بھی جب تک بچہ پورا یا اکثر حصہ نہیں نکل آیا ہو وہ خون بھی حیض یا نفاس نہیں ہر حتیٰ کہ وہ نماز کا مانع محرم نہیں ہے۔ وقال الشافعی حیض۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ وہ حیض ہے۔ فہ یہی اس کے مذہب میں قول صحیح تھا یا لکھا ہے۔ اعتباراً بالنفاس او ہما جمیعاً من الرحم۔ دلیل اسکی اس خون کا قیاس نفاس ہر کیونکہ یہ خون و نفاس دونوں رحم سے ہیں۔ فہ اور رحم میں ٹرکا ہوا خون کے نفاس ہونے سے مانع نہیں ہر حتیٰ کہ ایک محل میں دو بچہ کے پیرا جو خون دیکھے وہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک حیض ہوتا ہے۔ ولنا ان بالحمل فیسلم الرحم کذا العاۃ۔ اور ہر دلیل اس خون کے استحاضہ ہونے کی یہ کہ حمل سے رحم کا منہ بند ہو جاتا ہر یوں ہی عادت جاری ہے۔ فہ حتیٰ کہ اطمینان ہر کہ اسقدر سخت انسداد ہوتا ہے کہ سوئی بھی نہیں سما سکتی ہے۔ والنفاس بعد انقضاء مخرج الولد۔ اور بچہ کے نکلنے کے ساتھ رحم کا منہ نکلنے کے بعد نفاس ہوتا ہے۔ فہ اور بیان کلام ایسے خون میں کہ قبل بچہ نکلنے کی حالت ولادت یا یا ام حمل میں آیا۔ ولہذا کان نفاسا بعد خروج بعض الولد فیما یروسی عن ابی حنیفہ و محمد لانہ فیفتح فیتنفس بہ۔ اسی وجہ سے بچہ میں سے بعض جزو نکلنے کے بعد وہ خون نفاس ہوتا ہے اس روایت میں جو امام ابو حنیفہ و محمد رحمہ سے مروی ہے کیونکہ رحم کا منہ اب کھل جاتا تو وہ نفس خون کہتا ہے۔ فہ لہذا نام نفاس ہوا۔ علی رحمہ نے امام ابو حنیفہ رحمہ سے بعض بچہ کی روایت کی اور یہی قول امام احمد کا ہے اور خلعت رحمہ نے ابو یوسف عن ابی حنیفہ یوں روایت کی کہ جب اکثر حصہ نکل آوے اور امام محمد سے ایک روایت اسکی مثل اور ایک روایت میں

کل بچہ برتے۔ شیخ الاسلام نے بسوط میں لکھا کہ ابو یوسف رحمہ موافق ابو حنیفہ میں کہ اکثر حصہ نکل آدے۔ اور یہ ذکر فرمایا کہ امام محمد بھی موافق ہیں۔ غنایہ۔ قدوری رحمہ نے بھی اختیار کیا کہ اکثر حصہ نکل آدے۔ ع۔ مصنف کے کلام میں بعض اولد سے اکثر مرہو ہے۔ ع۔ اور اگر اکثر اولد نکل آیا تو وہ نفسا ہوگی ورنہ نہیں اتبیین۔ میں کہتا ہوں کہ دلیل تو اسکو مقتضی ہے کہ رحم کا حصہ نکلنے پر جو خون آدے وہ رحم سے ہے اور بعض اولد بھی بعد نہ نکلنے کے نکلا تو لازم تھا کہ اس وقت بھی جو خون نظر آدے وہ نفسا ہو گا یا نبی۔ م۔ یوں ہی اگر رحم میں بچہ بارہ بارہ ہو گیا اور اکثر نکلا گیا یا نکلا تو بھی وہ رچہ ہو جائیگی۔ اتبیین۔ اور اگر اکثر نہیں نکلا تو نکلے تو عورت وضو کرے اگر جو کے در نہ تم کرے اور اشارہ سے نماز پڑھتے تاخیر نہ کرے۔ د۔ اور کبریٰ میں بھی لکھا کہ عورت اپنے بچے کی شکل رکھے یا گدھا کھو دے تاکہ بچہ کو تطہیف نہ ہو۔ کیونکہ یہ خون نہ حیض ہے نہ نفاس ہے۔ اور عینی رحم نے بطور ضعف کے ذکر کیا کہ لکھا گیا ہے۔ الخ۔ اور ہمارے واسطے احادیث میں جو دلالت کرتی ہیں کہ حاملہ کا خون حیض نہیں اور دونوں میں امتیاز ہی خون سے ہے چنانچہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے اپنی جو رو کو حالت حیض میں طلاق دی تو عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا آپ نے فرمایا کہ اسکو حکم دے کہ وہ رجعت کرنے پھر رہنے دے حتیٰ کہ پاک ہو جاوے پھر اسکو حیض آوے پھر وہ پاک ہو پھر چاہے اسکو رکھے اور چاہے طلاق دیدے قبل اسکے کہ اسکو جھوٹے پس یہی میعاد ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حکم کیا کہ اس پر عورتیں طلاق دیجا دیں۔ رواہ البخاری و مسلم۔ ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث میں دربارہ ان عورتوں کے جو غزوہ ادھاس میں گرفتار ہوئی تھیں فرمایا کہ کسی بے محل سے وطی نہ کیجاوے یہاں تک کہ ایک حیضہ سے اسکے رحم کی برأت دریافت کر لیجاوے۔ رواہ ابو داؤد یہ ظاہر ہے کہ اگر محل میں بھی حیض آتا ہو تو خون سے کیونکہ برأت دریافت ہوئی۔ اور حدیث روئے بن ثابت رحمہ میں ہے کہ کسی کو حلال نہیں کہ اپنے پانی سے دوسرے کی کھیتی سینچدے اور حلال نہیں کہ کسی ہاندی سے وطی کرے یہاں تک کہ اسکو حیض آجاوے یا اسکا محل ظاہر ہو جاوے۔ رواہ احمد۔ یعنی اگر حیض آجاوے تو معلوم ہو گیا کہ دوسرے کا نطفہ اس کے رحم میں نہیں پہنچا تو اس سے اور اگر حیض نہ آیا تو محل نکل گیا پس اس سے وطی نہ کرے پھر اگر حیضہ کے بعد بھی محل کا احتمال ہو تو وطی حلال نہ ہوگی کیونکہ فرج کے معاملہ میں حیضا طمرعی ہے۔ مع۔ بالکلہ خروج الولد کے بعد خون البتہ نفاس ہے۔ اور یہ بیان ہو چکا کہ خروج اس وقت ہو جاتا ہے کہ اکثر اولد نکل آدے۔ رہا بیان کہ ولد کا اعتبار کماں تک ہے تو فرمایا۔ والسقط الذی اسہنان بعض حلقہ ولد اور سقط یعنی جو پٹ گر جاتا ہے اگر اسکی بعض خلقت ظاہر ہو جاوے تو وہ ولد ہے۔ حتیٰ تصیرہ نفسا۔ حتیٰ کہ ایسا پٹ گرنے سے عورت رچہ ہو جائیگی۔ وتصیر الامہ ام ولد ہے۔ اور باندی اسکے سبب سے ام ولد ہو جائیگی۔ ف۔ یعنی اگر آقا نے اپنی باندی کو اپنے تحت میں لیا اسکے بیٹ رہا اور وہ پٹ گر گیا تو اگر اسکی بعض خلقت ظاہر ہو گئی ہو تو یہ باندی اپنے آقا کی ام ولد ہوگی یعنی آقا کے فرزند کی ماں ہوئی اور ام الولد کے حقوق اسکے لیے ثابت ہونگے مثلاً بعد آقا کے وہ میراث دار شان ہوگی بلکہ آزاد ہوگی اور وہ فروخت نہیں ہو سکتی ہے اور اگر بچہ زندہ ہو تو وہ مثل اپنے باپ کے آزاد اور باپ کا وارث ہوتا ہو گا اور اگر عورت نفی ہے۔ اور یوں ہی ایسے سقط گرنے سے حاملہ کی عدت پوری ہو جاتی ہے۔ ف۔ حتیٰ کہ اگر محل کی حالت میں طلاق دی ہو تو اس نیت کے گرنے سے فوراً عدت پوری ہو جائیگی کیونکہ حاملہ کی عدت پوری ہونا یہ کہ وضع محل ہو تو اس سقط سے وضع محل صلوٰۃ ہو گا۔ مع۔ بعض خلقت ظاہر ہونے سے یہ مطلب کہ مثلاً کوئی انگلی یا ناخن یا بال وغیرہ کی صورت نکلتی ہو۔ اور اگر صرف تو مشر ہو اسکی کوئی خلقت ظاہر نہ ہو تو عدت کے حق میں حکم نفاس نہیں ہے۔ پھر جو اسے خون دیکھا اگر اسکا حیض قرار دینا ممکن ہو تو حیض قرار دیا جائیگا ورنہ وہ استحاضہ ہے نہایہ۔ اگر تین روز یا زیادہ ہوا تو اس سے پہلے طہر کمال ہو چکا ہو تو حیض تسلیم ہو گا۔ م۔ اور اگر عورت نے استطاق سے پہلے خون دیکھا اور استطاق کے بعد خون دیکھا پس اگر سقط نہ کرایا ہو کہ اسکی کچھ خلقت ظاہر ہو گئی ہو تو خون عدت نے پہلے دیکھا وہ حیض نہ ہو گا اور جو پیچھے دیکھا وہ نفاس ہے اور عورت نفسا ہے اور اگر سقط کی خلقت

نہا ہر سوئی تو جو اپنے استعاضے پہلے دیکھا اگر اس کا حیض قرار دینا ممکن ہو تو حیض قرار دیا جائیگا انتہا یہ۔ اور قنادی میں ہر کہ ایک عورت
دو مہینہ پاک رہی اس کو گمان ہوا کہ حمل ہر سہر بعد دو مہینہ کے استعاضہ ہوا کہ اس کی کچھ خلقت ظاہر نہ تھی اور اسے استعاضے پہلے
اس روز خون دیکھا تھا تو یہ حیض ہو گا کیونکہ طرح صبح کے بعد ہر اور جو کہ عورت نے ایسا نہ سمجھا اگر ایسا کہ اس کی کچھ خلقت ظاہر نہ تھی تو
کسی حکم میں اس کو ولادت ثابت نہ ہو گی پس یہ حکم کیا گیا کہ اس کے بیت میں خون حکمہ جلیل ہو گیا تو وہ حاملہ کا خون نہ تھا۔ افش۔
لو اقل النفاس لاحد لہ۔ اور کثر نفاس کی کوئی حد نہیں ہے۔ لان تقدم الولد علم المخرج من الرحم۔ کیونکہ قدم
فرزند کا یہ دلیل ہر رحم سے خارج ہونے کی۔ فثوب بالیقین یہ بات معلوم کہ یہ خون رحم سے آیا ہو۔ فاعنی عن امتداد اصل علم علیہ
پس بے پردائی ہوئی ایسی امتداد سے جو علامت اس امر کی کیا گیا ہو کہ وہ رحم سے آیا۔ فثوبن روزیہ زیادہ کی کوئی شرط
نہیں ہے۔ بخلاف الجھض۔ ہر علامت حیض کے۔ فثوب کہ اس میں کوئی دلیل رحم سے ہونے کی پہلے نہیں معلوم ہوئی تو شرط کی گئی
کہ امتداد ہو مہینہ روز یک تا کہ معلوم ہو کہ وہ رحم سے آیا ہو۔ حاصل آنکہ حیض میں شرط ہو کہ کم سے کم مہینہ روز ہوتا کہ اس امتداد کی علامت
سے معلوم ہو کہ یہ خون رحم کا ہو کیونکہ کوئی اور علامت مقدم نہیں ہوئی ہر اور نفاس میں ہر فرزند پیدا ہونے کے یہ معلوم کہ خون رحم
سے آیا کیونکہ فرزند کے بعد خون آیا ہر تواب امتدادی علامت کی ضرورت نہیں ہر جتنی لگا کر یک ساعت خون آیا تو بھی وہ رحم
سے ہو اگر اکثرہ اربعون یوما۔ اور انتہائے نفاس چالیس روز ہے۔ فثوب ہی اکثر علماء کا قول ہر جمع۔ سراجہ میں ہر کہ اقل نفاس
جو کچھ پایا جاوے اگرچہ ایک ساعت ہو اور ایسی ہر قوی ہر اور اکثر نفاس ہمارے نزدیک چالیس روز ہیں۔ چالیس روز کے
اندرو خون کے درمیان جو طر متخل ہو وہ امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک نفاس ہر اگرچہ پندرہ روز یا زیادہ ہو اور ایسی ہر قوی ہر
بہر اگر نفاس کی کوئی عادت ہو تو ایک دفعہ اس کے مخالف دیکھنے سے عادت منقل ہو جاتی ہے یہ امام ابو یوسف کا قول ہر اختلاف۔
بہر ایک ساعت یا نصف ساعت کی قید نہیں ہر بلکہ مراد ایک لحظہ ہے جیسا کہ جمہور نے ذکر کیا اور یہی صحیح ہے پس اگر ایک ساعت خون
دیکھا پھر خون منقطع ہو گیا تو وہ ناز پڑے روزہ رکھے اور جو اس نے دیکھا وہ نفاس ہر ہمارے اصحاب کے درمیان اس میں کچھ اختلاف
نہیں ہر اور کچھ اختلاف ہر وہ اس صورت میں ہر کہ جب عادت گزرنے میں کثر نفاس کا اعتبار کرنا ضروری ہو مثلاً شوہر نے
جو رو سے کہا کہ جب زوجی تو تو طاقہ ہر پس عورت نے کہا کہ میری عادت گزرنی تو اس صورت میں کہ قدر مقدار کثر نفاس
کے واسطے مع مہینہ حیض کے اعتبار کرنی ضرور ہر تو امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک کثر نفاس کی مدت اس صورت میں عورت کی عادت
ہونے کے لیے (۲۵) روز ہیں اور ابو یوسف رحم کے نزدیک (۱۱) روز ہیں اور امام محمد کے نزدیک ایک ساعت ہر اور ہر روز
تلاذ کے حق میں تو کثر نفاس وہ جو پایا جاوے۔ مع۔ یہاں سے ظاہر ہوا کہ امام مصنف کا مسئلہ روزے ناز وغیرہ میں سوا
ضرورت عادت کے ہر کہ کثر کی حد نہیں اور اکثر چالیس روز ہیں۔ والزام علیہ استحضار۔ اور چالیس ہر بقدر برہرہ جادے
وہ استحضار ہے۔ فثوب یعنی بتدبیر عورت کی صورت میں چالیس پورے نفاس اور اس سے نائد استحضار میں اور مقدار عورت
کا نفاس چالیس سے زائد تو ظاہر ہر اور عادت سے زائد بھی استحضار ہے۔ اب دلیل اس کی کہ انتہائے نفاس چالیس ہر امام مصنف
نے بیان فرمائی بقولہ۔ لحدیث ام سلمہ رضی اللہ عنہا ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقت للنفاس اربعین یوما۔ بدلیل حدیث ام سلمہ
حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نفاس والی کے لیے چالیس روز وقت مقرر کیا۔ فثوب ابو داؤد نے
متہ اندیہ کی حدیث سے حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے یوں روایت کی کہ نفاس والی زائد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں بعد نفاس کے
چالیس دن و چالیس رات یعنی اور ہم لوگ اپنے چہروں پر درس ملتے تھے یعنی جہان میں کی وجہ سے۔ ورواہ الترمذی و ابی نعیم
اور حاکم نے روایت کر کے کہا کہ صحیح الامسناد ہر اور اس کو دارقطنی و بیہقی نے اپنی سنن میں روایت کیا اور خطابی رحم نے کہا کہ محمد
بن اسماعیل بخاری رحم نے اس حدیث کی تبار بیان فرمائی یعنی بہت اچھی ہر اور عبد الحق رحم نے احکام میں کہا کہ یہ حدیث حسن ہر

اور ابن اخطان کے کلام پر کہ منہ رحم کو بھولی کہا اور ابن جان کے کلام پر کہ کثیرین زیادہ راوی کو ضعیف کہا ہر کچھ انتہات نہ کیا جائیگا
کیونکہ بخاری رحم نے اس حدیث کی ثناء و صفت کی اور کہا کہ یہ منہ رحم از دیہ عورت ہر اور کثیرین زیادہ ثقہ ہر یون ہی ابی ہر
نے کہا ہر۔ نو دی رحم نے کہا کہ حدیث ام سلمہ رضہ حدیث جبہ ہر اور ضعیف کر نامزد ہو ہر۔ میں کتا ہوں کہ منہ بھیم و تشدید میں مل
از دیہ عورت ہر جسکی کیفیت ام سلمہ رضہ باوجود و تشدید میں ملہ ہر اور یہ عورت سوا بے اس روایت کے دوسری روایت
ابو داؤد میں بھی مذکور ہر چنانچہ ابو داؤد نے کہا کہ حدیثنا احسن بن بھی حدیثنا محمد بن حاتم حدیثنا عبد الصمد بن المبارک عن یونس
عن نافع عن کثیرین زیادہ بن سہل قال حدیثی منہ لازدیہ قالت صفت فخر طلت علی ام سلمہ فقلت یا ام المومنین ان سیرہ ہر
جندب تا امر النساء یقضین صلوة الحیض الخ۔ یعنی منہ از دیہ نے کہا کہ میں حاضر ہوئی تو میں ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے پاس گئی
اور میں نے عرض کیا کہ اے ام المومنین سیرہ جو بندب کی بیٹی ہر وہ عورتوں کو حکم دیتی ہر کہ دے حیض کی نازین قضا کرتی ہر
اور ام المومنین نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عورتوں میں سے عورت اپنی نفاس میں چالیس رات بیٹھتی کہ اسکو حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نفاس کی نازین قضا کرنے کا حکم نہیں دیتے تھے۔ قال المترجم اس حدیث سے ایک نفیس فائدہ نکلا کہ اول حدیث میں جو
چالیس دن رات مذکور ہیں اس سے یہ مراد نہیں کہ کل عورتیں اسی قدر بیٹھتی ہیں بلکہ مراد یہ کہ اتنا سے مدت تک نفاس میں بیٹھتی اور
اسکو قضا سے ناز کا حکم نہ تو نام۔ اگر کہا جاوے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی عورت نفاس میں نہیں بیٹھتی سواے خدیجہ رضہ کے
اور وہ متعدد تھیں تو جواب یہ کہ یہ محاورہ شامل ہر کہ حضرت کے کنبہ کی عورت ہو علاوہ برین مار یہ قطبہ رضی اللہ عنہا کو نفاس حضرت
ابراہیم فرزند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہوا تھا۔ پھر اس باب میں احادیث دیگر میں آنا سجدہ حدیث انس رضی اللہ عنہ سے کہ رسول
صلی اللہ علیہ وسلم نے طہار کے لیے چالیس روز وقت مقرر کیا مگر آنکہ اس سے پہلے ہر دیکھے۔ رواہ ابن ماجہ والدارقطنی اور مسلم
بن سلیم ہادی کی وجہ سے دارقطنی نے ضعیف کہا۔ اور حاکم نے عثمان بن ابی العاص سے روایت کی وہ مرسل ہر۔ اور دارقطنی و حاکم نے
عبد الصمد بن عمر رضہ سے اور دارقطنی نے سنن میں اور ابن جان نے کتاب الاصفار میں حضرت عائشہ رضہ سے اور طبرانی رحم نے جابر رضہ
سے اور ابن عدی نے ابوالدرداء و ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما سے روایتیں کیں اور ضعیف ہیں ولیکن یہ احادیث بعض کی بعض تقویت
کرتی ہیں۔ مع۔ اور کثرت طرق سے حدیث بدرجہ حسن پہنچ گئی ہر۔ ف۔ ابن المنذر رحم نے یہی قول حضرت عمر ابن عباس و ابن عمر و
انس و عثمان بن ابی العاص و عاتق بن عمرو و ام سلمہ سے حکایت کیا اور انکے زمانہ میں کسی سے اسکا خلاف ثابت نہیں ہوا اور
ابو عبیدہ رحم نے کہا کہ جاہت سلیمین اسی پر ہیں اور اسحق رحم نے کہا کہ اس سنت پر اجماع واقع ہوا ہر اور جس نے نفاس کو دو مہینہ تک
شمار آیا اسکے واسطے کوئی حدیث نہیں صحیح ہر بلکہ بعض تابعین سے مروی ہر اور ہادی رحم نے کہا کہ تسانہ دن کا قول کسی صحابی کا نہیں
ہر بلکہ انکے بعد بعض تابعین سے مروی ہر اور ہارے مذہب کے مثل ابوالدرداء و ابو ہریرہ رضہ سے مروی ہر۔ مع۔ پس صحیح ہوا یہ قول
کہ نفاس کمتر کی حد نہیں اور اکثر چالیس روز ہر بدلیل صحیح حدیث ام سلمہ رضہ۔ و ہو حجت علی الشافعی فی اعتبار اربعین۔ اور یہ
حدیث حجت ہر امام شافعی رحم پر انکے ساتھ دن اعتبار کرنے میں۔ ف۔ کیونکہ ساتھ دن کی روایت کسی حدیث میں نہیں اور
نہ کسی صحابی کا قول ہر مرن بعض تابعین کا اور مقرر ہر کہ مرجع نص ہر تو اسکے خلاف قبول نہیں ہر۔ پھر امام مصنف رحم نے یہ تو ذکر
کیا کہ چالیس سے زائد استحاضہ ہر ہا یہ کہ بعض صورت میں چالیس سے پہلے بھی استحاضہ ہر لہذا فرمایا۔ و لو جاؤ المدم الاربعین
و کانت ولدت قبل ذلک و لہا عادیۃ فی النفاس۔ مدت الی ایام عادیۃ۔ اور اگر عورت نے چالیس سے تجاوز کیا اور
حال یہ کہ عورت اس سے پہلے بھی رچہ ہو چکی ہر تو وہ نفاس میں اسکی عادت ہر تو وہ اپنے ایام عادت کی طرف پھیری جائیگی۔ ف۔
پس جعفر ایام اسکی عادت ہر وہی نفاس قرار دیے جائیگی اور باقی اگر چہ چالیس کے اندر ہوں استحاضہ قرار دیے جائیگی
جیسے چالیس سے بعد کے استحاضہ ہیں۔ لما بینا فی الحیض۔ ہر جو اس دلیل کے جو ہم نے جس میں چالیس مروی ہر۔ ف۔ پس ایام

عادت تک نفاس رہنے کے واسطے دو باتیں شرط ہیں اول یہ کہ عورت کی عادت معروضہ ہو یعنی اسکی پہلی ولادت سے اور دوم یہ کہ خون چالیس سے تجاوز ہو جاوے اور اگر ان دونوں باتوں میں سے کوئی نہ ہو تو یہ حکم نہوگا چنانچہ فرمایا۔ وان لم تکن لها عادة فاجتدأ نفاسها اربعون يوما۔ اور اگر اس عورت کی کوئی عادت یعنی معروضہ نہ ہو تو اجتدأ اس کے نفاس کی چالیس دن میں۔ لانا ممکن جملہ نفاساً۔ کیونکہ چالیس کو نفاس شہر نامکمل ہے۔ فـ یعنی ہر وجہ ظاہر معلوم ہے اور اس سے کسی مشکوک پر تو چالیس ہی رہینگے۔ حاصل یہ کہ جب چالیس سے خون تجاوز ہو تو مقدمہ میں چالیس اور متادہ میں قدر عادت نفاس میں گذارنی الجبـ اور اگر چالیس سے کم پر منقطع ہو تو عورت خواہ مقدمہ ہو یا متادہ ہو سب نفاس میں پھر وہ غسل کر کے روزہ رکھے و نماز پڑھے پھر اگر چالیس کے اندر خون نے عود کیا تو روزے قضاء کریگی بالظہر چالیس تک جبکہ تجاوز نہ ہو ہر عورت کے حق میں نفاس میں۔ مع خالی ولدت ولدین محلی بطن واحد قفا سہا من الولد الاول عند ابی حنیفہ و ابی یوسف و ان کان بین الولدین اربعون يوما۔ پھر اگر عورت جنی دو بچہ ایک پیٹ میں تو اسکا نفاس امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کے نزدیک اول بچہ سے شروع ہوگا اگر چہ دونوں بچوں کے پیدا ہونے میں چالیس دن ہوں۔ فـ اور ایک پیٹ سے مراد یہ کہ حمل کی پوری مدت دونوں کے درمیان نہو اور وہ کتر جہ مینہ ہے پس اگر عورت کے دو بچہ اسطرح پیدا ہوئے کہ پہلے ایک ہوا اور اسکی پیدائش سے چوبیسین سے کم میں دوسرا ہوا تو دونوں کو ایک ہی پیٹ سے کہا جائیگا پس نفاس اول بچہ سے شمار ہوگا اگرچہ دوسرے بچہ کی پیدائش تک چالیس دن کا وقفہ ہو اور بعض مشائخ نے کہا کہ اتنے وقفہ میں امام رحم کے نزدیک دوسرے بچہ سے نفاس ہوگا اور یہ نہیں صحیح ہے بلکہ صحیح وہی ہے کہ امام مصنف رحم نے اختیار کیا کیونکہ انتہا سے مدت نفاس کی چالیس ہیں وہ گذر چکے تو پھر نفاس واجب نہوگا اور اگر دونوں بچوں میں (۳) روز ہوں تو دوسرے بچے کے بعد دس روز نفاس ہیں۔ مع۔ اور یہی صحیح ہے۔ البحر۔ اور اگر تین بچہ ہوں کہ اول و دوم کے درمیان چوبیسین سے کم ہیں اور دوسرے و تیسرے میں چوبیسین سے کم ہیں لیکن اول و تیسرے کے درمیان چوبیسین سے زیادہ ہیں تو صحیح ہے کہ یہ تینوں بھی ایک ہی پیٹ میں پھر فرزند اول سے نفاس شروع ہونا شیخین کا قول اور یہی مالک کا قول اور اصح روایت امام احمد سے اور یہی اصح وجہ امام شافعی رحم سے بنا ہے صحیح امام احمد بن دغزالی ہے۔ وقال محمد بن الولید الاخير۔ اور امام محمد رحم نے کہا کہ اجتدأ سے نفاس اخیر بچہ سے ہے۔ فـ یہی قول داؤد کا اور ایک روایت شافعی و احمد سے ہے۔ و ہو قول زفر رحم لانہا حامل بعد وضع الاول فلا تصیر نفاسا رکما انہا لا تحيض۔ اور یہی قول زفر رحم کا ہے کیونکہ اول بچہ بننے کے بعد وہ حاملہ ہے تو وہ نفاس دالی ہوگی جیسے حیض نہیں لاتی ہے۔ ولہذا تنقضي العدة بالاخیر بالاجماع۔ اور اسی وجہ سے عورت کی مدت بالاجماع اخیر بچہ کے بننے سے پوری ہوتی ہے۔ فـ یعنی حاملہ کی مدت بوضع حمل ہے اور اول بچہ کی وضع سے نہیں پوری ہوتی بلکہ بالاتفاق اخیر کی وضع سے پوری ہوتی ہے تو اسی سے نفاس بھی شروع ہوگا۔ ولہذا ان الحامل انما لا تحيض لانسد الرحم علی ما ذکرنا وقد افتح مخرج الاول تنقش بالدم فکان نفاسا۔ اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ حاملہ کو تو حیض مرت اسی وجہ سے نہیں آتا کہ رحم کا منہ بند ہوتا ہے اور یہاں پہلا بچہ نکلنے سے اسکا منہ کھل گیا اور اسے خون آگاہ پس یہ ضرور نفاس ہوا۔ فـ کیونکہ رحم کا خون تنقش کرتا ہی نفاس ہے۔ رہا یہ کہ مدت نہیں پوری ہوتی ہے تو جواب یہ کہ بان۔ والعدة تعلق بعد بوضع حمل مضاف الیہا متناول الجميع۔ اور مدت کا نطق ایسے حمل کی وضع سے جو عورت کی طرٹ مضاف ہو پس وہ کل کو شامل ہے۔ فـ یعنی ایسے میں فرمایا۔ اولات الاحمال طمن ان یضعن حملن۔ حملون وایمان عورتیں انکی مدت یہ کہ اپنا حمل وضع کریں تو معلوم ہوا کہ انکا حمل جب وضع ہو تو مدت پوری ہو اور انکا حمل نقط پہلا بچہ نہیں بلکہ جو کچھ ان کے پیٹ میں ہو ایک یا دو یا زیادہ تو جب سب وضع کریں تو مدت پوری ہو۔ ایک عورت غرہ رمضان میں جنی اور اسے پورا رمضان روزہ رکھا پھر دوسرا بچہ بعد رمضان کے چوبیسین سے کم وقفہ میں جنی گھر دونوں میں چوبیسین میں تو روزے نعت اول

انکا اعادہ کرنا واجب ہے مگر خلاصہ۔ لیکن نظیر یہ ہیں کہ مختار یہ کہ پہلے نازوں کا اعادہ نہیں مگر جو ناز پڑے رہا ہے اسکو نہ کرے
 پھر سے کافی اندر۔ لیکن یہ شکل ہے اس واسطے کہ اگر یقین اس امر کا ہو کہ یہ نجاست دہی ہے جو نامعلوم ہو گئی تھی تو حکم مذکور خلاصہ
 ظاہر ہے اور اگر اس نجاست کی نسبت یہ احتمال کہ معلوم نہیں کب لگ گئی ہے تو صحیح حکم اسکا یہ کہ اگر پڑانی نجاست معلوم ہوئی ہے تو تین
 دن رات کی ناز اور اگر جدید تازہ ہو تو ایک رات دن کی ناز پڑے جیسا کہ نوین کی نجاست میں حکم ہے اور وہاں مذکور ہوا بر خلاف
 اسکے جبکہ نجاست سابقہ ظاہر ہوئی ہو تو اسوقت سے لیکر اب تک جو نازیں اس میں پڑیں اعادہ کرے جیسا کہ خلاصہ میں ہے۔ لیکن یہ
 میں ہے کہ اگر اپنے کپڑے میں نجاست مغلطہ قدر دم سے زائد پائی اور یہ دریافت نہیں کہ کب لگی ہو تو بالاجمل کسی ناز کا اعادہ نہ کرے
 اور یہی صحیح ہے محیط والو ہر۔ پھر معتبر ظاہر ہی بدن ہے حتیٰ کہ اگر نجس سر نہ لگے میں لگایا ہو تو اسکا و حونا واجب نہیں اسرہ۔ اگر اسے
 ناز شروع کی اور اسکے دونوں قدموں کے نیچے قدر دم سے زائد نجاست ہو تو اسکی ناز فاسد ہے۔ یوں ہی اگر دونوں میں سے ایک قدم
 کے نیچے ہو تو یہی حکم ہے اور یہی صحیح ہے۔ اور اگر نجاست پر کھڑا ہوا اور اسکے پیروں میں جو زمین یا نیلین میں تو اسکی ناز نہیں جائز ہے
 اور اگر اسے دونوں جوتیان بچائیں اور آہ ناز پڑی تو جائز ہے۔ اور اگر کپڑے نے تری نجاست چوس لی تو نہیں جائز ہے اور
 اگر نجاست کپڑے میں ایک طرف ہو اور اسکی دوسری طرف پاک ناز پڑے تو جائز ہے خواہ ہلانے سے نجس کو نہ ہٹا ہو یا نہ ہٹا ہو
 یہی صحیح ہے۔ ت۔ بھی صحیح ہے۔ برخلاف اسکے اگر کوئی کپڑا پہنے ہوے ہو اور اسے نجس کو ناز میں بردال دیا اور ناز پڑنے لگا
 پس اگر اسکی حرکت سے پڑے ہوے کو نہ کو بھی حرکت ہوئی ہو تو نہیں جائز در نہ جائز ہے۔ اور اگر دوسرے کپڑے پر ناز پڑے جیسا
 اشترینی نیچے کی ہے نجس یا اندر نجس ہے وہ اوپر کے ابرے پر ایسی جگہ کھڑا ہو جس کے محاذی بریس اگر سلا یا مانا لگا ہو تو بالاتفاق
 جائز ہے بھی صحیح ہے انتحیس و محیط السرخسی۔ اور اگر جو راہ تو امام محمد سے جواز دابو یوسف سے نہیں۔ مع۔ م۔ اور قول محمد اوطی
 القاضی خان۔ اور اگر نہ ہو اور ایک نجس ہو گیا اور بوٹ کر دوسرے پاک نجس پر ناز پڑے تو امام محمد سے جواز دابو یوسف سے
 عدم جواز ہے اور اگر چاہے پر ناز پڑے اور اسکے زمین یا رکاب پر نجاست مانہ ہو تو بوسط میں ہے کہ ہمارے اکثر مشائخ کے نزدیک جواز
 ہے الفتح۔ اور یہی صحیح ہے محیط السرخسی۔ اور اگر کچی یا پکی انٹین ایک نجس سے نجس ہون دوسرے پاک نجس پر کھڑا ہوا اگر جمی فرش
 ہون تو روا ہے اور اگر غیر مغروش ہون تو امام محمد سے جواز دابو یوسف سے عدم جواز ہے۔ لیکن قاضی خان میں مطلقاً جواز ہے
 اور اگر پاک جگہ ناز پڑے اور اسی پر سجدہ کیا لیکن سجدہ کرنے میں اسکے کپڑے میں سے نجس جگہ پر پڑا ہو تو جائز ہے محیط۔ اور اگر
 پاک جگہ شروع کی پھر نجس جگہ تحول کیا بھر وہاں سے پاک جگہ تحول کیا تو جائز مگر جبکہ اتنی دیر رنگ کرے جیسے کتر کن احاطہ
 ہو جاوے۔ قاضی خان۔ اور اگر نجس جگہ سجدہ کیا بھر پاک جگہ اعادہ کیا تو جائز ہے۔ اور اگر نجاست مانہ مقام سجود میں ہے
 صحیح یہ کہ بالاتفاق نہیں جائز ہے۔ مع۔ دونوں ہاتھوں و دونوں گھٹنوں کے نیچے نجاست کا اعتبار اسوقت نہیں ہے کہ نازی ان
 دونوں کو زمین پر نہ رکھے بنا بر آکر رکھنا واجب نہیں لیکن جب اسے ہاتھوں یا گھٹنوں کو رکھا تو انکی جگہ کا پاک ہونا شرط ہے۔ م۔
 فقہ ابو الیثم مع و معنی نے اختیار کیا کہ سجود میں دونوں ہاتھ و گھٹنے رکھنا واجب ہیں مگر ہمارے مشائخ کا فتویٰ یہ کہ نہیں ہے
 اگر دونوں گھٹنوں کی جگہ نجس ہو تو جائز ہے اور فقہ ابو الیثم مع اس روایت سے انکار کرتے تھے اور میں میں اسی کو صحیح کہا
 اسراج۔ اور اگر ناک رکھنے کی جگہ نجس ہو اور پیشانی رکھنے کی جگہ پاک ہو تو بلا خلاف ناز جائز ہے اسی طرح اگر ناک کی جگہ پاک
 اور پیشانی کی نجس ہو اور اسے ناک ہی پر سجدہ کیا تو بلا خلاف جائز ہے اور اگر دونوں کی جگہ نجس ہو تو زندہ ویسی رح نے ذکر کیا کہ
 امام رح کے نزدیک ناک پر سجدہ کرے اور ناز جائز مگر پیشانی میں غلہ نہ ہو اور صاحبین کے نزدیک بدون غلہ کے نہیں جائز
 ہے محیط۔ اور اگر ناک و پیشانی دونوں پر سجدہ کیا تو صحیح قول پر نہیں جائز ہے محیط السرخسی۔ اگر ناز میں اپنے کپڑے پر قدر دم
 سے کم نجاست پائے اور وقت میں گنجائش ہو تو افضل یہ کہ دھو کر ناز کا استقبال کرے اور اگر جلالت یہاں جاتی ہو مگر وہاں

پا دیکھا تو بھی یہی حکم ہے اور اگر خوف ہو کہ جماعت دبا دی جائے یا وقت نکل جائے تو نادبوری کرنے والا خیرہ اور اگر وہ مسجد میں پہنچا اور لوگ غازی میں ہیں اور خوف ہو کہ جب تک دھونے میں مشغول ہوگا جماعت جانی رہے گی تو مجھے پسند یہ کہ جماعت میں داخل ہو جاوے۔
 الخلاء۔ اگر وہ تہ کپڑے میں ایک کی نجاست دوسرے پر سچوٹے اور قدر درم سے ناند ہو تو بقول محمد جائز نہیں اور یہی احوط ہے قاضیخانہ
 اگر ایک درم دونوں طرف سے نجس ہو تو مختار یہ کہ مانع جو از ناز نہیں ہے الخلاء۔ یہی صحیح ہے قاضیخانہ۔ اگر ہر قدم کے نیچے درم سے
 کم نجاست گر جمع کرنے میں درم سے ناند ہو جائز نہیں ہے قاضیخانہ۔ یہی مختار ہے المضرا۔ ہون ہی نجاست موضع سجود و موضع قدم
 کو جمع کیا جائیگا الخلاء۔ اور اگر کپڑوں میں درم سے کم اور دونوں قدموں کے نیچے درم سے کم ہے لیکن سب مجہود درم سے ناند ہوگا
 تو جمع نہ کیا جائیگا۔ الخلاء۔ اگر نجس جگہ ناز شروع کی بھر پاک جگہ منتقل ہو گیا تو ناز شروع نہوگی۔ الخلاء۔ اگر بھونے پر ناز پڑے
 اور اسکا ایک کو نہ نجس ہے اگر اس کے قدموں اور سجدے کی جگہ نجس ہو تو ناز جائز ہے نہ وہ بھوننا ہوا یا چھونا کہ ایک طرف کی جنبش
 سے دوسری طرف جنبش ہو۔ یہی مختار ہے الخلاء اور یہی کپڑے و چٹائی کا حکم ہے السراج۔ کتاب حجت میں ہے کہ بھونے میں اگر نجاست
 ہو نیچے اور نہیں معلوم کہ کمان پر ہو تو روا ہے کہ تحری کر کے ایسی جگہ ناز پڑے جہاں اسکا دل مطمئن ہو کہ یہ جگہ پاک ہے تا مار خانہ۔
 اگر نہ نجاست پر کپڑا ڈال کر ناز پڑے اگر اس کپڑے کے عرض میں دو کپڑے بن سکتے ہوں تو امام محمد کے نزدیک جائز در نہیں
 اور اگر خشک نجاست ہو تو روا ہے جبکہ کپڑا ڈھانکنے کے لائق ہو۔ الخلاء۔ اور اگر ایک کپڑے کو دوہرایا اور اوپر کا رخ پاک ہے
 نیچے ناپاک ہے تو اس پر ناز جائز ہے المغنی و السراج۔ اگر چٹائی کے پاٹ پر یا کوارے یا گاڑھے بھونے پر ناز پڑے اور باطنی نجس
 ہے تو امام محمد رحمہ کے نزدیک جائز ہے اور اس پر ابو بکر اسکاٹ فتویٰ دیتے اور یہی شہید ترمذی ہے۔ مکافی شرح المیۃ لایساحاج۔ اور
 یہی حکم نندہ کا ہے محیط اور یہی لکڑی کا جبکہ اسکی موائی استعد ہو کہ درہمان سے چیری جاوے۔ الخلاء۔ اگر نجس زمین کی مٹی اور پر
 چھیل ڈالے اگر نیچے مٹی پر سو گھٹنے سے ہو معلوم ہوتا ہے تو نہیں جائز ہے اور اگر نہ معلوم ہو یا بست چھیلی ہو تو جائز ہے تا مار خانہ۔ اگر
 بھونے پر نجاست ہے اس پر مٹی بھانے تو نہیں جائز ہے السراج۔ میں کہتا ہوں کہ یہ طیل مٹی ہے در نہ ایک تہ مٹی کی بھانے میں انظر
 جاز ہے۔ م۔ اگر موضع نجاست پر اپنی آستین یا دامن بچھا کر اس پر سجدہ کیا تو نہیں روا ہے تا مار خانہ بسانک تو ان مسائل کا
 مذکر اس مقام پر لائق ہے اور باقی شروط ناز میں مذکور ہونگے۔ حاصل یہ کہ نجاست کا نازل کرنا اصلی کے بدن دو کپڑے و جانے
 سے فرض ہے۔ نقولہ تعالیٰ و ثیابک نظیر۔ بدیل قول اللہ تعالیٰ و ثیابک نظیر۔ یعنی اپنے کپڑوں کو پاک کر۔ یہ حکم واسطے
 وجوب کے ہے۔ وقال علیہ السلام حیث تم اقرضیہ ثم اغسلیہ بالماء و لا یطرب اثرہ۔ بدیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 کہ اسکو چھیل بھونا من سے کھج بھرا اسکو پانی سے دھو ڈال اور مجھے اسکا ذبح کچھ مفر نہیں۔ و حضرت اسامہ بنت ابی بکر
 رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ ایک عورت نے اگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ ہم میں سے ایک کو خون جھٹک جاتا ہے
 تو ہم اسکو کیا کریں فرمایا کہ تحتہ ثم تفرضہ بالماء ثم تغتسلہ ثم تعصلی یدہ۔ رواہ البخاری و مسلم و لا ربحہ یعنی اسکو تھک کرے بھرا اسکو پانی سے
 فرض کرے بھرا اسکو نضح کرے بھرا اس میں ناز پڑے۔ حت یہ کہ لکڑی وغیرہ کسی چیز سے کھج ٹالے اور فرض یہ کہ ناخن سے کھج چھ
 و بانی ثابتی جاوے۔ اور خطاب رح نے کہا کہ فرض اصل میں یہ کہ جنگی سے خوب مل ملکر دھو دے اور نضح یہ کہ پانی جھڑکے اور کبھی
 پانی بہا کر دھونے کے معنی میں ہوتا ہے۔ ظاہر اسی مراد ہے۔ منع۔ حاصل یہ کہ پہلے کسی چیز سے کھج کر چھیل ڈالے بھونا من سے
 پانی ڈال کر دھو دے بھرا خالی پانی سے پاک کر دے۔ م۔ اس روایت میں ثم اغسلیہ بالماء۔ مذکور نہیں ہے بلکہ حدیث ائمہ میں
 بنت محسن میں البتہ یا کہ حلیہ طلع و اغسلیہ باء و سد۔ یعنی طلع سے اسکو کھج ڈال اور پانی و سد سے اسکو دھو ڈال اور
 حدیث میں دلالت ہے کہ خون نجس ہے اور اسی پر مسلمانوں کا اجماع ہے اور یہ بھی دلالت ہے کہ پاک کرنے میں کوئی عدد و شرط نہیں
 بلکہ سحر کرنا مراد ہے اور وجہ ہستہ لال یہ کہ جہیفہ میں بھی یقینہ امر پاک کرنے کا حکم دیا تو یہ واجب ہوا۔ منع۔ و اذا وجب

التطہیر فی الثوب وجب فی البدن وال مکان لان الاستعمال فی حال الصلوۃ یسبب الکل۔ اور جب کپڑے کے حق میں پاک کرنا واجب ہو تو بدن و جاے نماز کے حق میں بھی واجب ہو کیونکہ حالت نماز میں استعمال کرنا کل کو شامل ہے۔ و جب اور وجہ یہ کہ کپڑے کا پاک کرنا بابت مخصوص اسی لیے واجب ہوا کہ نماز میں اچھی حالت پاکیزہ پر جناب باری تعالیٰ کے حضور میں قائم ہو حالانکہ کپڑا بدن سے بالکل متصل نہیں ہے اور بدن کپڑے کے بھی نماز ممکن ہے تو بدرجہ اولیٰ مصلی کا بدن پاک کرنا اور کپڑا پاک کرنا جو بہر حال ضرر و بدلات نص ثابت ہوا۔ منع۔ پھر واضح ہو کہ طہارت کے کئی طریقہ ہیں دھونا۔ رگڑنا۔ مل ٹھانا۔ کھرج ڈالنا۔ فرک کرنا۔ خشک ہو جانا۔ جل جانا۔ مستحیل ہو کر مثلاً شراب کا سرکہ ہو جانا۔ و لیکن یہ امور ہر نجاست میں ہر ایک کافی نہیں البتہ پانی بالاتفاق عام ہے اور تفصیل امام مہنف کے اصول مساک کی تحت میں آئی ہے۔ قال المصنف۔ و يجوز تطہیرہ۔ اور صحیح ہے نجاستوں کا پاک کرنا یعنی نائل کرنا۔ بالماء۔ پانی کے ساتھ بالا جماع۔ و لیکن مائع۔ اور ہر ایسی چیز کے ساتھ جو چھی ہوئی ہے۔ و بشرطیکہ اس میں دو صفت ہوں اول۔ طہر پاک ہو اپنی ذات میں سدوم یہ کہ۔ لیکن انرا انتہا ہے۔ اسکے ساتھ نجاست کا نائل کرنا ممکن ہو۔ کا لخل و مار الورد و نحو ذلک۔ جیسے سرکہ و گلاب و مانند اسکے یعنی۔ ما اذا عصر الفص۔ ایسی چیزوں سے کہ جب جوڑی جادین تو جوڑ جادین۔ و تیل کی طرح یا درودہ کی طرح نہوں کہ جوڑنے سے نہ جوڑیں اور جو چیز کہ جوڑنے سے نہ جوڑے اگرچہ مائع پاک ہو اس سے طہارت کرنا نہیں جائز ہے جیسے تیل کافی کافی۔ اور جیسے تازی و درودہ اور شیر و انکور کافی نہیں۔ و نہا عند ابی حنیفہ و ابی یوسف رحم۔ اور یہ حکم کلی امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رحم کے نزدیک ہے۔ و قال محمد و زفر و الشافعی۔ اور کہا محمد و زفر و شافعی نے۔ و اور ایک دھاتہ فقہار نے۔ ع۔ لا يجوز الا بالماء کہ تطہیر نہیں ہوا ہر گہ پانی کے ساتھ۔ و یعنی ان عامہ علماء کا قول یہ کہ پانی کے سواے دوسرے مائعات طہر و غیرہ سے تطہیر نہیں جائز ہے۔ لانه تجب بادل الملاقاة۔ کیونکہ پاک کرنے والی چیز تو پہلے ہی لایاں سے خود نجس ہو جاتی ہے۔ و یعنی جبکہ پانی یا طہارہ کھنڈہ چیز کو نجاست پر مثلاً اور نجاست کے کچھ اجزاء اس میں آئے تو یہ خود نجس ہو گئی۔ و النجس لا یقید الطہارۃ۔ اور جو چیز نجس ہو وہ طہارت کا فائدہ نہیں دیتی ہے۔ و اگر کہا جاوے کہ کچھ بھی قیاس تو پانی میں بھی موجود ہے جو اب یہ کہ بان۔ الا ان ہذا القیاس ترک فی الماء للضرورة۔ لیکن یہ قیاس پانی کے حق میں جوہ ضرورت کے ضرور کیا گیا۔ و اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جس جہت سے نئے پانی میں یہ قیاس چھوڑا اسی جہت سے پانی کے سواے دوسری پاک کرنے والی چیزوں میں چھوڑا النہایہ۔ دوسری دلیل یہ کہ اگر تعالیٰ نے فرمایا و غیر لکم من السماء ماء یطہرکم بہ الا یہ۔ تو معلوم ہو کہ پانی سے مخصوص تطہیر ہے۔ و جواب یہ کہ خصوصیت نہیں ہے۔ ہر مہر۔ ہر دلیل یہ کہ نجاست حقیقی کے ساتھ نماز میں نہ است جیسے حدیث حلی کے ساتھ اور وہ پانی سے بوضوہ نائل ہوتا ہے تو یہ نجاست بھی اسی پانی سے نائل ہو گئی۔ ع۔ اور دوسری عبارت یہ کہ اگر سوائے پانی کے تطہیر ممکن ہو تو دھو بھی اُسے جائز ہو۔ اسراج النیر۔ جواب یہ کہ نجاست حلی یعنی حدیث تو پاک مانع شرعی ہے کہ دوسری کوئی چیز طہر نہیں ہو تو شرعی مانع اسی طور سے نائل ہوگا جس طرح شیخ میں مہود جوہر خلاف نجاست حلیقہ کے کہ وہ محسوس چیز ہے اسکا قیاس حدیث نہیں روا ہے۔ م۔ و لہذا ان المائع قانع۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ مائع طہر میں تو قطع کرنا والی چیز ہے۔ و یعنی نجاست کو اکھاڑ کر دھو کر دیتی ہے۔ و الطہورۃ لعلہ القلع و الازالۃ۔ اور پانی میں پاک کرنے والی صفت ہے مائع نجاست نائل کرنے کے ہے۔ و اسی معنی دوسرے مائع میں جوہر دین۔ بلکہ پانی تو بچھے رگہ نماز نجاست کا رنگ نہیں دہر کرنا اور سرکہ تو اس کا رنگ بھی کاٹ دیتا ہے ہر باہر جو تم نے کہا کہ مہر چیز خود نجاست سے ملکر نجس ہو جاتی ہے تو یہ ہمیشہ کے واسطے نہیں ہوا النجاستہ للنجاء و ردہ فاذا انتہت اجزاء النجس متقی طہر۔ اور نجس ہو جانا پانی وغیرہ کا جوہر مجاورت و غیر اسے نجاست کے ہے پھر جب نجس کے اجزاء ہلکے ختم ہو گئے تو اب پانی وغیرہ پاک رہ گیا۔ و اسی وجہ سے اکول اللحم کہ شیباب سے ہے۔

نجاست دور کیا دے تو بعد دھوئے کے اس کپڑے کا حکم وہ ہو گا جو مکمل اللحم کے ہشتاب سے جس کا حکم ہر حتیٰ کہ اگر جو تھالی پر
 ایک نہ ہو بچے تو جو از ناز کا مانع نہیں ہے تاج الشریعہ اور صحیح یہ کہ وہ تطہیر نہیں کرنا جیسا کہ سرخسی نے ذکر کیا ہے۔ اور یہی بقول
 ہے۔ مفع۔ بلکہ اصح قول تاج الشریعہ ہے۔ م۔ آب منسل سے تطہیر نجاست خفیہ جائز ہے اور اسی پر فتویٰ ہے الزاہدی ج ۱ ص ۱۰۸۔ اور
 اسکے بھلوں مانند سبب وغیرہ کا پھوڑا ہوا اور درختوں کا پانی وغیرہ وہ جو کڑھی و تر بوڑ و صابون و باقلا و گلابی اور ہربانی
 جس سے کوئی پاک چیز ملے اس پر غالب ہو گئی تو وہ بھی مانع کے حکم میں ہے۔ ذکرہ الطحاوی حتیٰ کہ تھوک بھی پاک کرنے والا ہے چنانچہ
 اگر بچہ نے ماں کی چھائی پر نوکر دی بھر دودھ پیا حتیٰ کہ تر کا اثر زائل ہو گیا تو پاک ہو گیا اسی طرح اگر کسی کی منگلی میں نجاست
 شراب بھر گئی اور شراب بخوارنے اُسکو جس لیا حتیٰ کہ اثر جاتا رہا تو پاک ہو گئی۔ اگر شراب بخوارنے شراب پی اور بار بار منہ میں
 تھوک بھر کر نکل گیا تو منہ پاک ہو گیا حتیٰ کہ ناز بڑے تو صبح پر بدقول محمد رحمہ نہیں صبح ہو کیونکہ پانی نہیں ہے۔ مفع۔ ہا بھلا
 ہوا کہ سوائے پانی کے دیگر پاک چیزیں مزہل بھی پاک کرنے والی ہیں اور یہی صبح پر اور شیخین رحمہ کے پاس بھی دلیل منقول ہے اور وہ
 حدیث ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کہ ہم لوگوں کے پاس کسی کے سوائے ایک کپڑے کے نہ تھا کہ اسی میں اُسکو حیض آتا تھا پھر
 جب اُسکو حیض کا خون کچھ لگ گیا تو اپنا تھوک لگا کر اُسکو ناخن سے جھیل دیتی تھی رواہ ابن خاری۔ اور ایک روایت میں ہے
 کہ اُسکو تھوک سے تھرکے اُسکو ناخن سے کھچ دیتی تھی۔ رواہ ابو داؤد۔ پھر اگر تھوک سے پاک نہ تو نجاست کی زیادتی
 ہو جاتی۔ پھر کیا پانی داسکے مانند اعات مزہل بدن و کپڑے سب کو پاک کرتے ہیں یا بدن کو نہیں تو اس میں اختلاف ہے۔ وجواب
 الکتاب لا یفرق بین الثوب والبدن۔ اور کتاب میں جو حکم مذکور ہے وہ کپڑے و بدن میں تفریق نہیں کرتا۔ فسے کیونکہ
 جواز کو عام رکھا کچھ بدن کا استثناء نہیں کیا ہے تو ظاہر ہوا کہ پانی و اعات مذکور سے بدن و کپڑے سب کا پاک کرنا جائز ہے۔ و ہذا
 قول ابی حنیفہ و احمدی الروایتین عن ابی یوسف۔ اور یہی قول امام ابو حنیفہ کا اور دو روایتوں میں سے ایک حدیث
 ابو یوسف سے بھی ہے۔ ف۔ اور اسی قول پر مغلل کے جوٹنے سے جھاتی پاک ہونا اور جوٹنے سے انگلی پاک ہونا وغیرہ مسائل
 شفع ہیں۔ و عنہ انه فرق بینھا فلم یجوز فی البدن بغیر الماء۔ اور ابو یوسف سے روایت دوم یہ کہ اُنھوں نے بدنی کپڑے
 میں فرق کیا پس بدن کے پاک کرنے میں سوائے پانی کے دوسری چیز سے مجوز نہیں کیا ہے۔ ف۔ پھر موزہ میں آدمی کا پیچانہ
 وغیرہ لگ جانے کا مسئلہ ذکر فرمایا۔ مسئلہ۔ و اذا صاب الخف۔ اور جب لگ گئی موزہ کو۔ ف۔ جو بالکل چمڑے کا ہے یا مانند
 اسکے جو نہ وغیرہ کو۔ نجاستہ لما جرم۔ ایسی نجاست خفیہ یا خفیہ جس کا جرم ہے۔ ف۔ یعنی خشکی پر اسکا جسد نظر آتا ہے خواہ
 میں نجاست کا جو یا مٹی وغیرہ ڈال کر اُسکو جرم دار کر دیا ہو علی الصبح۔ کالروث۔ جیسے ہر طرح کے گوہر۔ والحدرة۔ اور
 آدمی کا پیچانہ۔ والدم والمنی۔ اور خون منی و عذقت۔ پھر نجاست لگ کر خشک ہو گئی۔ ف۔ لکھ بالارض جائز
 پس اسکو زمین سے لے دیا تو جائز ہے۔ ف۔ اور پانی سے دھیا تو بالاتفاق جائز ہے اور یہ طریقہ فکر بدن پانی و مانع کے پاک
 کرنے کا ہے۔ و ہذا استحسان۔ اور یہ حکم پہلے استحسان ہے۔ وقال محمد لایجوز و ہوا لقیاس الان فی المنی خاصۃ لان
 المتد اخل فی الخف لایزید الخفاف والد لک بخلاف المنی علی ما مذکورہ۔ اور امام محمد رحمہ نے کہا کہ نہیں جائز ہے
 اور یہی قیاس ہے مگر سوائے منی کے بالخصوص کیونکہ موزہ کے اندر جرم میں جو پیوست ہو جاتا ہے اُسکو خشکی و طنا زائل نہیں کرتا
 بر خلاف منی کے بنا برائے کہ جو آئندہ ہم ذکر کریں گے۔ ف۔ اور محیط میں ہے کہ صحیح یہ ہے کہ امام محمد رحمہ نے اس قول سے رجوع کر لیا ہے
 ج۔ و لیس قولہ علیہ السلام فان کان بہا اذی فلیسہا بالارض فان الارض لھا طور۔ اور شیخین کی دلیل حدیث
 حضرت علی الصریطہ وسلم کا یہ ہے کہ پھر اگر دونوں موزوں میں نجاست ہو تو انکو زمین سے لے دے کہ زمین آنکے واسطے طہارت
 کرنے والی ہے۔ ف۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے حضرت علی الصریطہ وسلم سے روایت کی کہ اذی و علی احدکم الاذی بغیرہ تطہر بہا التراب یعنی

جب تم میں سے کوئی اپنے موزوں سے نجاست روئے جاوے تو ان دونوں کے پاک کرنا الیٰ شئی ہو۔ رواہ ابو داؤد و ابی حنبلہ
 فی صیغہ و قال صحیح علی شرط مسلم۔ اور نو دی رحمہ نے غلامہ میں کہا کہ اسناد ابو داؤد و مسیح ہے۔ مع۔ ابو داؤد نے ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ
 سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم میں جب کوئی مسجد کو آوے تو دیکھے کہ اگر اسکی جنتی میں بیید سی یا گندگی ہو تو
 اسکو رگڑ دے اور انہیں ناز پڑے۔ و۔ یعنی بچے ہوئے چنانچہ اسی قصہ میں یہ حدیث ہے اور ابن جریر نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے
 روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی اپنی جنتیوں یا موزوں سے نجاست کو روئے جاوے تو ان دونوں
 کو پاک کرنے والی شئی ہے۔ واضح ہو کہ ان دونوں حدیثوں میں کوئی فرق درمیان تر خشک کے اور درمیان گازی و پتلی کے
 نہیں ہے بلکہ علی الاطلاق ہر نجاست کو شامل ہے پس ابو یوسف رحمہ نے اس حدیث کے اطلاق پر عمل کیا سوائے رقیق نجاست
 کے اور امام رحمہ نے اسکو جرم و خشکی کے ساتھ مقید کیا۔ ہاں یہ عام تفریع کی گئی کہ جرم خواہ نفس نجاست کا ہو یا دوسری چیز کا مثلاً
 موزہ پر شراب بھر گئی اور ریگ یا خاک میں چلا کہ تمام خاک لگ کر جرم ہو گیا اور اسکو زمین سے رگڑا کہ سب ریگ یا خاک لگ گئی
 تو پاک ہو گیا۔ ولان الجملہ لصلابہ لا یتداخلہ اجزاء النجاستہ الا قلیل ثم یجذبہ بالجرم اذا جفت فاذا زال زال
 ما قام بہ۔ اور اس وجہ سے کہ کمال میں بوجہ سختی کے اجزاء نجاست نہیں سمجھے کہ کم بھر یہ کم بھی جب وہ خشک ہو تو اس کا
 جرم خود انکو جذب کر لیتا ہے پھر جب وہ جرم زائل ہو تو اجزاء اس کے ساتھ قائم تھے وہ بھی زائل ہو گئے۔ و فی الرطب لا یجوز حتی
 یفصلہ۔ اور تر نجاست میں نہیں جا کر یہ خشک کہ اسکو دھو دے۔ و۔ یہی ظاہر اردو ادبیہ قافیہ خان۔ لان المسح بالارض
 بکثرہ ولا یطہرہ۔ کیونکہ تر نجاست کو مسح کرنا زیادہ پیلا دینا اور پاک نہیں کریگا۔ و۔ کیونکہ ہم یاقین جانتے ہیں کہ جنتی و موزہ
 نے جب پیشاب یا شراب جو سہلی تومسح سے زائل نہ ہوتی تھی کہ اگر ریگ یا مٹی سے شراب یا پیشاب پر جرم لگا دیا پھر خشک ہوا
 تو وہ رگڑ سے پاک ہو جائیگا جیسا کہ شمس الائمہ نے کہا اور یہی صحیح ہے اور ابو یوسف رحمہ نے خشک ہونا شرط نہیں کیا۔ مع۔ و فی الی
 یوسف انہ اذا مسح بالارض حتی لم یبق اثر النجاستہ یطہر لعموم البلوی و اطلاق مایردی۔ اور امام ابو یوسف رحمہ
 سے مروی ہے کہ تر نجاست کی صورت میں بھی جب موزہ کو زمین سے رگڑا حتیٰ کہ نجاست کا اثر نہیں رہا تو وہ پاک ہو گیا بوجہ عموم ہونے
 و بوجہ اطلاق حدیث کے۔ و۔ یعنی حدیث میں مقید خشک و تر کی نہیں۔ و علیہ مشائخنا۔ اور ہمارے مشائخ اسی قول پر ہیں۔
 و۔ اور اسی پر فتویٰ قافیہ خان و مفتی الامام ابی حنبلہ ہے۔ و۔ حاصل مسئلہ یہ کہ اگر موزہ کو نجاست لگی پس اگر جرم دار ہو یا
 جرم دار ہو گئی ہے تو خواہ خشک ہو یا تر ہو زمین پر رگڑنے سے پاک ہو جائیگی اور اگر نجاست جرم دار ہو جیسے پیشاب وغیرہ تو بیان
 فرمایا۔ فان احصاہ بول فیس لم یختر حتی یفصلہ۔ پھر اگر موزہ کو پیشاب لگ گیا پھر خشک ہو گیا تو جانو نہیں جانتا کہ اسکو
 دھو دے۔ و۔ کذا کل ما لا جرم لہ کاغذ۔ اور یہی حکم ہر ایسی چیز کا ہے جسکا جرم نہ ہو مانند شراب وغیرہ کے۔ و۔ اور فرق یہ کہ
 جو چیز خشک ہونے کے بعد موزہ کے اوپر نظر آوے جیسے گوہر و خون وغیرہ تو جرم دار ہو و جو بید خشکی کے نظر آوے تو وہ
 بے جرم ہے۔ مع۔ لان الاجزاء ترشرب فیہ ولا جاوبہ بجد نہا۔ وجہ یہ ہے کہ اجزاء نجاست اس میں بی جلتے یعنی جو سہلے جا
 میں اسکو کوئی چیز جذب کرنے والی نہیں جو ان اجزاء کو اندر سے جذب کر لے۔ و۔ بخلاف جرم دار نجاست کے کہ جب اسکا
 جرم خشکی پر آ گیا تو وہ اندر سے اجزاء کو چسٹا د خشک ہوتا گیا۔ قیل مایصل بہ من الرمل جرم لہ۔ اور کہا گیا کہ جو کچھ
 وغیرہ اس کے ساتھ لگ گئی وہی اسکا جرم ہے۔ و۔ صحیح ہے تبیین اور ابی پر بوجہ ضرورت کے فتویٰ ہے معراج الدراہ
 اور حق یہ ہے کہ حدیث جیسے خشک و تر کو عام ہے ویسے ہی رقیق کو بھی کثیف کی طرح عام ہے اور فرجی نے مطلقاً مسح کو اس کے واسطے
 ظاہر کرنے والا اعتبار کیا ہے اور یہ جو کہا گیا کہ جرم کثیف اندرون رطوبات کو جذب کر لیتا ہے تو یہ قلیل ہونا وغیرہ میں ہے نہ کہ
 نفع القدر میں رکھو یا ملاوہ برین اگر موزہ بچا نہ میں لٹھریا اور خشک ہونے سے پہلے جرم گوہر کا خود کر گیا تو لازم آتا ہے کہ

مسح سے پاک نہ ہو حالانکہ خلاف مذکور ہے۔ و فرج (۱) اصل مسئلہ میں مترجم نے قید لگا دی تھی کہ پورا موزہ چڑے گا جو اس جہت سے کہ شہید
 میں ہر کہ ایک موزہ کا اندرونی استر ساق کا کپڑے کا ہر اس کے شگافوں سے جس پانی داخل ہو تو موزے کو ہاتھ سے مل کر دھویا اور
 میں بار پانی ڈال کر بھر کر بھایا مگر کپڑے کو پھوڑ نہیں سکا تو موزہ پاک ہو گیا۔ المحیط۔ نواز ل میں ہر کہ مختار بہ کہ ہر بار چھوڑے یا ہاتھ
 کہ تقاطع قطع ہو جاوے تا مار خانہ۔ جس موزے کے چڑے پر سوتی ڈور سے کا جال دیکر خوشنما بناتے ہیں اس حیثیت سے کہ اوپر سے
 تمام سوتی ہو جائے اگر نجاست اس کے نیچے ہو چکے تو وہ میں بار دھویا جاوے اور ہر بار چھوڑا جاوے اور بعض نے کہا کہ ایک بار دھو کر
 چھوڑ دیا جاوے یا ہاتھ کہ چکنا متوت ہو جاوے پھر دوبارہ اسی طرح پھر سہ بارہ (۲) طرح دھویا جاوے اور یہی اصح ہر اور اول
 میں زیادہ احتیاط ہر اختلاص۔ موزہ کو منی لگ گئی اگر خشک ہو تو اس میں فرک جائز ہے یعنی لکڑی جھاڑ دینا۔ الکافی۔ جیسے موزہ پاک
 ہو جائے اسی طرح اگر پستین میں ایسی نجاست لگ گئی جو جردار ہو اور خشک ہوئی تو ل ڈالنے سے پاک ہو جائیگی۔ المعصرات
 و الثوب لا یجری فیہ الا الغسل وان یس۔ اور کپڑے کے حق میں کچھ نہیں جائز ہے سوائے دھونے کے اگرچہ نجاست
 خشک ہو گئی ہو۔ ف۔ لیکن یہ سوائے منی کے ہر کیونکہ منی کا مسئلہ آگے آتا ہے۔ لان الثوب لتطبخ تیداخلة کثیر من اجزاء
 النجاست فلا یخربها الا الغسل۔ کیونکہ کپڑے میں اسکی ٹھوس نہونے کی وجہ سے بہت سے اجزاء نجاست داخل ہو جاتے ہیں
 تو انکو سوائے دھونے کے کوئی چیز نہیں نکالتی ہے۔ ف۔ اور اصل اس میں نصوص ہیں جن میں دھونا مذکور ہے۔ م۔ اگر کپڑے کو دبان
 یا ہاتھ چاٹا کہ نجاست کا اثر جاتا رہا تو وہ پاک ہو گیا المحیط۔ و المنی یجس بحسب غسلة رطباً۔ اور منی جس ہر جب نہ ہو تو
 اسکا دھونا واجب ہے۔ ف۔ جیسے دیگر نجاست دھونے جاتے ہیں۔ فاذا جفت علی الثوب اجزائیہ الفرک۔ پھر جب
 منی کپڑے پر خشک ہو جاوے تو اس میں فرک کافی ہے۔ ف۔ یعنی لکڑی جھاڑ دی جاوے یہ استحسان ہر الغناء۔ بشرطیکہ ذکر کا سر پاک
 ہو یا بن طور کہ پانی سے استنجا کیا ہو۔ ت۔ و رجب پیشاب سے نجس ہو تو نہیں محیط السرخسی۔ اور صحیح یہ کہ مرد و عورت کی منی
 میں کچھ فرق نہیں ہے اور فرک کے بعد اثر باقی رہنا کچھ مضر نہیں جیسے دھونے کے بعد مضر نہیں ہوتا۔ الزاہدی دح۔ اور اگر مرد محیط
 یعنی جیکلا مزج خون ہو تو موسط بکرہ میں ہر کہ جب خشک ہو جاوے تو منی کی تسح یہ بھی فرک سے پاک ہو جائیگا۔ ح۔ اور
 یہی نظر ہے۔ م۔ لیکن مشہور یہ کہ بغیر دھونے پاک نہوگا اور یہی احوط ہے۔ باور اگر منی استر تک پھوٹ گئی تو بھی فرک کافی ہے یہی
 صحیح ہے ابو ہریرہ و اجماع۔ لقوله علیہ السلام لعائشة رضی عنہا غسلیہ ان کان رطباً و افرکیہ ان کان یا بساً۔ بدیل
 اس کے کہ حضرت علی اسر علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی عنہا کو رطب ہونے کی صورت میں دھونے کا اور خشک ہونے کی صورت میں
 فرک کرنے کا حکم دیا۔ ف۔ مترجم کہتا ہے کہ جو میں نے ترجمہ کیا اس سے معلوم ہوا کہ حضرت علی اسر علیہ وسلم نے باہن الفاظ
 نہیں فرمایا بلکہ مراد امام مصنف رحم کی یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں ہر ایک کے واسطے حکم دیا ہے۔ ابن العمام رحم نے لکھا کہ صحیح
 ابو عوادہ میں ام المؤمنین عائشہ رضی عنہا کی حدیث ہے کہ میں رسول اسر علیہ وسلم کے کپڑے سے منی فرک کر لی اگر وہ
 خشک ہوتی اور مسح کر لی یا دھوئی جب تر ہوتی تھی۔ مسح کرنے دھونے میں حید ہی راوی کو خشک ہے کہ کون لفظ فرمایا
 اور دار قطنی نے صرف دھونا بدو ن شک کے روایت کیا۔ یہ تو ام المؤمنین کا فعل ہے رہا یہ کہ حضرت علی اسر علیہ وسلم
 نے حکم کیا جیسا کہ مصنف رحم کا بیان ہے تو یہ بھی روایت آئی ہو لیکن اول حدیث میں یہ ظاہر ہے کہ کچھ حضرت ام المؤمنین کیا کرتی
 تھیں وہ انحضرت علی اسر علیہ وسلم کی دانست ہیں ہوتا تھا اور آپ اسکو برقرار رکھتے اور صحیح مسلم میں ام المؤمنین کی حدیث
 ہے کہ آپ منی کو دھونے پھوڑنے کپڑے میں نماز کو باہر جاتے اچھین کپڑے میں دھونے کا نشان دیکھتی تھی۔ اس حدیث میں اگر
 خود آپ کے دھونے کے معنی تھے جادین تو ظاہر ہے کہ منی جس تھی اسکو دھویا اور اگر آپ کے حکم سے کپڑا دھویا گیا تو بھی ظاہر
 ہے۔ مصنف۔ اور صحیح مسلم میں حدیث ام المؤمنین ہے کہ میں رسول اسر علیہ وسلم کے کپڑے سے منی فرک کر لی پس اسی کپڑے

بین ناز پڑھے درواہ ابو داؤد و ابیضا۔ اور دوسری صحیح روایت ہے کہ میں نے اپنے آپ کو دیکھا کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے
 کپڑے سے خشک منی کو اپنے ناخن سے کھج دیں تھی اور اس میں آماد بہت وارد ہیں چنانچہ ابن ابی شیبہ نے حضرت عمرؓ سے
 اور طحاوی وغیرہ محدثین سے روایت کی وہ ابو ہریرہ و جابر بن سمیرہ رضی اللہ عنہم و جامع ترمذی سے روایات ہیں
 دیکھو کہ ان صحابہؓ نے وان تابعین نے منی کو دھویا اور اُس کے دھونے کا حکم دیا حتیٰ کہ ابو ہریرہؓ نے جب یہ نہ معلوم ہو تو کل کپڑے
 کے دھونے کا حکم کیا ہر جس منی جیسا کہ امام مصنف وغیرہ نے تنصیف کی۔ مع۔ وقال الشافعی المنی طاهر۔ اور شافعی
 رحمہ نے کہا کہ منی پاک ہے۔ فت۔ نووی نے کہا کہ شافیہ کے اختلاف میں صحیح یہ کہ منی عدوت و مرد کی پاک ہے اور منی حرم نے بھی
 یہی احادیث جن میں فرک مذکور ہے انکا استدلال بیان کیا۔ ازناجلہ قوی استدلال حدیث ام المومنین عائشہؓ رضی اللہ عنہا کہ میں رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے سے منی نکال کر اس حالت میں کہ آپ ناز میں ہوتے تھے۔ رواہ ابو بکر بن خزیمہ علی صحیح۔ یعنی نے
 کہا کہ اگر نجس ہوتی تو اُس کے ساتھ ناز و روانعتی۔ جواب دیا کہ ام المومنین نے خود منی کے حق میں فرمایا کہ جب کپڑے کو لگ جاوے
 اگر تو اُسکو دیکھے تو دھو ڈال اور اگر نہ دیکھے تو اُسکو نفع کر۔ رواہ الطحاوی و اُسکی اسناد صحیح ہے۔ اگر کہا جاوے کہ نفع تو یہ کہ بانی
 جعفر دیا جاوے اور اگر نجس ہوتی تو کل کپڑے دھونے کا حکم ہوتا۔ جواب دیا کہ نفع یعنی دھونے کے آثار اور احادیث صحیحہ میں
 وارد ہے۔ مع۔ اور دوسری دلیل شافعی کی حدیث ابن عباسؓ رضی اللہ عنہما کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے منی کو پوچھا گیا جو کپڑے کو لگ جاوے
 تو فرمایا کہ وہ بمنزلہ ریشت و تنوک کے ہے اور کہا کہ یہی کافی ہے کہ اسکو کسی جتنے سے یا زعفران سے پہنچے۔ یعنی نے کہا کہ صحیح ہے۔ ہر
 کہ یہ حدیث ابن عباسؓ رضی اللہ عنہما پر موقوف ہے اور مزعم ثابت نہیں ہے یعنی ابن عباسؓ نے خود یہ فتویٰ دیا ہے۔ ولکن ابن ابی جوزی نے متنبہ
 کہا کہ اسحق اندق نے اسکو ابن عباسؓ سے مرفوع روایت کیا اور یہ راوی ثقہ ہے جس سے صحیحین میں روایت ہے تو اسکی زیادتی مقبول
 ہے۔ نفع۔ جواب یہ کہ سوال ابن عباسؓ سے ہوا اور جواب دیا اور اسحق اندق نے سوال حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اور جواب
 ذکر کیا اور یہ زیادتی نہیں بلکہ تفسیر ہے لہذا بیعتی رحمہ نے باوجود کمال ضحاک کے ہی کہا کہ صحیح دفع ہے پس ابن ابی جوزی پر انتفات نہوگا
 م۔ دوسری دلیل عقلی یہ پیش کی کہ منی انسان کی پیدائش کا سبب ہے تو اصل انسانی نجس ہوگی جو اب یہ کہ منع ہے کیونکہ انسان پیدا
 منی کی خون جو کہ مضغہ وغیرہ اعضاء کے بعد ہوتی ہے اور یہ نہیں دیکھتے کہ تمکا خون کا نجس ہے حالانکہ منی سے پیدا ہے۔ اور حدیث اگر
 مرفوع صحیح مان لیجاوے تو معارض ہماری روایت کے ہوگی اور اسوقت ہماری روایت مرجع ہوگی کیونکہ وہ صحیح ثابت کرتی ہے
 اطلع۔ لہذا امام مصنف رحمہ نے کہا کہ۔ والبتحۃ علیہ مارویناہ۔ اور محبت امام شافعی پر وہ ہے جو پہلے ادھر روایت کی۔ وقال
 علیہ السلام انما فیصل الثوب من نجس وذكر منها المنی۔ اور دیگر محبت حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ کپڑا تو پاکی چیز ہے
 سے دھویا جاتا ہے ازناجلہ منی کو ذکر فرمایا۔ فت۔ اس حدیث کو دارقطنی رحمہ نے عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ میں ایک
 کعبہ میں پر بار کعبہ پر تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میری طرف تشریف لائے اور فرمایا کہ ای عمار تو کیا کرتا ہے میں نے عرض کیا کہ یا
 رسول اللہ میرے مال باپ آپ پر خدا ہوں میرے کپڑے میں نجاست لگ گئی اُسکو دھونا ہوں تو فرمایا کہ ای عمار کپڑا تو پاکی چیز ہے
 سے دھویا جاتا ہے گو وہ سے ویشاب سے وقر سے دھون سے دنی سے۔ ای عمار تیرا ریشت و تیری آنکھوں کے آنسو اور میری ریکہ
 کا پانی یہ تو سب برابر ہیں۔ دارقطنی نے کہا کہ اسکا مراد یہ ثابت بن حوادضیف ہے اور وہی اسکو روایت کرتا ہے۔ جواب دیا گیا کہ
 لعین بلکہ عبرانی نے مجھ کیسے میں اسکو اسباب میں ذکر کیا مجلی کی متابعت سے بھی روایت کیا ہے اور اس راوی کی آوردن نے
 قضیت کی اور بخار رحمہ نے توفیق کی ہے۔ دارقطنی نے کہا کہ علی بن زید بن جدعان مرادی فاضل محبت نہیں ہے اور وہ اپنا کیا
 کردی نے کہا کہ وہ حدودی ہے اور اسکی کئی حدیثوں کو حسن کہا ہے۔ مثلاً رح نے کہا کہ اس میں کچھ مضائقہ نہیں ہے امام مسلم نے
 دوسرے کے ساتھ مفردوں کے روایت کی اور حاکم نے اس سے روایت کی۔ مع۔ بلکہ امام احمد نے مسند میں اس سے مضائقہ

روایت کیں۔ اگر کہا جاوے کہ ان احادیث میں تعارض اہل حق دفع کیا جاوے کہ منی میں نجاست نہیں مگر دھونے کا حکم اس حجت سے ہو کہ سحرائی کے خلاف دفع بد بودار ہو۔ جواب یہ کہ ایسی توفیق مخالفت قوانین شرع ہو کیونکہ دھونے کا حکم اس صورت میں لازماً نہیں ہو سکتا حالانکہ پیشاب کے ساتھ دھونے کا حکم منی کا بھی لاحق کر دیا پس اگر یہی جاری ہو تو سب میں یہ احتمال ہو اور وہ باطل ہو علاوہ برین ریت وغیرہ میں بھی سحرائی ضرور ہو حالانکہ شرعاً اسکو شل پانی کے قرار دیا اس راہ سے کہ دھونا واجب نہیں ہو بان ایک بات یہاں باقی رہی کہ جب منی میں اختلاف جاری ہو تو اختلاف موجب تخفیف ہو پس چاہیے کہ نجاست خفیفہ ہوتی۔ جواب یہ کہ امام رحم کے نزدیک اختلاف سلف کا ثبوت نہیں ہوتا و اجتہاد نجاست پر جزم رہا۔ غاصم۔ ولو اصاب البدن۔ اور اگر منی بدن کو لگ گئی۔ ف۔ یعنی خشک ہو گئی۔ قال مشائخنا لیطہر بالفرک لان البلوئی فیہ اشد۔ ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ وہ بھی فرک سے پاک ہو جائیگا کیونکہ اس میں قبلہ ہونا بہت زیادہ ہے۔ ف۔ یہی ظاہر مذہب ہے۔ ت۔ و من ابی خفیفة انه لا یطہر الا بالغسل۔ اور امام ابو خفیفہ رحم سے روایت ہو کہ بدن نہیں پاک ہو گا مگر دھونے سے۔ ف۔ خواہ ترمیمی ہو یا خشک ہو جیسا کہ کافی میں اصل سے منقول اور قاضی خان و غلامہ میں ہے۔ لان حرارۃ البدن جا ذبہ فلا یعود الی الجرم۔ کیونکہ بدن کی حرارت تو منی کو جذب کرنے والی ہے پس وہ جرم کی طرف عود نہ کریگی۔ ف۔ یعنی جو اجزاء جذب ہوئے وہ خشکی پر بدن سے نکل کر جرم میں نہ ہونگے۔ و البدن لا یکن فرک۔ اور بدن کو فرک کرنا ممکن نہیں ہے۔ ف۔ تو لامحالہ دھونا لازم ہے۔ اتول۔ اس دلیل میں تامل ہو اس واسطے کہ حرارت بدن جب جاذب ہو تو دھونے سے بھی جو اجزاء متداخل ہوئے وہ برآمد نہ ہونگے اور نیز بدن کا فرک باہر منی ممکن ہو کہ کھچ کر جھٹک دیا جاوے۔ اور شاید جواب یہ ہو کہ پانی سے شرع نے طہارت معتبر رکھی ہے فافہم و اللہ تعالیٰ اعلم۔ بالجمہ ظاہر مذہب و فتویٰ اسپر ہے کہ بدن بھی خشک منی کے فرک سے پاک ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ شرط ملحوظ ہے کہ ذکر کا سر پاک ہو یعنی پیشاب دھو ڈالا ہو جیسا کہ کپڑے کے حق میں مذکور ہوا۔ م۔ اور کہا گیا کہ فرک سے منی جب پاک ہوگی کہ اس سے پہلے مذی نہ آئی ہو اور اگر مذی پہلے ہو تو بدن غسل کے پاک نہ ہوگی اور یہیں سے شمس الائمہ رحم نے کہا کہ منی کا مسئلہ مشکل ہے کیونکہ ہر ایک نر کو مذی آتی ہے منی نکلتی ہے مگر ائمہ یون جواب دیا جاوے کہ مذی طہیل مطلوب اور منی میں لگم ہو گئی تو اسکے تابع قرار دی جائیگی۔ ابن الہمام رحم نے کہا کہ یہ جواب ظاہر ہے اور جب خشک کو شرع نے فرک سے پاک قرار دیا تو ضرور ہے کہ مذی کو تابع داسمین لگم اعتبار کیا ہو جو ضرورت کے برخلاف اسکے جب آدمی نے پیشاب سے استنجاء نہ کیا ہو اور منی نکلے تو یہ بدن دھونے کے پاک نہ ہوگی کیونکہ ضرورت معتبر نہیں ہے۔ اور کہا گیا کہ اگر پیشاب کیا اور سوراخ نازہ سے پیشاب تہجد و منتشر نہ ہو پھر منی نکلے تو اسکے نجس ہونے کا حکم دیا جائیگا۔ یون ہی اگر پیشاب و منتشر ہوا لیکن منی کو ذکر اسطرح نکلے کہ نازہ کے سرے پر منتشر نہ ہو تو بھی پاک رہے یعنی پیشاب میں مخلوط نہ ہوئی۔ اور اگر کپڑے میں استر ہو وہاں تک منی پھوٹ گئی تو مرناسی رحم نے کہا کہ صحیح یہ کہ وہ بھی فرک سے پاک ہو جائیگا۔ الفتح۔ اگر منی کو فرک سے کپڑے پر سے پاک کیا پھر کپڑے کو تری ہو پھر بھی تو مختار ہے کہ نجاست عود نہیں کریگی الغاصم۔ و النجاستہ۔ اور نجاست۔ ف۔ خواہ خشک ہو یا تر ہو خواہ جردار ہو یا بے جرم ہو۔ التیسین۔ جیسا کہ فتویٰ کے واسطے مختار ہے۔ الغناہ۔ اذا حاصبت المرأة او السیف۔ جب لگ جاوے اُنہ کو یا تلوار کو ف۔ یا چھری کو اور مانند اسکے صیقل کی ہوئی چیز کو جو کھر کھری نہ ہو بدن اسکے کہ جس پانی سے اسپر ملے ہو تو جیسے یہ دھونے سے پاک ہوتی ہیں۔ المحیط۔ الکفی بسجھا۔ اُنکے مسح کر دینے پر کفایت بھی جائز ہے۔ ف۔ مثلاً پاک کپڑے سے جو چوڑا لا جاوے المحیط۔ لانه لا یند اعلھا النجاستہ و ما علی ظاہرہ یزول بالنسح۔ کیونکہ ان چیزوں میں نجاست اندر پیوست نہیں ہوتی ہے اور جو انکے اوپر وہ رگڑ دینے سے زائل ہو جاتی ہے۔ ف۔ یہی مختصر کرنی میں مذکور اور امام قد درمی و مصنف کا مختار ہے اور یہی فتویٰ کے لیے مختار ہے۔ ج۔ اور اگر ان میں سے کوئی چیز کھر کھری یا نفس دار ہو تو وہ رگڑنے سے پاک نہ ہوگی التیسین مسئلہ۔ اگر چھینے لگائے کی جگہ کو زمین پاک کپڑے پھیلے ہوئے سے پوچھ دیا تو بجا ہے دھونے کے کافی ہے کیونکہ یہ بھی دھونے کا کام دیتے ہیں محیط السرخسی۔ اگر چھری وغیرہ کو

نہیں پانی سے طبع کیا یعنی اسپرناک پانی سے تین بار طبع کیا جاوے تو پاک ہوگی۔ کمانی محیطہ۔ چھری اگر نہیں ہوئی
 اور اسکو زبان سے چاٹ دیا یا تھوک سے مسح کر دیا تو پاک ہوگئی۔ قاضی خان۔ واضح ہو کہ معتقل ہونے کی قید اس مسئلہ میں مشہور
 حتیٰ کہ اگر اسپرناک جو توبہ دون دھوئے پاک نہ ہوگی اور امام مصنف رحمہ نے تجنیس میں کہا کہ یہ بات صحت کو پہنچی کہ اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم
 کافر دن کو تلواردن سے قتل کرتے پھر تلواردن کو مسح یعنی رگڑ کے آنکے ساتھ ناز بڑھتے تھے اور اسی پر یہ مسائل منفع ہیں کہ اگر آدمی کے
 ناخن پر نجاست ہو اور اُسے رگڑ دیا تو پاک ہو گیا اسی طرح آگینہ دروغین دار برین و غراطی لکڑی اور نرمل کا بوریا ہر۔ الفح۔ یون ہی
 معتقل کیا۔ اگرچہ بھی پاک ہوگا۔ د۔ بکری دج کر کے اسکے بالوں پر چھری رگڑ دی پاک ہوگئی۔ ع۔ مسئلہ۔ وان اصابنا الارض
 اور اگر نجاست پہنچی زمین کو۔ ف۔ یعنی کسی قسم کی ہو۔ فحفت بالشمس۔ پھر وہ شلاً آفتاب سے خشک ہوگئی۔ ف۔ یا آگیا ہوا
 یا سایہ سے خشک ہوگئی۔ ف۔ البحر۔ و ذهب اثرہا۔ اور نجاست کا اثر جاتا رہا۔ ف۔ یعنی رنگ دبو جاتی رہی۔ ف۔ البحر۔ اور
 مزہ بھی جاتا رہا۔ ج۔ جازت الصلوۃ علی مکانہا۔ تو ناز اس نجاست کی جگہ پر جائز ہے۔ ف۔ اشارہ ہے کہ تیمم نہیں جائز ہے
 ظاہر روایت ہے۔ اور شافعیہ میں سے نووی رحمہ بھی ہمارے موافق ہیں اور امام شافعی کا ایک قول بھی ہمارے موافق ہے۔ وقال زفر
 والشافعی لا يجوز لانه لم يوجد المنزل ولهذا لا يجوز التيمم بها۔ اور زفر و شافعی رحمہ نے کہا کہ ناز بھی اسپرناک نہیں جائز ہے کیونکہ
 کوئی نازل کرنے والا ذریعہ نہیں پایا گیا اور اسی جہت سے اس خاک سے تیمم روا نہیں ہے۔ ف۔ جواب یہ کہ آگ سے جلانا پاک
 کرتا ہے اور یون ہی حرارت قلیل و کثیر سبب قبول ہر وہ پانی گئی۔ م۔ ولنا قولہ علیہ السلام و کاۃ الارض ميسما۔ اور ہماری
 دلیل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ زمین کی پاکی آسا خشک ہو جانا۔ ف۔ یہ حدیث مرفوع نہیں پائی گئی اور بعض مشائخ
 نے اسکو حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کا اثر بیان کیا اور بعض نے محمد بن الحنفیہ کا اور ابن ابی شیبہ رحمہ نے بھی محمد بن الحنفیہ سے
 روایت کیا اور ابو ظلابہ سے بھی اور عبد الرزاق نے مصنف میں ابو ظلابہ سے یون روایت کیا کہ جفوف الارض طو رہا۔ زمین کا
 خشک ہو جانا اسکے واسطے طو رہا اور مسوطین مانند مصنف کے مرفوع حدیث ذکر کی۔ و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اور یعنی رحمہ نے کہا کہ
 محمد بن الحنفیہ اگرچہ تابعین میں سے ہیں لیکن صحابہ رضی اللہ عنہم نے انکا فتویٰ جائز رکھا تھا تو جب آنھوں نے اس بارہ میں یہ
 فتویٰ دیا کہ اذا جفت الارض فقد ذکت۔ اور کسی دوسرے صحابی سے اسکے خلاف مروی نہیں ہے تو یہ گویا اجماع سکوتی ہوا۔ بلکہ ابو جعفر
 محمد بن علی بن الحسین اور ابو ظلابہ سے بھی اسی کے موافق مروی ہے خصوص جبکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے پس اسی پر مدار ہوا
 علاوہ اسکے ہمارے اکثر اصحاب نے اس مسئلہ کا استدلال ابو داؤد کی روایت سے لیا ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ہم رات کو مسجد میں سوتے تھے اور میں نوجوان بے نکاح تھا اور مسجد میں گئے پیشاب کرتے اور
 اقبال واد بار کرتے اور صحابہ رضی اللہ عنہم انہیں سے کسی چیز کو پانی سے نہیں جھڑکتے تھے۔ ابو داؤد نے سنن میں باب طوہ الارض
 اذا بست میں اس حدیث کو ذکر کیا یعنی باب زمین کے پاک ہونے کا جب خشک ہو جاوے۔ اور اس حدیث کو ابو بکر بن خزیمہ
 نے صحیح میں روایت کیا ہے۔ پس اگر زمین کے پاک ہونے کا خشکی سے اعتبار نہ ہوتا تو لازم آتا کہ اسکو نجس چھوڑ دیا حالانکہ اولیٰ تو مسجد
 کی تعمیر کا حکم واجب اور دوم نجس معلوم کہ اس جھوٹی مسجد میں جب سب کو وہیں ناز بڑھنے کا حکم تھا تو انھیں جگہوں پر کھڑے ہونا
 پڑتا تھا اور کتوں کی حرکت کسی خاص جگہ نہیں بلکہ مسجد کے متفرق مقامات میں بھی بدلیل عابریت و مدارہ حدیث کے جو کہ بدترین
 واقعہ ہونے کو مفید ہے۔ خطابی رحمہ نے تادیل کی کہ کتوں کا فعل مسجد سے باہر تھا اور یہ تادیل باطل ہے کیونکہ مسجد میں ہونے کی تصحیح موجود
 علاوہ اسکے پھر جھڑکنے و دھونے کی ضرورت کیا تھی۔ اگر کہا جاوے کہ مسجد میں من اعرابی کے پیشاب کرنے اور اسپرناک ڈول پانی
 ڈالنے کا حکم مروی ہے۔ یعنی رحمہ نے جواب دیا کہ یہ کچھ معارضہ نہیں کیونکہ ہمارے نزدیک تو پانی سے بھی زمین پاک ہوتی ہے پس ہمارا
 اصل دونوں طریق پر ہے۔ ابن الکمام رحمہ نے فرمایا کہ اعرابی کے پیشاب پر پانی بہانے کا حکم اس جہت سے کہ وہ دن کا ماتم تھا اور دن

در نماز ہوتی ہر اندک کبھی وہ نماز سے پہلے خشک نہوتی تو اس کے پانی سے دھونے کا حکم دیدیا برخلاف رات کی مدت کے کہ وہ دراز ہی
لٹون کا پیشاب مندر خشک ہو جاتا تھا یا وجہ یہ ہو کہ وقت نماز قریب آیا ہو یا اسوجہ سے کہ دونوں قسم کی طہارت میں سے بہتر طہارت
باعتقاد کیا۔ افتح مدہا یہ کلام کہ پاک ہوگئی تو اس سے تیمم کیوں روا نہیں ہو جواب دیا کہ۔ واما لایجوز التیمم لان طہارۃ الصید
ثبت شرطاً بنص الکتاب فلا تتاوی می باثبت بالحدیث۔ اور تیمم اس جہت سے روا نہوا کہ تیمم کے لیے راتے زمین کی طہارت
نص قرآنی سے شرط ثابت ہوئی ہو پس جو طہارت کہ حدیث غیر مشہور ثابت ہوئی اس سے قطعی اور انہو کی۔ قطع اور ادلی یہ کہ جو کما گیا
کہ صید اپنے نجس ہونے سے پہلے تو پاک و پاک کرنے والی معلوم ہوئی بدلیل قولہ علیہ السلام جہلتی الارض مسجد او طوراً۔ پھر
اس کے نجس ہونے پر وہ کھول دھوا جائے رہے پھر خشک ہونے کی دلیل سے ہم کو شرعی طور پر ایک وصف معلوم ہوا کہ وہ پاک
ہوئی اور معلوم نہیں ہوا کہ پاک کرنے والی بھی ہوئی تو یہ وصف بھول رہا اور جب طہارت معلوم تو تیمم بھی نہیں جائز ہے۔ کفائی افتح۔ جب زمین کو پاک کرنا
پاٹ دیا اگر ادر سے نجاست کی ہو معلوم نہ تو اس میں نماز جائز ہو ورنہ نہیں۔ پھر جو چیز زمین پر آگئی و متصل ہو جیسے درخت و گھاٹ
اس میں اختلاف ہے۔ م۔ اور امتداد اس پر کہ اگر حکم مانند زمین کے ہر چنانچہ ہند یہ میں ہر کو زمین کے حکم میں ہر وہ چیز جو زمین پر ثابت و قائم
ہو جیسے دیوارین و درخت و تر گھاس و ترکل جب تک زمین پر قائم ہوں اور جب سوکھی گھاس و لکڑی و ترکل کا تلی گئی اور اسکو
نجاست ہو نہی تو بدون دھونے پاک نہوگی البوہرہ۔ اور اسی برتن پر میں جزم کیا اور ترکل کا حجر جو جھٹون پر چار دیواری کے
طور پر بناتے ہیں اسکو بھی مانند دیوار کے شمار کیا اور در مختار میں کھر کھرے پتھر کو اگر چہ جدا ہوا مگر زمین کے قراہ یا م۔ پانی نہیں
اگر مفروش ہوں تو بمنزکہ زمین کے ہیں اور اگر رکھی کہ انکو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کریں تو دھونا واجب ہے۔ محیط اور یہی کہی
ایٹون و پتھر کا حکم ہے المینہ۔ اور اگر اس کے بعد زمینیں اٹھاوی گئیں تو کیا نجاست عود کریں اس میں دور و زمین میں قاضی خان نے لکھا
اگر زمین میں ہوں تو زمین کا حکم۔ اور اگر ادر ہوں تو بدون دھونے خشکی سے پاک نہوگی محیط المینہ۔ جب خشک ہو کر زمین پاک
ہوئی پھر اسکو پانی پہنچا تو صحیح یہ کہ نجاست عود نہ کریں گی۔ اگر اسپر پانی چٹک کر شیخے تو مضائقہ نہیں ہے قاضی خان۔ ولیکن امام مہنف
کے نزدیک نجاست عود کریں گی اور یہی احوط و اشہد ہے و امیر اعظم۔ م۔ کو را برتن و کوری ایٹ پختہ اگر نجس ہوئی اور اسکو تین بار پانی
سے دھو یا ہر خشک کیا پاک ہوگئی محیط۔ اور اگر برانی ٹیٹ ہو تو یکبارگی تین بار دھونا کافی ہے۔ لکھنؤ میں سے زمین و درخت و لکڑی کی نجاست زائل
ہوئی تو وہ پاک ہوئی زمین نجس کو اگر دھونیکے ضرورت ہو اگر نرم ہو تو اسپر تین مرتبہ پانی بہا دے وہ پاک ہوگئی اور اگر سخت ہو تو کما گیا کہ اسپر
ڈال کر مٹا چاہیے پھر کپڑے سے پانی جذب کر لینا چاہیے یوں ہی تین مرتبہ کرے اور اگر اسپر بہت سا پانی ڈالا کہ نجاست متفرق ہوئی اور رنگ و بون نہ رہا
اور زمین خشک ہوگئی تو پاک ہوگئی قاضی خان۔ بوریا نجس ہو گیا اگر نجاست خشک ہو تو ملنا ضرورتاً کہ نرم ہو اور اگر تر ہو پس اگر
بوریا ترکل و اسکے مانند کا ہو تو دھونے سے بخلاف پاک ہو گا دوسری چیز کی ضرورت نہیں کیونکہ نجاست نہیں چوستا۔ محیط
قاضی خان۔ اور اگر بوریا خراکی چھال وغیرہ اسکے مانند کا ہو تو ابو یوسف کے نزدیک تین بار سر بار دھو کر خشک کیا جاوے اور
اسی برتن ہی پر شرح المینہ۔ جب ابتدا میں نجس پانی میں یہ بوریا ڈالا جاوے تو بون ہی پاک ہو گا اسی پر شاخ میں قاضی خان نے لکھا
ابن امام رحم نے لکھا کہ بیا خشک ظاہر ہوا کہ پاک کرنا چاہا امور سے ہر دھونا دل ڈالنا و خشک کر ڈالنا و صقل میں مسح کرنا یہ پھر فرک
داخل ہر مل ڈالنے میں۔ اور باقی رہا پھینکون کی جگہ کہ پاک تین کپڑوں سے تر کر کے مسح کر دینا پاک کرنا ہو تو یہ قیاس محل نص پر ہے
کیونکہ بنانے سے کبھی زخم کے سوراخ میں پانی چلا جاتا ہے۔ اور ایک بات جو ان امر پاک ہونے کا یہ کہ عین شئی کو انقلاب ہو جاوے جیسے
خیراب سرکہ ہو جاوے تو پاک ہوئی اور اس میں اتفاق ہے اور سواے شراب کے امام ابو یوسف و امام محمد میں اختلاف ہے۔ امام
نے جنیس میں لکھا کہ ایک لکڑی کو پیشاب لگا وہ جل گئی اور اسکی راکہ کنوین میں گری تو پانی تھا پاک ہو گیا اور یہی حال آدمی کے
لوہ کی راکہ کا ہے اور یوں ہی سوراگہ خانکسار میں مرکز تک ہو گیا تو یہ تک نہیں کھایا جاوے اور یہ سب بقول ابو یوسف ہے

بغلاف قول محمد رحمہ اور وجہ یہ کہ راکہ اجزاء نجاست ہیں تو ایک جت سے نجاست رہے تو ہر جت سے وہ نجس رکھا گیا کیونکہ احتیاط لازم ہے انہی کلامہ مترجا۔ ولیکن بہت سے مشائخ نے قول محمد رحمہ اختیار کیا ہے اور یہی مختار ہے۔ قول اسی بر تاج الشریعہ نے وقایہ میں جویم کیا۔ کیونکہ جب یہ عین بالکل نہ رہے تو وصف نجاست نہ رہا کیونکہ نمک وہ گوشت و ہڈی نہیں ہے تو اب اسپر نمک کا حکم ہے اور اسکی نظیر شرع میں یہ کہ لطفہ نجس پھر علقہ ہو تب بھی نجس پھر گوشت کا مصنفہ ہو تو پاک ہے اور یوں ہی شیرہ انگور پاک ہے پھر غمر جو کہ نجس ہو تو معلوم ہوا کہ استحالہ سے وصف بدل جاتا ہے۔ ولیکن بعض نے اسپر ایک تفریع میں خطا کی کہ نجس پانی و نجس مٹی سے ملا کر گار بنایا تو پاک ہے۔ اور یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ اگر ایک نجس ہو تو اعتبار ہے چنانچہ خلاصہ میں ہے کہ ان دونوں میں سے کوئی نجس ہو تو گار نجس ہو گا اور اسی کو یقینہ ابوالبیٹ نے لیا۔ الفتح۔ اور قاضیخان میں کہ لکھا یہی صحیح ہے۔ م۔ اور واضح ہو کہ زمین جب خشکی سے پاک ہوئی اور موزہ طنے سے و کپڑا فرک المٹی سے اور چھری مسح کرنے سے اور ناپاک کنواں پانی انچھے سے یا پسلا پانی خشک ہو جانے سے اور مردار کی کھال دھوپ میں یا خاک لگا کر کھلا کر مدبوح کرنے سے پاک ہوئیں پھر ان چیزوں کو پانی پہنچا تو کیا نجاست خود کر گی اس میں ابو حنیفہ رحمہ سے دو روایتیں ہیں یوں ہی مفروش اینٹیں بعد نجاست لگنے و خشک ہو کر پاک ہو گئے بعد اٹھارہ سی گئیں تو کیا نجاست خود کر گی اس میں بھی دو روایتیں ہیں۔ م۔ اور علماء کے فتاویٰ مختلف ہیں امام مصنف رحمہ پانی دکھانے کے حق میں احوط کو لیتے ہیں اور فرک مٹی و چھری کے مسئلہ میں نظیر مسح و فرک کو بجائے غسل قرار دیتے ہیں و علی ہذا قاضیخان کی تصحیح مذکور مخالف نہیں ہے۔ م۔ شایع اکثر نے کہا کہ ظاہر اکل میں نجاست مغبر ہے اور اولیٰ یہ کہ کل میں طہارت اعتبار کجا دے جیسا کہ شایع جمع نے زمین کے مسئلہ میں اختیار کیا۔ برخلاف اسکے جب سواے پانی کے دوسرے وغیرہ سے استنجاء کیا اور قلیل پانی میں دھل جوا تو مشائخ نے کہا کہ پانی نجس ہو گا۔ م۔ ان مسائل میں تصحیح و اختیار ہر مسئلہ میں مختلف ہے شایع کنز و ابن العمام کا میلان اختیار طہارت ہے اور اسی کے بحر الرائق میں بیعت کی فاحفظہ۔ اور جہد یہ میں ہے کہ گو برا گر جلا یا گیا حتیٰ کہ راکہ ہو گیا تو امام محمد رحمہ کے نزدیک اسکی طہارت کا حکم ہوا اور اسی پر فتویٰ ہے خلاصہ۔ وقایہ۔ یہی آدمی کے گوہ کا حکم ہے البحر۔ پھر امام مصنف رحمہ کے کلام نجس سے ظاہر ہے کہ اس میں نظیر کا استعمال تو ہوا ولیکن شہدہ نجاست سے پانی دکھانے کے حکم میں قول ابو یوسف لیا جاوے حتیٰ کہ قلیل پانی فاسد ہے اور نمک کھانا مکروہ ہے اور دوسرے مشائخ نے عام طہارت کو لیا اور یہی مختار ہے۔ م۔ بکری کی سدری خون میں بھری ہوئی جلائی گئی حتیٰ کہ خون جاتا رہا تو پاک ہونے کا حکم ہو گا۔ نجس گاڑے سے کوزہ یا ہانڈی وغیرہ بنا کر پکاائی گئی تو پاک ہوگی۔ المحیط۔ نجس گارے سے کچی اینٹیں بنا کر پکاائی گئیں تو پاک ہوئیں الغرائب۔ عورت نے نور کو نجس بیٹھا کپڑے سے پوچھا اگر روٹی لگانے سے پہلے آگ سے پانی ملن تھا تو پھر روٹی لگانے سے نجس نہ ہوئی المحیط۔ نور اگر لید و گوبر سے گرم کیا تو اس میں روٹی لگانا مکروہ ہے اور اگر پانی جھڑک دیا تو کراہت جاتی رہی القینہ۔ یہ کراہت ظاہر انتزہی ہے بدلیل اسکے کہ نجاست کا دھوان کپڑے یا بدن میں لگا تو صحیح ہے کہ اسکو نجس نہیں کریگا السراج۔ اگر کوٹھری میں گوہ جلا یا گیا اور دھوان چڑھ کر موکھلے کے تو بے بر شعد ہو کر ٹپکا اور کسی کپڑے کو لگا تو نجاست خراب نہو گا جب تک کہ اثر نجاست ظاہر نہو اور اسی پر امام محمد بن الفضل نے فتویٰ دیا القابہ۔ یہی حمام کے ناہخانہ کا حکم قاضیخان میں مذکور ہے۔ مشملہ مسائل استحالہ کے یہ ہیں کہ کو رے خم میں شراب ڈالی پھر سرکہ ہوئی تو بالاتفاق پاک ہوئی القینہ۔ یعنی باتفاق صاحبین چنانچہ گندام۔ شراب میں روٹی ملی تو صحیح ہے کہ دھونے سے پاک نہوگی اور اگر سرکہ ڈالا گیا کہ شراب کا اثر جاتا رہا تو پاک ہو گئی نظیر یہ بھی صحیح ہے اور یوں ہی شراب کی پیاز یا بے روٹی کے ہو تو پاک ہو جائیگی قاضیخان۔ پانی میں شراب یا شراب میں پانی بڑا وہ سرکہ ہوئی تو پاک ہے خلاصہ۔ شور یا میں شراب پھر سرکہ بڑا کہ ترمش بے اثر شراب ہو تو پاک ہے نظیر یہ۔ شراب میں چوپامرا اور بھونے سے پہلے نکلا پھر سرکہ ہوئی تو طہال ہے اور اگر اس صودت میں پھنسنے کے بعد نکلا تو حرام پاکتے کا لعاب پھر کپڑہ سے شراب پھر سرکہ ہوئی تو حرام۔ کما فی قاضیخان۔ یا قطرہ پیشاب اگر سرکہ ہوئی حرام۔ کما فی خلاصہ۔ یا نجس سرکہ ڈال کر سرکہ

بنائی گئی تو حرام ہو کیونکہ جس میں تغیر نہیں ہوا کمانی قاضیخان۔ سو یا گد حاجب ایسی جھیل میں پڑا جان تک ہو گیا یا چہ بچہ بچہ گیلی شہ
 ہو گیا تو طرفین کے نزدیک پاک ہو محیط السخسی۔ شیرہ انگوڑا کاٹا اگر جوش میں آیا و گاڑھا ہوا اور جھاگ پھینکے اور جو شخص
 قسم گیا بھوہ خراب سرکہ ہو گئی اگر اتنی دیر تک چھوڑی گئی کہ اس سے بخارات اڑ کر شکے کے منہ پر پونچے تو وہ پاک ہو گیا۔
 اسی طرح شراب کا بھر اکپڑا سرکہ سے دھویا گیا پاک ہو قاضیخان۔ نجس تیل اگر صابون میں ڈالا گیا تو اسکے پاک ہو جانے کا فتویٰ
 دیا جاوے کیونکہ وہ تغیر ہو گیا الزاہدی۔ مخرج کتابا کہ صابون میں تیل بعینہ باقی ہو اور اظہر قیاس اسکا نجس سرکہ شراب میں
 پڑنے یا نجس تیل مع سرکہ کے شراب میں پڑ کر سرکہ ہو جانے پر ہو لیکن ابن العمام رحم نے فتح القدیر میں اسکو نقل کر کے کچھ کلام
 نہیں کیا اور نویر میں اسی کی تبعیت کی اور شایع نے کہا کہ اسی پر فتویٰ دیا جاوے کیونکہ عام بلوئی ہو یعنی عموماً اس میں لوگ مثلاً
 میں اور نویر میں اسکا قیاس ایسے گارے پر کیا جو نجس ہو اور اس سے کوزہ بنا کر آگ میں ڈالا گیا تو پاک ہو جاتا ہو۔ ت۔ حلی رحم
 نے شرح فیہ میں شرط لگائی کہ بعد جلنے کے نجاست کا اثر ظاہر ہو۔ و۔ میں کتابا کہ آگ سے اجزائے نجاست و پانی نجس سب جل گئے
 صرف پاک مٹی رہ گئی برخلاف صابون بنانے کے کہ اجزائے نجاست باقی ہیں بدون استعار کے مگر جبکہ استعمال ہو جاوے یا جل جائے
 اور میرے نزدیک دالہ علیہ علم۔ بات یہ ہے کہ نجاست آبی تو جوش کھانے سے اڑ جاتی ہو اور نجاست جو مٹی یا تھک گودہ دگر وغیرہ کے
 رہ جاتی ہو برخلاف کوزہ وغیرہ کے جلانے کے اگرچہ اس میں بھی حلی رحم نے شرط کی کہ اثر ظاہر ہو فانہم۔ پس احوط یہ کہ فتویٰ دینے میں
 مال کیا جاوے دالہ تعالیٰ علیہ علم۔ م۔ پھر واضح ہو کہ بعض وجوہ بیان تطہیر کے اور بھی ہیں جو مسائل ذیل سے واضح ہونگے۔ اگر بعض
 حضرات نجاست لگ گئی اور اسکو بکری گائے نے زبان سے جاٹ دیا کہ اثر گیا تو پاک ہوا۔ کمانی قاضیخان۔ کپڑا اسطرح جانا تو بھی
 پاک ہوا محیط خود چائے تو بھی پاک ہوگا لیکن منوع ہو اور پبی جائے تو اختلاف ہو اور اصح طہارت ہو۔ م۔ روئی نجس ہوئی اگر نصف
 تک ہو تو دھنی جانے سے پاک ہوگی اور اگر قلیل ہو کہ حسین یہ احتمال ہو کہ اس نعل سے جانی رہیگی تو اسکی طہارت کا حکم ہوگا
 الخلاصہ۔ اس سے معلوم ہوا کہ دھنا بھی طہارت ہو۔ م۔ جیسے کھلیان روند اگیا اور نجس ہو گیا بھوہ کا شکار دزمیندار کے پیر
 تقسیم ہوا تو ہر ایک کی طہارت کا حکم ہوگا الخلاصہ۔ یون ہی مطلق نہ کو رہو اور اظہر یہ کہ کل نجس ہوا ہو چنانچہ وغیرہ میں ہر گھبوند
 کو گدھون سے روند ایا جاتا ہو گدھے پیشاب دید کرتے ہیں وہ بعض گھبوند کو پونچتا ہو اور خبکو پونچا دہ باقی سے مختلط ہو جاتے
 ہیں تو مشائخ نے کہا کہ اگر بعض گھبوند جدا کر کے دھوئے پھر سب خلط کیے تو سب کا تادل مباح ہو۔ اسی طرح اگر بعض جدا کر کے
 کسی کو ہبہ یا صدقہ دیدے تو باقی مباح ہیں۔ م۔ نجس رنگ کو اگر گھیلا گیا تو وہ پاک ہو گیا بخلاف موم کے البقیہ۔ مٹی میں جو با
 مر گیا اگر گھی جھا ہوا ہو تو جو ہے کے گرد سے حلقہ دار کر کو ل کر کے پھینک دیا جاوے باقی پاک ہو کھایا جاوے اور اگر گھی پھینک دیا
 ہو تو کھایا نہ جاوے لیکن دوسرے طور سے اس سے نفع لیا جاوے جیسے چراغ میں روشن کرنا اور کھال کی دباغت میں مرمت
 کرنا۔ الخلاصہ۔ اس مسئلہ سے معلوم ہوا کہ تقویر یعنی کر کو ل کر گردھا کرنے سے پاک ہو گیا۔ ہا یہ بیان کہ چراغ روشن کیا یا دباغت کی
 تو وہ چیز نجس ہوئی۔ م۔ جب اس نجس مٹی سے دباغت کی تو کھال کے دھونے کا حکم ہوگا پھر اگر وہ بھڑنے سے بھڑتی ہو تو دھو کر
 بھڑتی جاوے میں مرتبہ ایسا کیا جاوے اور اگر بھڑتی نہ ہو تو ابو یوسف رحم کے نزدیک تین بار دھوئے اور ہر بار خشک کیا جاوے
 البدلے۔ اگر گھی میں سے ہا بھوہ سیوقت لگیا تو پھل پڑنا کاڑھا کر آگے اسکے انزائب۔ مسئلہ۔ وقد رد الدیم وما دونہ من النجس المختلط کالم
 والبول والنحر وغیرہ الدجلج و بول النحر جازت الصلوۃ معہ وان زاد لم یجوز۔ اور قدر دم کے مختلط نجس سے
 مانند خونی سے پیشاب وغیرہ مرغی کے گوہ اور گدھے کے پیشاب سے اسکے ساتھ ناز جائز ہو اور اگر زیادہ ہو تو نہیں جائز ہو
 فس۔ اس مسئلہ کی توضیح و تحقیق میں چند امور ضروری ہیں۔ اول قدر دم اسکو امام مصنف رحم نے خود شیعہ میں ذکر کیا۔ دوم
 خون و پیشاب وغیرہ ہر ایک کی مراد۔ سوم جواز ناز سے کیا مراد ہو۔ واضح ہو کہ الدم مراد اس سے دم مسفوح ہو خواہ آدمی کا ہو

یسی حیوان کا جو اور اس سے بارہ خون مستثنیٰ ہیں۔ خون شہید و حکم منزل و رگون و کلیجہ و تلی و دل کا خون بعد از بیع کے مضموع
 نے اس میں کلام کیا خون غیر سائل و مچھلی کا خون و جون و پسو و مچھر و مصل کا خون ہر قطلیل آگے آویگی۔ البول۔ پیشاب آدمی کا
 مطلقاً خواہ اناج کھاتا ہو یا صرف بچہ دودھ پیتا ہو خواہ لڑکا ہو یا لڑکی ہو اور دیگر حیوانات جنکا پیشاب نجس غلیظ ہر جنکا گوشت نہیں
 کھایا جاتا ہو اور اسکا بیان انشاء اللہ تعالیٰ آویگا۔ سو اسے چگا ڈر کے پیشاب کے کہ وہ پاک ہر چنانچہ سسلہ گذرا اور سوسے جو
 لکے موت کے کہ اس سے احتراز و خواہ ہو اور اسی پر فتویٰ ہے۔ التاار خانہ۔ اور شہابہ میں ہر کہ ملی کا پیشاب بھی سو اسے پانی کے
 برتنوں کے اور چیزوں میں عفو ہو اور اسی پر فتویٰ ہے تو وہ بھی مستثنیٰ ہونا چاہیے۔ امر سوم کہ نماز جائز ہے۔ مراد یہ کہ فرضیت
 ساقط ہو جائیگی بالکل باطل نہوگی ورنہ اس قدر کے ساتھ نماز مکروہ محوی ہو اور اسکا دھونا واجب ہو اور جبکہ زیادہ دم سے ہو
 تو نماز باطل ہو جیسا کہ شارحین و اہل فتاویٰ نے تصریح کی ہے۔ وقال زفر و الشافعی قلیل النجاستہ و کثیر یا سوار۔
 اور زفر و شافعی رحم نے کہا کہ نجاست کا قلیل و کثیر یکساں ہے۔ لان النص الموجب للتطہیر لم یفصل۔ کیونکہ نص جزئی
 پاک کرنا نجاست سے واجب کیا ہو اپنے قلیل و کثیر کی کوئی تفصیل نہیں کی۔ و۔ بلکہ مطلقاً نجاست سے تطہیر کرنے کا
 حکم دیا تو قلیل و کثیر سب کا پاک کرنا واجب ہے۔ میں کہتا ہوں کہ وہی ہذا نجاست ہر قسم کی خواہ غلیظ ہو یا مخففہ جو سب سے
 تطہیر واجب ہے۔ و لئلا ان القلیل لا یملکن التخریج عنہ فجعل عفو۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قلیل نجاست ایسی چیز ہے
 کہ اس سے بچاؤ کرنا ممکن نہیں ہے تو عفو قرار دیا جائیگی۔ و۔ یعنی وہ حکم میں داخل ہی نہیں اور یہ مراد نہیں کہ داخل ہر گز غرض
 نکالی گئی کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ہر بندہ کو بفضل کے ساتھ بقدر امکان سکف کیا ہو اور یہاں قلیل سے احتراز کرنا امکان سے
 خارج ہے تو معلوم ہوا کہ اس سے تطہیر و احتراز کا حکم ہی نہیں ہے۔ و قدرناہ بقدر الدرسم اخذنا عن موضع الاستنجاء
 اور ہم نے اس قلیل کی مقدار عفو کو ایک دم سے قدر کیا موضع استنجاء سے اندازہ لیکر۔ و۔ یعنی موضع استنجاء بالاجزاء
 عفو ہو تو ہم نے اسی کی مقدار اندازہ کر کے ایک دم عفو کی تقدیر بیان کی۔ مع۔ اور کلام نہیں ہو سکتا کہ کھس کے پتال برابر
 ریزے نجاست کے جو نگاہ سے نظر نہیں آتے ہیں اگرچہ درمیں سے بہت نظر آوین وہ بالا جماع عفو میں تو نص تطہیر لا محالہ
 مخصوص ہوئی یعنی مطلق و عام نص تطہیر سے ایسے ریزے جو نظر نہ آوین مخصوص ہیں کہ انکا پاک کرنا واجب نہیں ہے تو جب
 آیت فی الجملہ مخصوص ٹھہری تو اب رد ہوا ہے کہ قدر دم تک خاص کیجا دے بذریعہ اس نص کے جو دھیلون و پھرون سے استنجاء
 کرنے کی جواز میں ہے کیونکہ موضع استنجاء کی مقدار ایک دم ہے اور حال یہ ہے کہ دھیلون سے استنجاء کرنے والا بالکلیہ پاک نہیں
 ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر قلیل پانی میں داخل ہو تو اسکو نجس کر لیا یا سیراجاع دلالت کرتا ہے۔ مع۔ ہم یہودی اعتبار الدرسم
 من حیث المساحۃ و ہو قدر عرض الکف فی الصحیح۔ پھر روایت کیا جاتا ہے اعتبار درم کا ازراہ مساحت یعنی مساحت
 ایک درم ہو اور وہ صحیح قول میں بقدر عرض بتیلی کے ہے۔ و۔ یعنی انگلیوں کے جوڑوں کے اندر کا گہرا۔ اور بعض نے
 کہا کہ معنی یہ ہیں کہ یہی اعتبار صحیح ہے کیونکہ ازراہ مساحت کے دوسرا قول نہیں ہے۔ ویرودی من حیث الوزن و ہو الدرسم
 الکبیر الثقال و ہو ما یبلغ وزنہ مثقالاً۔ اور روایت کیا جاتا ہے اعتبار درم کا ازراہ وزن کے اور وہ درم کبیر مثقال ہوا
 یہ وہ کہ جسکا وزن ایک مثقال ہو نیچے۔ و۔ مثقال ۲۰ تیرا۔ و قیل فی التوفیق بینہما ان الاولی فی الرقیق الثانی
 فی الکثیف۔ اور ان دونوں روایتوں میں توفیق یون دی گئی کہ دونوں روایتیں ٹھیک ہیں اور براہ مساحت تو تیز
 نجاست میں ہے اور براہ وزن کا رچی نجاست میں ہے۔ و۔ حتیٰ کہ اگر آدمی کا پیشاب مثلاً ہو تو بقدر درم مساحت یعنی
 بتیلی کے معر کے عفو اور اس سے زیادہ نہیں جائز ہو اور اگر گویہ ہو تو ایک درم وزن سے زیادہ نہیں جائز ہے۔ یہ توفیق نقیبہ
 ابو جعفر رحم نے دی ہو اور محیط میں کہا کہ یہی صحیح ہے اور جامع کردہ میں کہا کہ یہی مختار ہے۔ مع۔ اور اسی کو تبیین و کافی و کث

تقادسی میں لیا ہے۔ بدائع میں اسی کو مختار شائع اور انہر کہا اور زیلعی و زہد ہی کے صحیح کہا۔ اسی پر نویر میں جزم کیا۔ واما کانت نجاستہ ندہ الاشیاء منغلطہ لانہا مثبتہ بدلیل مقطوع بہ۔ اور ان چیزوں یعنی خون و پیشاب وغیرہ مذکورات کی نجاست اسی وجہ سے منغلط ہوئی کہ یہ نجاست بدلیل قطعی ثابت ہوتی ہے۔ فت۔ معنی نے لکھا کہ دلیل قطعی یعنی ایسی نص سے ثابت جسکی معارضہ دوسری نص نہیں ہے۔ مہاز یہ میں ہے کہ قطعی سے یہ مراد کہ ایسے اسباب وہاں ہوں جیسے خفیف آجانی ہے یعنی ایک کے حق میں دو مختار من نص جمع نہوں ایک سے نجاست اور دوسرے سے طہارت ثابت ہوتی ہے اور اس وقت کے مجتہدین اسکے بارہ میں مختلف نہوں اور ایسی ضرورت نہو جس سے اجتناب کے ساتھ حج پیش آوے۔ میں کتاہوں کہ اگر کوئی نجاست اسطرح نجس ثابت ہو کہ جو نص اسکے حق میں ہے وہ بلا معارضہ ہے اور مجتہدین وقت بھی مختلف نہیں اور اسکے اجتناب کرنے میں حج بھی نہیں ہے باوجود اسکے سبھی یہ لازم نہیں آتا کہ وہ نجاست بدلیل قطعی ثبوت ہے کیونکہ اگر صحیح حدیث سے نجاست ثبوت ہوئی اور وہ حدیث مشہور یا متواتر نہیں ہے تو یہ ثبوت قطعی نہوگا اور اسی اصل پر امام و صاحبین کے درمیان اختلاف واقع ہوا ہے کیونکہ نجاست کا منغلط ہونا امام رحمہ کے نزدیک ایسی نص سے ثبوت ہوتا ہے جسکے معارضہ میں دوسری نص ثبوت طہارت نہو اور مخففہ ہونا ایسے طور کہ دو نص باہم متعارض موجود ہوں اور صاحبین کے نزدیک منغلط ہونا ایسی نجاست کے حق میں جسکے نجس ہونے پر اجماع واقع ہوا اور مخففہ ہونا ایسی نجاست میں جس میں اختلاف ہوا۔ اور فائدہ کا طور ایسی نجاستوں میں جیسے گوہر کیونکہ امام رحمہ کے نزدیک یہ نجاست منغلط ہے بدلیل حدیث ابن مسعود رحمہ جو لیلۃ الجن کے قصہ میں وارد ہے خلاصہ یہ کہ استنجاء کے لیے دو پھر اور ایک گوہر لایا تو گوہر کو پھینک دیا یہ کہہ کر کہ یہ رجب بارکس یعنی پلید ہے اور دوسری نص اسکے معارضہ میں ہے اور صاحبین کے نزدیک گوہر مخففہ ہے کیونکہ امام مالک کے نزدیک پاک ہے۔ پھر امام مصنف نے جن چیزوں کو ذکر کیا۔ انانجلہ خون مسفوح کہ حرام مخصوص القرآن اور اسکی نجاست اجماعی باخلافت ہے۔ مع۔ میں کتاہوں کہ کھانے کی حرمت پر اجماع مسلم و لیکن نجاست منغلطہ پر شافعیہ کے نزدیک دو طریق ہیں اور نو قاض و نویر میں حجت شافعیہ کی حدیث مسلم غزوہ ذات الرقاع کی گزرجکی ہے فارفع الیہ۔ انانجلہ بول ہے تو بڑے آدمی کا پیشاب باجماع مسلمین منغلطہ نجس ہے اور ابن المنذر نے خفیفہ و شافعیہ سے اجماع نقل کیا۔ رہا طفل صغیر جو کچھ طعام نہیں کھاتا اسکے پیشاب نجس منغلط ہونے میں سبھی جمیع اہل علم متفق ہیں سوائے داؤد ظاہری کے اور اسکا اختلاف معتبر نہیں ہے مگر شافعی کے نزدیک نجاست خفیفہ ہے اور اذاعی رحمہ نے لکھا کہ اسکے پیشاب میں مضائقہ نہیں جب تک نہ کھادے اور یہی عبد اللہ بن دہب کا قول ہے اور رہا ایسے جانور کا پیشاب جو نہیں کھایا جاتا تو ہمارے و شافعی مالک و عائد فقہاء کے نزدیک نجس منغلطہ ہے۔ مع۔ میں کتاہوں کہ تفصیل چاہیے کہ جو جانور بوجہ نجاست کے نہیں کھایا جاتا برخلاف اسکے جو بوجہ کرامت کے نہ کھایا جادے جیسے گھوڑا۔ اسی وجہ امام مصنف نے گدھے کے پیشاب کو خاص کر بیان کیا کہ گھوڑا اسکے خلاف ہے۔ انانجلہ عمر کے حرام ہونے پر اجماع اور اسکے نجس ہونے پر اتفاق ہے تو اسکی نجاست منغلطہ ہے۔ مع۔ پھر سوائے عمر کے دیگر اقسام شراب میں مختلف روایات ہیں بعض میں منغلطہ مشل عمر کے اور بعض میں مخففہ اور بعض میں طہارت ہے اور بحر الرائق نے منغلط ہونے کی روایت کو اور نہر الفائق نے مخففہ ہونے کو ترجیح دی۔ و۔ و ان کانت مخففہ کبول مایوکل لمحہ جازت المصلوۃ معہ حتی یبلغ ریح الثوب۔ اور اگر نجاست مخففہ ہو جیسے پیشاب ایسے جانور کا جسکا گوشت کھایا جاتا ہے تو اسکے ساتھ ناز جائز ہے حتی کہ چوتھائی کپڑے تک پہنچے۔ فت۔ واضح ہو کہ جسکا گوشت کھایا جاتا ہے اس سے مراد یہ کہ اپنی ذات کے لحاظ سے اسکا گوشت حرام نہو پس گھوڑے کو بھی شامل ہے اگرچہ کرامت کی راہ سے گھوڑے کو ذبح کرنا اور جاد کا عمدہ فدیہ کو ناکردہ ہے۔ بالجلہ مخففہ نجاست کم چارم کپڑے سے مغویہ۔ یرومی ذلک عن ابی حنیفہ رحمہ لان التقدر یرفہ بالکثیر الفاحش والربع لمحق بالکل فی بعض الاحکام۔ ایسا ہی امام ابو حنیفہ رحمہ سے روایت کیا جاتا ہے یعنی مطلقاً چارم کپڑا کیونکہ مخففہ نجاست کے بارہ میں تقدیر نو کثیر فاحش کی ہے یعنی بہت فاحش ہو گئی ہو تو نہیں

جائز ہو اور چارم کا انداز بیٹھے احکام میں کل کے ساتھ ملحق ہوتا ہے۔ ف۔ جیسے چارم سرگامح منبر کہ کل کے ہے۔ تو چارم کپڑا گو یا کل کپڑا
 و کپڑا فاحش ہوا۔ اس روایت پر تمام بدن کا چارم اور تمام کپڑے کا چارم ہو اگرچہ کپڑا بڑا ہو۔ ابن امام نے کہا کہ یہ ماحسن ہے اور علی بن
 شیح المہدیہ میں اسی کو مختار کہا اور نہ اتفاق میں اسی کو ترجیح دی۔ د۔ وعنہ ربع ادنی ثوب یجوز فیہ المصلوۃ کالمیز۔ اور امام
 ابو حنیفہ سے یہ بھی روایت ہے کہ کمتر کپڑا جس میں نماز جائز ہو جاوے اس کا چارم مقدار ہر جیسے میرزہ۔ ف۔ تہ بند اور اس میں احتیاط ہوا
 ابو بکر الرازی نے کہا کہ جیسے ازار۔ پس تہ بند کا چارم جس مخففہ سے آلودہ ہو تو نماز نہیں جائز ہے۔ وقیل ربع الموضع الذی صابہ
 کا لذیل والد خریض۔ اور کہا گیا کہ چارم اس جگہ کا مراد ہے جان نجاست لگی جیسے دامن و کل۔ ف۔ پس اگر دامن کا چارم
 جس ہوا نجاست مخففہ تو نماز جائز نہیں ہے۔ محیط و تحفہ میں کہا کہ یہی اصح ہے۔ بدائع و مختبئیں در سراج میں اسی کو صحیح کہا اور خفاق
 میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے البحر۔ فتویٰ کا لفظ اصح و مختار پر مقدم ہے ح ط۔ وعن ابی یوسف رحم شبرنی شبر۔ اور امام ابو یوسف رحم
 سے مروی ہے کہ ایک بالشت طول و ایک بالشت عرض ہے۔ ف۔ استقدر اگر نجاست مخففہ لگ جاوے تو ردائیں اور اس سے
 کم ردائیں۔ میں کہتا ہوں کہ جس قول پر فتویٰ ہے یعنی جس جگہ نجاست لگے اسی کپڑے کا چوتھائی معتبر ہے جیسے دامن و کل تو اس قول
 پر مقدم و مختلف ہوگی و علی ہذا چونکہ در بیان وغیرہ میں اختلاف فاحش ہو گا فانہم۔ و انما کان مذہبنا خففا عند الی خفیفہ و
 ابی یوسف لمکان الاختلاف فی نجاستہ و التعارض النصیین علی اختلاف الاصلین۔ اور ما کول اللحم کا پیشاب
 اسی وجہ سے امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک نجاست مخففہ ٹھہرا کہ اس کے جس ہونے میں اختلاف محمدین ہوا اس کے حق
 میں دونوں باہم متعارض ہیں بر بنا و دونوں اصل مختلف کے۔ ف۔ پس ابو یوسف رحم کے نزدیک تو اختلاف محمدین سے
 تحقیق ہے اور امام رحم کے نزدیک تعارض نصیین ہے یعنی حدیث عوینین تو اذت کے پیشاب پاک ہونے پر دلالت کرتی ہے اور حدیث
 استبرجوا من البول۔ دلالت کرتی ہے کہ انکا پیشاب بھی نجس ہے مسئلہ۔ جب نجاست غلیظہ و نجاست خفیفہ جمع ہوں تو خفیفہ کو بھی
 غلیظہ کے تابع کر دینگے احتیاطاً۔ کما فی الظہیر و التنبیہ۔ حتی کہ اگر غلیظہ ایک درم سے کم ہو و خفیفہ سے ملکر درم یا زائد ہو تو ملا جائیگا
 م۔ جو چیز بدن انسان سے ایسی نکلے جو وضو یا غسل واجب کرے وہ جس غلیظہ ہے جیسے گوہ و پیشاب و منی و ندی و ددی و سب
 و کچھ لہو و دھو و بھر و۔ البحر۔ و خون حیض و نفاس و استحاضہ السراج و پیشاب طفل صغیر و صغیرہ خواہ طعام کھاتے ہوں یا نہ کھاتے ہوں
 الاختیار۔ شراب و خون مسفوح و مردار و غیرہ کول اللحم کا پیشاب و لید و گاسے کا گوہر دکنے کا گوہ و مرغی و بط و اوز کی بیٹ جس غلیظہ
 میں۔ قاضیخان۔ و زندون و بلی و جوہے کا گوہ السراج۔ ادبلی و جوہے کا پیشاب اگر کپڑے کو لگا جاوے و قدر درم سے زائد ہو تو نہا
 کر یا کسی ظاہر پر قاضیخان و الغلام۔ اوپر گذرا کہ فتویٰ اس کے خلاف ہے۔ م۔ سانپ کی بیٹ و پیشاب غلیظہ جس میں اور جو تک
 گوہ بھی۔ اتنا مار خانیہ پیچتری و ذرغہ کا خون جب سائل ہو جس پر الظہیر۔ حتی کہ اگر قدر درم سے زائد کپڑے کو لگ جاوے تو نافع جو ان
 نماز پر محیط۔ ما کول اللحم جانور و گھوڑے کا پیشاب اور پرندہ کول اللحم کی پخال جس مخففہ ہو اکثر۔ اور ہر چیز کا مردہ اس کے پیشاب کے
 میں الظہیر۔ واضح ہو کہ نجاست کو جو خفیفہ کہتے ہیں تو اسکی خفت سوا سے پانی کے کپڑے وغیرہ میں ظاہر ہوگی الکافی۔ حتی کہ اگر کوئی
 میں نجاست خفیفہ گرے تو سب پانی نکالنا شرط ہے۔ پھر چونکہ جس میں انکا بیان۔ م۔ خون شہید جب تک اس پر پاک اور جب تک
 جہاں جس ہوا۔ الظہیر۔ زوج کیے ہوئے جانور کی رگوں میں جو خون راہد کپڑے کو خراب نہیں کرتا اگرچہ فاحش ہو۔ قاضیخان۔
 یوں ہی جو اس کے گوشت میں رہا کیونکہ مسفوح نہیں ہے محیط السرخسی۔ اور دم مسفوح یعنی سائل میں سے جو گوشت کو لگ گیا نجس ہے
 المذہب کلیجہ و کلی کا خون جس میں نہیں ہے۔ خزائن الفتاویٰ۔ پس و پھر و چونکہ کھل کا خون پاک ہے اگرچہ کثیر ہو۔ اسراج۔ اور مصلی و جو پانی
 کے چنے والے جانور میں طرین کے نزدیک انکا خون کپڑے کو خراب نہیں کرتا۔ قاضیخان۔ سانپ کی کھال جس پر اگرچہ دھج کیا جاوے
 ہو۔ الظہیر۔ سانپ کی کھیل صبح یہ کہ پاک ہے۔ الغلام۔ سونے آدمی کا لٹاب خواہ بیٹ سے آدمی یا سر سے آترے طرین م۔

نزدیک ایک جوانی پر فتویٰ ہوا۔ اس وقت جو صاحب سے کہا گیا کہ جس پر اس طرح دشمن کے کثرون کا پانی ڈالنا نکات اعلیٰ
بیت پاک ہے۔ البتہ جو پیر نہ کھائے چائے میں مانند کبوتر گریا کی بیت ہمارے نزدیک پاک ہے۔ اس طرح صبح کے عشاء کا دودھ پاک
ہو۔ تیسرے دن صبح پر اس وقت کہ پانی نہ جائیگا۔ انبیاہ و انطاہہ۔ نوکری گیون میں ایک میٹھی چوبے کی گرمی بھر دیس
ڈال گئی حالانکہ انہیں میں میٹھی تھی یا ایک مثلی تیل میں گرے تو آنا یا تیل خراب ہوگا جب تک انکا مزہ خیر نہ ہو۔ غنیہ ابوالمیث
نے کہا کہ ہم اسی کو پتے میں۔ مساک ابو حفص میں ہے کہ چوبے کی میٹھی گرمی سرکہ یا رب میں تو اسکو خراب نہ کرگی البتہ۔ رب پنجواں ہو
لاؤ حاکم دیا جاوے عواہ انکوں کا ہوا یا صیب وغیرہ کا۔ م۔ اگر کپڑے کو جس تیل ایک درم سے کم کا پیر پھیل کر ایک درم سے زیادہ ہو گیا
تو پھیلنے کے لئے کہلائے گا۔ ہونے سے ملے ہو اور اسی کو اکثر دن نے لیا ہے۔ اس طرح اور یہی لیا جاوے۔ الغنیہ۔ نجاست کی مقدار میں
اقتباساً مؤثر ہونے کے وقت کا پیر نجاست لگنے کے وقت کا قبول اکثر۔ المنرد۔ جو نجاست منقطع کہ کنوئین میں گر کر اسکی تہ کی مٹی پھیل
مٹی ہو گئی تو جس دی کی تہ کو نکات منقلب ہو گئی اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ د۔ اگر جس کپڑے ترکہ پاک کپڑے خشک میں پھینا پس
اسکی نمی پاک کپڑے میں ظاہر ہوئی ولیکن (استد زری نوئی کہ اگر جو تریں تو اس سے کچھ پیسے یا پٹکے تو واضح ہے کہ وہ نہیں ہو جائیگا۔
یون ہی اگر پاک کپڑے کو تری کی حالت میں خشک جس کپڑے یا خشک زمین جس پر بچھا یا اور اس نجاست نے کپڑے میں اثر
کیا لیکن ایسی تری نوئی کہ پھڑے سے کچھ پیسے یا پٹکے گرنی کی جگہ ظاہر ہوتی ہے تو واضح ہے کہ وہ نہیں ہو جائیگا۔ انطاہہ۔ بعض اسکو
دکایہ میں لیا ہے۔ م۔ اگر اپنے پیچھے پاؤں کو جس زمین یا جس بچھونے پر رکھا تو وہ نہیں ہوگا اور اگر خشک پاؤں کو جس پیچھے بچھونے
پر رکھا اگر پاؤں تر ہو گیا تو جس ہو گیا اور نمی کا اعتبار نہیں ہے اور یہی مختار ہے اس طرح عن انطاہہ وغیرہ۔ اگر گارے میں گوبر ڈالا
اس سے چھت پر کھل نکائی وہ خشک ہو گئی پھر اس پر بچھا رومال وغیرہ رکھا تو وہ نہیں ہوگا۔ خشک گوبر یا جس مٹی کو اگر ہوانے
آٹایا اور وہ کپڑے کو لگی تو جب تک اس میں نجاست کا اثر ظاہر نہ ہو وہ نہیں ہوگا۔ قاضی خان۔ ہوا اگر ناباک چیزوں کو وہ گوبر کو آٹا لائے
اور پیچھے کپڑے کو لگے اگر نجاست کی ہوا پانی جاوے تو وہ نہیں ہو گیا۔ اور نجاست کے بخارات اثر کر جو کثرون کو لگتے ہیں آٹے
کپڑا نہیں نہیں ہوتا اور یہی صبح پر اس نظیر ہے۔ اگر پانی سے استنجا کیا اور منہ سے نہ بوجھا کہ اس کے باقی نکلی تو عاۃً علماء کے نزدیک
اسکا گرد نہیں ہوگا اور اسی طرح اگر استنجا نہ کیا ولیکن اسکا پانچاہ پیسنے یا پانی سے بھیگ گیا پھر اس کے باقی نکلی تو یہی حکم ہے۔
انطاہہ۔ اسی طرح جائون میں ربط میں داخل ہوا یعنی جان بعد کا الاؤ لگا ہو اور اسکا بدن بچھا ہو یا کوئی پیچھا کپڑا لپیٹا ہو
اسکی گرمی سے سوکا گیا تو وہ نہیں ہوگا مگر جبکہ سوکھنے پر اسکا اثر مانند زردی وغیرہ کے بھیگی ازار و پانچاہ وغیرہ میں ظاہر ہو
الذیرہ۔ اگر بچھونے پر مٹی لگ گئی اور خشک ہو گئی اس پر سو یا اور پسینا آیا اس سے بچھونا بھیگ گیا اگر تری کا اثر اس کے بدن میں ظاہر
نہو تو نہیں نہ ہوا اور اگر بچھونا تر ہو کر اسکی تری بدن کو لگی جس سے اثر ظاہر ہوا تو بدن جس ہو گیا۔ قاضی خان۔ گدھے نے پانی میں
پیشاب کیا یا اس میں گھسیٹا اس سے چھتیں بڑا کپڑے کو پھینا اگر اس میں اثر ظاہر ہوا تو نہیں ہوا ورنہ نہیں یہی مختار ہے اور اسی کو غنیہ ابوالمیث
نے لیا عواہ پانی جاری ہوا یا ٹھہرا ہو۔ شرح الغنیہ لعلی۔ پانخانہ کی کیمیاں کپڑے پر پھینیں تو اسکو خراب نہ کرنگی مگر جب کہ بہت غالب
ہوں۔ قاضی خان۔ کپڑے میں جلا اور بے پاؤں دھونے کا اثر ہے تو جائز ہے اگر اس میں نجاست کا اثر ہو لیکن احتیاطاً اسے سوجھ
عن الفتاویٰ عن الحسامیہ۔ جس بھوسا اگر گارہ میں ڈالا گیا پس اگر بھوسا بعینہ قائم دکھلائی دیتا ہو تو جس پر فشر طیکہ بہت ہو
ورنہ نہیں قاضی خان۔ اور اگر خشک ہو تو اسکی طہارت کا حکم ہوا البتہ کہتے نے اگر آدمی کے غصو یا کپڑے کو منہ سے پکڑا تو خشک
اس میں تری ظاہر نہیں ہوگا عواہ کتا حصہ میں ایسا کرے یا قھیل میں الغنیہ اور میرغیہ میں کہنا کہ یہی مختار ہے شرح الغنیہ لعلی۔ مسجد
اور یہ پڑھتا تھا ہوا اگر خشک ہو تو نہیں نہ ہوا اور اگر بھیگا ہو اور اثر بوریہ میں ظاہر نہو تو بھی نہیں نہیں قاضی خان۔ ہاتھی کی
بھوسا پاک ہے۔ البتہ ہاتھی کا عاب نہیں ہو جیسے عاب بچھے وغیرہ۔ اگر ہاتھی نے سونٹ سے کسی کپڑے کو ملایا وہ نہیں

ہو اقا ضیخان۔ کتے کے بانوں کا کہ بنا یا تو مضائقہ نہیں ہر الظاہ۔ واضح ہو کہ شیخ محقق ابن الامام رحمہ نے قول المصنف و لو اصاب
 و شوبہ قدر الدہم الخ۔ میں لکھا کہ حاصل اس مسئلہ میں افادہ فرمایا کہ غلیظہ نجاست بقدر درم اور خفیفہ نجاست بہت کم فاحش
 نہ ہو مگر نازنین اور بیان تقدیر درم و فاحش کے اور بیان قاعدہ خفیفہ و غلیظہ کا۔ پھر نجاست غلیظہ میں مقبوضہ وقت کو نجاست
 گے پس اگر نجس تیل لگ گیا بقدر درم کے پھر پھیل کر زیادہ ہو گیا تو مضر ضیانی رحم دایک جماعت کا مختاریہ کہ مانع نہیں اور
 دوسروں کا مختاریہ کہ مانع ہر حتی کہ اگر پھیلنے سے پہلے ناز پڑے تو جائز و بعد پھیلنے کے نہیں جائز ہے۔ پھر اگر ایک ہی کپڑا
 ہو تو دوسری طرف جو نجاست پھوٹی اُسکا اعتبار نہیں ہر کیونکہ وہی دونوں طرف ایک ہی۔ بر خلاف اسکے جب دوسرا ہوتا تو
 ہو گا دلی بنا اگر درم کے دونوں رخ نجس ہوئے تو نازنین جائز ہے۔ پھر مانع ناز وہی نجاست ہر جو مصلی کی طرف منسوب ہو
 حتی کہ اگر اپنے بل سے بیٹھنے اٹھنے والا بچہ جسکے کپڑے بدن نجس ہیں مصلی کی گود میں بیٹھ گیا یا نجاست بھرا کپڑا پیر بیٹھ گیا
 تو ناز جائز ہے بر خلاف اسکے اگر ایسے بچہ کو گود لیا جائے بل کا نہیں ہر تو اُسکی نجاست مصلی کی طرف منسوب ہوگی اور ناز جائز
 ہوگی یعنی جبکہ درم سے ناز نہ ہو۔ پھر قدر درم کے ساتھ ناز جائز ہر مگر کردہ ہر حتی کہ کہا گیا کہ اگر دمٹ جاتے رہنے یا ہر جگہ جماعت
 جاتے رہنے کا خون ہو تو اگر ناز میں نجاست پر واقع ہو تو اُسکو توڑ دے۔ رہا بیان ضابطہ غلیظہ و خفیفہ تو صاحبین کے نزدیک
 معتبر اختلاف علماء ہر حتی کہ خفیفہ ہو اور امام رحم کے نزدیک تعارض انصیین سے خفیفہ ہر دبرین تقدیر خون و غیرہ فرمی بلا داؤز
 کی پیمال اور آدمی وغیرہ کو لایم کا پشاپ سواے گھوڑے کے۔ اور قریہ سب بالاتفاق مختلف ہیں کیونکہ تعارض و اختلاف کچھ
 نہیں ہر اور خون سے وہ مستثنی ہر جو رنگوں میں باقی رہا بعد ذبح کے۔ اور اسی کے حکم میں لحم منرولی ہر جب کاٹا جاوے تو وہیں
 جو خون ہر وہ نجس نہیں اور یوں ہی کلیجہ میں جو خود کلیجہ کا خون ہو۔ کذا قبل۔ مگر امام مصنف رحم نے نجس میں فرمایا کہ اس میں نظر
 ہر اس وجہ سے کہ اگر وہ خون ہو تو کچھ مشک نہیں کہ دم مسفوح سے مجاور رہا ہر اور جس کی مجاورت سے خیر نجس ہو جاتی ہر اور
 امام ابو یوسف رحم سے باقی کے حق میں روایت کہ وہ کھانے میں مغز ہر نہ کپڑے میں۔ قال المرحم۔ دلیل تو یہی قوی ہر جو امام
 مصنف رحم نے بیان فرمائی کیونکہ اول تو جو عروق میں باقی ہر وہی دم مسفوح کا بقیہ ہر اور اگر نہ تو اس میں کچھ شک نہیں کہ وہ دم
 مسفوح سے مجاور رہا ہر ہاں یہ بات البتہ کہ اگر نجس قرار پاوے تو شاید جوع و شفت ہر لیکن اگر صحیح ہو جاوے تو عذر کافی
 ہو گا۔ واللہ تعالی اعلم۔ اور مستثنی خون سے شہید کا خون ہر جب تک شہید ہر ہو حتی کہ اگر ناز میں شہید کا خون آوے وہ دادے
 ہو تو صحیح ہر بر خلاف ایسے مقتول کے جو شہید نہواہ اُسکو فصل نہیں دیا گیا یا کافر ہر اگر ہر اُسکو فصل دیا گیا کیونکہ وہ فصل سے
 پاک نہواہ خلاف مسلم کے کہ وہ بعد فصل کے پاک ہو گیا۔ اور مشک بھی مستثنی ہر یعنی اگر جہ وہ ہر ہاں کا خون ہر۔ فقہاء نے کہا کہ
 مشک کا کھانا اور اُس سے نفع اٹھانا جائز ہر باوجودیکہ مشہور یہ کہ وہ خون ہر اور میں نے اُسکی کوئی تطیل دیکھی نہیں لیکن بعض
 مغزلی و دستون سے میں نے زیادہ کے حق میں گفتگو کی اور میں نے کہا کہ یوں کہا جاتا ہر کہ زیادہ ایک حیوان کا پسینہ ہر جسا
 کھا تو اس پر تو اس دوست نے فرمایا کہ جس چیز کو طبیعت متعجل بصلح کر دے جیسے نوشہہ تو وہ نجاست سے نکل جاتا ہر جیسے مشک
 حال المرحم غلطہ تطیل نہ بارہ مشک ذرا دے کہ یہ کہ وہ اگر نجس الاصل تھا مگر متعجل ہو گیا اور اس صورت میں شاید کہ اختلاف
 جاری ہو درمیان صاحبین کے اور شاید کہ یہ اجماعی ہو جیسے غمرا کا استعمال سرکہ کی طرف اجماعاً جائز ہر اور یہی صحاب ہر کیونکہ یہ استعمال مشک
 وغیرہ کا ہر نہ خون کے گوشت ہر چھانے کے ہر دلی ہذا عنبر وغیرہ اسی حکم میں ہیں۔ م۔ پھر یہ وہ مجرور و مجسلی کا خون کچھ نہیں ہر یعنی اُسکو مستثنی
 نہیں کہنا چاہیے کہ یہ در حقیقت خون نہیں ہر۔ رہی تو نہ پھر نجس غلیظہ ہر اور اس سے کم ہو تو بقول ابو یوسف پاک ہر اور یہی مختار کھا
 گیا ہر۔ اور تطیل نے دودھ پیکر تو کردی اور ان کے کپڑوں کو لگی اگر نہ پھر ہر یا زیادہ تو من رحم کے امام ابو حنیفہ سے روایت کی کہ جب تک
 وہ کپڑا فاحش نہ ہو مگر ناز نہیں کیونکہ اس میں ہر درجہ سے نجس نہیں ہوا۔ یہی ابو حنیفہ کی فریب اور اتیہ میں مذکور ہر اور یہی صحیح ہر امام مصنف رحم

نے تجنیس میں بھی اسی کی تصحیح کی ہر اور ہم نے نو اقل و ضرور میں تجنیس وغیرہ سے نقل کیا جو اس فو کی طہارت کو مقتضی ہے یعنی بالکل پاک ہو
خواہ کثیر فاحش ہو یا نہ ہو۔ پھر یہ جو امام مصنف رحمہ نے کہا کہ یہ نجاسات ثابت بدلیل قطعی ہیں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ثابت ایسی دلیل ہے جس پر
قطعی قطعی واجب ہو کیونکہ فروع احکام میں دلیل قطعی پر عمل کرنا قطعی واجب ہے۔ قال المترجم فعلی بنماز فرق غلبہ و خیفہ میں شکل ہو گا لہذا
شیخ رحمہ نے کہا کہ اولیٰ یہ کہ دلیل قطعی سے مراد اجماع ہو اور واضح ہو کہ اختلاف گو بردید میں پیدا ہو گا جیسا کہ سابق میں گذرا۔ پھر
امام محمد رحمہ نے آخر میں لید گو بر کی نجاست خیفہ سے بھی رجوع کیا جبکہ ری میں مارون بر خیفہ خیفہ کے ساتھ گئے اور ہسٹون و ہانارون و
سراسے کو گو بر سے بھرا یا اور لوگوں کو عموماً قبلہ رکھا۔ قال المترجم۔ اگر وہم ہو کہ یہ جو فقہاء اکثر کہا کرتے ہیں کہ ابتلاء و کیک حکم جو از دید یا
تو کیا شرع میں مجتہد کو ایسی رائے کا اختیار ہو جو جواب یہ کہ یہ تساہل ہے اور تحقیق اس میں یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نجاست سے اجتناب کا حکم دید یا
پس اجتناب واجب ہو لیکن شرط امکان عمل پر حتیٰ کہ رجوع و شفقت دفع ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل سے اس حکم پر عمل کرنے کو ایسی
صورت سے بتلایا کہ حج نہ تو گو بر و لید کی جب یہ کثرت ہے تو معلوم ہو گیا کہ اسکو نجاست نہیں رکھا کیونکہ اگر نجاست ہو تو حج و شفقت
شدید لازم آوے اور حج کو اللہ تعالیٰ نے دور کیا ہے تو معلوم ہو گیا کہ اسکو نجاست ہی نہیں رکھا ہے پس مجتہد کو شرعی دلیل قوی تاہم آئی
تو اسے حکم دیا کہ اللہ تعالیٰ نے تم پر اسکو نجاست نہیں رکھا ہے اور ہرگز یہ مراد نہیں کہ مجتہد کی رائے کو اختیار ہو۔ و علیٰ ہذا گو بر کے کند سے
جائز ہیں اور مسلمان گھوسوں کے حق میں گاسے بھینسون کا موت و گو بر وغیرہ نجاست نہیں ہے اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ م۔ اسی قول پر
شائع نے بخاری کی کثیر کو قیاس کیا کیونکہ راہ میں آدمی و جانور جو پایہ سب چلتے ہیں بر خلاف ایسے شہر کے جہاں آدمیوں کی راہ ایک
و جانوروں کی الگ ہے۔ مفت۔ و مختار میں ایک ضابطہ پر بند کی سیٹ کے واسطے یہ بیان کیا کہ ہر پرند جو ہوا میں بیٹ نہیں کرتا اسکی
بیٹ نجاست خیفہ ہے جیسے مرغی و بالوط اور جو ہوا میں بیٹ کرتا ہو اگر وہ کول الٹم ہے تو اسکی بیٹ پاک ہے ورنہ نجاست خیفہ ہے اور سو
پرندوں کے ہر جوان کا لید و گو بر امام رحمہ کے نزدیک خیفہ و صاحبین کے نزدیک خیفہ ہے اور شر بتلایہ میں ہے کہ صاحبین کا قول اکثر
ہے اور امام محمد رحمہ نے آخر اسکو پاک کہا یہی قول مالک رحمہ کا ہے اور مالک الٹم جانوروں کا چشاب اور انہیں میں گھوڑا بھی داخل ہے
نجاست خیفہ و امام محمد کے نزدیک پاک ہے اور غیر مالک الٹم پرندوں کی بیٹ خواہ شکاری ہوں یا نہ ہوں نجاست خیفہ ہے اور کہا گیا کہ
پاک ہے اور اسی قول کو صحیح کہا گیا ہے اور گدے و خیر کا لعاب علی الذیہب پاک ہے۔ مسئلہ۔ و اذاصاب الثوب من الروث او من
اختاء البقر اکتسب من قدر الدرہم لم یجر الصلوۃ فیہ عند ابی خیفہ۔ اور جب کپڑے کو بید یا گاسے کے گو بر سے حدود درہم سے زیادہ
لگا تو اس کپڑے میں امام ابو خیفہ رحمہ کے نزدیک نازنین جائز ہے۔ و۔ کیونکہ امام رحمہ کی اصل کہ نص با تعارض ہو موجود ہے۔
النص الوارد فی نجاستہ و ہوا روی انہ علیہ السلام رمی بالروثۃ و قال ہذا جس اور کس لم یعارضہ غیرہ۔ کیونکہ
لید کی نجاست میں جو نص وارد ہے اور یہ وہ ہے جو مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لید کو پھینکا یا ادر کہا کہ یہ جس یا کس نے پھینکا
ہے اس نص کا دوسرا معارض نہیں ہے۔ و۔ یہ حدیث صحیح بخاری میں ہے اور استنجا کے دو پھرون و ایک دوشہ میں سے روث کو پھینکا یا
ادریہ فرمایا تھا پس اس سے جس جو نا ثبوت ہو اور دوسری نص نہیں جس سے پاک ہو نا ثبوت ہو۔ و لہذا ثبت التخلیض عند
و التخیض بالتعارض۔ اور ایسی نص غیر معارض سے امام رحمہ کے نزدیک خیفہ ہو نا ثبوت ہو تاہم اور خیفہ کا ثبوت بتعارض ہوا ہے
و۔ یہ امام کی اصل ہے۔ اگر کہا جاوے کہ نصوص میں تعارض کیونکہ ہر جواب یہ کہ خیفہ جن تعارض نہیں ہے لیکن ہر دو بیت
اس طرح ہونے کی ظاہر میں تعارض معلوم ہوتا ہے۔ و قال ابی حنیفہ حتیٰ یغش۔ اور صاحبین نے کہا کہ لید گو بر کے ساتھ جائز ہے یا تک
کہ فاحش ہو جاوے۔ و۔ یعنی نجاست اسکی خیفہ ہے۔ لان لا جہاد فیہ مساقا و ہذا ثبت التخیض عند ہما۔ کیونکہ
اس میں اجملہ کو گناہ پیش ہوئی ہے اور اس سے صاحبین کے نزدیک خیفہ ثبوت ہو جاتی ہے۔ و۔ یہ تو صاحبین کے واسطے عمل
خاص ہے۔ و لان فیہ ہر وہ لا متلا و الطرق بہا وہی موثرۃ فی التخیض۔ اور اسوجہ سے کہ اس میں ضرورت متفق ہے کیونکہ

راہین اس سے بھر جاتی ہیں اور یہ بات تخفیف میں مؤثر ہے۔ فت۔ یعنی بالاتفاق عموم بلوی مورث تخفیف ہو تو لید گو بر میں بھی تخفیف پیدا کرے گا۔ بخلاف بول الحمار لان الارض منسحقہ۔ بر خلاف گدھے کے پیشاب کے کہ آسکور میں جو سببی ہے فت۔ اگر کما جادے کہ عموم بلوی ضرورت سے توجہ است ساقط ہو جاتی ہے جیسے بی کا جموٹا۔ جواب یہ کہ ہاں لیکن بی کی ہر دم ابتلا کی وجہ سے اسکی ضرورت سے لید و گو بر میں کم ضرورت ہے لہذا مرث تخفیف لازم آئی کما فی مبوط شیخ الاسلام النہایہ میں کہتا ہے کہ گھوسہ کو ہر وقت ہی بی سے زیادہ ضرورت ہے فافتم۔ قلنا البصرۃ فی التعلال وقد اثرت فی التخفیف مرۃ حتی نظر بالمسح فکلتفی مؤنتھا۔ ہم کہتے ہیں کہ ضرورت مسلم ہے لیکن یہ ضرورت جو بیوں کے حق میں مؤثر ہے اور اسے ایک مرتبہ توجہ کر کے تخفیف کر دی حتی کہ جونی رگڑ دینے سے پاک ہو جاتی ہے پس ضرورت کی مؤنت میں کفایت کریگی۔ فت۔ الحاصل ضرورت کی وجہ سے نفس نجاست میں تخفیف ہو یا نجاست کی وجہ سے جبین حج تھا اسکی تطہیر میں تخفیف ہو تو بیان نجاست تو اپنے حال پر رہا و لیکن جونی کی تطہیر میں تخفیف کر دی تو یہی اسکی محنت دور کرنے میں کافی ہے۔ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ضرورت خالی جونی کے حق میں منحصر نہیں ہو سکتی ہے خصوص گھوسوں کے حق میں تو ظاہر ہے بلکہ بغیر ملکون شل ہندوستان کے تو گھر گھر یہ ضرورت موجود ہے و علی ہذا بی کے جوڑنے سے کم اسکی ضرورت نہیں ظاہر ہے لہذا شرط تلامیہ میں کہا کہ صاحبین کا قول بہت ظاہر ہے۔ کما فی الدر۔ بلکہ امام محمد رحمہ نے آخر میں ابتلا سے عام دیکھ کر اسکو پاک جانا جیسا کہ امام مالک رحمہ کا قول ہے۔ پھر واضح ہو کہ ہندوستان کی ضرورت زیادہ تر گائے جینس و کبری و دودھ کے جانوروں و گھوڑے میں ہے و قال المرحم۔ و لا فرق بین ما کول اللحم و غیر ما کول اللحم۔ اور کچھ فرق نہیں درمیان کول اللحم و غیر ما کول اللحم کے۔ فت۔ یعنی جیسے غیر ما کول اللحم کا لید و گو بر وغیرہ جس سے اسی طرح جنگا گوشت کھایا جادے انکا بھی نجس ہے لیکن ہمارے بیان ضرورت کی راہ سے فرق ہے جیسا کہ کہا گیا۔ و ز فر فرح فرق بینھا فوافق ابا حنیفۃ فی غیر ما کول اللحم ووافقھما فی ما کول اللحم۔ اور ز فر فرح نے دونوں قسم میں ازراہ حکم کے فرق کیا پس غیر ما کول اللحم کی لید و گو بر وغیرہ کو تو بموافقت امام رحمہ کے نجس غلیظہ کہا اور ما کول اللحم کی لید و گو بر وغیرہ کو بموافقت صاحبین کے نجس مخففہ کہا۔ وعن محمد رحمہ انہ لما دخل الری۔ اور امام محمد رحمہ سے حکایت ہے کہ جب ملک رسی میں داخل ہوئے یعنی باردن رشید خلیفہ کے ساتھ میں۔ و راسی البلو سی۔ اور لوگوں کو عموماً اس سے قبل دیکھا۔ فت۔ کیونکہ راہین و گھروں کے صحن و سراپن لید و گو بر سے بھری تھیں جیسے ہمارے ہندوستان میں اکثر جگہ یہی کیفیت ہے انھی ان اکثر الفاحش لا ینزع ایضا۔ تو امام محمد رحمہ نے فتویٰ دیا کہ یہ اگر کثیر فاحش ہو تو بھی مانع ناز نہیں ہے۔ فت۔ اور اس قول کو مشائخ نے اختیار بھی کیا۔ وقاسوا علیہا طین بخاری۔ اور اسی پر شائخ نے بخارا کی کچھ کو قیاس کیا۔ فت۔ جو راہین آدمی و جانوروں کے متعلق آدرفت سے گو بر و مٹی سے مخلوط ہوتی ہے پس کہا کہ وہ بھی چاہے جعدہ لگے مانع ناز نہیں ہے۔ وعندہ لک رجوعہ فی الخف یروسی۔ اور اسی واقعہ کے وقت امام محمد رحمہ کا خفت کے مسئلہ میں رجوع کرنا روایت کیا جاتا ہے۔ فت۔ پہلے کہتے تھے کہ رگڑنے سے پاک نہیں ہوتا اور اب موافقت کی۔ بلکہ میں کہتا ہوں کہ اُنکے نزدیک تو اس لید و گو بر سے تو نجس ہی نہیں ہوا اس جہت سے اللہ اور رحمہ نے سمجھا کہ اول منہ کا فتویٰ دیا پھر مطلقاً غیر مانع کا فتویٰ دیا۔ اور اعتراض کیا کہ مانع ناز نہونے سے عمارت لازم نہیں کیونکہ شاید نجس ضرور ہو۔ میں کہتا ہوں کہ یہ خلاف تحقیق کلام ہے اور معنی فتویٰ کے یہ ہوتے ہیں کہ تکلیف بخرج ہونے سے معلوم ہو کہ عمارت کے حکم میں یہ چیز نجاست ہی نہیں ٹھہری ہیں کما فی مفصلہ ام۔ مسئلہ۔ و ان اصحابہ بول الفرس لم یفسدہ حتی یغیش عند ابی حنیفۃ و ابی یوسف وعند محمد لا ینزع و ان محش۔ اور اگر اسکو گھوڑے کا پیشاب لگا تو ہنکو منہ نہ لگایا تاکہ کہ فاحش ہو جادے یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے اور امام محمد کے نزدیک مانع نہیں اگرچہ فاحش ہو جادے۔ لہذا بول مایوکل لحمہ ظاہر عندہ۔ کیونکہ ماکول اللحم کا پیشاب امام محمد رحمہ کے نزدیک پاک ہے فت۔ جیسا کہ اہل بیان گذرا۔ مخففہ نجاست عند ابی یوسف۔ اور ماکول اللحم کا پیشاب مخففہ نجاست ہے ابو یوسف کے نزدیک۔ و لحمہ

ماکول حنفہ ہوا۔ اور گھوڑے کا گوشت حاجیوں کے نزدیک ماکول ہے۔ فتنہ اور مجبور علماء کے نزدیک بھی ماکول ہے یعنی کھانا حلال ہے۔ پس حاصل یہ ہوا کہ گھوڑا ماکول اللحم ہے اور ہر ماکول اللحم کا پیشاب امام محمد کے نزدیک پاک ہے تو چاہیے کسی قدر لگے مفید و مانع نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک نجاست خفیہ ہے تو جب تک فاحش نہ مانع نہیں ہے۔ واما عند ابی حنیفہ رحمہ فالتخفیف لتعارض الآثار اور رہے امام ابو حنیفہ تو اس کے نزدیک مخففہ ہونا بوجہ تعارض آثار کے ہے۔ فتنہ اگر کما جاوے کہ یہ وجہ کیوں نہیں بیان کی کہ گھوڑے کا گوشت امام رحمہ کے نزدیک مکروہ ہے جواب یہ کہ صحیح یہ کہ کراہت بوجہ نجاست کے نہیں بلکہ براہ کراہت ہے مانند آدمی کے در نہ بالاجماع وہ پاک ہے جیسا کہ شیخ الاسلام وغیرہ نے تصریح کی ہے۔ پھر باوجود پاک ہونے کے یہ لازم نہیں کہ اسکا پیشاب پاک ہو کیونکہ آدمی کا پیشاب باوجود طہارت کے نجس ہے لہذا جو اصل امام رحمہ کی بیان کی اسی پر بیان مدار رکھا کہ جب دونوں تعارض ہوں تو نجاست میں تخفیف آجاتی ہے اور بیان مراد تعارض سے حدیث استتر ہو امن البول اللحم۔ اور حدیث عربین ہے جسین اذ ثنوں کے پیشاب پینے کا عذرہ والوں کو حکم دیا تھا پس حدیث استتر ہو امن البول اللحم سے تو عموماً پیشاب سے بر نیز نکلتا ہے خواہ اونٹ ہو یعنی ایسا جانور ہو جسکا گوشت کھایا جاتا ہے یا کسی اور جانور کا جو خواہ وہ جانور پاک ہو یا نجس ہو اور حدیث عربین سے اذ ثنوں کا پیشاب پاک نکلتا ہے تو ماکول اللحم کے پیشاب میں تعارض ٹھہرا لہذا ماکول اللحم کے پیشاب کی نجاست میں تخفیف ہو گئی و لیکن کلام بیان تعارض میں ہے کیونکہ شرط تعارض سے یہ کہ دونوں نص اپنے ثبوت و دلائل وغیرہ جہات میں متساوی ہوں اور بیان بہت فرق ہے ہوا اسے کہ حدیث عربین جسین اذ ثنوں کا پیشاب ان عربوں کو پینے کا حکم دیا تھا سب سے اعلیٰ درجہ کی صحیح ہے کہ جمیع مصالح استہ میں موجود ہے اور اپنے معنی میں صریح محکم ہے۔ اور حدیث استتر ہو امن البول اللحم کی اسناد میں بلکہ مرفوع کلام حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم ہونے میں کلام ہے اگرچہ حاکم نے صحیح الاسناد کہا ہے پس براہ اسناد کے نہایت ادنیٰ درجہ ہے اور معنی میں بھی یہی کیفیت ہے کیونکہ استتر ہو امن البول اللحم متصل ہے کہ البول سے معذور مراد ہوا اصل اللہ لام میں بھی عذر ہے اور مؤید اسکی وہ حدیث بھی ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم دو قبروں کی طرف گزرے اور فرمایا کہ ان دونوں پر غدا ہوتا ہے اور کسی کبیرہ کی وجہ سے غدا نہیں کیے جاتے پھر دونوں کی تفصیل فرمائی چنانچہ ایک کے حق میں یہ فرمایا کہ وہ پیشاب سے نہایت نہ کرتا اور بعض روایت میں پیشاب کرنے میں بردہ نہ کرتا تھا۔ اور نیز جائے غسل میں پیشاب نہ کرنے سے مانعت دوسری حدیث میں مروی ہے پس بقرہ نہ کر متصل ہے کہ البول سے خاص قسم کا پیشاب مراد ہو۔ اور اگر مان لیا جاوے کہ البول سے عام تر قسم کا پیشاب ہر جانور کا پیشاب مراد ہے تو بھی یہ عام قطعی نہیں ہے کیونکہ کچکا در کا پیشاب اور جو ہے کا ومانند اسکے جو بیان ہوے ہیں مخصوص ہیں تو جب اس عام سے تخصیص ہو گئی تو دلالت اسکی قطعی نہیں رہی بلکہ ظنی ہو گئی اور جب تخصیص ہو چکی تو اب جائز ہے کہ اونٹ و اسکی اشال ماکول اللحم اس سے مخصوص کیے جاویں جیسا کہ اصول میں مصرح ہے اور غایۃ الجواب از جانب امام رحمہ یہ ہو سکتا ہے کہ حق عمل میں صحیح بدرجہ اعلیٰ جسین درجہ کے دونوں واجب العمل ہیں تو اس جہت سے مساوی ہیں اور دلالت اس عام کی قطعی ہے بدین جہت کہ چکا در جو ہے وغیرہ کا پیشاب امام رحمہ کے نزدیک نجس ہے اور اسکی طہارت یا بوجہ ضرورت کے ہے جبکہ امام رحمہ کا قول انکی طہارت میں نبوت ہو کیونکہ نجس میں ہر کہ ملی نے کنون میں پیشاب کیا تو باتفاق از روایات سب اچھا جاوے اور یوں ہی کپڑے میں لگ گیا تو اسکو خواب کر لیا کافی الفتح سار خلاصہ میں ہے کہ ملی نے برتن میں پیشاب کیا یا کپڑے پر تو نجس کیا اور یہی وجہ ہے کہ پیشاب کا حکم ہے اور فقہ ابو جعفر نے لکھا کہ برتن نجس ہو جائیگا اور کپڑا نہیں انتہی۔ یہ مسائل دلیل ہیں کہ امام رحمہ کے نزدیک یہ پیشاب نجس ہیں۔ دلیلیہ یہ تخصیص ہل نہایت کے نزدیک ہے پس امام رحمہ پر انکا مذکورہ دو کا قیاس فیہ م۔ المسئلہ۔ وان اصحابہ خرو مالایوکل لحمہ من الطیور اکثر من قدر الدرعہ اجزات الصلوۃ فیہ عند ابی حنیفہ و ابی یوسف رحمہ و قال محمد لا یجوز۔ اور اگر کپڑے کو بیٹا ہے ہر نہ کی گئے جو ہر ندون میں خیر ماکول اللحم میں اور یہ بیٹ قدر دم سے نادم ہے تو اس کپڑے میں امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک

ناز جائز ہے اور امام محمد رحمہ کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ فت۔ میں کہتا ہوں کہ مجمع الامم میں لکھا کہ جو ازنا اس کپڑے میں صرف امام
 کے نزدیک ہے کیونکہ جن پر مذکور لاگوشت نہیں کھایا جاتا وہ بھی ہوا میں بیٹ کرتے ہیں اور انکی بیٹ سے بجا کرنا معتد ہے اور
 صاحبین کے نزدیک شیخ ابو جعفر سند دانی رحمہ کی روایت پر وہ نجس مغلطہ ہے اور یہی صحیح ہے اور کرمی کی روایت پر شیخین رحمہ کے نزدیک
 نجس مغلطہ ہے اور امام محمد رحمہ کے نزدیک نجس مغلطہ ہے اور محس الاثر مصری رحمہ نے لکھا کہ شیخین رحمہ کے نزدیک پر مذکور ہوا ماکول الحکم ہوں
 یا غیر ماکول ہوں دونوں میں فرق نہیں تو غیر ماکول کی بیٹ بھی پاک ہے۔ غابہ میں لکھا کہ جو مصنف رحمہ نے ذکر فرمایا کہ ابو یوسف دونوں
 روایتوں میں ابو حنیفہ رحمہ کے ساتھ ہیں یہی فخر الاسلام نے شرح جامع منیر میں ذکر کیا ہے۔ م۔ بالجہ اصحاب میں اختلاف ہے۔ فقہ
 قیل ان الاختلاف فی النجاستہ وقد فیل فی المقدر وہو الاصح۔ پس لکھا گیا کہ اختلاف اسکی نجاست میں ہے اور لکھا گیا کہ
 اختلاف مقدار میں ہے اور یہی صحیح ہے۔ فت۔ میں شائع نے اختلاف کیا کہ شیخین کا قول حرام جڑیوں کی بیٹ کے ساتھ ناز جائز
 ہونے میں اس بنا پر ہے کہ انکی بیٹ پاک ہے یا اس بنا پر کہ نجس تو ہے مگر مغلطہ حتی کہ کثیر فاحش ہو تو جو ازنا میں شیخ کرمی رحمہ نے
 لکھا کہ جو ازنا ناز اسوجہ سے کہ ان جڑیوں کی بیٹ شیخین رحمہ کے نزدیک پاک ہے اور شیخ ابو جعفر سند دانی رحمہ نے لکھا کہ اسوجہ سے کہ نجاست
 خفیہ ہے۔ اور امام محمد رحمہ کے قول پر شائع متفق ہیں کہ وہ نجاست خفیہ ہے۔ پھر ابو یوسف رحمہ موافق روایت کرمی رحمہ کے ابو حنیفہ رحمہ
 کے ساتھ ہیں اور موافق روایت فقہ ابو جعفر کے امام محمد رحمہ کے ساتھ ہیں اور ہدایہ سے یہ مفہوم ہے کہ وہ دونوں روایتوں میں ابو حنیفہ
 کے ساتھ ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ فت۔ اور فخر الاسلام نے جامع منیر میں ابو یوسف کو روایت نجاست و روایت طہارت دونوں پر
 ابو حنیفہ رحمہ کے ساتھ رکھا ہے۔ پھر امام مصنف رحمہ نے اسی کو اصح لکھا کہ اختلاف مقدار میں ہے اور یہی جامع قاضی خان و محیط بنی
 ہے کیونکہ یہ بیٹ پرندہ حرام کی ایسی چیز ہے کہ طبیعت حیوانیہ نے اسکو بد بو و خرابی کی طرف متوجہ کر دیا ہے لیکن مسوطین و محیط سرخی میں
 اسکے خلاف مذکور ہے اور لکھا کہ پرندوں سے جو بیٹ نکلتی ہے وہ بد بو و خرابی کے ساتھ نہیں ہے اور مسجدوں سے کوئی پرندہ نکلنا نہیں جاتا
 تو ہننے معلوم کیا کہ سب کی بیٹ پاک ہے اور اسوجہ سے کہ جٹکا گوشت کھایا جاوے اور جٹکا نہ کھایا جاوے دونوں کی پچال میں کچھ فرق
 نہیں ہے۔ مع۔ اور ظاہر دالہ اہل علم یہ ہے کہ طہل ہر ایک کے موافق اختلاف روایات ہے اور دونوں کی پچال میں فرق ہونے کا جواب
 یہ ہے کہ دونوں کے گوشت میں طہل و حرام کا فرق معلوم ہے اور مجتہدین طہارت و نجاست ہے پس دونوں کی پچال میں بھی فرق ہے
 حتی کہ حرام جڑیوں کی پچال نجس ہے۔ ہو بقول ان التخصیف للضرورة ولا ضرورة لعدم الخاطلة فلا یخفف۔ امام محمد رحمہ
 کہتے ہیں کہ نجاست تو بالاتفاق شہری تو اب نجاست کا مغلطہ ہونا بوجہ ضرورت کے ہوتا ہے اور یہاں ضرورت نہیں ہے کیونکہ آدمی
 کے ساتھ مخالفت نہیں تو تخیف نہوگی۔ ولما انتہا تذرق من الهواء والتحامی عنه متعذر فتحقق الضرورة۔ اور
 شیخین کی دلیل یہ ہے کہ یہ جڑیاں ہوا سے پچال کر دیتی ہیں اور پرندہ اسے متعذر ہے تو ضرورت متحقق ہو گئی۔ فت۔ پھر مجتہد
 نجاست کو ساقط کرنے والی نہوگی کیونکہ اختلاف نہیں ہے تو اپنی حد تک رہی یعنی نجاست میں تخیف جو جائز ہے اور اسی کو کثرت
 اختیار کیا جانا ہے لکھا کہ پشاپ اس جاندار کا جسکا گوشت کھایا جاتا ہے اور گھوڑے کا اور پچال ان جڑیوں کی جو نہیں کھائی
 جاتی ہیں نجاست مغلطہ ہے۔ انتہی مترجما۔ پھر مذہب میں ایک قول ہے کہ ان جڑیوں کی پچال پاک ہے اور اسی قول کو صحیح لکھا گیا
 کافی الدر۔ ولو وقع فی الانا فیل یفسدہ وقیل لا یفسدہ لتعذر صول الا والی عنه۔ اور جب یہ پچال برتن میں
 پڑے تو لکھا گیا کہ اس کو محاب کر لیں اور لکھا گیا کہ نہیں کیونکہ برتنوں کو اس سے بچانا معتد ہے۔ فت۔ پھر اگر کھاجاوے کہ امام
 سے روایت ہے کہ بلی جسکی عادت ہے کہ لوگوں کے بچھونوں و کپڑوں پر موی دیتی ہے وہ ظاہر ہے۔ فت۔ اور اسی کو ابو نصر رحمہ نے لکھا
 مع۔ اور یہاں حرام جڑیوں کی بیٹ کو نجس لکھا تو کیا فرق ہے جو اب یہ کہ ان جڑیوں کی بیٹ میں ضرورت نہیں کیونکہ نجاست
 مشاہدہ ہوتا ہے جسکے بیٹ لگی ہو اندلی میں بھی ضرورت ہوجہ مخالفت کے متحقق ہے لیکن یہ سب اسوقت کہ بلی مذکور کے واسطے

طہارت کا حکم جو امام محمد سے مروی ہو اگر یہ روایت صحیح ہو تو نہ نجیس میں ہر کہ بلی نے اگر کوئین میں پیشاب کیا تو سب پانی الٹھا جادے کیونکہ روایات متفق ہیں کہ بلی کا پیشاب نجس ہے اور بدین ہی اگر کپڑے کو لگ جادے تو اسکو نجس کر دیتا۔ ولیکن بیان بلی سے وہ مراد لینا چاہیے جسکی عادت لوگوں کے اوپر پیشاب کرنے کی ہو نہ نجیس میں خود دوسرے مقام پر نقل کیا کہ عادت والی بلی میں شائع کا اختلاف ہے اور خلاصہ میں ہر کہ بلی نے بزن میں یا کپڑے پر پیشاب کیا تو اسکو نجس کر دیتا اور یہی جو ہے کے پیشاب کا حکم ہے اور نفیہ ابو جعفر رحمہ نے کہا کہ بزن نجس ہو گا اور کپڑا نہیں نجس ہو گا انتہی۔ قول ابو جعفر رحمہ اچھا قول ہے کیونکہ بزن خون کے دھکنے کی عادت جاری ہے۔ پھر ایک روایت میں جو ہے کے پیشاب میں کچھ مضائقہ نہیں ہے لیکن شائع کا مذہب یہ ہے کہ وہ نجس ہے جو ہر ضرورت خف کے پر خلاف اسکی مینگی کے اسلئے کہ گیسوؤں میں یعنی اناج میں اسکی ضرورت ہے چنانچہ انہوں نے کہا کہ اگر گیسوؤں میں مینگی اگر لگی اور انہیں پس لگی تو انکا مانا جائز ہے جب تک کہ مینگی کا اثر یعنی بو و مزہ وغیرہ آسین ظاہر نہ ہو۔ مفت۔ فتویٰ اسی پر ہے جبکہ محیط سے گذرا۔ اور بدین ہی بلی و جو ہے کے پیشاب میں جبکہ کپڑے کو قدر درم سے ناند لگے تو خلاصہ و قاضیخان میں کہا کہ انہر روایت یہ کہ اسکو نجس کر دیتا کافی الفتح۔ تو اسی پر فتویٰ ہو گا ولیکن اشباہ سے گذرا کہ سواے پانی کے بزن کے اور چیزوں میں غصہ ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ م۔ اور البضاح میں ہر کہ چمکا کر کا پیشاب و بٹال کچھ نہیں ہے اور قاضیخان میں ہر کہ چونکہ اس سے احتراز مستدر ہے تو وہ نجس نہیں کرتی ہیں۔ الفتح۔ میں کتاہوں کہ قاضیخان کی تطیل مشعر ہے کہ وہ در حقیقت نجس ہے فافہم۔ م۔ المسئلہ والی اصحاب میں دوم السمک اور من لعاب البغل ادا الحمار اکثر من قدر الدربم اجزأت الصلوۃ فیہ۔ اور اگر کپڑے کو مچھلی کا خون لگایا پھر یا گدھے کا لعاب لگا دہ زیادہ ہر قدر درم سے تو اس میں ناز جائز ہے۔ ف۔ ولیکن دونوں کی تطیل میں فرق ہے۔ اما دوم السمک فافہم بدم علی التحقيق فلا یكون نجسا۔ تو مچھلی کا خون اسوجہ سے کہ وہ تحقیق خون ہی نہیں ہے تو وہ نجس ہو گا۔ ف۔ اور غیر تحقیق روایت پر خون ہے۔ وعن ابی یوسف انه اعتر فیہ اکثر الفاحش فاعقبہ نجسا۔ اور امام ابو یوسف رحمہ سے مروی ہے کہ ابو یوسف نے مچھلی کے خون میں کثیر فاحش کا اخبار کیا یعنی کثیر فاحش ہو تب مانع ہے پس اسکو نجس اعتبار کیا۔ ف۔ یعنی خفہ۔ شاید خون قرار دیا اور اسکو نجس اعتبار کیا ہو یا بدن اسکے نجس قرار دیا۔ اما لعاب البغل والحمار فافہم مشکوک فیہ فلا ینجس بہ الطاہر۔ رہا پھر گدھے کا لعاب تو اسوجہ سے کہ اُسکے لعاب میں شک ہے پس یعنی پاک چیز اس سے نجس نہ ہوگی۔ ف۔ یہ تو اصل میں روایت ہے اور مذہب یہ ٹھہرا ہے کہ دونوں کا لعاب پاک ہے۔ اور شامی رحمہ نے اس میں بسوط کلام کیا اور اسکی تطیل دلیل ہے کہ لعاب البغل میں بھی بامقرب ہی حکم ہونا چاہیے و الله تعالیٰ اعلم اور شک نہیں کہ ہندوستان میں خود ضرورت اسکی نجاست کی مستط ہے اور کثرت کہ کثیف ہو اور اول اقویٰ اور یہ احوط ہے۔ م۔ المسئلہ فان انتضخ علیہ البول مثل رؤس الابرقہ لک لیس شئی لانه لا یستطاع الاتناع عنه۔ پھر اگر آدمی پر پیشاب کے ریزہ بھو بارشل سوئی کے سر دن کے پڑیں تو یہ کچھ نہیں ہے۔ کیونکہ اس سے بچاؤ کی قدرت نہیں ہے۔ ف۔ اگرچہ کپڑے کو بھر میں نہیں۔ اور بدین ہی اگر سوئی کے دوسری جانب یعنی ناکہ کے برابر ہوں تو بھی شائع کے نزدیک معتبر نہیں واسطے دفع مچ کے۔ اما فی وغیرہ۔ اور نوادر معلیٰ میں ہے کہ اگر ایسی جینٹین پڑیں اور انکا اثر دیکھا جاتا ہو تو دھونا ضرور ہے۔ البغی۔ اور اگر نہ دھوئیں حتیٰ کہ ناز پڑی پس اگر اتنی ہوں کہ اگر جمع کیا میں تو درم سے ناند ہوتی تو ناز اعاہہ کرے کذا ذکر البتالی والا امام الجہولی مع۔ اور در صورتیکہ وہ معتبر نہیں ہیں اگر انکو پانی بھونچا و کثرت ہو گئی تو بھی دھونا واجب نہیں ہے الفتح۔ اور فیہ میں ہے کہ اگر جینٹین ملکر پھیل گئیں اور قدر درم سے ناند ہو گئیں تو چاہیے کہ انکا حکم وہ ہو جو ایک درم سے کم نجس میں لگ کر پھیل جانے کا حکم ہے یعنی قبل پھیلنے کے ناز جائز اور اسکے بعد نہیں جائز ہے۔ م۔ اور یہ اسوقت ہے کہ ایسی جینٹین کپڑے یا بدن یا جاسے ناز یعنی ایسی جگہ پر پڑیں اور اگر بلی میں پڑیں تو اسوجہ سے کہ اسکو نجس کر دیتی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طہارت میں یہ نسبت بدن و کپڑے و جگہ کی طہارت ہے

زیادہ تاکید ہے۔ البھر وہ السراج۔ اور اگر چھینٹیں سوئی کے سردی برابر نہیں بلکہ سب سے کے سردی برابر ہوں تو عدم ضرورت کی بنا سے منع ہیں انکانی مع البحر یعنی جب قدر درم سے ناکھ ہوں اور شائع نے کہا کہ اگر پانی میں گویا پیاں پھٹا لا اور گرنے کے بعد نہ پانی اتر کر آدمی کو لگا تو جب تک نجاست کا رنگ ظاہر نہیں ہو کر گیا یا وہ جان لیوے کہ پیاں پھٹتے۔ رنگ کی خصوصیت نہیں بلکہ اثر ظاہر ہو گا سبق اور ہی مختار و واضح ہے۔ م۔ اور میت کے نکلنے والے براس حالت میں جو میت کے دھوون کے چھینٹیں پیرین خبیثے بجا و کرنا ممکن نہیں ہر تو اسکو جس نہ کر نیکی کیونکہ یہ عام بوی ہے افق۔ مصلی کے غسل سے جو چھینٹیں برتن میں گرین چنگ گرنے کا موقع ظاہر نہیں ہوتا وہ غلو ہے جیسے راستہ کی کچھ رو جس کا دھوان و گو بر کا غبار اور کنون کے بیٹھے در بنی کی جگہ کا غبار غلو ہے۔ م۔ و حال الم۔ و النجاستہ ضربان مرئیہ وغیرہ مرئیہ۔ اور نجاست کی دو قسم ہیں ایک مرئیہ اور دوم غیر مرئیہ۔ مرئیہ جو خشک ہو جانے کے بعد منہر و نظر آدے جیسے خون و گوہ وغیرہ۔ غایہ۔ نما کان منہا مرئیہ فطرتا رہا نبردال عینہا پس جو نجاست میں سے مرئیہ ہو تو اسکی طہارت اس کے من کے نائل ہونے سے ہے۔ و یعنی اس نجاست کا جرم ذات جانے تو پاک ہو جاوے اگرچہ بعض صفت مثل رنگ و جو وغیرہ کے رہ جاوے۔ لان النجاستہ حلت محل باعتبار العین فنزل خبر و الہ۔ کیونکہ نجاست نے تو طول کیا محل میں باعتبار اپنی ذات کے پس ذات کے نائل ہونے سے اس جگہ سے نجاست کا زوال ہو جائیگا۔ الا ان سقی من اثر یا مایشق ازالہ۔ لیکن یہ کہ نجاست کے اثر سے وہ چیز باقی رہ جاوے جس کا دور کرنا محتاج مشقت ہو۔ و فنداح ہو کہ قول۔ الا ان سقی الخ استثناء ہے اثر کا اور میں نجاست میں اثر داخل نہیں ہر لہذا استثناء قطع نہیں لیکن۔ اور نہایہ میں مستثنیٰ اند میں و اثر قرار دیکر اس سے ایسے اثر کو جو مشقت سے نائل ہو تھنشی کیا اور اس پر معنی رح نے ابرا کیا کہ مستثنیٰ منہ اثر نہیں صرف میں ہے اور حذف جائز نہیں ہے۔ اور تحقیق مترجم کے نزدیک یہ ہے کہ من کا لفظ ایک تو معنی ذات ہو جائیگا اور اس کے مقابل میں اثر آتا ہے اور اکثر شارحین نے بیان ہی معنی یہ ہے اور اس پر استثناء کا اشکال پیش آیا اور دوم معنی میں سے وہ چیز بعینہ ہو۔ پس یہاں مراد یہ کہ مثلاً کثیر الاول تو نجاست سے صاف تھا پھر اسکو نجاست کی ذات مع اپنے رنگ و جو وغیرہ کے عارض ہونے تو جیسے عارض ہوئی ہے بعینہ نائل ہو جاوے کہ جو باقی نہ رہے تو یہ زوال اسکی ذات مع اثر کے ہو گا پس جب وہ میں نجاست بعینہ نائل ہو جانے پر طہارت ہر لہذا کہ ایسا اثر رہ جاوے جس کا دور کرنا مشقت کے ساتھ ہے پس نہایہ میں جو میں و اثر کو مستثنیٰ منہ قرار دیا تو یہ معنی نہیں کہ اثر حذف ہو بلکہ یہ معنی کہ میں سے مراد بعینہ وہ نجاست نائل ہو یعنی اسکی ذات و اثر سب نائل ہو۔ اگر اعتراض ہو کہ پھر اس صورت میں مسئلہ بدل جائیگا کیونکہ فطرت کے نزدیک تو زوال میں یعنی ذات سے طہارت ہو جاتی ہے۔ جواب یہ کہ نہیں چنانچہ محیط میں ہے کہ اگر نجاست مرئیہ ہو تو اسکا ازالہ اس کے میں و اثر کے دور کرنے سے ہر بشرط ایک ایسی چیز ہو کہ اسکا اثر دور ہو جاتا ہو۔ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ مرئیہ نجاست کا ازالہ نہ ہر حال میں و اثر یعنی بعینہ نجاست بعد ہو جانے سے ہر گز نہ کہ ایسی نجاست ہو کہ اسکا اثر دور کرنے میں مشقت ہو تو اثر رہ جائے میں مضائقہ نہیں۔ لان الحصریح مرفوع۔ کیونکہ حج شرح میں دور کیا گیا ہے۔ و فنداح مشقت استثناء ایک حج ہے اور یہاں مشقت کی تفسیر ہے کہ اثر دور کرنے میں سوے پانی کے دوسری چیز کی ضرورت ہو جیسے صابون و لیو وغیرہ۔ انکانی۔ مضاف وغیرہ۔ اور یوں ہی گرم پانی سے جھرانے کی بھی تکلیف نہیں دئی گئی ہے السراج۔ اور دلیل اس کے واسطے حدیث ابھر یہ نہ ہے کہ خور شرب یسار نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سون میں کو چھپا تو فرمایا کہ اسکو دھواں اسنے عرض کیا کہ دھویا جاتا ہے پھر باقی رہتا ہے فرمایا کہ اسکا اثر بھی مٹ نہیں ہے۔ رواہ احمد و ابوداؤد و ترمذی باسناد حسن و لیکن منقطع ہے اور طبرانی رح نے معجم کبیر میں اسکو خور شرب حکیم کی حدیث سے روایت کیا ہے۔ اور حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا سے پانی کے بھی مذکور ہے وہ احتجاج ہے۔ اور نیز دلیل یہ ہے کہ اثر جب نائل نہ ہو تو ضرورت کی وجہ سے اسکا اعتبار ساقط ہوا اور نیز اثر تو رنگ ہے اور نجاست یہ رنگ نہیں بلکہ میں جرم ہے نہ نائل ہو گیا۔ م۔ چونکہ اثر کا اعتبار میں تو یہی بنا پر شائع نے کہا کہ

اگر اپنے کپڑے یا اتمہ کو رنگ نبھس یا غصے نبھس سے رنگا پھر اسکو دھویا یا تنک کر پانی صاف کرنے لگا تو پاک ہو جائیگا اگرچہ رنگ قائم رہے۔ الفتح۔ اور یہی صحیح ہے۔ ع۔ اور بعض نے کہا کہ اس کے بعد پھر تین مرتبہ دھویا جاوے۔ الفتح۔ چنانچہ یہ احتمال آئے
 ادبکا۔ م۔ اور اگر اپنا ہاتھ نبھس تیل یا چربی میں ڈالا یا اس کے کپڑے کو لگ گئی پھر ہاتھ یا کپڑے کو بغیر صابون وغیرہ کے دھویا
 اور تیل یا چربی کا اثر اس کے ہاتھ پر رہا تو وہ پاک ہو گیا۔ اسی کو فقیہ ابو اللیث نے لیا اور یہی جمع ہو الہدیہ ۱۰۔ اور نبھس میں
 اسکی وجہ یوں بیان فرمائی کہ تیل اس دھونے سے پاک ہو گیا تو اسکے ہاتھ پر پاک رہ گیا جیسا کہ ابو یوسف سے روایت ہے کہ اگر
 تیل نبھس ہو گیا تو اسکو ایک برتن میں کر کے اس پر پانی ڈالا جاوے پس تیل اوپر آ جائیگا اسکو کسی حرق سے کتبہ یو سے پھر اسطرح
 کرے تاکہ تین مرتبہ پورے ہو جاوے پس پاک ہو جائیگا۔ تمام ہوا کلام نبھس کا۔ الفتح۔ میں کہتا ہوں کہ یوں ہی زیادہ ہی من مذکور ہے۔
 ۱۰ م۔ لیکن مردار کی چربی اسطرح پاک نہو گی کیونکہ وہ خود عین نجاست ہے حتیٰ کہ اس سے کھال کی دباغت روا نہیں ہے بلکہ مسجد کے
 سوا اس سے روشنی کے لیے چراغ جلایا جاوے۔ الدر۔ میں کہتا ہوں کہ مردار کی چربی حرام ہے تو اس سے کسی طرح انتفاع
 نہیں لینا چاہیے کیونکہ حدیث میں یہود کے حق میں فرمایا کہ اللہ تعالیٰ انہیں لعنت کرے کہ چربی انہیں حرام کی گئی تھی تو انہوں نے
 لکھ کر اسکو بیچا اور نفع اٹھایا۔ کما فی صحیح وغیرہ۔ پس اگر دلیل دیگر اسکے معارض بھی ہو تو ہمارے اصول کے موافق احوط اس
 حرمت و منع ہو گا پس اسی پر اعتماد اور اسی پر فتویٰ ہونا چاہیے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اور نبھس شہد کا پاک کرنا بر قول ابو یوسف
 اسطرح کہ اسپر پانی ڈال کر جوش دیا جاوے حتیٰ کہ جب قدر پہلے اندازہ تھا اسی قدر پر آ جاوے اسطرح تین بار کیا جاوے تو
 پاک ہو جائیگا۔ اور یوں ہی زیادہ ہی رحم نے ذکر کیا اور کہا کہ مشائخ نے فرمایا کہ یہی حکم دس کا ہے یعنی دوشاب یعنی تازی تازی
 خرمایا انکور کی۔ ۱۰۔ یہ حکم تو مذکور ہوا لیکن بعض صورتوں سے اسپر اشکال وارد ہوتا ہے اور وہ نبھس کا یہ مسئلہ ہے کہ شراب کا شنگا
 جب تین بار دھویا جاوے تو پاک ہو جائیگا جبکہ اسپین شراب کی بدبو نہ رہے وجہ یہ کہ اسپین شراب کا اثر نہیں رہا پھر اگر
 پور ہجاوے تو روا نہیں کہ اسپین سوا سے سرکہ کے دوسری مائعات رکھی جاوے اور سرکہ اسوجہ سے روا ہے کہ سرکہ تو مشک شراب
 میں بغیر دھونے ڈالنے سے وہ پاک ہو جاتا ہے اس جہت سے کہ جو کچھ اسپین شراب کے اجزاء ہیں وہ سرکہ کی وجہ سے سرکہ ہو جاویں گے
 اس آخری جملہ سے افادہ فرمایا کہ پور ہجانا بوجہ بطنہ اجزاء باقی رہنے کے ہوتا ہے و علیٰ ہذا ہر چیز جسکی پور ہجاوے اسپین ہی بات
 ہے۔ الفتح۔ میں کہتا ہوں کہ آخری کلام مرتبہ سے متعلق نہیں جیسا کہ شیخ محقق رحم نے سمجھا بلکہ معنی یہ کہ بغیر دھونے ہوئے میں جو
 شراب کے اجزاء ہیں وہ سرکہ ڈالنے سے سرکہ ہو جاویں گے تو جب بغیر دھونے سرکہ رکھنا جائز تو بعد دھونے کے بدرجہ اولیٰ جائز
 ہو اور یہ معنی نہیں کہ بعد دھونے کے سرکہ رکھنا جائز اس جہت سے کہ جو کچھ اسپین شراب کے اجزاء ہیں وہ سرکہ ہو جاویں گے تاکہ
 لازم آوے کہ بواقی تھی وہ بوجہ اجزاء کے تھی فافہم۔ ہاں یہ رہا کہ پھر بواقی نہ رہے کی قید کیوں رکھی گئی ہے تو واضح ہو کہ
 قتادی قاضی خان میں یہ مسئلہ اسطرح مذکور ہے کہ شراب کا غم جب تین مرتبہ دھویا جاوے اور وہ پراستعمال ہو تو پاک ہو جائیگا
 ۱۰۔ اور یہ جب کہ اسپین شراب کی بواقی نہ رہے۔ تا آثر خانیہ عن الکبریٰ۔ پس مترجم کو ظاہر ہے ہوتا ہے کہ طہارت تو اسی قدر ہے
 جو قاضی خان میں ہے اور زیادہ تہ نہ رہنے کی معنی نقاہت میں تاکہ ایسی چیزوں کا استعمال نہو جس میں شراب کی بو سے نفث
 پیدا ہو جاوے بدین معنی کہ ابتدا سے اسلام میں شرابی برتنوں سے مانعت تھی تو وجوب ہوا کہ ایسی حالت نہو پس اگرچہ
 نفس طہارت حاصل ہو گئی ولیکن اگر بواقی ہو تو استعمال میں لانا تحریماً کردہ ہے پس یہی تحقیق ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اور خلاصہ
 میں ہے کہ کوزہ جس میں شراب ہو تو اسکے پاک کرنے کا یہ طریقہ ہے کہ اسپین تین مرتبہ پانی پھر جاوے ہر بار ایک ساعت تک
 بشرطیکہ کوزہ پنا ہو یہ امام ابو یوسف رحم کے نزدیک ہے۔ ۱۰۔ اور امام محمد کے نزدیک کسی پاک نہیں ہو سکتا۔ ۱۰۔ اس
 مسئلہ میں کوئی قید نہیں کہ پور ہے یا نہ رہے ولیکن تفصیل مینا احوط ہے الفتح۔ میں کہتا ہوں کہ پاک ہو جانا تو اسی قدر ہے کہ

اگر استعمال میں لانا جب بھی کہ پو پانی نہ ہو جیسا کہ تحقیق گندہی - اور میں کہنا چوں کہ یون ہی گیون کا مسئلہ ہو کہ اگر شراب میں
 گیون پڑے اور جو سکر پھول گئے تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک گیون پانی میں بھگوئے جادین حتیٰ کہ پیسے شراب کو چوسن گئے تو
 پانی جو جس جادین پھر نکال کر خشک کیے جادین یون ہی تین مرتبہ کیا جاوے تو انکے پاک ہو جانے کا حکم دیا جائیگا اور اگر
 پھولے نہ ہوں تو تین مرتبہ دھونے دہر بار خشک کرنے سے پاک ہو جاوینگے مگر شرط یہ کہ غمر کا مزہ و بونہ پانی جاوے محیطہ میں
 کتا ہوں کہ اول صورت جبکہ شراب میں پھول گئے ہوں لازم یہ کہ بعد خشک ہونے کے پانی میں بھگوئے جادین پھر خشک
 کرنا اس مقام پر حقیقی معنی کہ بالکل سوکہ جادین نہ آنکہ ہرٹ ٹپکنا موتوف ہو جاوے جیسا کہ موزہ پاک کرنے میں مختار ہو پھر
 غابر قول ابو یوسف پرفتوی نہیں ہر چنانچہ نصاب و کبریٰ میں ہر کہ ایک عورت نے شراب میں گیون یا گوشت پکا یا دوا
 نے کہا کہ تین مرتبہ پانی میں پکا یا جاوے ہر بار خشک کیا جاوے تو پاک ہو جائیگا اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے کہا کہ کبھی پاک نہ ہوگا اور
 اسی پرفتوی ہر المفصلات ۵۔ اور تھیس میں ہر کہ بفتی - یعنی اسی پرفتوی دیا جاوے - الفتح - اور در مختار میں گوشت کے حق میں
 قول ابو یوسف پر اقتصار کیا اور یہ مخالف فتویٰ ہر - م۔ بالجملہ نجاست مرتبہ کا دور کرنا لازم ہر سو اے ایسے اثر کے چمکے رواں شقیق
 ہر تو اسکے لیے صابون و گرم پانی وغیرہ کی تکلیف واجب نہیں مگر مستحب ہر - وندیشیرانی انہ لا یشرط الغسل بعد زوال العین
 وان زال بالغسل مرتبہ واحدہ - اور یہ کلام اشارہ کرتا ہر کہ بعد دور ہونے میں نجاست کے دھونا شرط نہیں اگرچہ ایک ہی
 مرتبہ دھونے سے نازل ہو جاوے - ف۔ یعنی اگر نجاست مرتبہ کا مین ایک بار دھونے سے دور ہو گیا تو اسی قدر کافی ہر اور
 اگر وہ تین مرتبہ دھونے سے نازل ہو تو دھو کے جاوے یہاں تک کہ مین نجاست دور ہو جاوے السراجیہ - اور اس میں تین یا پانچ
 وغیرہ کسی حد پر اتکاف کرنے کا اعتبار نہیں ہر محیطہ - اور ہی اقیس ہر - ف۔ اور ہی صر ہر - د۔ و فیہ کلام - اور اس میں مشائخ کو کلام
 ہر - ف۔ بعض نے کہا کہ مین نجاست دور ہونے پر پھر تین مرتبہ دھو دین یعنی نجاست غیر مرتبہ قرار دیکر - و فیہ ابو جعفر و مجاہد
 نے کہا کہ دومرتبہ دھو دین - ص۔ اور جو نجاست کہ غیر مرتبہ ہوا سکوتین بار دھو دے - محیطہ - لیکن تحقیق وہ ہی ہر امام معتصم رحمہ
 ذکر فرمایا - و ما لبس بمرئی فطہارتہ ان یغسل حتی یتغلب علی طین الغسل انہ قدر طہر - اور جو نجاست کہ غیر مرتبہ ہر یعنی جیسے
 پیشاب تو اسکی طہارت یہ کہ وہ دھوئی جاوے یہاں تک کہ دھونے والے کے گمان پر غالب ہو کہ وہ پاک ہو گئی - ف۔ اگر مین
 یا فضل نے دھویا تو بھی پاک ہوا جبکہ اتنی بار ہو کہ غالب گمان میں پاک ہوا - لا ان التکرار لایلد منه لکاستخراج - کیونکہ نجاست
 نکالنے کے لیے تو کبر و دھونے کی ضرورت ہر - ف۔ لیکن نجاست غیر مرتبہ ہونے سے اسکے مین نازل ہونے کا شاہد نہیں - ولا
 یقطع خبر والہ - اور قطعی علم اس نجاست کے زوال کا ہوگا - فاعلم غالب الطین کما فی امر القبلۃ - پس غالب گمان کا اعتبار
 کر لیا گیا جیسے جہت قبلہ کے مسئلہ میں ہر - ف۔ حتیٰ کہ مسافر کو جب جہت قبلہ میں معلوم اور نہ کوئی موجود ہو وہ دلی تحری کرے جن جانب کو
 غالب طین ہو وہی مستحب ہر حتیٰ کہ تحری سے پھر چنے کے بعد اگر دوسری جہت کو قبلہ تحقیق ہو تو اعادہ نہیں - اگر کما جاوے کہ تین مرتبہ دھو
 کی تقدیر معروف ہر جیسا کہ محیطہ سے مذکور ہوا - جواب یہ کہ یہ تعداد لازم نہیں ہر - و انما قدر و ابالغث لان غالب الطین یحصل
 عندہ فاقیم السبب الظاہر مقامہ تیسرا - اور فقہان نے تین مرتبہ سے تقدیر اسکی واسطے قرار دی کہ غالب گمان اس قدر اور پھول
 ہو جاتا ہر تو آسانی کرنے کی غرض سے سبب ظاہری کو جیسے غلبہ طین کے قائم کیا گیا - ف۔ حتیٰ کہ مین بار دھونے پر طہارت کا حکم ہوگا
 جیسے غلبہ طین طہارت پر پاکی کا حکم اصل تھا - اگر کما جاوے کہ غلبہ طین کے بجائے مین بار کو قائم کرنا اچھی راہ ہے نہ ہی حلا کہ مین
 اپنی راہے پر نہیں تو جواب یہ کہ خالی راہے سے نہیں ہر - و یتاید ذلک بحديث المستیقط من متاعہ - و یتاید اسکی اس
 حدیث سے دیجاتی ہر کہ خواب سے بیدار ہونے والے کے حق میں ہر - ف۔ جتنا حاصل یہ کہ ہاتھ کو بغیر مین مرتبہ دھونے پانی
 میں نہ ڈالے تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ تین مرتبہ سے طہارت کا غالب گمان ہو جاتا ہر - م۔ اور یہ حدیث ضرور ہر کہ نجاست

غیر مرتبہ کے معنی ہیں کہ چونکہ نجاست کا توہم اس حکم کا اندازہ لے کر مستحب ہے اور اگر نجاست مرتبہ ہوتی تو وہ ہاتھ پر محقق ہوتی پس
 اسکا دھونا واجب ہوتا۔ م۔ اور اس مسئلہ لال میں اعتراض ہے کیونکہ اس حدیث سے توہم نجاست پر تین بار دھونے کا حکم ہے تو جب
 نجاست قطعی متحقق ہو تو لازم ہے کہ اس سے ہر حال میں جاوے پس بہتر یہ تھا کہ یہ ثابت ہو سکتا کہ چھوڑ دیا جاوے۔ مجمع الانہر میں جو
 دیتا ہوں کہ جب توہم نجاست تھا تو تین بار دھونا مستحب ہوا اور جب متحقق نجاست ہے تو تین بار دھونا واجب ہوا اور یہ لازم
 نہیں کہ تین سے زیادہ کہا جاوے جیسا کہ معترض نے زعم کیا کیونکہ توہم نجاست سے دھونا بدین معنی کہ اگر بیان نجاست ہو تو وہ
 ناسخ ہو گئی پس صاف معلوم ہوا کہ اگر ہوتی تو تین مرتبہ سے ناسخ ہو جاتی پس مسئلہ لال بہت صحیح ہے اور موہوم و محقق میں مرتبہ
 استدر فرق ہوا کہ یقین کی صورت میں دھونا واجب اور غیر یقینی کی صورت میں مستحب ہے۔ پھر حاصل یہ ہوا کہ اصل اس میں غلبہ الطین
 ہے اور تین مرتبہ دھونا قائم مقام غلبہ طین کے ہے مگر آنکہ کسی کو حاصل نہ ہو۔ اور وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو اسکے واسطے کچھ خاص
 نشانات ظاہر ہوتے ہیں اور کبھی اتفاق ہوتا ہے تو وہ غلبہ الطین تک دھو دے یا وہ دسواں میں گرفتار ہو تو اسکے واسطے تین
 مرتبہ کی قید ہے کافی التوسیر یا اسکو سات تک اجازت ہے۔ الدرر در تین مرتبہ کافی ہے۔ ثم لا بد من العصر فی کل مرقوفی ظاہر
 الروایۃ لانه ہوا مستخرج۔ پھر ہر بار میں پنجوڑا ضرور ہے کیونکہ پنجوڑی تو نجاست غیر مرتبہ کو نکالنے والا ہے۔ وفت تو جو چیز
 ایسی ہیں کہ وہ پنجوڑی جاسکتی ہیں انکو ہر بار پنجوڑا جاوے اور میری بار پنجوڑنے میں مبالغہ کیا جاوے یہاں تک کہ پھر اگر
 پنجوڑے تو اس سے پانی نہ بے اور ہر شخص کے حق میں اسی کی توت معتبر ہے۔ الگانی۔ اور اگر ہر بار پنجوڑا حالانکہ اُسکی قوت زیادہ ہے
 مگر اُسے کپڑے کی بجاوے کی نظر سے مبالغہ نہ کیا تو نہیں جائز ہے قاضیان۔ لیکن در مختار میں کہا کہ کثیر ارقیق ہو تو مبالغہ نہ کرنا اضر ہے کہ
 بضرورت جائز ہے۔ قول و فیہ نظر۔ م۔ اور اگر ہر بار پنجوڑا دوسری بار مبالغہ سے پنجوڑا کہ بعد کو پنجوڑنے سے پانی نہ بے پھر اس کپڑے
 میں سے کوئی قطرہ ٹپکا اور کسی چیز کو لگا تو پہلا کپڑا ہاتھ و دوسری چیز سب پاک ہیں اور اگر ایسا نہ کیا تو کل نجس ہیں محیط۔ پھر
 اقام مصنف مع نے تنبیہ کر دی کہ یہ ہر بار پنجوڑنے کی قید ظاہر الروایۃ میں ہے یعنی اصول کتب کی روایت ہے اور محیط میں کہا کہ یہی
 احوط ہے اور ابن العمام نے کہا کہ امام محمد سے مروی ہوا کہ فقط اخیر مرتبہ پنجوڑنا کافی ہے۔ الفتح۔ اور یہی معنی میں ہے لیکن لانی میں لکھا
 کہ غیر روایتیہ الاصل میں آیا کہ ایک بار فقط پنجوڑنا کافی ہے۔ یہ عام ہے کہ اول بار ہو یا اخیر بار ہو یا بیچ میں ہو اور کہا کہ یہ روایت اذنی
 ہے اور قمار خانیہ میں نوازل سے نقل کیا کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ پھر یہ سب ایسی چیزیں ہیں جو پنجوڑنے کے قابل ہونے پر وہ جو پنجوڑ
 سے نہیں پنجوڑتی ہر تو وہ تین بار دھونے اور ہر بار خشک کرنے سے پاک ہوگی کیونکہ خشک کرنے کو بھی مانند پنجوڑنے کے نجاست
 نکالنے میں دخل ہے۔ پھر خشک کرنے کی حد بیان یہ کہ اُسکو اتنی دیر تک چھوڑے کہ اُسکا چمکنا موقوف ہو جاوے اور یہ شرط
 نہیں کہ بالکل سوک جاوے۔ تبیین۔ اور یہ قید بھی اسوقت کہ نجاست بہت جوش گئی ہو اور اگر طیلن جوشی ہو یا نو تو تین مرتبہ
 دھونے سے پاک ہو جائیگا محیط الشرحی۔ نجس کپڑا دھو یا گتائیں کو تین دن میں یا ایک ہی میں تین بار اور ہر بار پنجوڑا لگیا تو وہ
 پاک ہو گیا کیونکہ یوں ہی دھونے کی عادت جاری ہے پس اگر پاک نہ ہو تو لوگوں پر تنگی ہو جائیگی۔ الگانی۔ نہیں غرض شری در
 وغیرہ کا جب نہر میں ڈالا گیا اسپر ایک رات پانی جاری رہا تو وہ پاک ہو گیا۔ الخلاصہ۔ زمین در میان خشک کرنے کی قید نہیں
 مگر پانی جاری ہونا ضروری۔ م۔ اگر نجس کے پہلی بار کے دھوونے سے کچھ چھینٹیں اڑ کر کسی کپڑے پر پڑیں تو ظاہر ہے
 میں اسکا تین بار دھونا واجب ہے اور طحاوی کی روایت میں دوسری بار دھونا واجب ہے۔ ہر حال میں مبالغہ نہ کرنا و غصہ کے جو اگر
 کے لئے اچھی پست سے آگال لانا ہر تو اسکے آگال کا حکم مانند اسکے پید و گوہر کے ہے اور نجس میں کہا کہ اسکی ذہیرہ ہے کہ آگال لگتی
 بہت میں متواسی ہو ائمہ نہیں دیکھتے کہ جو انسان کے چوتھ میں متواسی ہو اشتلابانی یا پھر توکر دیا تو اسکا حکم پیشاب کا ہے
 لہذا ہی میں سے ظاہر ہوا کہ اگر اسی وقت توکر دے تو بھی نجس ہو حالانکہ نواقض دھوون میں صلوٰۃ الحسن سے ہم نے احسن نقل کیا

اور جو مصنف رحم نے ہمدردی کے اسی ساعت ظل کے ٹوٹنے میں یوں صبح کی کہ جب تک اس کا حال متواتر نہیں ہو سکا۔ شیخ ابن العمام رحم نے یہی رحم کے بیان سے جزئیات کے بلکہ مترجم نے دیگر کتب متعدد کے علاوہ سے اور نقل کر دیا۔ لیکن میں نے حالہ اہل بیت نقل کرنا ہوں۔ امام ابو یوسف رحم نے کہا کہ عام میں جس ازار کو باندھے ناما ہے جب اسپر بست بانی ہایا جلا کو پختہ ہو پاک ہو جائیگی بدون بخورنے کے۔ شمس الانمہ حلوائی رحم نے اسی ازار عام پر تیس کر کے کہا کہ اگر نہایت عن یا پیشاب ہو اور اسپر بانی ہایا تو کافی ہے۔ ابن العمام رحم نے اسپر اعتراض کیا کہ ازار الکام میں خالی بانی بدون بخورنے کے صرف اس وجہ سے کافی ہو گا وہاں ضرورت تھی تو اسپر دیگر وجوہ کا قیاس نہوگا اور نہ روایات ظاہرہ جو فری جادینگی جہیں ہر بد بخور ضرور ہے۔ افصح۔ میں کہتا ہوں کہ یہ صبح ہو کیونکہ ضرورت اپنی حد تک رہتی ہے۔ م۔ امام مصنف رحم نے کہا کہ بانی پختہ اینٹ کبار کی تین دفعہ دھونے سے پاک ہوتی ہے اور یوں ہی مٹی کا برتن جو برانا مستعمل ہے۔ ولیکن اسکو مقید کرنا چاہیے ایسی صورت پر کہ جب وہ تری کی حالت میں نہیں ہوتی ہو ورنہ جب استعمال چھوڑ دیا گیا حتی کہ خشک ہو گئی تو وہ نئی کوری کے شل ہو گئی چنانچہ اسکا جذبہ کرنا ظاہر ہوتا ہے۔ تیس میں ہو کہ شراب میں کیوں پکائے گئے ابو یوسف نے کہا کہ تین بار بانی میں پکائے جادین دہر بار خشک کیے جادین اور یہی گوشت کا حکم ہے اور ابو ضیفہ رحم نے کہا کہ کیوں جب شراب میں پکائے جادین تو کبھی پاک نہوگے اور اسی پر غوی دیا جائیگا۔ اتھی۔ اور اگر رنج کی ہوئی مرغی اسکے پر صاف کرنے کے واسطے کھولتے ہوئے پانی میں ڈالی گئی تو اس کے کراسکاپٹ چاک کر کے صاف کر دیا جاوے یا ادھو دھونے سے پہلے کھولتے پانی میں ڈالا تو کبھی پاک نہوگا۔ افصح۔ ادا اسی پر غوی ہونا چاہیے۔ م۔ شیرہ انگور میں گٹا کر اچھروہ شراب ہوا پھر سرکہ ہوا تو نہیں ہونا واجب ہے۔ م۔ میں کہتا ہوں کہ یہ آسوت کر کے کسی نہایت سے آلودہ ہو یا گتے کا شہ شیرہ میں یا اسکی رال آلودہ ہوتی ہو ورنہ بنا بر قول مفتی یہ کہ نہیں ہونا چاہیے اگرچہ شیرہ باقی رہے۔ م۔ مسائل شتی۔ آنا اگر شراب میں بھیگا تو نہیں کھایا جاوے اور اسکا کوئی جملہ نہیں ہے۔ م۔ میں کہتا ہوں کہ سرکہ میں خمیر کیا جاوے حتی کہ شراب کا اثر نہ رہے تو پاک ہونا چاہیے مگر بقیاس امام ابو یوسف و علی الصبیح نہیں۔ م۔ متشک حال میں حلال ہے کھایا جاوے و دوا میں دالا جاوے اگرچہ واسل خون ہو۔ م۔ اور ہم نے سابق میں کہا کہ نافہ مشک اگر اس حالت پر ہو کہ پانی پونچھے سے غراب نہوگا تو پاک ہے ورنہ نہیں ہے اور یہ آسوت کہ مردار سے نکلا ہو ادا اگر بدوہ سے نکلا تو ہر حال میں پاک ہے۔ م۔ سانپ کی کینچلی بنا بر اشارہ شمس الانمہ حلوائی کے اصح یہ کہ پاک ہے۔ م۔ سوتے آرمی کے شہ کی مال قبول اصح پاک ہے۔ م۔ اور ہم نے سابق میں کہا کہ اگر بدوہ یا زرد ہو تو ناقض وضو ہے جبکہ شہ بھر ہو اور ظہیرہ میں مرسے کے شہ کا پانی کما گیا کہ نہیں ہے۔ م۔ جو صبیح وضو وغیرہ کا دھون ڈالا جاتا ہے اگر اسقدر رکھو دیا گیا کہ جانتک نہایت ہو چکی ہو تو پاک ہو گیا ادا اسکے چاروں جانب پاک نہ ہوئیں۔ لیکن اگر جوڑا بھی کیا گیا تو سب پاک ہو گیا وہ پانی کا کوان ہو سکتا ہے۔ م۔ میں شیرہ انگور بھرا ہوا اس میں نہایت گر گئی اگر وہ درودہ سے کم یعنی اسقدر ہو کہ اگر پانی ہوتا تو نہیں ہوتا تو نہیں ہو جائیگا ورنہ نہیں۔ اگر مرغی سے ادا یا جانور مادہ کی پیٹ سے سخلہ بانی میں یا شور بہ میں گرا تو نہیں نہوگا۔ گھات پر بانی تک تھنہ جو سے میں کسی نے وضو کیا دھونٹے پانون چلا حالانکہ چلے ایک ایسا شخص گذرا جسکے پانون میں نہایت تھی تو ضرورت کی وجہ سے یہ حکم ہو کہ جب تک یہ معلوم نہو کہ آئے اسی جگہ پانون رکھا جان نہایت والے نے رکھا تھا تب تک اسکے پانون نہیں ہونے کا حکم نہوگا۔ اسی کے شل جو شخص عام کے پانی میں چلا تو پانون نہیں نہوگے جب تک یہ معلوم نہو کہ نہیں ملا ورنہ نہیں میں کہ کچھ چھوٹا اسکو کھڑکی ادا نہ دھوئی تو ناز جائز ہے جب تک اثر نہایت نہو کہ پورا خیا و چاہے دھو دے کسی کا دانت گرا آئے پیاسے اسکے صاف نہوگا تو دفع نہیں خواہ اپنا صاف ہو یا پر ایا ہو یہی اصح ہے۔ فاسقوں کے پھرون میں بھی کے نزدیک لازم کہ وہ دوسے شراب سے پرہیز نہیں کرتے۔ امام مصنف نے کہا کہ اصح یہ کہ کرہ نہیں کہ نہو کہ لا ضرر ویدانی کے

کپڑوں میں سوسے انار و پاجامہ کے مکروہ نہیں باوجودیکہ وہ شراب طلال جانتے ہیں تو فاسقون میں بدرجہ اولیٰ جائز ہے۔ تہیٰ
 مترجم کتا ہے کہ ہندوستانی بے ناز فاسق مسلمانوں کے کپڑوں سے انار و پاجامہ کا استثناء ضرور ہے کیونکہ یہ لوگ بے استنجاء
 پیشاب کرنے میں معروفت ہیں۔ م۔ یہ برخلات خبر موجب کے ہے۔ الفتح۔ فہمہ میں جب اسکے حرام ہونے کی خبر دی گئی تو اس پر عمل
 کیا جاوے اور پانی کھانے میں خبر ملت پر عمل کیا جاوے۔ و۔ فارسی جو دیاج بنتے ہیں خبر ملی کہ اسکی چک ہر خانے کو شراب
 لگانے میں تو اس میں ناز و انہیں ہے۔ کمافی التحفیس الفتح۔ و علیٰ ہذا اگر نیروں کے بیان سے جو چیزیں ساختہ آتی ہیں اگر ان کی
 نجاست کی خبر دی گئی اور غالب گمان سے اقتداء ہوا تو استعمال نہیں جائز ہے۔ و دائیں جنہیں شراب کا جزو ہے جس و حرام میں مگر
 جبکہ اس دوا کی بدل نہیں ملتی تو اختلاف مشائخ ہے اور فالت احوط اور جواز ارفق ہے۔ محلی کے جگر کا تیل پاک ہے اور کھانا
 جائز جب تک کہ کسی اور نجاست کا علم نہ ہو۔ مردار کی ہڈیوں سے جو شکر صاف کجاتی ہے حرجی مکروہ ہے جبکہ ہڈیوں کی چکناہٹ اور
 سور کی ہڈیوں کا اختلاط ہے اور صابون اگر نیرسی جو کہ جربی سے بنتا ہے وہ اختلاط مردار کی جربی کے نہیں ہے اور جوتیل سے بننا
 پاک ہے اور اصح قول پرتیل کا اعتبار نہ ہوگا۔ و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ہاتھ پر نجاست تر ہے جب پانی ڈالتا ہے ہاتھ دستی پر رکھتا ہے جب
 تین بار دھویا تو ہاتھ کے ساتھ دشکی بھی پاک ہو گئی۔ ترکیبے میں خشک گوہر گر تو نجس نہ ہوگا جب تک اثر ظاہر نہ ہو پھر زمین میں چوما
 گرا تو نجس کیا جب تک کہ مقدار کثیر نہ ہو یعنی وہ در۔ و یا جس قدر کثیر اس کے اسے جو کم ہو تو اسکے پاک کرنے کا طریقہ مذکور ہوا۔ بخارات
 نجاست سے صحیح یہ کہ کثیر نجس زمین میں ہوتا۔ و۔ اور اگر نجد ہو کر بے تو بھی صحیح قول ہے جس میں ہوتا ہے جب تک کہ اسکی غالب رائے
 میں نجاست نہ ہو۔ پانی کو شراب میں یا شراب کو پانی میں ڈالا بچہ سرکہ ہو گئی تو صحیح یہ کہ پاک ہو گئی بخلاف اسکے شراب میں جو ہمارا
 پھر سرکہ ہو جانے کے بعد نکالا گیا تو صحیح یہ کہ نجس ہے۔ برخلات اسکے جب سرکہ ہونے سے بچے نکالا گیا۔ الفتح۔ اگر سبولا پھٹا تھا پھر شراب
 سرکہ ہوئی تو نجس ہے ورنہ نہیں کمافی قاضیخان۔ م۔ انگوڑی پھوڑے پانوں سے اور پانوں خون آلودہ ہوا کہ وہ شیرہ کے ساتھ بہا تو
 شیخین کے نزدیک مانند آب جاری کے نجس نہیں ہے۔ مشک میں پانی یا شیرہ پر آوے سے برتن میں نکالا اور دوسرے مشک میں سے
 بھی اسی برتن میں نکالا پھر برتن میں مزاج ہا لاپس اگر وہ شخص در میان میں ایک ساعت کے لیے غائب ہوا تھا تو وہ جو ہا فقط اسی
 برتن میں مرقا قرار دیا جائیگا اور اگر غائب ہوا اور معلوم نہیں کہ دونوں مشکوں میں سے کس میں سے ہو تو فقط دوسری مشک کو نجس قرار
 دیا جائیگا یہ اسوقت کہ اسنے تحری کی مگر اسکی تحری کسی مشک پر واقع نہ ہوئی اور اگر واقع ہوئی تو جس مشک پر واقع ہو وہی نجس ہے۔ اور
 اگر دونوں مشکے دو آدمیوں کے ہوں ہر ایک کتا ہے کہ پھرے مشک کا نہیں ہے تو دونوں پاک ہیں الفتح۔ کوٹے میں جو ہا مرقا اور معلوم
 نہیں کہ کوٹے میں مرقا یا گھرے میں یا کوٹے میں تو کوٹے میں مرقا قرار دیا جائیگا۔ و۔ جو دانہ اگر مینگی یا لید میں جو سخت ہوتی ہے یا یا
 گیا تو دھو کر کھا سکتے ہیں اور گوہر میں ہو تو نہیں کہ وہ نرم ہے۔ التحفیس الفتح۔ گوشت بدبو کرنے لگا تو کھانا حرام ہے نہ کھی و دودھ داسکے مانند
 جبکہ بدبو کرے تو حرام نہیں ہے۔ فحج کی رطوبت امام رحمہ کے نزدیک پاک ہے برخلات اصحابین کے۔ و۔ امام رحمہ کے قول پر فتویٰ دیا جاد
 م۔ بکری کا تھن اسکی مینگنی سے لٹھرا اور جہا ہے نے بیگے ہاتھ سے اسکو دھا تو نجاست میں در و دین میں۔ الفتح۔ ارفی یہ کہ
 طہارت ہے خواہ بعد دم اعتبار یا بضرورت اور احوط یہ کہ اثر ظاہر ہو تو نجس ورنہ نہیں۔ م۔ اگر پانی سے استنجاء کیا اور اسکو رمال سے
 نہ پوچھا اور گوز نکلا تو عامہ مشائخ کے قول پر جو گردہ نجس نہ ہوگا۔ یوں ہی اگر استنجاء سے نہیں دیکھن پسینے یا پانی سے انار نہ ہوئی
 پھر گوز نکلا تو بھی یہی حکم ہے بخلاف

فصل فی الاستنجاء۔ پھصل استنجاء کے بیان میں ہے۔ سنن و ضرور میں نہیں بلکہ اس باب میں وارد کیا جیسے قدوری نے
 نے باتناج امام محمد رحمہ کیونکہ استنجاء انکار میں نجاست حقیقہ ہے۔ استنجاء اسطحابہ و استنجاء سب کے معنی یہ کہ جو چیزیں مسلمانین
 سے جاری ہو اسکو اسکے مخرج سے دور کر دینا۔ پھر استنجاء اسطحابہ تو اعم ہے کہ پانی سے ہو یا اور چیز پاک کنندہ سے اور استنجاء

خاص ہر پتھرون ڈھیلون سے۔ رہا استنفاہ یعنی پاک کر لینا پتھر وغیرہ سے دانتبہرہ کہ زمین پر پانوں ماننا و مانند اسکے کہ قطرہ وغیرہ آنا ہو تو صاف ہو جاوے اور استنزاہ۔ نزہت چاہنا پیشاب سے۔ مع۔ بالکلہ استنجاہ و در کرنا اس چیز کا جو سبیل پر از جنس نہاست ہو۔ انفع۔ تو معلوم ہوا کہ ریح سے بابتندہ سے استنجاہ نہیں ہر اور معلوم ہوا کہ کچھ گوہ و موت کی خصوصیت نہیں بلکہ خون نکلے تو بھی استنجاہ ہر اور معلوم ہوا کہ سبیل پر نہاست ہو خواہ اندر سے نکلی ہو خواہ کہیں خارج سے بھر گئی ہو اور آگے مسائل آویٹے۔ م۔ جس چیز سے یہ نہاست زائل کیجاوے اگر وہ چیز لائق احترام یا قیمت دار ہو تو اس سے یہ کام لینا مکروہ ہر جیسے کاغذ و کپڑا و ردی اور کھا گیا کہ ان چیزوں سے محتاجی آتی ہر۔ ف۔ پانی اگرچہ محترم و قیمت دار ہر مگر مستثنیٰ ہر۔ اور جگہ مکروہات آخرین بیان ہوئے۔ م۔ اور استنجاہ و قضاے حاجت۔ بہت ہیں۔ اول دور نکل جانا یعنی نظر سے اوٹ ہو جانا۔ حدیث وغیرہ میں ہر کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم چلے حتی کہ ہماری نظروں سے غائب ہو کر قضاے حاجت فرمائی۔ رواہ مسلم۔ اور جب جاتے تو دور نکل جاتے تھے۔ ابو داؤد و الترمذی وغیرہ۔ قول۔ مگردن کے پیخانہ اسی حکم میں ہیں جبکہ نظروں سے غائب ہوتا ہر۔ دوم حدیث معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے مرفوع کہ تین لعنت کی جگہوں سے بچو۔ پیخانہ پھرنے سے گھاٹ اور بیچ راہوں و زیر سایہ سے۔ ابو داؤد وغیرہ۔ یعنی جو کوئی ان جگہوں میں پیخانہ پھرے اس پر لوگ لعنت کرتے ہیں اور لوگوں کا قصور نہیں بلکہ اس نے عام راحت کو ضرر پہونچایا۔ سوم سوراخ میں پیشاب کرنا۔ حدیث عبد اللہ بن جبرس مرفوع میں منع فرمایا کہ سوراخ میں پیشاب کیا جاوے۔ قتادہ نے بیان کیا کہ کھا جاتا ہر کہ درجنوں کے مسکن ہیں۔ چہارم پردہ حدیث عبد اللہ بن جبرس مرفوع کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو قضاے حاجت میں زیادہ پسندیدہ تھا کہ پردہ کرتے اور کچے ٹیکرے یا جھنڈ درخون سے۔ رواہ مسلم۔ پنجم حدیث ابن عمر مرفوع کہ جب قضاے حاجت کا قصد فرماتے تو درمیان اٹھانے حتی کہ زمین سے نزدیک ہو جاتے تھے۔ رواہ ابو داؤد و ترمذی حدیث ابو موسیٰ اشعری میں ہر کہ جب کوئی تم میں سے پیشاب کرنا چاہے تو اسکے لیے بعد بعد جگہ تجوز کرے۔ پنجم حدیث ابو ہریرہ و حدیث اصغر کہ جب کوئی تم میں سے پیشاب کرے تو ہوا کے رخ پر نہ کہ پیشاب کو اس پر ٹوٹاوے۔ پنجم حدیث انس رضی اللہ عنہ کہ جب آپ پیخانہ جاتے تو اپنی انگلی مٹھی مٹھی کرتے۔ قال الترمذی حسن صحیح۔ نسیم اللہ تعالیٰ کا ذکر پیخانہ میں مکروہ ہر یہی ابن عباس و عطاء و مجاہد و شعبی و عکرمہ کا قول اور اسی کو ہمارے اصحاب نے لیا اور یہی احوط و اسی میں زیادہ عظیم و احترام نام الہی عزوجل ہر۔ مع۔ اور بخاری رحم نے صحیح میں حدیث ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے استدلال کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر صحن یعنی وقت میں اللہ تعالیٰ کی یاد کرتے یعنی ہر حال میں تو یہ دلیل ہر کہ پیخانہ میں بھی یاد مکروہ نہیں ہر اور مترجم کشاکش کہ استدلال تحقیقی نہیں اور تحقیق یہ ہر کہ یاد الہی عزوجل کے دو معنی ہیں ایک تو زبان سے ذکر کرنا اور دوم یا قلبی اور تیسرے وقت معرفت کاملہ ہر کہ اس وقت سو محال ہر حتی کہ غفلت مرتفع ہر اور حدیث ام المومنین کے یہی معنی ہیں فاخفہ۔ م۔ و پنجم روایت کحول کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کیا کہ مسجدوں کے دروازوں میں پیشاب کیا جاوے۔ روایت مرسل ہر۔ پانزدہم ابو جہل سے مرسل کہ قبلہ رخ پیشاب سے منع کیا۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ قبلہ رخ قضاے حاجت یا پیشہ کرنا اس طرح صحیح روایت میں مذکور ہر اور انشاء اللہ تعالیٰ مذکور ہو گا۔ سو آئندہ ہم ساکن بانی میں پیشاب کرنا مکروہ ہر۔ تیسرے ہم حدیث مرفوع کہ آپ نے غسل کی جگہ میں پیشاب کرنے سے منع فرمایا۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و النسائی و ابن ماجہ۔ چہارم حدیث ابو ہریرہ مرفوع کہ جو کوئی قبر پر بیٹھا پیخانہ پھرنا یا پیشاب کرنا ہر گویا وہ انگارے پر بیٹھا۔ رواہ البغوی وغیرہ۔ پانزدہم دعا وقت جانے کے بسم اللہ کہ وہ نبی آدم کی شریکا ہوں اور جنوں کے درمیان پردہ ہر کہانی روایت ابن ماجہ اور دعا اللہم انی اعوذ بک من النجس و النجاسات۔ چنانچہ صحاح ستہ میں ہر۔ شانزدہم دعا وقت نکلنے کے غفرانک ربنا و الیک العیبر۔ چنانچہ بیہقی کے سنن میں ہر ہنقد ہم حدیث میں ثابت ہر کہ حضرت صلعم کا ایک کٹھن لکڑی کا تھا اس میں پیشاب کر کے تخت کے نیچے رکھ دینے کا رواہ ابو داؤد و النسائی وغیرہ۔ مع۔ یعنی جواز ہر کہ اگر ضرورت ہو یا سردی کی وجہ سے حاجت ہو تو ایسا کرے اور یہاں مکروہات دیگر میں غلبہ

آخر میں بیان کیا جائیگا۔ م۔ استنجاء سنت ہے۔ فت۔ یہی قول مالک و حنفی کا ہے۔ مع۔ لان النبی علیہ السلام
واظہر علیہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر مواظبت فرمائی ہے۔ فت۔ اسی واسطے اصل میں مذکور ہے کہ استنجاء سنت محکمہ
ہے۔ اور اگر اسکو چھوڑا تو ناز ہو جائیگی۔ فت۔ اور شافعی نے کہا کہ واجب ہے۔ مع۔ اور دلیل مواظبت حدیث انس رضی اللہ عنہ ہے کہ
جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پچانہ تشریف لے جاتے تو میں اور میرے مانند ایک ٹکڑا آٹھانے برتن پانی کا اور بوری داغھٹ
آپ پانی سے استنجاء کیا کرتے تھے کما رواہ البخاری و مسلم۔ اس سے آپ کا مواظبت فرمانا پانی سے بھی ظاہر ہے اور اسکا مقتضایہ ہے کہ
پانی سے ترک کرنا مکروہ ہے اور یون ہی ابن ماجہ نے حضرت ام المومنین سے روایت کی کہ میں نے کبھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کو نہ دیکھا کہ پچانہ سے نکلے مگر آنگہ پانی چھوٹے تھے۔ ابن الامام نے کہا کہ استدلال تو حدیث اول سے پورا ہے اور یہ حدیث تو کچھ استنجاء
رنے میں مخصوص نہیں بلکہ بیان وضو پر یعنی پچانہ سے نکل کر وضو پر ملازمت رکھنے سے۔ الفتح۔ بعض صحیح احادیث میں ثابت ہوا
کہ آپ نے وضو نہ کیا اور فرمایا کہ مجھے یہ حکم نہیں ہوا کہ ہر بار بعد قضاے حاجت کے وضو کروں۔ میں کتنا ہوں کہ حدیث ابن ماجہ و
اس حدیث سے ظاہر بھی معنی ظاہر ہیں کہ بیان وضو نہیں بلکہ بیان استنجاء ہے اور دوسری روایت ابن ماجہ میں یہ خود صحیح ہے اور
حدیث دیگر ام المومنین رضی اللہ عنہا کی ہے۔ م۔ اگر کیا جاوے کہ دلیل مواظبت سے وجوب نکلا حالانکہ امام مصنف رحمہ اللہ نے صریحاً کہا۔
جواب یہ کہ امام مصنف رحمہ اللہ کی عادت ہے کہ اس لفظ سے سنت موکدہ زادہ کرتے ہیں جو بقوت واجب ہے لیکن استنجاء علی الاطلاق
واجب نہیں ہے بلکہ کبھی فرض کبھی واجب کبھی سنت کبھی مستحب کبھی بدعت ہے پس جبکہ نجاست درم سے زائد ہو تو فرض و قدر درم
ہو تو واجب اور اس سے کم ہو تو سنت ہے اور جب خالی پیشاب کیا تو دھونا مستحب ہے اور اگر کسی نے بیج داکے مانند سے استنجاء کیا تو
بدعت ہے۔ اور موطا شیخ الاسلام میں ہے کہ استنجاء دو قسم ہے ایک قسم پھر دھیلے سے اور دوم پانی سے پس قسم اول سنت ہے کیونکہ اس پر
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و صحابہ رضی اللہ عنہم کی مواظبت ہے اور اس کے پیچھے پانی سے کبھی استنجاء کیا اور کبھی نہیں کیا تو وہ ادب
ہے۔ مع۔ اور عینی رحمہ اللہ کا بیان قسم اول کے وجوب کی طرف ہے اور حق یہ کہ سنت موکدہ و قریب بوجوب ہے۔ م۔ خلاصہ میں کہا کہ اس
بناء پر کہ طہیل نجاست ہمارے نزدیک عفو ہے لیکن ہمارے علماء نے تفصیل کی کہ ایک وہ نجاست ہے جو موضع سبیل پر ہو تو اسکا ترک
کرنا روا ہو جائیگا اور درم وہ نجاست جو موضع سبیل سے علاوہ ہو تو اسکا ترک مکروہ ہے۔ الفتح۔ میں کتنا ہوں کہ مکروہ سے تھوپی مراد ہے
و لیکن یہ اس وقت کہ قدر درم سے زائد ہو ورنہ معلوم ہو چکا کہ فرض ہے اور موضع سبیل پر اگر قدر درم ہو تو اسکا ترک بھی مکروہ تھوپی مراد ہے
مع نبھاناز ہو جائیگی یعنی نفس فریضت ساقط ہو جائیگی۔ م۔ رہا یہ کہ موضع سبیل پر نجاست سے استنجاء کرنا کس چیز کے ذریعہ سے
روا ہو گا تو فرمایا۔ ویجوز فیہ الحج و ما قام مقامہ میحہ حتی نیقیہ۔ اور استنجاء میں روا ہے پھر اور جو پھر کے قائم مقام ہو سچ کرے
راہ کو یہاں تک کہ اسکو پاک کر دے۔ لان المقصود هو الا نقاء فیتعبر بما هو المقصود۔ کیونکہ مقصود استنجاء سے تو انقاء ہی یعنی
پاک صاف ہونا پس جو مقصود ہی یہی معتبر ہے۔ فت۔ پس برابر پھر وغیرہ سے پاک کرتا رہے یہاں تک کہ اطمینان ہو جاوے۔ و لیس
فیہ عد و مسنون۔ اور اس میں کوئی شمار مسنون نہیں ہے۔ فت۔ حتی کہ ایک سے انقاء ہو جاوے تو سنت ادا ہو گئی اور اگر تین سے
نہو تو اسی پر اقتصار سے سنت نہو گئی المعصرات۔ لیکن اگر کسی کو دسواں ہو تو اس کے حق میں احتلات ہے۔ بالجملہ جو از پھر داکے
مانند چیزوں سے جو نقیہ کریں جیسے ڈھیلے و خاک و لکڑی و کپڑا و کھال و مانند اُن کے انہیں۔ و لیکن جو چیز خالص احرام ہے مانند کھال
کے اس سے بوجہ تنگ احرام کے کراہت اور جو قیمت دار چیز ہے مانند کپڑا و کھال وغیرہ کے اس سے بوجہ اسراف مال کے کراہت
ہے کما مر۔ م۔ اور جو پھر کے قائم مقام نقیہ میں نہو وہ خارج ہے جیسے چکنا شیشہ و برت و پختہ انیش و چمکری و کوئلہ۔ اور امام مصنف رحمہ
نے مقصود کا اعتبار فرما کر افادہ دیا کہ جو کتابوں میں کیفیت استنجاء مذکور ہے وہ کچھ قید نہیں ہے مثلاً جائز دن میں پیچھے سے آگے
اُسے اور گرمیوں میں آگے سے پیچھے لیجاوے اور چھبی میں ہے کہ جبکہ مقصود انقاء ہو تو وہ بات اختیار کرے جس سے نقیہ خوب ہو

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں تو تمہارے واسطے مثل باپ کے ہوں جب تم میں سے کوئی پچھانے
 جاوے تو پچھانے دیشا اب میں قبلہ کا سامنا یا پچھو نہ اکرے اور میں تمہارے اور منع کیا گو بریدہ وہی سے واسطے سے کہ آدمی
 دامن ہاتھ سے استنجاء کرے۔ اور صحیح مسلم میں سلمان رضی اللہ عنہ کے حدیث سے ہے کہ اور جو منع فرمایا کہ ہم پچھانے دیشا اب میں قبلہ رخ ہوں یا ہم دامن
 ہاتھ سے استنجاء کریں یا ہم میں تمہارے سے کم کے ساتھ استنجاء کریں۔ یوں ہی حکم میں تمہارے کا ابو داؤد کی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں
 اور بخاری کی حدیث ابی سعید رضی اللہ عنہ میں مروی ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام من استنج فلیتو تر من فعل فحسن ومن لا فلاح حج۔ اور
 ہمارے واسطے حجت قولہ علیہ السلام ہے کہ جو استنجاء کرے تو وہ طاق کرے سو جس نے ایسا کیا تو اچھا ہے اور جس نے نہیں تو کچھ عجیب نہیں
 ہے۔ ف۔ اس حدیث کو امام احمد و ابو داؤد و ابن ماجہ و بیہقی و ابن جانی نے روایت کیا و لیکن بیہقی نے فقہ حسن کے معنی تو
 بہت اچھا کیا۔ اور صحیحین میں ایک حدیث میں صرف استنجاء کرے کہ من استنج فلیتو تر۔ یعنی جو استنجاء کرے وہ طاق عدد سے کرے۔ یہ پہل
 ہے کہ طاق خواہ ایک ہو یا تین ہوں یا پانچ ہوں۔ تو کوئی خصوصیت میں تک کمی کی نہیں ہے حتیٰ کہ اگر ایک تہہ ہو جسکے تین کونہ سے
 استنجاء کیا تو بالاتفاق امام شافعی رحمہ کے نزدیک بھی جائز ہے۔ و ما رواہ متروک الظاہرفانہ لواء شیعہ بجز ثلثہ احراف جائز
 بالاجماع۔ اور جو حدیث شافعی رحمہ نے روایت کی وہ بالاجماع ایسی ہے کہ ظاہر ہی معنی اسکے متروک میں چنانچہ اگر ایک تہہ سے چلے
 میں کونہ میں استنجاء کیا تو بالاجماع جائز ہے۔ ف۔ یہی نے اول تو ہماری حجت حدیث کی صحت میں کلام کیا اور یہ کلام بالکل عجیب ہے
 جبکہ ابن جانی نے تصحیح کی ہے اور دوبارہ یوں تاویل کہ میں تمہارے سے زیادہ کرنے میں طاق رکھنا مراد ہے اور یہ تاویل مسلم نہیں حتیٰ کہ
 شافعی رحمہ کے نزدیک بھی بعد انکار کے زیادتی کرنا بدعت ہے تو بھر کیسے بعد میں تمہارے کے طاق کی زیادتی بہت اچھی ہوئی۔ اور
 ظاہر ہے کہ میں تمہارے واجب ہوں تو جن ملکوں میں تمہارے کا وجود نہیں وہ سب گناہ میں گرفتار ہوں اور کوئی فقہاء میں سے اسکا
 قائل نہیں ہے پس ظاہر متروک ہوا اور توفیق جسطح بیہقی رحمہ نے دی وہ درست نہ ہوئی حتیٰ کہ اکیاون ڈھیلوں سے استنجاء کسی کے
 نزدیک نہیں حالانکہ اس توفیق پر لازم آتا ہے کہ مستحب ہو۔ اور تمام حدیث یہ ہے کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
 روایت کی کہ آپ نے فرمایا جو کوئی سرمہ لگاوے وہ طاق کرے جس نے کیا اُسے بہت اچھا کیا اور جس نے نہیں تو اُسے گناہ نہیں ہے
 اور جس نے استنجاء کیا تو طاق کرے جس نے کیا اُس نے بہت اچھا کیا اور جس نے نہیں تو اُسے گناہ نہیں اور جس نے کھایا تو جو خلال
 سے نکالے اُسکو پھینکے اور جو زبان سے نکالے اُسکو نگل جاوے جس نے کیا اُسے بہت اچھا کیا اور جس نے نہیں تو اُسے
 گناہ نہیں ہے اور جو پچھانے جاوے اُسکو چاہیے کہ پردہ کرے پھر اگر نہ پاوے مگر آنکھ ریگ کا ڈھیر کرے تو اُسکو پھینک دے کرے
 کیونکہ شیطان آدمیوں کی معاہدے کھیل کرتا ہے جس نے ایسا کیا تو اُسے بہت اچھا کیا اور جس نے نہیں تو اُسے گناہ نہیں ہے یہ
 حدیث ابن جانی نے اپنی صحیح میں روایت کی۔ اور بعد صحت حدیث کے اُسکے معنی ظاہر ہیں کہ سرمہ لگانے و استنجاء میں طاق کرنا
 و خلال کا حکم وغیرہ مستحبات ہیں اور انہیں سے کوئی چیز واجب نہیں اور پچھانے کا پردہ بھی اگرچہ آدمیوں سے واجب ہے و لیکن
 یہاں آدمیوں سے پردہ کے باوجود نہائی کے خجل میں شیاطین سے پردہ کرنے کا حکم مرتب ہے اور وہ مستحب ہے اور یہ استنجاء
 خود حدیث میں مخصوص ہے جبکہ کہا کہ نہ کرے تو اُسے گناہ نہیں ہے۔ ابن الامام رحمہ نے کہا کہ طاق کرنا ایک پر بھی ٹھیک ہے بلکہ اگر
 جب طاق نہ کرنے میں گناہ نہیں تو استنجاء ترک کرنے میں گناہ نہوا اور اس میں اعتراض ہے کیونکہ مراد حدیث میں تو یہ ہے کہ استنجاء
 کرے پھر طاق نہ کرے تو گناہ نہیں اور ایک سے نہ کرنے میں استنجاء ہی تحقق ہوگا تو ضرور ہوا کہ ایک سے اوپر لیا جاوے
 افصح۔ میں گناہ ہوں کہ اگر وہ سے استنجاء کیا تو گناہ نہیں اور طاق نہوا۔ دلیل تام ہونے کی یہی صورت ہے کہ کل مذکور میں
 اصل استنجاء بھی داخل ہے اگر اسے نہ کیا تو گناہ نہیں ہے اور جس حدیث سے امام شافعی نے حجت لی اُسکا ظاہر مراد نہیں کیونکہ
 ایک تہہ کے تین طرف سے استنجاء ہو جانا یہی نہیں کی تقدیر واسطے غالب گمان حاصل ہونے کے ہے۔ افصح۔ اور یہی سہ

لکھا کہ ہماری دلیل یہ بھی ہے کہ عبد السمیر بن مسعود رحمہ سے استنجاء کے پھر مانگے تو عبد السمیر نے دو تہہ لائے اور تیسرا نہ پایا تو لید اٹھا لایا پس آپ نے دونوں تہہ لے لیے اور تیسری لید بھی لکھ دی اور فرمایا کہ یہ پلیدی ہے پس اگر تین واجب ہوتے تو آپ تیسرے تہہ کو شگوانے کیونکہ بخاری رحمہ کی روایت میں اسی قدر ہے اور دارقطنی نے البتہ روایت کی کہ اس کے آخرین ہے کہ میرے واسطے تیسرا تہہ تلاش کر دے۔ یعنی رحمہ نے کہا کہ بخاری رحمہ کی روایت میں یہ زیادت نہیں مذکور ہے انتہی لمخصا۔ ولیکن ابن حجر رحمہ نے روایت دارقطنی کی تصحیح کی اور امام احمد کی ایک روایت میں بھی یوں ہی مذکور ہے اور ابن القصار کی تصحیف بد صحت اسناد کے کچھ مفر نہیں ہے اور تحقیق جواب یہی ہے کہ نص کی دلالت اسی ہے کہ انقاء حاصل ہو اور تین تہہوں سے یہ گمان غالب حاصل ہوتا ہے پس اگر تین سے کم تہہوں سے یہ بات حاصل ہو تو کافی ہے حتیٰ کہ شافعیہ کے نزدیک بھی جائز ہے باوجودیکہ اس میں ملحدہ نص نہیں ہے اور یوں ہی اگر تین تہہوں کے انقار نہ ہو تو شافعیہ کے نزدیک زیادتی واجب ہے۔ کما ذکرہ یعنی پس تین کا حکم بطریق نصیحت و تطہیر و احتیاط کے ہے کہ کمی نہ ہو اور استنجاء حاصل ہو۔ م۔ وغسلہ بالماء افضل لقولہ تعالیٰ قمہ رجال یحبون ان یتطہروا و انزلت فی اقوام کا فوایعہون الحجۃ المکرمہ اور اسکو پانی سے دھونا افضل ہے بدلیل قولہ تعالیٰ قمہ رجال یحبون ان یتطہروا یعنی اس مسجد میں لوگ ہیں کہ پسند کرتے ہیں خوب پاکیزگی کو۔ اس آیت کا نزول ہوا ایسے قوم کے حق میں جو تہہوں سے استنجاء کے پیچھے پانی ڈالتے تھے۔ ف۔ امام مصنف کی یہ مراد نہیں کہ خالی پانی سے دھونا افضل ہے بلکہ مراد یہ کہ دھیلون کے پیچھے پانی سے دھونا افضل ہے پس حاصل یہ ہوا کہ دھیلون پانی کے درمیان جمع کرنا افضل ہے چنانچہ دلیل سے واضح ہے م۔ پھر اس حدیث کو ہزار رحمہ نے روایت کیا ولیکن ضعیف ہے اور دلیل لائق روایت ابن حجر کہ جب یہ آیت اتری تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر وہ انصارتہم پر اسے تعالیٰ نے طورین مع فرمائی ہے تو تمہارا کیا طور ہے انھوں نے کہا کہ ہم نماز کے لیے وضو کرتے اور جنابت سے غسل کرتے اور پانی سے استنجاء کرتے ہیں فرمایا کہ وہی بات ہے سو تم اسکو مضبوطی سے پکڑے رہو۔ اسکی اسناد حسن ہے اگرچہ اس کے ایک راوی عقبہ بن ابی معمر ہیں گفتگو ہے چنانچہ نسائی رحمہ نے اسکو ضعیف کہا اور ابن معین سے دور واقفین ہیں ولیکن ابو حاتم نے کہا کہ صلح الحدیث ہر ادیان عدی نے کہا کہ مجھے امید ہے کہ اس میں کچھ مضائقہ نہیں اور حاکم نے اس حدیث کو روایت کر کے صحیح کہا ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ دھیلون و پانی کا جمع کرنا سب سے افضل ہے خالی پانی بھر دھیلے وغیرہ۔ الفتح۔ طحاوی رحمہ نے استدلال کیا بقولہ تعالیٰ و جب التطہرین۔ یعنی اللہ تعالیٰ محبوب رکھتا ہے خوب نکرے والوں کو یعنی پانی کے ساتھ استنجاء۔ چنانچہ حضرت علی و عطاء و ابوبکر و ازہ سے یہ تفسیر مروی ہے م۔ ثم ہو ادب۔ پھر پانی سے استنجاء کرنا ادب ہے۔ ف۔ البتہ تہہوں سے پاک ہونے کے کیونکہ حضرت ام المومنین صدیقہ رحمہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم من بار پانی سے وضو کرتے تھے رداء ابن ابیہ اور ام المومنین سے مروی ہے کہ تم لوگ اسے عورتوں اپنے شوہروں کو کہو کہ بیخانہ و میثاب کے اثر کو پانی کے ساتھ دھو ڈالیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایسا کیا کرتے تھے۔ رواہ احمد و الترمذی و صحیح۔ وقیل سنتہ فی زماننا۔ اور کہا گیا کہ ہمارے زمانہ میں پانی سے استنجاء سنت ہے۔ ف۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت ہے کہ تم سے پہلے لوگ تو ایک طح کی سنگیان ڈالتے تھے اور تم پہلا پھرتے ہو پس تہہوں کے پیچھے پانی سے استنجاء کر لیا کرو۔ رواہ البیہقی فی الحسن۔ اور اسی کے مانند حسن بھری سے مروی ہے۔ ف۔ اور کہا گیا کہ پانی سے استنجاء علی الاطلاق ہمیشہ سے سنت ہے اور یہی صحیح الہادی ہے برقموی ہے۔ السراج۔ اور حدیث السنہ عائشہ رضی اللہ عنہا جو مذکور ہو چکیں ان سے افادہ ہوتا ہے کہ پانی سے استنجاء ہر زمانہ میں سنت ہو کہ وہ کیونکہ دونوں حدیثوں سے ثابت ثابت ہوتی ہے۔ پھر پانی سے جب ہی استنجاء کر لیا کہ ایسی جگہ پاوے جان بدو بے پردگی کے استنجاء کر سکے ورنہ صرف دھیلون سے استنجاء کرے۔ کما فی قاضیخان۔ اور اگر بے پردہ کھلے سر استنجاء کیا تو شائع نے کہا کہ وہ فاسق قرار پاوے گا۔ الفتح۔ حتیٰ کہ اسکی گواہی قبول نسائی م۔ اور اگر بیخانہ پھرنے یا جنابت سے نہانے کے لیے بظہر نہایت بے پردہ ہوا تو اس کے فاسق ہو جانے میں ابن الجوزی نے بحث کی ہے۔ و محیط میں ہے کہ پانی کے استنجاء میں بھی کوئی شمار لازمی نہیں ہے۔ و یستعمل الماء الی ان یقع فی غالب ظنہ

انہ قدر ولا یقدر بالمرات الا اذا کان موسوساً فبقدر بالثلث فی حقہ وقیل بالسبع - اور پانی کو برابر استعمال کیے جاوے
 ہو تا تک کہ اُسکے غالب گمان میں آجاوے کہ اب وہ پاک ہو گیا اور باریوں سے اُسکی تقدیر نہیں کہ میں باریا زیادہ ہو لیکن جبکہ
 کسی آدمی کو وسوساں ہو تو اُسکے حق میں تین بار دھونا مقدر ہے اور کہا گیا کہ سات بار - **فت** - اور خلاصہ میں ہے کہ بعض نے پیشاب
 کے استنجے میں تین بار اور پچانہ کے استنجہ میں پانچ بار کی شرط کر دی اور صحیح یہ کہ یہ اُسکی رائے پر موقوف ہے وہ دھو لے جاوے
 یا نہ کہ اُسکے دل میں آجاوے کہ پاک ہو گیا - اتنی شرحا - اس میں تردد ہے کہ وسوساں ایک مرض ہے تو اس جہت سے اُسکے لیے ایک
 تقدیر کر دینا مناسب ہے اور تین بار معتدل ہے - پھر اس شرط کرنے کے معنی یہ ہیں کہ سنت حاصل ہونے کے لیے یہ شرط ہے ورنہ
 یوں تو اگر ایک بار بھی نہ دھوے تو عفو ہونے سے مفر نہیں ہے - **الفتح** - میں کہتا ہوں کہ نہیں بلکہ طہارت کاملہ حاصل ہونے کے لیے
 یہ شرط ہے کیونکہ اُسکے نزدیک سقوط نماز کے باوجود دھونا واجب ہے جبکہ نجاست قدر درم ہو اور اگر کم ہو تو اگرچہ وجوب نہیں لیکن
 پانی قلیل اس سے نجس ہو جائیگا - پھر واضح ہو کہ پانی کے ساتھ استنجہ خواہ ڈھیلون کے ساتھ جمع کر کے جو کہ افضل ہے یا فقط پانی سے
 کرے یہ حکم دونوں صورتوں کو شامل ہے - رہا یہ امر کہ خالی ڈھیلون سے اگرچہ جائز ہے اور پسینے وغیرہ کے حق میں طہارت شمار ہے پھر پانی
 کے حق میں شاخین کا قول تو یہی کہ خالی ڈھیلون سے استنجہ کرنے والا اگر قلیل پانی میں بیٹھ جاوے تو وہ نجس ہو جائیگا اور
 یہی بسوط میں مذکور اور یہی صحیح ہے اور فقہ ابو جعفر نے کہا کہ اگر کوئی کہے کہ نہیں نجس ہو گا تو اسکی بھی وجہ ہو گئی ایسی - ابی العلامہ
 نے کہا کہ اگر کوئی استدلال کرے کہ ڈھیلون سے استنجہ کرنے والے سے پانی قلیل نجس ہو جاتا ہے تو ڈھیلون سے طہارت ہی نہیں حاصل
 ہوتی - جواب دیا جاوے کہ یہ ممنوع ہے کیونکہ شریعت نے صبح کرنے اور گھڑنے سے طہارت کا اعتبار کیا ہے جیسے دھونے سے اعتبار کیا اور
 زمین اگر نجس ہو کر خشک ہو جاوے پھر پانی پونچے یا کپڑے برتنی خشک کو فرک کیا جاوے پھر پانی پونچے دیگر نظائر میں منہ
 نے نجاست کا اعتبار نہیں کیا اور قیاس بیان بھی یہی کہ ڈھیلون سے استنجہ میں طہارت کامل ہو اور نجاست پانی میں عود نہ کرے
 اس میں کوئی جواب نہیں سوائے اُسکے کہ بیان اجماع ثابت ٹھہرے کہ پانی قلیل اس سے نجس ہو جاتا ہے پھر ان نظائر میں تو بہت
 شاخین کے نزدیک مختار یہی کہ نجاست عود نہ کریگی تو اُسکے قول کا قیاس استنجہ میں بھی یہی کہ نجاست عود نہ کرے تو لازم ہو گا کہ
 قلیل پانی بھی نجس ہو لیکن صریح اُسکے خلاف ہے اور جس دلیل سے ثبوت ہوتا ہے کہ شریعت میں پھر دھونے کے مانند سے طہارت معتبر ہے وہ نہ
 وارفتگی از ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ لیدگو ہر وہی سے استنجہ نہ کیا جاوے اور فرمایا کہ یہ
 دونوں پاک نہیں کرتے ہیں - قال اسناد صحیح تو معلوم ہوا کہ جس سے استنجہ کی اجازت ہے وہ پاک کرتے ہیں ورنہ اُنسے بھی اجازت
 نہوتا **الفتح** - میں کہتا ہوں کہ یہ نص سے مفہوم استدلال ہے اور اصول میں متقرر ہوا کہ نصوص میں مفہوم معتبر نہیں ہے - پھر یہ مسلم کہ
 پھر وہ سے طہارت شریعت میں معتبر ہے لیکن یہ اعتبار کپڑے و پسینے وغیرہ کے حق میں ہے اور پانی میں جو کہ طہارت مؤکدہ ہے لہذا
 احتیاطاً اس میں معتبر نہیں ہے اور اسی کو صحیح کہا گیا - پھر یہ سب اس صورت میں کہ نجاست موضع خروج تک ہو - و لو جاوزت
 النجاستہ مخیر جہا لم یخرج الا الماء - اور اگر نجاست نے تہج سے تجاوز کیا تو کچھ نہیں جائز سوائے پانی کے - **فت** - یعنی دھونا
 واجب ہے - **وفی بعض النسخ** الا الماء - اور بعض نسخوں میں چائے الماء کے الماء ہے - **فت** - یعنی کچھ نہیں جائز سوائے پانی کے
 والی چیز کے جو پاک کرنے والی ہو مانند سرکہ وغیرہ کے - پس سے معلوم ہوا کہ بدن کی نجاست بھی سوائے پانی کے سرکہ وغیرہ
 بالکفایت سے پاک ہو جاتی ہے - و ہذا یحقق اختلاف الروایۃ فی تطہیر العضو بغیر الماء علی ما بینا - اور یہ لفظ ماء بعض
 نسخ میں ہے ثابت کرتا ہے کہ پانی کے سوائے دوسری پاک کرنے والی چیز سے بدن کا عضو پاک ہو جانے یا نہ ہونے میں دونوں مختلف
 روایتیں موجود ہیں جیسا کہ بتنے بیان کیا - **فت** - یعنی باب النجاست کے شرح میں - رہی دلیل اسکی کہ تجاوز تہج کی صورت میں
 دھونا کی وجہ واجب یعنی فرض ہے - تو اسوجہ سے کہ استنجہ بر خلاف قیاس طہارت ہے - و ہذا لان المسح غیر فہل الا انہ کتفی

فی موضع الاستنجاء فلا یعداہ۔ اور یہ بات اسوجہ سے کہ مسح کرنا پوجھنا کچھ دور کرنے والا نہجاست کا نہیں یعنی قیاسی طور پر مقام
استنجاء میں اسی مسح پر اکتفا کیا گیا ہے یعنی شرع میں اکتفا آیا ہے پس موضع استنجاء سے سوائے کہیں متعدد ہی نہوگا۔ وفت کیونکہ غلط
قیاس و ضروری حکم تو اپنی حد تک رہتا ہے۔ پس جب مقام استنجاء سے متجاوز ہو تو وہ ان اصلی حکم بانی کا عود کرے گا۔ ثم یجبر المقتدر
المانع وراہ موضع الاستنجاء عند ابی حنیفہ وابی یوسف لیسقط اعتبار ذلک الموضع وعند محمد رحمہ مع موضع الاستنجاء
اعتبار البسائر الموانع۔ پھر مقدار ممانع نائزہ ہو وہ ابو حنیفہ و ابو یوسف رحمہ کے نزدیک موضع استنجاء کی نجاست سے علاوہ
ایک درم سے زائد ہو تو معتبر ہے کیونکہ موضع استنجاء کا اعتبار تو ساقط ہے اور امام محمد رحمہ کے نزدیک مع مقام استنجاء کے ملکر اگر درم سے
زائد ہو تو مانع ہے برقیاس و دیگر مواضع کے۔ وفت یعنی دیگر مواضع میں بعد درم کے عفو ہے پس جب اس سے زائد ہو تو
مانع ہے یون ہی جب موضع استنجاء میں ہو تو چاہیے کہ قدر درم عفو ہو اور زائد ہو تو مانع ہو۔ جمع ہے کہ اگر موضع راہ سے علاوہ
قدر درم سے زائد ہو تو پانی سے اسکا دھونا فرض ہے اور پھر دھیلے کافی نہیں ہیں۔ جیسے پیشاب زائد۔ اگر راہ پچانہ یا پیشاب
سے علاوہ درم سے کم ہو یا قدر درم ہو لیکن جب اسکے ساتھ مخرج کی نجاست بھی ملے جادے تو قدر درم سے زائد ہوتی ہو تو امام
ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک پھر دن داسکے مانند سے پاک کرنا جائز ہے اور مکروہ نہیں الذخیرہ۔ اور یہی صحیح ہے۔ الزادہ۔ بین
کتاہون کہ اس میں سو ہے اور صحیح ہے کہ علاوہ مخرج کے درم سے کم ہے اور مخرج کی نجاست ملے کہ درم سے زائد ہے تو پھر دن سے استنجاء جائز
اور مکروہ نہیں اور اگر مع مخرج ملے زائد ہو تو جائز لیکن مکروہ ہے کیونکہ کرر گذر کہ قدر درم کو دھونا واجب ہے۔ لہذا یعنی
رحمہ اللہ نے ذخیرہ سے یون نقل کیا کہ جو نجاست موضع راہ مقدس سے تجاوز کر گئی و قدر درم سے زائد ہو تو بالاجماع دھوئی
جاوے اور پھر کافی نہیں اور یون ہی جو سوراخ نائزہ کے اطراف میں قدر درم سے زائد ہو تو بالاجماع دھوئی جاوے۔ اور اگر قدر
درم سے زائد نجاست مع راہ پچانہ یا پیشاب کے ملے ہو تو شیخین کے نزدیک پھر جائز اور امام محمد کے نزدیک نہیں بلکہ صرف پانی جائز
ہے۔ جمع۔ اور قول امام محمد احوط ہے۔ الاختیار ۱۔ واضح ہو کہ قدر درم نجاست غنیفہ عفو ہونے کا مسئلہ جو گندہ اسکی اصل یہی مقام استنجاء تھا
کہ اسکی نجاست کا اندازہ ایک درم رکھا گیا ہے اب یہ مسئلہ پیش آیا کہ اگر مقام مقدس کی راہ پر بدون تجاوز کے ایک درم سے زیادہ نجاست
ہو تو شیخ طحاوی میں مذکور ہے کہ اس میں اختلاف ہے۔ بعض ائمہ نے کہا کہ پھر دن سے مسح کر کے پاک کر دیا تو جائز ہے۔ طحاوی نے کہا کہ یہی
صحیح ہے اور یہی فقہ ابو الیث نے لیا ہے۔ المحیط۔ اور یہی مختار ہے السراجیہ۔ یہی امام ابو حنیفہ سے مروی ہے۔ الفتح۔ اگر کسی کی تقدیر بڑی
ہو کہ اسپر قدر درم سے زائد نجاست ہو حالانکہ تجاوز نہیں کیا تو اختلاف ہے اور طحاوی و ابو شجاع سے روایت ہے کہ پھر دن سے
استنجاء جائز ہے اور یہی شبہ قبول شیخین ہے اور ہم اسی کو لیتے ہیں کذا فی التیسیر۔ اگر نائزہ کے سوراخ سے متجاوز کسی طرف نجاست
قدر درم سے کم ہو اور دوسری جگہ پر قدر درم سے کم ہو لیکن جمع کجاوے تو درم سے زائد ہو تو وہ جمع کجاوے کی۔ المخلصہ۔ اور یہی صحیح
ہے۔ التیسیر۔ یہ مسئلہ دلیل ہے کہ مقدس سے متجاوز بھی جمع کجاوے لیکن یہی یہ صورت کہ نائزہ سے متجاوز نہیں اور مقدس سے متجاوز نہیں
ولیکن ملے کہ درم سے زائد ہو تو نظر یہ کہ استنجاء پھر دن سے کافی ہے۔ م۔ مستحاضہ پر ہر نماز کے وقت استنجاء واجب نہیں اگر اسے
پیشاب یا نجانہ نہ پھرا ہو۔ السراجیہ۔ مرد مرلیں جسکی باندھی یا بی بی نہیں اور اسکا پیشاب یا بھائی ہے یعنی جس سے جلع حلال ہو
نہیں ہے اور مرلیں کو خود وضو کرنے کی طاقت نہیں تو پیشاب یا بھائی وضو کر اوسے سوائے استنجاء کے کہ اسکو مرلیں کی شرمگاہ
پھوٹا رہا نہیں ہے اور استنجاء ساقط ہو گیا۔ المحیط۔ اور عورت مرلیفہ واجب شوہر نہ وضو سے عاجز ہوئی اور اسکی دختر
یا بہن ہے تو اسکو وضو کر اوسے اور مرلیفہ سے استنجاء ساقط ہو گیا۔ قاضیخان۔ رہا بیان استنجاء کے مکروہات و مستحبات کا
تو امام مصنف رحمہ نے مکروہات میں سے صرف ہڈی و بیدہ گوشت و طعام و دین کا ذکر فرمایا ہے۔ ولایستنجی لعظم ولا بروث۔
اور نہ استنجاء کرے ہڈی سے اور نہ روث سے۔ وفت کیا گیا کہ تحویلی مکروہ ہے۔ لان البیہ علیہ السلام نفی عن ذلک

جو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے اس سے منع فرمایا ہے۔ فقہ چنانچہ حدیث سلمان رضی اللہ عنہ سے ہوا کہ فرمایا کہ استنجا کر کے
سج بائیں سے سداۃ الجناحہ الامام بخاری۔ اور حدیث ابن مسعود میں ہے کہ تم لوگ روٹ و غلظ سے استنجا نہ کرو کہ وہ تمہارے
ساجدوں میں کلا دہرے۔ کٹائی مسجلم یعنی بدگو برنوجون کے جانور دن کے لیے اور بدھی خود آگے لیے ہے۔ و لو فحل بخریہ
مصل المقصود۔ اور اگر ان چیزوں سے استنجا کر لیا باوجود مانعت کے تو استنجا ہو جائیگا جو بدھ مقصود حاصل ہونے کے۔
فقہ یعنی جو بدھ معافی و القاء ہو جانے کے۔ اور یہی مالک رحمہما قول ہے۔ و لیکن کردہ ہر اگرچہ کافی ہو گیا۔ فقہ لیکن
شیخ ادا نونی۔ سج کو معنی النسی فی الروث النجاستہ و فی العظم کو نہ زاد الجہن۔ اور روٹ میں مانعت کی وجہ اس کی کیا
ہر وہ ہدی میں یہ کہ ہدی زاد الجہن ہے۔ فقہ بلکہ حدیث بخاری و مسلم میں دونوں زاد الجہن میں چنانچہ گذرا۔ بیان ہے کوئی
استند لال کرے کہ روٹ پاک ہر اتند قول مالک کے کیونکہ جس ہوتا تو طعام جن ہوتا کیونکہ شریعت عامہ دونوں قسم جن انسان
کے حق میں مختلف نہیں ہے۔ جواب یہ کہ دلیل باقی گئی اور وہ حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ سابق میں گذری حسین فرمایا کہ یہ جس معنی
اسدی ہے۔ افصح۔ بن کتا ہوں کہ سوال رحاب دونوں خلاف تحقیق میں سوال میں تو یہ جب کہ روٹ خود جن کا طعام نہیں بلکہ
انکے جانور دن کا مسج ہے اور پھر بھی دوسری حدیث میں ثبوت ہو کہ جب جنوں نے آپ سے اپنا زاد انکا تو آپ نے دعا کر کے
فرمایا کہ جب تم بڑ ہوں پر گند و تو تم کو ہدی کے نزدیک رزق ہے۔ پس اس سے ثابت ہے کہ خود ہدی انکا رزق نہیں ہے اور نہ
لو انکے جانور کھاتے ہیں اور یہ تو ظاہر ہے کہ کوئی ہدی روٹ نظر نہ آئی بلکہ ہدی کے نزدیک ایک ہنوسی چیز انکے واسطے
رزق ہوتی ہے اور باندہ ذات جن کے وہ بھی بخاری نظر سے مخفی ہے۔ استند تنبیہ کافی ہے اور زیادہ کلام کی یہاں گنجائش نہیں ہے
اور جواب میں یہ کلام ہے کہ جس کا لفظ ایسے معنی میں آتا ہے جس سے نفرت و کین ہو اگرچہ وہ حقیقتہً جس نہوحتی کی انصاف و ازالام کو
اچس فرمایا گیا ہے حالانکہ حقیقی نجاست ظاہر نہیں ہے پس یہ تمس کی نجاست حقیقی پر دلیل حسین ہو سکتی کیا تم نہیں دیکھتے ہو
کہ امام محمد رحمہما ماکول اللحم کی بدگو بر نیگنی کو پاک کہتے ہیں فائس۔ اور استنجا نہیں کر لیا جس چیزوں سے۔ یوں ہی
جس پھر سے ایک مرتبہ اسنے یا غیر نے استنجا کیا پھر اس سے استنجا نہ کرے لیکن اگر اس پھر کا کوئی نج و دیگر ہو جس سے استنجا
نہیں کیا گیا تو اس نج سے بلا کراہت جائز ہے۔ و لا بطعام۔ اور استنجا نہ کرے طعام سے۔ فقہ یعنی اناج و روٹی وغیرہ سے
لانہ اضاحہ و اسراحت۔ کیونکہ یہ برباد کرنا و اسراف ہے۔ فقہ یہ دونوں باتیں حرام ہیں۔ سج۔ تو کردہ تحوی ثبوت ہوا
اور یہاں مانعت بھی ہے حتی کہ جب روٹی پر کھنا لقہار کے نزدیک کردہ ہے تو یہ بدرجہ اولیٰ کردہ ہے۔ فقہ لیکن اس دلیل سے
کراہت تشریحی ثبوت ہوئی لہذا امام مصنف رحمہما نے نہیں لیا۔ اور اضاعت و اسراف کی وجہ بیان فرمائی اور افادہ فرمایا کہ ہر چیز
طعام ہو عداہ انسان یا جانور کا اور حسین بربادی لازم آوے یا اسراف ہو اس سے استنجا کردہ ہے۔ م۔ پس کردہ ہے استنجا کرنا
گوشت سے اور اگینہ و مٹی کے برتن و درختوں کی پتیوں و پلایوں سے التبین۔ اور جانور دن کے چارہ سے۔ و۔ اور پختہ آتش
کو کہہ سے و ایسی چیز سے جسکی قیمت ہو یا حوت ہو جیسے و بجاج کا کپڑا۔ البسوط۔ اور کاقد۔ اگرچہ بغیر کھاجو۔ البضرات۔ اور
نظم میں ہے کہ پانی سے استنجا کرے نہ پاوے تو پھر سے نہ پاوے تو زمین شمی خاک سے اور انکے سواے روٹی و اس کے مانند سے
استنجا نہ کرے اور امام رحمہما کے نزدیک کٹھنی کے ٹکڑے سے جائز اور در روایتوں میں سے اظہر روایت پر سونے و چاندی سے
جائز جیسے و بجاج کے ٹکڑے سے جائز ہے سج یعنی جائز کر کردہ ہے۔ م۔ و لا یمنیہ۔ اور نہ استنجا کرے اپنے دامن یا حق سے
لان النبی علیہ السلام ہی عن الامام استنجا بالیمین۔ کیونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم نے دامن یا حق کے ساتھ استنجا کرنے سے
منع فرمایا ہے۔ چنانچہ حدیث ابو قتادہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ جب تم میں کوئی پیشاب کرے تو اپنے ذکر کو دامن
یا حق سے نہ چھو۔ اور جب پیشاب پھر سے کر دامن لے لے استنجا نہ کرے اور جب پانی ہے تو ایک سانس میں نہ پیے سداۃ الجناحہ

و سلم رہا۔ اور حدیث سلمان رضی اللہ عنہ میں بھی مانتے گذری۔ یہ تو خاکسار چنانہ و پیشاب میں مانتے ہیں اور حدیث سلمان رضی اللہ عنہ میں
 ہے کہ اگر نہ میں نے کبھی اپنا ذکر اپنے دائیں ہاتھ سے جو واجب سے میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بیعت کی ہے۔ اگر
 کسی کا بایان ہاتھ شل ہو یعنی عذر ہو اور بائیں سے استنجا کرنے کی قدرت ہو پس اگر اسکو ایسا آدمی نہ ملے جو پانی ڈالے یعنی
 ہر دوں بے پردگی کے تو وہ استنجا نہ کرے اور اگر جاری پانی مل جاوے تو دائیں ہاتھ سے استنجا کر لے۔ اطلاق۔ اور ہوت
 بغیر کراہت جائز ہے۔ السراج۔ چنانہ و پیشاب کی حالت میں قبلہ کی طرف منہ کرنا یا پیٹھ کرنا مکروہ ہے۔ اوقایہ۔ خواہ بنے ہوئے مکان
 میں ہو یا میدان میں ہمارے نزدیک برابر ہے۔ شرح اوقایہ۔ اور امام احمد رحمہ اللہ کے نزدیک بھی یہی حکم ہے سوائے اس صورت کے کہ
 بنے مکان میں پیٹھ کرنا جائز ہے بدلیل حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما کہ میں ام المومنین حفصہ کے کوٹھے پر چڑھا تو میں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 کو قبلہ کی طرف پیٹھ کیے اور شام کی طرف منہ کیے ہوئے دو ایٹھون پر چنانہ پھرتے دیکھا۔ کما فی الصحیح۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے
 نزدیک بنے ہوئے چنانہ میں پیٹھ کرنا اور منہ کرنا دونوں جائز ہیں اسی حدیث سے اور ہماری دلیل یہ کہ حدیث سلمان رضی اللہ عنہ میں گذر
 کہ چنانہ و پیشاب میں قبلہ کی طرف رخ نہ کرے۔ کما فی صحیح مسلم وغیرہ۔ اور حدیث نسائی و ترمذی وغیرہ متعدد طرق و اسانید بخیر
 سے کہ فاطمہ و بول میں قبلہ کی طرف نہ منہ کرے اور نہ پیٹھ کرے لیکن مشرق کو پھر یا مغرب کو۔ چونکہ مدینہ منورہ سے جو ب کو کعبہ
 چترتا ہے لہذا مشرق یا مغرب کا حکم دیا اور ہمارے یہاں شمال یا جنوب کو پھر لگا۔ اور بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت
 ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ جو اس حدیث کے راوی ہیں فرماتے ہیں کہ ہم ملک شام کو گئے تو وہاں بنے چنانہ قبلہ رخ
 بنے ہوئے پائے پس ہم انپر مگر بیٹھے اور اللہ تعالیٰ سے استغفار کرتے تھے۔ پس معلوم ہوا کہ ہماری دلیل ایک حکم قوی ہے اور
 حضرت ابو ایوب رضی اللہ عنہ کا عمل بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اسی پر رہا اور دیگر ائمہ کی دلیل ایک فعل ہے اور زبانی اجازت کچھ نہیں
 اور یہ بھی بیان نہیں کہ آپ کا اسطرح بیٹھنا بلا عذر تھا کیونکہ شاید کسی عذر سے ہو اور عذر کی حالت مستثنیٰ ہوتی ہے چنانچہ ہمارے نزدیک
 بھی اگر سبزل کر قبلہ رخ بیٹھ گیا تو مستحب ہے کہ مڑ جاوے اگر ممکن ہو۔ کما فی التبیین۔ اور اگر ممکن نہ ہو تو مضائقہ نہیں ہے۔ پس جہاں
 مذہب احوط واضح ہے۔ م۔ عورت کو مکروہ ہے کہ بچہ کو چنانہ پھرنے یا پیشاب کرانے کو قبلہ کی رخ لیکر بجاوے۔ السراج۔ انکو بھی
 جسپر اللہ تعالیٰ کا نام یا کچھ قرآن ہو پانخانہ میں ساتھ لیجا کر وہ ہے۔ حفت سراج۔ اور بحر الرائق میں ہے کہ آب ساکن میں پانخانہ پیشاب
 کرنا مکروہ تحویمی و آب جاری میں تنزیہی ہے۔ و۔ مکروہ ہے چنانہ و پیشاب پانی میں خواہ جاری ہو یا ٹھہرا ہو اور نیز کنارے نہر کے
 و کنوئین و حوض و چشمہ کے اور سچلہ اور درخت کے نیچے و چھینی میں اور ایسے سایہ میں جس میں لوگ بیٹھنے کا نفع اتحاد میں اور کون
 ہے پہلو میں مسجد و دن کے اور عسلائی عید کے اور مغایر میں اور جاربائون کے درمیان میں اور سلمانوں کی راہ میں اور مکروہ ہے
 کہ نیچے زمین پر بیٹھ کر پیشاب کرے یا چوہے کے بل میں یا سانپ کی بانی میں یا کسی سوراخ میں پیشاب کرے اور مکروہ ہے
 کہ کھڑے ہوئے بالیٹے ہوئے یا بغیر عذر کے ننگے ہو کر پیشاب کرے اور اگر بند رہو تو مضائقہ نہیں۔ السراج۔ یعنی جبکہ لوگوں میں سے
 کسی کی نظر کے روبرو نہ ہو۔ م۔ مکروہ ہے کہ جہاں پیشاب کرے وہیں وضو یا غسل کرے۔ السراج۔ اور مستحب ہے کہ غازی کپڑوں
 کے سوائے دوسرے کپڑوں میں پانخانہ جاوے اگر ہوں حد نہ کپڑوں کی حفاظت رکھے اور سر ڈھکنے جاوے۔ السراج۔ اور
 داخل ہونے وقت کے اطمینانی اعوذ بک من النجف والنجائث۔ اور بایان پانون پہلے بڑھاوے اور لٹکنے وقت وہاں بڑھاوے
 و تبیین۔ اور دونوں پانون میں حاصلہ وسیع دے اور بائیں طرف زور دے اور بائیں نہ کرے اور نہ اللہ تعالیٰ کا ذکر کرے اور
 نہ کسی چھینکنے والے کو یہ حکم اللہ کے اور نہ سلام کا جواب دے اور نہ اذان کا جواب دے اور اگر خود چھینکے تو دل میں الحمد للہ
 کہ لے نہ بان نہ پلاوے اور بغیر حاجت کے اپنی شتر نگاہ کو نہ دیکھے اور نہ جو نکلتا ہے اسپر نگاہ کرے اور نہ تمبو کے اور نہ ٹاک جھاڑ
 اور نہ کھنگھارے اور نہ ادر آدھرتا کے اور نہ اپنے بدن سے کھیل کرے اور نہ آسمان کو نظر اٹھاوے اور نہ حتی الوسع دیر تک

پنجاد پیشاب میں ٹپختے کی عادت نہ کرے۔ اسراج۔ اور جب نکلے تو کہے الحمد للہ الذی اخرج عنی ما یؤذینی دافعی ما ینفعنی۔ یہ دعا حدیث میں وارد ہے۔ م۔ پنجاد سے نکل کر مٹی سے ہاتھ ماٹھنا حدیث میں مروی ہے کذا فی التھبیس اور یہ صحیح و مستحب ہے۔ م۔ نہر کنار سے استنجاء نہر شائع بخاری کے نزدیک جائز و شائع عراق کے نزدیک نہیں۔ اور اگر اسکی گائیج نکل آئی اور اسنے دھوئی تو کپڑے سے پوچھ کر کھڑا ہو سج۔ اگر روزہ دار جو تو ضرور ہے۔ م۔ یہاں تک کتاب طہارات ختم ہوئی اب کتاب الصلوٰۃ شروع ہوتی ہے۔

کتاب الصلوٰۃ

طہارات شرط نماز میں خبر پہلے موجود ہونا چاہیے لہذا انکو مقدم بیان کر کے اصلی مقصود و مراد اعلیٰ یعنی نماز کو شروع کیا۔ اور لغت میں صلوٰۃ بمعنی دعا ہے اور رسم الخط قرآنی میں صلوٰۃ بواو ہے اور باقی کتابوں میں صلاۃ وزکاۃ بالغت چاہیے ہر جہہ الرازی یعنی رحم نے کہا کہ نماز شرعی کو صلاۃ اسی وجہ سے کہتے ہیں کہ شامل دعا ہے اور جبہ رابل لغت نے اسی کو صحیح کہا۔ اور نماز کا ثبوت بقرآن و حدیث و اجماع ہے۔ قرآن تو قولہ تعالیٰ۔ ان الصلوٰۃ کانت علی المؤمنین کتابا یؤتوہا۔ یعنی نماز تو مومنوں پر فرض موقت ہو چکی ہے۔ اقول اشارت ہے کہ لوح محفوظ دام الکتاب میں اللہ تعالیٰ نے مومنوں کے واسطے یہ معراج موقت کر دی اور آیات انبوت ہیں۔ م۔ اور حدیث میں ہے کہ بنیاد اسلام پانچ باتوں پر ہے گو اہی دینا کہ لا الہ الا اللہ اور نماز قائم کرنا اور زکوٰۃ دینا اور یتیمان کے روزے رکھنا اور حج خانہ کعبہ ادا کرنا جسکو استطاعت راہ میسر آدے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور اجماع ظاہر ہے کہ زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک کسی نے امت میں سے انکار نہیں کیا۔ مع۔ نماز فریضہ محکم ہے اسکو ترک کرنے کی گنجائش نہیں اطلاق یہ ہر شخص پر فرض ہے جبکہ بالغ عاقل ہو۔ ت۔ یعنی بعد اسلام لانے کے فاد ہر بالغ عاقل پر فرض ہے خواہ مرد ہو یا عورت ہو۔ اگر کما کما کہ طبع کی قید نہیں کیونکہ حدیث میں ہے کہ دس برس کا لڑکا ہو تو نماز پر مارو جیسا کہ ابو داؤد و ترمذی نے سیرہ بن عبید جنی رضی اللہ عنہما اور ابو داؤد نے عبد الصمد بن عمرو بن العاص سے روایت کی۔ جواب اسواسطے کہ نیکی کی عادت پڑے اور خراب عادت پیدا نہ ہو جاوے جیسا کہ اختیار شرح المختار میں ہے اور دیگر دلائل قطعیہ سے ثبوت ہوا کہ طبع شرط ہے اور اس میں خلافت نہیں۔ اور جامع الزمردین راہدی سے نقل کیا کہ جیسے نماز پر مارا جاوے ویسے ہی روزے پر بھی اور یہی صحیح ہے۔ بن کتا ہوں کہ طفل کی قوت و طاقت کو برداشت کی نظر سے دیکھا جاوے اور اصل مقصود تو وہ ہے جو اختیار میں ہے۔ م۔ اور جو کوئی نماز سے شکر ہو وہ کافر ہے۔ اطلاق صحت اور جو شخص نماز کے فرض ہونے کا معتقد ہو لیکن نفس کی سستی وغیرہ سے عذر نہیں پڑتا تو وہ فاسق ہے۔ ت۔ وہ قتل نہیں کیا جائیگا بلکہ قید کیا جاوے یا تک کہ توبہ کرے شرح الجمع لابن الملک۔ ت۔ اگر فرضیت کا شکر ہو کر مرتد ہو تو قتل کیا جائیگا۔ یعنی جبکہ پہلے مسلمان ہو اور خواہ مرتد ہو یا نہ ہو یا نماز پڑھنے وغیرہ سے اسپر مسلمان ہونے کا حکم ہو ہو۔ م۔ اگر کسی کا فرض نماز پڑھنے کا وقت کے اندر جماعت کے ساتھ و معتدی ہو کر اسکو قتل کر لیا تو اسے مسلمان ہو جانے کا حکم دیا جائیگا اگرچہ اسنے زبان سے اقرار پہلے ظاہر نہ کیا ہو اور اگر چاروں شرطوں میں سے کوئی نہ ہو یعنی وقت نہ ہو یا جماعت نہ ہو یا معتدی نہ ہو بلکہ امام ہو یا تھوڑی پڑھ کر توڑ دی تو اسے اسلام کا حکم نہوگا اور اگر وقت میں اذان دی یا تلاوت کا سجدہ کیا یا سوا تم کی زکاۃ دی تو بھی مسلمان ہونے کا حکم ہوا اور دیگر عبادات میں بسین ہے۔ م۔ و۔ بعد حکم اسلام کے اگر مرتد ہو تو قتل ہوگا۔ اور وضع ہو کہ جب بندہ ایمان لایا تو اسنے جانا اور مانا کہ نادہی فرض ہے مع دیگر ایمان کے۔ پس یہی اصلی فرضیت ہے پس ہر مومن پر نماز فرض ہے اگرچہ اسکو وقت نہ ملے مثلاً طبع آفتاب پر مسلمان ہو اور اسنے تمام عبادات پر عزم مصمم کیا تو یہ فعل اسے واسطے ثواب ہے بجز عذر کا وقت آیا تو آج کی ظہر بشرائط ادا کرے اور اگر ظہر سے پہلے مر گیا تو ثواب عزم نہ کر تمام عذر کا اسے واسطے حاصل ہے اور مردہ عذر کا کچھ گناہ نہیں ہے یہی تحقیق ہے۔ م۔ پھر ہر روز ہر وقت کی نماز واجب ہونے کا سبب اسکا وقت ہے اور اول وقت بشریح ہو سکے سے وسعت ہے اساعوامی وقت حتیٰ وجوب لای

[illegible]

و انسانی۔ اور وجہ یہ کہ ایمان تو دلی توجید و تصدیق ہے اور زبانی اظہار و اقرار اس واسطے کہ مومنین اُسکے ساتھ حسن سلوک کریں اور
 کافر نہ جانیں اور نہ اُسپر جاو کریں بلکہ اُسکے ساتھ نکاح بیاہ کریں اور بھائی جانیں حتیٰ کہ اگر کسی کے دل میں یہ تصدیق ہو اور ظاہر
 میں اُسے کافروں کے خوف و غیرہ سے اظہار اقرار نہ کیا تو وہ بالاجماع اللہ تعالیٰ کے نزدیک مومن ہے صرف اختلاف اس صورت
 میں کہ بے وجہ بلا خوف اُسے اظہار نہ کیا ہو۔ اور جس نے زبانی اظہار اقرار کیا اگر دل میں کچھ یقین نہیں تو وہ منافق ہے اور اُسکی صورت
 اور کافر مشرک کی صورت و حالت میں صرف ناز کافری ہے کہ منافق ظاہر میں ناز بھی بُرہنہ ہے اور جب اُسے ناز بھی چھوڑی تو اب کچھ
 فرق نہ رہا اور اسی طرح اگر مومن صادق بھی ہو اور اُسے ناز چھوڑی تو ظاہر ہی صورت میں اُس سے بھی کافر سے فرق نہیں کیونکہ دل
 یقین تو اللہ تعالیٰ ہی کو معلوم ہے پس مقصود یہ ہوا کہ ایمان و کفر کے درمیان فرق کرنا ناز سے ہے اور جب یہ نہیں تو کچھ فرق نہیں رہا۔
 اُس سے یہ لازم نہیں کہ باطن میں بھی وہ کافر ہو بلکہ اگر وہ منافق تھا تو باطن میں بھی کافر ہے اور اگر مومن صادق تھا تو باطن میں ایمان
 ہے لیکن ظاہر میں فاسق ہے۔ ہاں یہ بات ضرور ہے کہ جس شخص نے بعد اَبے وجہ ناز چھوڑی تو اُسکے نور تصدیق پر تاریکی چھائی ہے اور
 حدیث میں ہے کہ جب بندہ مٹے گناہ کیا اور توبہ نہیں کی تو اُسکے دل پر سیاہ نقطہ پیدا ہوتا ہے اور برابر گناہوں سے جبکہ توبہ نہ ہو جاتا
 جاتا ہے یہاں تک کہ توبہ پہنچتی ہے کہ سارا دل چھائیلتا ہے پھر اس میں نیکی نہیں رہتی ہے یہ حدیث صحیح مسلم وغیرہ میں ہے۔ اور ترک ناز
 کا گناہ عظیم ہے کیونکہ ناز وہ چیز ہے کہ وہ دوسرے گناہوں کو بیت دینی ہے چنانچہ اُس رضی اللہ عنہ کی حدیث صحیح بخاری و مسلم وغیرہ
 میں ہے کہ ایک نے اگر عرض کیا کہ میں نے ایسا گناہ کیا کہ اُسکی سزا ہے حد ہے پس آپ مجھ پر وہ قائم کر دیں پھر اُسے حضرت علی رضی
 علیہ وسلم کے ساتھ جماعت میں ناز پڑھی پھر بعد فراغت کے حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم سے اپنی سزا کے واسطے عرض کیا یعنی تاکہ دنیا
 میں سزا پا کر جان جاوے تو جاوے و لیکن عاقبت میں بچ جاوے پس اُسے عرض کیا کہ مجھ پر قرآن پاک کے موافق جو سزا ہو قائم
 کر دیجیے آپ نے فرمایا کہ کیا تو نے ہمارے ساتھ ناز نہیں پڑھی ہے اُسے عرض کیا کہ جی ہاں میں نے پڑھی۔ تو فرمایا کہ پھر تو چلا اور
 اللہ تعالیٰ نے مجھے بخش دیا پھر گناہ یا فرمایا کہ تیری حد اور اسی کے مانند ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے صحیح مسلم میں روایت ہے اور ایک
 حدیث میں ہے کہ آپ نے آیت پڑھی۔ ان الحسنات ینہین اسیات یعنی نیکیاں دور کرتی ہیں گناہوں کو۔ اور حدیث میں ہے کہ بعض
 صحابہ رضی اللہ عنہم نے پوچھا کہ یہ فضل خاص اسی شخص کے لیے ہے یا عام ہے آپ نے فرمایا کہ میری تمام امت کے واسطے ہے۔
 یہ بھی صحاح کی حدیث ہے اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث صحیحین وغیرہ میں باوجود نازوں سے گناہوں کے حل جانے کی مثال
 بھری نہروں پانچ وقت نہانے سے میل کچیل حل جانے سے رہی ہے۔ اور صحیح مسلم میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ باوجود نازین اور عمدہ سے جمعہ تک اور رمضان سے دوسرے رمضان تک اپنے درمیان کے واسطے
 کھانا ملاہ ہیں جب کبار کا ارتکاب ہو۔ رواہ مسلم والترمذی۔ یعنی شکار و شکار کی ناز پڑھی پھر نظر کی ناز پڑھی تو درمیان کی اوقات
 اور گناہ سب کا کفارہ ہو گیا اسی طرح ظہر کے بعد جو خطائیں بشریت سے صادر ہوئیں عصر پڑھنے سے صاف ہوئیں اسی طرح جمعہ
 جمعہ سے دوسرے جمعہ تک وغیرہ لیکن شرط یہ کہ ارتکاب کیا نہ ہو۔ اور کیا نہ ہو اختلاف ہے اور شرک کے کبیرہ ہونے میں
 کچھ اختلاف نہیں ہے۔ واضح ہو کہ بعد ایمانی کے سب سے اعلیٰ عبادت ناز ہے اور ہر ناز کے واسطے فضائل کثیرہ ہیں اور میں نے
 بہت مختصر و جامع تفصیل بیان کر دی۔ م۔ واضح ہو کہ ادا سے ناز کا واجب ہونا ہمارے نزدیک آخر وقت سے متعلق ہے لیکن
 جب کہ اسی قدر وقت رہ جاوے کہ اس میں فریضہ ادا ہو جاوے تو ادا واجب ہے یعنی تاخیر روا نہیں ہے پھر اگر ایک شخص کو صرف
 اس قدر وقت ملا کہ تحریم باندھے تو ہمارے نزدیک ادا واجب ہو جائیگی لہذا ہند یہ میں ہے کہ آخر وقت بعد از تحریم کے ساتھ
 ہمارے نزدیک واجب متعلق ہوتا ہے حتیٰ کہ کافر اگر سلام پایا اور طفل اگر بالغ ہوا اور مجنون کو اگر افاقہ ہوا اور حائضہ عورت
 اگر پاک ہوئی اور حالت یہ کہ صرف بعد از تحریم کے وقت باقی ہے تو ہمارے نزدیک اُسپر ناز واجب ہو جائیگی۔ یعنی

تقدار کرے۔ م۔ اور اگر یہ عوارض آخر وقت میں پیدا ہوں اور ہنوز اس وقت کی نماز نہیں پڑھی ہو تو بالاجمل اس وقت کا فریضہ اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائیگا۔ مختار الفتاوی۔ اگر یہ حالت ہو کہ اگر سچے خیالی والی رانی نماز میں مشغول ہوتی ہو تو پھر مرجائے گا تو اس کے رواج ہو کہ نماز کو اپنے وقت سے تاخیر کر دے اور بوجہ چورون و ڈاکا مارنے والوں کے و مانند ان کے نماز کا وقت سے تاخیر کرنا رواج ہو۔ ملاحظہ ہو ترجمہ کتاب کہ میں نے کسی کتاب میں اس کی تعلیل نہیں دیکھی اور میرے نزدیک ظاہر اس میں یہ اصل ہے کہ غزوہ خندق میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ صحابہ رضی اللہ عنہم کی چار نمازیں اپنی اوقات سے مؤخر ہوئیں اور یہ ان کفار قریش کے ظالمانہ حملہ و خونریزی و فارت سے بچاؤ کرنے کو تھا تو یہ علت جہاں متحقق ہو جو از تاخیر ہو جیسے خیالی والی کی تاخیر نجوم موت الولد یا محافظ مال کی تاخیر نجات رہزن و دزد و فاحش و امیر تعالیٰ اعلم۔ پھر چونکہ وقت ہی نماز واجب ہونے کا سبب ہے تو اس کا جتنا بھی مقدم ہو لہذا امام مصنف رحمہ نے فرمایا۔

باب المواقیت

یہ باب مواقیت کے بیان میں ہے۔ ف۔ مواقیت جمع مقات کی اور وہ ایسی چیز جس سے حد مقرر کیا دے خواہ زمانہ سے جیسے مواقیت نماز خواہ جگہ سے جیسے حج بن مواقیت احرام۔ مع۔ اول وقت الفجر اذا طلع الفجر الثانی وجہ المعترض فی الافق و آخر وقتہا ما لم تطلع الشمس۔ شروع وقت فجر کا جب کہ دوسری فجر طلوع ہو اور دوسری فجر وہ کہ چوٹان میں باقی بن پھیلے اور آخر وقت فجر کا جب تک کہ آفتاب طلوع نہ کرے۔ ف۔ اس وقت میں کچھ اختلاف نہیں ہے۔ اور معراج میں نماز بن فرض ہونے کے بعد یہی اول نماز ہے کیونکہ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر شب معراج میں پچاس نماز بن فرض ہوئیں پھر گنا کر پانچ تک کی گئیں پھر نماز فرمائی گئی کہ ایک محمد میرے یہاں بات بدلتی نہیں اور پھر واسطے ان پانچ کے عرض پچاس ہیں۔ رد او احمد والانسائی والترمذی وقال حسن صحیح۔ واضح ہو کہ فجر اول وہ ہے کہ طول میں دم گرگ کی طرح بلند ہوتی اور اس کے پیچھے پھر تار کی ہو کہ سپیدی چوٹان میں پھیلتی ہے اسی کو نماز ثانی فرمایا اور یہی بالاتفاق معتبر اور اسی سے طلوع آفتاب تک نماز فجر کا وقت کامل ہے اور مراد طلوع آفتاب سے ایک جزو ہے حتیٰ کہ اگر ایک جزو طلوع ہوا تو گویا آفتاب طلوع ہوا۔ لحدیث امامہ جبریل علیہ السلام انہ ام رسول اللہ علیہ السلام فیما فی الیوم الاول صین طلوع الفجر و فی الیوم الثانی صین اسفرجہ او کاوت الشمس تطلع ثم قال فی آخر الحدیث ما بین ہذین الوقتین وقت تک ولا تنک۔ بدلیل حدیث امامت جبریل علیہ السلام کے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز پڑھائی امام بنکر فجر میں اول روز فجر تک فجر طلوع ہوتی اور دوسرے روز جبکہ خوب سپیدی ہو گئی و آفتاب طلوع ہونے کے قریب ہو گیا پھر آخر حدیث میں کہا کہ ان دونوں وقتوں کے ما بین وقت ہے آپ کے لیے اور آپ کی امت کے لیے۔ ف۔ یعنی جبریل علیہ السلام نے کہا کہ ان دونوں وقتوں اول روز طلوع فجر سے لیکر دوسرے روز کے طلوع آفتاب کے درمیان نماز فجر کا وقت ہے اور امام مصنف رحمہ نے تفسیر کر دی یعنی یہ وقت آپ کے لیے اور آپ کی امت کے لیے ہے پس یہ وہم ہو گا کہ شاید یہ وقت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے مخصوص ہے مگر امام مصنف رحمہ نے ایسے طے پر بیان کیا کہ اس سے وہم ہوتا ہے کہ یہ لفظ بھی حدیث میں ہے لہذا شارحین نے اعتراض کیا کہ حدیث میں یہ لفظ مروی نہیں ہے م۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جبریل نے خاتم کعبہ کے پاس میری امت کی دو بار پس دو نون مار میں سے اول بار مجھے طہر پڑھائی۔ جبکہ سایہ قتل شرک کے تھا پھر عصر پڑھائی جبکہ ہر چیز کا سایہ آگے ہے اور پھر فجر پڑھائی جب ہی کہ شفق غائب ہوتی پھر فجر پڑھائی جب ہی کہ فجر چلی ہے اور دزدہ رکھنے والے پر کھانا حرام ہوا اور

دوسری بار نماز پڑھائی غر کی جیکہ سایہ ہر چیز کا اُس چیز کے برابر تھا جیسے کل کے روز عصر کا وقت تھا پھر عصر پڑھائی جیکہ ہر چیز کا سایہ اُس کے دو چہرہ کے برابر تھا پھر مغرب پڑھائی مانند وقت اول بار کے پھر عشاء پڑھائی جیکہ تھائی رات گئی پھر نماز پڑھائی جیکہ زمین پر اسفوار ہو گیا پھر جبرئیل نے منوج ہو کر کہا کہ اے محمد یہ آپ سے اگلے ایسا رکاوٹ ہے اور وقت ان دونوں وقتوں کے بیچ میں ہے۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی۔ اور ترمذی نے کہا کہ ہذا حدیث حسن۔ مع۔ ہذا حدیث حسن صحیح۔ ف۔ اور اس حدیث و ابن جان نے اپنی صحیح میں۔ ف۔ اور ابو بکر بن خزیمہ نے اپنی صحیح میں۔ مع۔ اور حاکم نے مستدرک میں روایت کیا۔ اور حاکم نے ہذا حدیث صحیح الاسناد ہے۔ اگر کہا جاوے کہ ایک راوی عبد الرحمن بن الحارث ہے جس کے حق میں امام احمد نے کہا کہ مترک الحدیث۔ در نسائی و ابن مبین و ابو حاتم نے کہا کہ لیکن الحدیث ہے۔ جواب یہ کہ ابن جان و ابن سعد نے اسکو ثقہ کہا ہے اور ترمذی و ابو داؤد و غیرہ اس حدیث نے اس حدیث کو صحیح کہا۔ ابن عبد البر نے تیسرے میں کہا کہ بعض لوگوں نے بلا وجہ اس میں کلام کیا حالانکہ اسے سب راوی مشہور و عظیم ہیں۔ اور اس حدیث کو عبد الرزاق نے دو طریقہ سے ابن عباس سے روایت کیا۔ مع۔ شیخ تھی الدین نے امام میں کہا کہ گویا روایت عبد الرحمن کی مضبوطی دوسرے راوی کی متابعت سے دی اور وہ اچھی متابعت ہے۔ مع۔

اس بارہ میں ابو ہریرہ و جابر و غیرہ ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے روایت ہے۔ مع۔ انہیں سے حدیث جابر رضی اللہ عنہ بھی حدیث مذکورہ کے معنی میں ہے اور اس میں دوسرے روز کی فجر میں یون ہے کہ پھر جبرئیل آئے صبح کو جب کہ خوب سیدہ پھیل گیا پس کہا اے محمد کھڑے ہو کر نماز پڑھ لو پس صبح کی نماز پڑھی پھر کہا کہ ان دونوں وقتوں کے درمیان میں کل وقت ہے۔ رواہ ابن حبان و الحاکم و احمد و اسحق۔ اور ترمذی نے کہا کہ موافقت میں سب سے اس حدیث جابر رضی اللہ عنہ ہے۔ مع۔ پھر اگلے ایسا رکاوٹ جو حدیث ابن عباس میں ہے مراد یہ کہ جس نبی پر جو نماز انہیں سے فرض ہوئی اسی وقت میں ہوئی ورنہ مجبور یہ نمازین تو اسی است کا خاصہ ہیں۔ مع۔ بلکہ میرے نزدیک تو یہ کلمہ صرف نماز صبح کے حق میں ہے اور وہ سب ایسا ہے پر تھی۔ م۔ ان دونوں وقتوں کے بیچ میں ہے یعنی اول و آخر سمیت کیونکہ اول و آخر تو خود ہی نماز پڑھی درمیان کو شامل کر دیا۔ مع۔ اور صرف وقت و دخل تک باعتبار وقت مستحب ہے۔ ورنہ کہ وہ تو غروب تک ہے۔ و لا معتبر بالفجر الکاذب و هو البیاض الذی یبدو طولاً کم یقیقہ الظلام لقولہ علیہ السلام لا یفر تم اذان بلال و لا الفجر المستطیل و انما الفجر المستطیل فی الافق اسی الفجر فیہا اندکھ اعتبار نہیں صبح کا ذب کا اور وہ ایسی اسپیدی جو ظاہر ہوتی ہے و ما د پھر اس کے پیچھے تاریکی آجاتی ہے کیونکہ حضرت صلعم نے فرمایا کہ تم کو دو کاندھے اذان بلال رضی اللہ عنہ کی اور نہ فجر مستطیل اور نہ فجر وہی جو افق میں مستطیل ہوتی ہے یعنی آسین منتشر ہوتی ہے۔ ف۔

یہ حدیث کتاب الصوم میں صحیح مسلم و سنن ترمذی و نسائی میں ہے اور الفاظ کچھ بدلے ہوئے قریب ہیں اور حاصل یہ کہ سحری کھاتے رہو اذان بلال رضی اللہ عنہ سے دو کاندھے کھانا اور صبح بخاری میں ہے کیونکہ وہ رات سے اذان دیتا ہے۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث مرفوع ہے کہ جس نے صبح کی نماز پڑھی ہو وہ اللہ تعالیٰ کی ذمہ داری میں ہے الخ الترمذی و غیرہ۔ عمارہ بن ربیعہ رضی اللہ عنہ کی حدیث مرفوع ہے کہ میں نے کوئی جس نے آفتاب نکلنے سے پہلے اور آفتاب غروب ہونے سے پہلے نماز پڑھی رواہ مسلم و غیرہ۔ مراد مجروح عصر ہے اور نماز فجر مشہور و ملائکہ ہے قال تعالیٰ ان قرآن الفجر کان مشہوداً۔ اور حدیث میں نماز عصر بھی مشہور ہے۔ واضح ہو کہ فجر تمام وقت کا ہے اس میں کوئی کمرہ جو زمین بخلاف عصر کے کہ بعد و دخل مذکور کے کمرہ ہے اور بیان اولیٰ کا۔

۱۔ و اول وقت الظہر اذ زالت الشمس۔ اور اول وقت ظہر کا جب زوال ہو آفتاب کو۔ ف۔ یعنی ٹھیک دوپہر پہ کم طرت بجھے۔ لا مانع جبرئیل علیہ السلام فی الیوم الاول۔ بدلیل اس است کرنے جبرئیل کے اول روز۔ ف۔ جو کہ اول وقت بیان کرنے کے واسطے تھی۔ حین زالت الشمس۔ جس دم آفتاب کا زوال ہوا۔ ف۔ تو معلوم ہوا کہ پہلی وقت ہے۔ مسوطین ہے کہ اس میں کچھ خلاف نہیں ہے مگر بعض سے منقول ہوا کہ اول وقت جب غروب ہوتا ہے کہ سایہ بقدر شراک

ہو جاوے۔ نووی رحمہ اللہ نے نقل کیا کہ یہ اتفاق فقہاء کے خلاف قول ہے۔ مع۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث ابن عباس امام جابر بن عبد اللہ جو محمد کو پہنچا اس میں تو بقدر شرک خود مذکور ہے۔ چاہا دیا گیا کہ وہ فراغت نماز کا وقت مذکور ہے۔ نووی رحمہ اللہ نے کہا کہ نہیں بلکہ وہ زوال آفتاب شروع تھا اس وقت سایہ بقدر شرک تھا اور یہ مراد نہیں کہ زوال سے اس قدر تاخیر کی کہ اتنا سایہ ہو گیا۔ میں لکھا ہوں کہ وجہ اس تاویل کی یہ ہے کہ دوسری روایت حدیث ابن عباس میں اور حدیث جابر و عمر و بن حزم و بکر بن عبد اللہ بن عمر بن العاص و ابو سیرہ و ابو موسیٰ رضی اللہ عنہم جو صحاح و سنن میں ہیں سب میں اول ضرب زوال آفتاب ہونے کو پہنچا اور ثانیہ اتم الصلوٰۃ کہ لوک الشمس یعنی بر وقت زوال آفتاب تفسیر صحیح ہے۔ و آخر وقتہا عند الی حقیقۃ اذا صار ظل کل شیء مثلیہ سووی فی الزوال۔ اور آخر وقت ظہر کا امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جبکہ سایہ ہر چیز کا اس کے دو چہرہ برابر ہو جاوے سو اسے سایہ زوال کے۔ فقہ یعنی یہ آخری وقت ہے کہ جب یہ وقت پہنچا تو ظہر کا وقت خارج ہو گیا۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث مذکور میں تو سایہ ایک مثل ہے۔ چاہا دیا گیا کہ ایک مثل تلک وہاں تھا یعنی خاک کعبہ میں جو میں خط تھا اور پر واقع ہے کہ وہاں دو پہر کو کچھ سایہ نہیں تھا اور شمالی کونین تھا اس وقت زوال تھا کہ تو ظاہر ہے کہ جب خاک کعبہ کے وہاں ایک مثل سایہ ہو سو اسے سایہ زوال کے تو جہاں سایہ دو پہر کو قریب مثل کے تھا وہاں اب جب ہو گا لہذا حساب سے باہم و فاقی ہو کوئی مخالفت حدیث سے نہیں بلکہ یہ مطابق مضمون حدیث ہے اور یہ انتہائے تقریر مقام ہے میں میں لکھا ہوں کہ اس میں کلام نہیں بلکہ سوائے سایہ اصلی کے دو چند ہونے میں کلام ہے فافہم۔ م۔ سایہ زوال پہنچنے کا طریقہ محمد بن یحییٰ ثعلبی سے یہ مروی ہے کہ برابر زمین پر ایک گڑھی گاڑی جاوے اور جہاں سایہ پڑے وہاں خط در کر دیا جاوے اور جہاں سایہ پہنچے علامت کر دے تو جب تک خط و علامت سے سایہ کم ہوتا ہے تب تک زوال نہو جب شہر جاوے اور کی بیشی نہو تو وہ وقت انتہا ہے پھر جب شہر کا تو زوال ہوا اور یہی سایہ زوال ہے۔ سرخسہ و مرغینانی معہ نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ مع۔ صدر الشریعہ نے اسی سے دائرہ ہند یہ نکالا اور اس کا محصل یہ ہے کہ زمین میں مستوی پر ایک دائرہ گول بنا کر اس کے مرکز پر ایک ایک گڑھی بنی ہو تو ظہر کا وقت کبھاوے تو اول طلوع آفتاب پر اس کا سایہ محیط دائرہ سے باہر پڑے گا اور رفتہ رفتہ جتنا آفتاب اونچا ہو گا اسی قدر سایہ کم ہوتا چلیگا حتیٰ کہ کم ہو کر محیط پر آجائیگا۔ جب باہر سے کم ہو کر ٹھیک محیط پر ہو تو وہاں ایک نقطہ بنا دیا جاوے اور سایہ ہر مرکز تک خط کھینچ دیا جاوے پھر سایہ محیط کے اندر آجائیگا اور برابر کم ہوتا رہے گا یا تک کہ ایک حد پر شہر جاوے وہی ٹھیک آفتاب کے نصف پر قائم ہونے کا وقت ہے کہ جب آفتاب نہ ملے تو دوسری طرف سایہ پڑنے لگے گا اور جو شہر اُد کا سایہ تھا وہی سایہ انداز کر فرض کرے کہ وہ لکڑی کا چارم تھا تو اس پر داغ دیدے پھر سایہ پڑنے پڑنے دوسری طرف محیط پر پہنچے گا وہاں نقطہ کر دے پھر باہر نکل جائیگا پس اول نقطہ محیط اور دوسری جانب نقطہ محیط دونوں میں خط ملاوے پس یہی خط نصف النہار ہے۔ واضح ہو کہ روایت مذکورہ بالا پر امام رحمہ اللہ نے ایک جب مرکز کی گڑھی کا سایہ دو چند ہو تھائی کے برابر ہو چکے تو وقت ظہر خارج ہونے کا وقت ہے۔ و قال اذا صار الظل مثله۔ اور صاحبین نے کہا کہ جب سایہ ہر چیز کا اس کے برابر ہو جاوے تو وقت ظہر اس وقت ختم ہو جائیگا۔ فقہ یعنی سوائے سایہ زوال کے اس کے برابر سایہ ہو۔ و ہو رواۃ عن ابی حنیفہ۔ اور یہی ایک روایت امام ابو حنیفہ سے مروی ہے۔ فقہ اصحابی محل نزاع و شافعی و احمد و مالک رحمہم اللہ تعالیٰ لا ہے۔ و فی الزوال ہوا فی الذی یكون للاشجار وقت الزوال۔ اور سایہ زوال وہ سایہ ہے جو وقت زوال کے سایہ والی چیزوں کا ہوتا ہے۔ فقہ پس یہ سایہ معتبر نہیں ہوا اس کے سوائے جب دو چند کے برابر امام رحمہ اللہ کے نزدیک اور ایک مثل صاحبین و باقی ائمہ کے نزدیک پہنچے تو ظہر کا وقت ختم ہے۔ لہذا امام جابر بن عبد اللہ فی الیوم الاول للعصر فی ہذا الوقت۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ امامت کرنا جابر بن عبد اللہ کا پتہ رز اس وقت میں عصر کے واسطے واقع ہوا۔ فقہ یعنی اول رز عصر کی نماز اس وقت پڑھائی کہ سایہ ہر چیز کا مثل اس کے تھا تو معلوم ہوا کہ اس وقت پھر عصر کا وقت شروع ہو گا کہ پھر تو ظہر کا وقت نکل گیا۔ ولابی حنیفہ قولہ علیہ السلام لا یطہر بالظہر فان شدة الحر من نزع جنم۔ اور ابو حنیفہ معہ کی دلیل قولہ علیہ السلام

برودا بالنظر آہ یعنی ٹھنڈے وقت میں ٹپڑ ہو نظر کو کیونکہ شدت حرارت کی جنم کی شدت حرارت سے ہے۔ وقت یہ حدیث صحیحین سنن وغیرہ میں کثرت طرز کے ساتھ اور بہت سے صحابہ رضی اللہ عنہم سے روایت ہوئی ہے۔ پس یہ صریح ہے کہ ظہر کو ایسے وقت میں ٹپڑے کہ ٹھنڈا ہو جاوے۔ وائشتمد المحرمی و یاربہم فی ذہا الوقت۔ اور شدت گرمی کی صحابہ رضی اللہ عنہم کے دیار میں اس وقت میں ہو جاتی ہے۔ وقت یعنی ایک شل سایہ ہونے پر بھی شدت گرمی موجود ہوتی ہے تو وقت اُسکے بعد ہوگا پس ایک شل پر ختم نہوگا۔ واذ انما رخصت الاثار۔ اور جب معارض ہونے آثار۔ وقت یعنی اخبار اور وہ حدیث امامت جبرئیل پر شل اور حدیث ابراہیم وائند از شل ہے۔ لانتقضی الوقت بالشک۔ تو شک کی وجہ سے وقت خارج نہوگا۔ وقت بلکہ ظاہر ہے کہ حدیث امامت جبرئیل سب سے اول تھی تو جو اُسکے پیچھے اُسکے معارض ہو وہ ناسخ اعتبار کجا یگی۔ و۔ اور قی یہ ہے کہ حدیث ابراہیم سے ٹھنڈک کے وقت میں ٹپڑ حنا مرد ہوا اور یہ معنی اضافی میں یعنی شدت گرمی یا سردی کی دوسری گرمی یا سردی کے اعتبار سے ہوتی ہے مثلاً ٹھیک پہر کی گرمی بہت سخت ہے لیکن آگ کی گرمی کی بہ نسبت ٹھنڈی ہے اور آگ کی گرمی بہت سخت ہے لیکن دوزخ کی گرمی کی نسبت ٹھنڈی ہے حتیٰ کہ روایت ہے کہ آتش دوزخ کی ستر بار سرد کر کے یہ آگ دنیا کی ہوئی ہے پس اول وقت ظہر کی ناز بہت سخت تھی تو تاخیر کر کے آخر وقت پر بھی کہ وہ بہ نسبت اول کے ٹھنڈی ہے اگرچہ وہ وقت باقیا را بعد کے سخت گرمی کا ہے جیسا کہ امام مصنف رحمہ نے کہا ہے۔ پھر واضح ہو کہ امام ابو حنیفہ سے مشہور روایت یہی کہ انتہا سے وقت ظہر کا دو شل سایہ تک ہے اور یہی متون میں مذکور محیط اسی میں کہا کہ یہی صحیح ہے اور بحر الرائق میں ہے کہ بدائع میں کہا کہ یہی صحیح و ظاہر الدیۃ ہے اور محیط میں اسی کو صحیح کہا اور محبوبی رحمہ نے اسی کو مختار کہا اور نسفی نے اسی پر اعتماد کیا اور صدر الشریعہ نے اسی کو ترجیح دی اور غیاثیہ میں کہا یہی مختار ہے اور شرح الجمع میں ہے کہ متون میں اسی کو لیا اور شارحین نے اسی کو پسند کیا۔ ط۔ اور در المختار میں ہے کہ امام سے ایک شل کی روایت ہے وہی صاحبین زفر و باقی ائمہ رحمہم اللہ تعالیٰ کا قول ہے اور امام طحاوی نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں اور غرر لاذکار میں ہے کہ یہی قول لیا گیا ہے اور برہانی میں ہے کہ یہی قول ظہر ہے کیونکہ جبرئیل علیہ السلام کا بیان موجود اور وہی اس مسئلہ میں نص ہے اور فیض میں ہے کہ آج اسی پر لوگوں کا عمل ہے اور اسی پر قوی دیا جاوے۔ الدرد مترجما۔ بحر الرائق میں کہا کہ اوپر جن معتبرات سے دو شل کی تصحیح مذکور ہو چکی تو اُنکے بعد امام طحاوی کا قول منفرد ہے اور اس پر دلالت کرتا کہ ایک شل مذہب صحیح ہے۔ ط۔ میں کہتا ہوں کہ قی یہ ہے کہ اہل تصحیح نے کوئی استدلال نقل نہیں کیا خالی تصحیح ہے پس اگر خالی تقلید پر مدار ہو تو مقلد مختار ہوگا اور ہر دلیل کے ساتھ تو شک نہیں کہ امام رحمہ کی ایک شل کی روایت جبر صاحبین نے اور دیگر ائمہ نے اتفاق کیا ہے ہر لائق تصحیح ہے جیسا کہ در المختار میں جزم کیا اور بحث تعدیل الارکان کبریٰ میں ابن النعمان کا قول خوب ہے کہ فی معنی العدول عن الدیۃ اذا وافقتہا رداۃ۔ یعنی نظر درایت و استدلال شرعی کے ثبوت سے خود مؤثرانہیں چاہیے جبکہ کوئی روایت مذہب کی اُسکے موافق ہو۔ اور مقدمہ میں فی الجملہ یہ توضیح گزر چکی ہے۔ مشائخ نے کہا کہ یوں عمل کرنا چاہیے کہ دو شل سایہ ہو جائے سے پہلے عصر نہ ٹپڑے اور ظہر کو ایک شل تک تاخیر نہ کرے اس میں احتیاط اور خروج از خلاف ہے شرح الجمع ج ۱ ص ۱۰۰ از مبسوط و سراج ط۔ و اول وقت العصر اذا خرج وقت الظہر علی القولین۔ اور اول وقت عصر کا جب کہ ظہر کا وقت نکل جاوے دونوں قولوں پر۔ وقت یعنی صاحبین وغیرہم کے نزدیک ایک شل کے بعد سے اور امام رحمہ کے نزدیک دو شل کے بعد سے شروع ہے۔ و آخر وقتہا ما لم تغرب الشمس۔ اور عصر کا آخر وقت یعنی ختم وقت جب تک آفتاب غروب نہو۔ وقت۔ اور در مختار میں مذہم کیا کہ غروب سے ایک خط پہلے تک ہے اور شاید یہ اسوجہ سے کہ وقت غروب اوقات مکروہہ میں سے ہے و فیہ نظر ادریح یہ کہ مطلقاً جب تک غروب نہ ہو کہ اسی بنا پر صبح و عصر میں فرق ہے۔ یہی اکثر اہل علم کا قول اور یہی شافعی رحمہ سے صحیح روایت ہے۔ مع۔ نقولہ علیہ السلام من ادک رکعتہ من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادک رکعتہ۔ بلیل قول حضرت علی الصدیق علیہ وسلم کہ جس نے پائی ایک رکعت عصر سے قبل اسکے کہ آفتاب غروب ہو جاوے تو اُس نے عصر پائی۔ وقت۔ اور ہمارے نزدیک معنی

یہ ہیں کہ اسے ناز کا وجوب پایا یعنی اس ناز کا ادا کرنا اس کے ذمہ واجب ہر جی کہ اگر ایک رکعت کا وقت آفتاب غروب ہوئے ہیں
 رکھیا اس وقت کا فرض سلام لایا یا طفل پالتے ہو یا بھون کو جو شش آیا یا باغیچہ پاک ہوئی تو ہر ایک پر یہ عصر واجب ہے۔ اور رکعت کا
 بیان صرف نماز میں ہر نماز پر ہر رکعت کا وقت ہو یا حضور صری رکعت پادے حتی کہ بعض شافعیہ نے کہا کہ مراد بعض جزو ناز ہوا
 تفسیر تحریر جزو رکعت کے ہے۔ امام احمد نے ابو ہریرہ سے اور سلم نے عائشہ رضی سے بچاے رکعت کے سجدہ روایت کیا اور سجدہ
 کی تفسیر رکعت سے مذکور ہے تو یہ بھی بعض مراد ہر جی کہ شافعی رحم کے نزدیک بھی ایک رکعت سے کم ہو تو اصرار قول پر ناز لازم ہوگی
 اور حدیث سے ثبوت ہوا کہ جس نے عصر کی ایک رکعت پڑھی پھر سلام سے پہلے وقت لکل گیا تو اس کی ناز باطل نہوگی اور اگر پڑھا
 ہے۔ اور اگر صبح کی ناز میں ایک رکعت کے بعد آفتاب نکل آیا تو امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک ناز باطل ہوگئی یعنی بعد طلوع کے
 حضور پڑھے۔ لیکن امام مالک و شافعی واحد کے نزدیک باطل نہیں اور پوری کر لے اور حجت انکی یہی حدیث ہے جہاں امام
 نے ذکر کی کیونکہ اس حدیث کو صحاح ستہ کے اماموں نے ابو ہریرہ رضی سے روایت کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ
 جس نے آفتاب طلوع ہونے سے پہلے ایک رکعت صبح سے پائی تو اسے ناز صبح پائی اور جس نے آفتاب غروب ہونے سے پہلے
 ایک رکعت عصر کی پائی اسے ناز عصر پائی۔ اگر کہا جاوے کہ مراد اس سے یہ کہ یہ ناز اس کے ذمہ واجب آئی جیسا کہ اوپر مذکور
 ہوا تو جواب یہ کہ یہ تاویل نہیں جاری ہوتی اس روایت میں جو لسانی نے ابو ہریرہ رضی سے مرفوع روایت کی کہ فرمایا جب کسی
 تمین سے ناز صبح کی ایک رکعت پڑھی پھر آفتاب طلوع ہو گیا تو اس رکعت کے ساتھ دوسری رکعت ملائے۔ اور لسانی رحم نے
 ہام رحم سے روایت کی کہ قتادہ رحم سے پوچھا گیا کہ ایک نے صبح کی ایک رکعت پڑھی حتی کہ آفتاب طلوع ہو گیا تو کیا حکم ہے قتادہ رحم
 نے جلاس عن ابی رافع عن ابی ہریرہ رضی روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وہ اپنی ناز پوری کر لے۔ معارضہ
 کیا گیا دوسری حدیث عبد اللہ بن عمر رضی سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ناز صبح کا وقت طلوع فجر سے جب تک آفتاب
 نہ نکلے پھر جب آفتاب طلوع کرے تو ناز سے رک جائے کیونکہ وہ دو قرن شیطان کے درمیان طلوع کرتا ہے۔ رواہ مسلم۔ یہ حدیث دلالت
 کرتی ہے کہ طلوع کے وقت ناز سے باز رہنا چاہیے تو دونوں روایتیں متعارض ہوئیں پس جس سے کراہت نکلی اسکو اہانت والی پر
 ترجیح دی گئی۔ جواب دیا گیا کہ معارضہ نہیں بلکہ یوں توفیق ہے کہ جسے ناز شروع نہ کی تو وہ طلوع آفتاب کے وقت ناز سے باز ہے
 جیسا کہ حدیث عبد اللہ بن عمر رضی سے ہے اور جس نے ایک رکعت پڑھی ہو تو وہ پوری کر لے جیسا کہ مفاد حدیث ابو ہریرہ رضی سے ہے اور
 اسی پر دلالت کرتی ہے حدیث ابن عمر رضی کہ فرمایا لا یحرم احدکم فعلی عند طلوع الشمس ولا عند غروبها۔ رواہ التلثہ واللسانی یعنی تم میں سے
 کوئی قصہ کر کے نہ کرے کہ ناز پڑھے وقت طلوع آفتاب کے اور نہ وقت غروب کے۔ اور یہی حدیث ام المومنین عائشہ رضی سے ہے کہ لا یحرم
 بعضکم طلوع الشمس ولا غروبها فانما تطلع بین قمری الشیطان۔ رواہ مسلم واللسانی۔ اور تم بھی کہتے ہو کہ اگر ناز عصر کو صبح وقت میں جبکہ وہ
 نہیں ہے شرع کیا اور یا تک دراز کی کہ آفتاب غروب ہوا تو ناز ہوگئی۔ امام طحاوی رحم نے کہا کہ حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ پہلے
 صحیح پھر حدیث عبد اللہ بن عمر رضی وغیرہ وارد ہوئیں جس سے اوقات مکروہ میں ناز سے منع کی گئی ہے اور میں کہتا ہوں کہ امام
 طحاوی رحم کی تقریر میں دو وجہ سے کلام ہے اول یہ کہ تقدیم و تاخیر ثابت نہیں تو نسخ کیونکہ ہوگا نسخ بھی جب ہو کہ دونوں میں توفیق
 ممکن نہوا دیان تو توفیق دیدی گئی اگرچہ تخصیص جزو بعض نسخ کے ہے مگر وہی بالاجل مقدم ہے اور دوم یہ کہ اگر مان لیا جاوے
 تو وقت غروب بھی مکروہ ہے پھر وہاں بھی عدم جواز کا قائل ہونا چاہیے۔ صدر الشریعہ رحم نے فرق دونوں میں اس طرح بیان کیا
 کہ وقت فجر کا طلوع تک سب کمال ہے کوئی جزو مکروہ نہیں شامل ہے برخلاف وقت عصر کے کہ بعد زردی کے غروب تک مکروہ ہے
 اور ہمارے نزدیک آخر جزو وقت کا وہی موجب ہے توجیب صراحتے وقت مکروہ میں شرع کی تو غروب تک داخل وقت کراہت
 ہو گیا پس جیسا شروع دیا ختم ہوا تو ادا ہوگئی اگرچہ وہ اس تاخیر کا گنہگار ہوا اور اگر وقت مکروہ میں شرع کی اور غروب ہو گیا

نوسہ وقت اچھا ہے اگر عصر کا مہربان بھی ادا ہو گئی ہو خلاف فجر کے کہ آخر چوبیس کا ل تھا تو طلوع کا وقت کردہ تحریری آیا یا پسین
 ادا ہو گئی۔ کیونکہ وقت کردہ میں مانعت ہے اور یہ مانعت ہے صرف فجر میں اس واسطے رکعت کہ شام نے اس کے کسی وقت کردہ کو بدل
 میں رکھا ہے خلاف عصر کے کہ زردی کا وقت کردہ پھر بھی تا غروب اس کا وقت رکھا ہے۔ یہ محصل کلام صدر الشریعہ وغیرہ ہیں لیکن
 پوشیدہ نہیں کہ یہ سب فوجیہ بقابلہ نص صیح کے جو حدیث ابو ہریرہ بردایت نسائی ہے مقبول نہ ہو گی کیونکہ قواعد مذہب اس کو رد
 کرتے ہیں اور مترجم کے نزدیک تحقیق مقام موافق اصول مذہب کے یہ ہے کہ احادیث جن میں اوقات کردہ ہیں ماز سے مانعت
 ہے وہ احادیث معروف و مقبول و مشہور ہیں تو ان کی قوت و اعتبار عمل قطع ہے پس بننے عصر میں دیکھا کہ وقت کردہ میں نماز کی اجازت
 ہی گئی تو پہنچے کہا کہ ادا ہو جاتی ہے خصوص حدیث من اور رکعت من العصر۔ بھی پائی گئی اور پہنچے فجر میں دیکھا کہ کسی جہد کردہ میں
 جازت نہیں تو پہنچے اوقات کردہ کہ حدیث پر عمل کیا اور نسائی کی روایت آحاد ہے اس کو قوت معارضہ نہیں ہے تو پہنچے معارض
 ہ ٹھہرایا یہ تو کلام موافق اصول ہے لیکن بیان ایک گنگو دوسری وارد ہوتی ہے یہ ہے کہ نسائی کی روایت آحاد تو وہ ہے کہ ایک
 رکعت فجر پڑھی ہو اور آفتاب نکل آیا تو دوسری رکعت ملائے اور جب یہی روایت تفسیر ہو۔ من اور رکعت من الصبح قبل ان
 طلوع الشمس فقہ اور رکعت الصبح کی یعنی جس نے ایک رکعت صبح پائی قبل طلوع آفتاب کے تو اسے صبح پائی۔ اس کے یہی معنی ہیں کہ جو
 نسائی کی روایت میں مذکور ہے تو اس صحت میں اس کو قوت معارضہ ہو گئی مگر آگے کہا جاوے کہ دونوں روایتیں حضرت ابو ہریرہ
 سے ہیں برخلاف مانعت اوقات کردہ کے کہ وہ ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے ہے۔ یہ میرے نزدیک انتہائے کلام ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔
 م۔ و اول وقت المغرب اذا غربت الشمس۔ اور اول وقت مغرب کا جبکہ آفتاب غروب ہو جاوے۔ فقہ بعض شارحین نے
 ماکہ یہ باطل ہے اور حضرت علی الصلی اللہ علیہ وسلم سے احادیث بدرجہ تو اتر ہو چکیں کہ آپ مغرب کی نماز پڑھتے جو وقت کہ آفتاب پر دے
 میں چپ جاتا تھا۔ اور احادیث بکثرت ہیں کہ امت کے واسطے لمصلح دلانی کہ برابر میری امت بھلائی پر رہی جب دے تاخیر
 نہ کریں وقت مغرب میں ہاں تک کہ تارے چمکنے لگیں۔ رواہ ابو داؤد والحاکم علی شرط مسلم۔ مع۔ و آخر وقتها ما لم یغیب الشفق
 اور آخر وقت مغرب کا ہاں تک کہ شفق غائب ہو جاوے۔ فقہ یہی قول سفیان ثوری و احمد و ابو ثور و سہق و داؤد و ابی اللہ
 کا اور یہی شافعی کا قدیم قول ہے اور اسی کو شافعیہ میں سے اہل حدیث نے اتنا ابن عمر و خطاب و عقی و نبوی و غزالی رحمہ نے یا
 اور علی و ابن الصلاح و نووی نے اسی کو صحیح کہا ہے۔ وقال الشافعی۔ اور شافعی نے جدید قول میں کہا کہ مقدار ما یصلی فیہ
 ثلث رکعات لان جبریل علیہ السلام ام فی یومین فی وقت واحد۔ بقدر اسکے کہ حسین میں رکعات نماز پڑھے کیونکہ
 جبریل علیہ السلام نے ایک ہی وقت میں دونوں دن امت کی۔ فقہ پس اگر اس کا اول و آخر ہوتا تو فرق کرتے کیونکہ جبریل
 علیہ السلام اسی تعلیم کے واسطے مامور تھے۔ مع۔ اور مغرب کی دونوں سنت مودکہ ظاہر تابع فرض ہیں لیکن یہ دلیل اس کو مسامحت
 نہیں کرتی جو اصغر حدیث میں یہ لفظ کہ وقت ان دو وقتوں کے درمیان ہے ثوبہ اس کا کہ مغرب میں بھی دو وقت تھے۔ ولنا قول
 علیہ السلام اول وقت المغرب حین تغرب الشمس و آخر وقتها حین یغیب الشفق۔ اہل ہادی دلیل قول حضرت
 علی الصلی اللہ علیہ وسلم کہ اول وقت مغرب کا جہدم آفتاب غروب ہو اور آخر وقت اس کا جہدم شفق غائب ہو جاوے۔ فقہ محمد
 بن فضیل رحمہ نے غش عن ابی صالح عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نماز کے لیے اول آنہ
 ہے اور اول وقت نماز کا جہدم آفتاب نکلے اور آخر وقت اس کا جہدم عصر کا وقت آدھے اور اول وقت عصر جب اس کا وقت آگے
 اور آخر وقت عصر جب آفتاب نکلے اور آخر وقت اس کا جہدم آدھے اور اول وقت مغرب کا جب آفتاب غروب ہو اور اس کا آخر وقت جبکہ افق چھپ
 جاوے اور اول وقت عشاء کا جہدم افق چھپے اور اس کا آخر وقت جبکہ رات آدھی ہو چکے اور اول وقت فجر کا جب فجر طلوع
 کرے اور آخر وقت اس کا جب آفتاب طلوع کرے۔ رواہ الترمذی و النسائی و ابی ماجہ۔ اس میں اوقات مستحبہ کا بیان ہے اور مذہب

نزدی آفتاب کے عصر کا وقت مکروہ ہے جیسے بعد آدھی رات کے عشاء کا وقت مکروہ ہے۔ پھر دھج ہو کہ بخاری و دارقطنی نے اس حدیث کی روایت میں محمد بن فضیل پر وہم کیا کیونکہ اعرش کے دوسرے شاگردوں نے بون روایت کی کہ اعرش نے مجاہد رحم سے مرسل روایت کی اور ابن الجوزی و ابن القفطان نے جواب دیا کہ محمد بن فضیل ثقہ علماء دین سے ہیں تو یہ ہو گا کہ اعرش نے مجاہد سے اس حدیث کو مرسل سنا اور اعرش نے ابو طلحہ سے مسند پایا پس یہ حدیث دو طریق سے مروی ہے۔ من وغیرہ۔ اور یہ دلیل ظاہر کرتی ہے کہ مغرب کے اول و آخر میں کوئی وقت مکروہ نہیں ہے مگر ماخضہ سم۔ و ما رواہ کان للتحوز عن الکراہتہ۔ اور جس حدیث سے شافعی رحم نے استدلال کیا یعنی حدیث امامت جبریل تو وہ تاخیر نہ کرنا ہو کہ کراہت سے اجزاد کرنے کے تھا۔ من۔ اور نووی رحم نے بھی کہا کہ چونکہ اول وقت سے تاخیر مکروہ ہے لہذا جبریل نے تاخیر نہ کی کیونکہ وہ اوقات مباح سکھانے آئے تھے کیا نہیں دیکھتے کہ انھوں نے عصر کو تاغروب تاخیر نہ دی حالانکہ وقت باقی تھا۔ اور مغرب کا وقت تاغروب شفق متد ہونا یہی صواب ہے اسکے سوا کچھ ٹھیک نہیں ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ مغرب میں تاخیر کی کراہت اگر اسوجہ سے کہ آخر وقت مکروہ ہے جیسے عصر کا آخر وقت یا عشاء کا بعد آدھی رات کے تو یہ صحیح نہیں ہے اور اگر یہ مراد کہ تاغروب میں اول وقت سے دیر کرنا مکروہ ہے تو صحیح ہے لیکن تعلیم کے واسطے یہ تاخیر مکروہ ہونا مستلزم نہیں ہے پس ظاہر ہے کہ مغرب سے تاغروب شفق وقت زیادہ نہیں ہے خواہ امت کی حدیث میں گویا دونوں ایک ہی وقت بیان کر دیے اور دوسری احادیث میں توضیح موجود ہے چنانچہ حضرت ابو موسیٰ رحم سے روایت ہے کہ حضرت صلعم سے ایک شخص مواظبت نماز پوچھنے آیا تو آپ نے زبانی جواب نہ دیا بلکہ بلال رحم کو حکم دیا کہ انھوں نے فجر کی اقامت کی جیسی کہ فجر طلوع ہوئی اور غروب تھا کہ لوگ ایک دوسرے کو نہ پتہ تھا پھر حکم دیا کہ بلال نے فجر کی اقامت کی جیسی کہ آفتاب دھلا اور بعض کہنے والا کہنا کہ ابھی تو ٹھیک دوپہر ہے حالانکہ حضرت صلعم ان سب سے زیادہ علم والے تھے پھر حکم دیا کہ بلال رحم نے عصر کی اقامت کی اس وقت کہ آفتاب اونچا تھا پھر بلال کو حکم کیا کہ مغرب کی اقامت کے جب ہی آفتاب گرے پھر حکم دیا کہ بلال رحم نے اقامت کی جب ہی کہ شفق چھا ہے پھر دوسرے روز فجر میں تاخیر کی یہاں تک کہ جب آپ نماز سے پھرے ہیں تو کہنے والا کہنا تھا کہ آفتاب تو شاید نکل آیا یا نکلنا چاہتا ہے پھر فجر کی تاخیر کی یہاں تک کہ کل کے عصر کے قریب ہو گیا پھر فجر کی تاخیر کی یہاں تک کہ نماز سے پھرے ہیں تو کہنے والا کہنا تھا کہ آفتاب میں سرخی آگئی پھر مغرب میں تاخیر کی یہاں تک کہ شفق بالکل ناپاک ہوئے کے قریب ہو گئی تھی اور ایک روایت میں ہے کہ شفق غائب ہونے سے پہلے مغرب پڑھی پھر عشاء میں تاخیر کی یہاں تک کہ تھائی رات اول کی پہونچ گئی پھر صبح کو پوچھنے والے کو بلایا اور فرمایا کہ وقت دن دو دن کے دیمان ہے۔ رواہ مسلم و ابوداؤد و ترمذی و بریدہ و رضی اللہ عنہ نے بھی روایت کی کہ ایک شخص اوقات پوچھنے آیا تھا اس سے فرمایا کہ ہمارے ساتھ دو دن نماز پڑھ لے اور اس حدیث میں ہے کہ اول روز مغرب وقت غروب کے اور عشاء وقت زوال شفق کے پڑھی اور دوسرے روز طہر میں ابراہیم کیا یعنی ٹھنڈے ہیں کیا اور خوب اچھا ٹھنڈا وقت کر دیا۔ اور مغرب کو قبل غروب شفق پڑھا۔ رواہ مسلم و الترمذی و الشافعی۔ اور شدت گرمی میں ابراہیم انھوں کی حدیث صحاح ستہ وغیرہ میں نہ گور ہے۔ اور ابو ذر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ہم لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سفر میں تھے تو مؤذن نے فجر کی اذان کہنی چاہی تو آپ نے فرمایا کہ ٹھنڈا ہوتا ہے کہ سیر کر کے اذان کہنی چاہی تو آپ نے فرمایا کہ ابھی ٹھنڈا وقت کہ بیان تک کہ ہم نے ٹیکر دن کا سایہ دیکھا پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شدت حرارت کی بیخ جنم سے ہے پس جب حدوت سخت ہو تو تم نماز کو ٹھنڈے وقت میں لاؤ۔ رواہ احمد و ابوداؤد و ترمذی۔ اس سے ظاہر ہے کہ بلال یہاں تک نہ کہ ٹیکر دن کا سایہ نظر آنے لگا اور چونکہ رگستان کے ٹیکرے نوہ خاک کی طرح ہوتے ہیں اور پوسے چمکی ہوئی ہے کہ دیر تک چوٹی کا سایہ خود ٹیکرے ہی پر رہتا ہے یہاں تک کہ جب چوٹی کی حد سے گزرا تو اب ٹیکرے کا سایہ زمین پر آتا ہے۔ حضرت ام المؤمنین عائشہ رحم کی حدیث ہے کہ میں نے فجر کے واسطے بہت جلدی کوئے ہوا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پڑھ کر نہیں دیکھا اور نہ حضرت ابو بکر سے پڑھ کر اور نہ حضرت عمر سے پڑھ کر دیکھا۔ رواہ الترمذی۔ اور ام سلمہ رحم سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو

زیادہ جلدی کرنے والے تھے غریب اور تم زیادہ جلدی کرنے والے ہو صریح - رواہ الترمذی - اور عمر رضی اللہ عنہ کے ایسے عالم تھے
 لو لکھا کہ تمہارے ائمہ میں سے سب سے زیادہ اہتمام کا کام میرے نزدیک نماز پر پس جس نے نماز کا حفظ کیا اور اس پر نکتہ
 رکھی تو وہ اپنے دین کی حفاظت کر گیا اور جس نے نماز کو ضائع کیا تو وہ پھر نماز کے سوا بقی کا مون کو زیادہ ضائع کر کے دیا
 ہو گا پھر لکھا کہ ظہر کی نماز ایک ہاتھ سایہ سے اپنے قد کے برابر سایہ تک پڑھو اور عصر کی نماز جبکہ آفتاب اور چاند نکلنا ہوا اتنا ہے
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ چلا جاؤ غروب سے پہلے - اور مغرب پڑھو جب غروب ہوا آفتاب اور عشاء پڑھو جب شفق چھپ جاوے
 اس سے نہائی رات تک پس جو پہلے سو جائے اس کی آنکھوں کو سونا نصیب نہو تین بار - اور صبح پڑھو اس حالت میں کہ ستارے
 ظاہر ہو جائیں یوں - رواہ مالک - بالحدیث احادیث بہت ہیں کہ جیسے ثبوت ہوا کہ بقاے وقت مغرب یا غروب شفق ہے - پھر شفق
 میں اختلاف ہے شفق الشفق ہو البیاض الذی فی الافق بعد الحمرۃ عند ابی حنیفہ - پھر شفق و سپیدی ہے جو افق میں بعد
 سرخی کے ہوتی ہے یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے - فقہ - تو جب تک یہ سپیدی زائل ہو کر سیاہی نہ آوے تب تک مغرب کا وقت
 باقی ہے حتیٰ کہ اس سے پہلے عشاء کی نماز نہو گی - م - یہی قول حضرت ابو بکر الصدیق و انس و معاذ بن جبل و ام المومنین عائشہ رحمہ
 کا اور ایک روایت ابی عباس و ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما سے ہے اور یہی قول عمر بن عبد العزیز و ازہری و زرعی و ابن النضر
 و غطابی کا ہے اور اسی کو مسرود ثعلب نے اختیار کیا ہے - ج - و عند ہما ہوا الحمرۃ - اور صاحبین کے نزدیک شفق سرخی ہے - فقہ - اور
 یہ قول حضرت عمر و عبد اللہ بن عمر و شداد بن اوس و جواد بن الصامت رضی اللہ عنہم کا ہے اور ترمذی و سپیدی کے بیچ میں جو فرق
 ہوتی ہے وہ آنکے مذہب میں سپیدی میں شمار ہے - ج - و جو روایت عن ابی حنیفہ - اور یہ بھی ایک روایت ابو حنیفہ رحمہ سے ہے
 فقہ - اسد بن عمرو نے ابو حنیفہ رحمہ سے یہ روایت کی کہ شفق سرخی ہے - تاج الشریعہ نے وقایہ میں لکھا کہ اسی پر فتویٰ دیا جاوے
 یعنی اسی پر فتویٰ ہو یا اسی پر فتویٰ ہو گا - و جو قول الشافعی - اور یہی امام شافعی رحمہ کا قول ہے - فقہ - بلکہ یہی قول امام
 مالک و احمد کا ہے اور شرح المجمع وغیرہ میں ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ نے اسی قول کی طرف رجوع کیا تو یہی مذہب ٹھہرا - اللہ - لقولہ
 علیہ السلام الشفق الحمرۃ - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ شفق سرخی ہے - فقہ - اس حدیث کو دارقطنی نے سنن
 میں حدیث حقیق بن یعقوب عن مالک عن نافع عن ابن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الشفق الحمرۃ - یوں ہی کتاب غرائب
 مالک میں ذکر کر کے لکھا کہ یہ حدیث غریب ہے اور اس کے راوی سب ثقہ ہیں اور سنن میں اسکو ابن عمر پر وقت کیا اور یہی رحمہ نے
 معرفت میں لکھا کہ یہ حدیث حضرت عمرو بن علی و ابن عباس و جواد بن الصامت و شداد بن اوس و ابو ہریرہ رحمہ سے مروی ہے
 حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس میں کچھ ثابت نہیں ہے اور اسی پر فتویٰ دیا جاوے کہ اس پر فتویٰ دیا جاوے کہ اس پر فتویٰ دیا جاوے
 سرخی ہے اور ازہری رحمہ کے لکھا کہ عرب کے نزدیک شفق سرخی ہے - ج - و ابی حنیفہ رحمہ کا قولہ علیہ السلام و آخر وقت المغرب
 اذا اسود الافق - اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ کہ حضرت صلعم نے فرمایا کہ مغرب کا آخر وقت جبکہ افق سیاہ پڑ جاوے - فقہ
 ابو داؤد کی حدیث میں ہے کہ جبیر بن نفیل نے نادل ہو کر مجھے وقت نماز کے خبر دی الخ - اس میں ہے کہ وہی العشاء صحن اسود الافق
 یعنی عشاء پڑھی جو وقت کے افق سیاہ پڑ گیا - یعنی سپیدی جانی رہی - اور اس حدیث کو ابن جابر نے اپنی صحیح میں روایت کیا
 اور بعض شارحین نے لکھا کہ شفق کا لفظ بیاض سے زیادہ مناسب ہے کیونکہ وہ شفقت سے معنی رقت ہے اور بولتے ہیں کہ ثوب
 شفیق یعنی چامہ رقیق - ج - اگر لکھا جاوے کہ یہ توجیہ تو بمقابلہ نص کے ہے کہ الشفق الحمرۃ مذکور ہوئی جواب یہ کہ وہ حدیث مرفوعہ
 ثابت نہیں - و ما رواہ موقوف علی ابن عمر - اور وہ جو روایت کیا یعنی الشفق الحمرۃ تو وہ ابن عمر رحمہ پر موقوف ہے - ذکر
 مالک فی الموطاء - اسکو مالک نے موطا میں ذکر کیا ہے - فقہ - یعنی سوائے نسخہ مند اولیٰ بن یحییٰ المصمودی الا ندلسی -
 و نسخہ محمد بن الحسن کے کسی نسخہ دیگر میں ذکر کیا ہوا ہے - اعلیٰ رحمہ نے لکھا کہ موقوف محبت نہیں ہے - یعنی رحمہ نے لکھا کہ یہ کلام بیہ

کیونکہ شافعی رحمہ کے نزدیک حجت نہیں مگر امام رحمہ کے نزدیک توجہت ہر اورد یہ موقوف تو مرفوع کے حکم میں ہے کیونکہ ہم تو صحابہ رضی اللہ عنہم
حق میں سوائے حدیث و صحابی کے کچھ اور نہیں گمان کرتے ہیں۔ مع۔ الحداد رحمہ نے جواب دیا کہ یہ گمان کہ صرف حضرت علی اصغر
علیہ وسلم سے منکر روایت کیا ہے جب ہی ہوتا ہے کہ وہ بات ایسی ہو کہ سوائے شیعہ کے اور کسی طرح معلوم ہو سکتی ہو اور شیعہ
کا پچھنا آکر موقوف نہیں ہے بلکہ اہل زبان سے معلوم ہو سکتا ہے۔ انتہی مترجم۔ میں کہتا ہوں کہ اہل زبان سے شیعہ کے معنی
مستعمل معلوم ہو گا اگر یہ بات کہ بیان سیدی کے معنی مراد ہیں یا سمری کے معنی مراد ہیں یہ اہل زبان سے دریافت ہو گا اور یہاں
یہی مقصود ہے اسلئے کہ اگر سمری جو تو سیدی وقت عشاء میں داخل اور مغرب سے خارج ہے اور اگر سیدی جو تو عکس ہے
پس جب وقت کا محدود ہونا تو یقینی ہے اس میں ہر دو زبان کو دخل نہیں ہے تو صحابی کا قول اس میں قطعاً ہنر نہ مرفوع کے ہے
کیا نہیں دیکھتے کہ ضرر کو لغت کے معنی میں کہ آفتاب قائم نظیر جو میں لیا گیا پس ثابت ہوا کہ ہمارے نزدیک یہ قول صحابی
قطعاً حجت ہے تو موقوف ہونا چاہے نہیں ہر ان امام مصنف رحمہ نے یہ جو فرمایا۔ وفيہ اختلاف الصحابة۔ اور شیعہ کے بارہ میں
صحابہ رحمہ کا اختلاف ہے۔ فت۔ تو یہ البتہ قوی حجت ہو گیا کیونکہ اقول صحابہ رضی اللہ عنہم یعنی سیدی بھی ہنر نہ مرفوع میں تو
دونوں اقوال متعارض ہوئے بلکہ شیعہ یعنی سمری ایک جماعت کا قول اور شیعہ یعنی سیدی دوسری جماعت کا قول دونوں
متعارض و ساقط ہو کر امام رحمہ کے واسطے حدیث۔ جن اسود الافق۔ باقی رہی پس اس کے معارضہ میں کوئی نہیں تو وہ حجت ہے
اور اگر کہا جاوے کہ اس سے صرف یہ ثبوت ہوا کہ ناز عشاء اس وقت ہے کہ افق سیاہ ہو جاوے اور یہ ثبوت ہوا کہ وقت اب
آیا کیونکہ شاید وقت بعد سمری کے ہو گیا ہو مگر ناز عشاء اب پڑھی تو جواب یہ ہے کہ حدیث تو اول داخل وقت محدود کرنے میں ہے
پس یہی شرح وقت ہے تو سیدی ہی تک وقت مغرب تھا تو وہی شیعہ ہے۔ پس یہ ترجیح مذہب امام رحمہ میں دلیل قوی ہے لہذا شیخ
ابن العلام رحمہ نے کہا کہ بعض مشائخ نے صاحبین کے قول پر اور روایت اسد بن عمرو بن ابی خنیفہ متوافق بھا جس پر فتویٰ قیام
کیا ہے دیکھیں روایت اسکو مساحت نہیں دیتی میں روایت کی مساحت تو اسوجہ سے نہیں کہ یہ روایت ظاہرہ کے
خلافت ہے اور روایت کی مساحت اسوجہ سے نہیں کہ ہم نے حدیث محمد بن فضیل ذکر کر دی کہ اس میں آخر وقت مغرب اس وقت کہ افق
غائب ہو نہ کہ وہ ہر اورد یہ سیدی جانے کے بعد ہو گا اور جب اخبار متعارض ہوں تو شک کے ساتھ وقت نکل جانے کا حکم نہ ہو گا
اور جب کہ تردد ہو کہ سمری ہے یا سیدی ہے تو اقرب یہ کہ شک سے وقت منقضي نہو اور احتیاط بھی تاخیر میں ہے تاکہ یقیناً مغرب کا
وقت نکلے کہ عشاء اپنے وقت سے پہلے ہوگی۔ من الطبع۔ اور شیخ کے شاگرد قاسم بن غطوفی نے بھی صحیح قدری میں امام ہی کے
قول کو ترجیح دی تاخیر میں کہا کہ پس ثابت ہوا کہ امام ہی کا قول صحیح ہے۔ اور میں کہتا ہوں کہ امام رحمہ کے واسطے استدلال میر
نزدیک عمدہ یہ کہ صحیح ہوا کہ حضرت صلعم نے مغرب میں سورہ اعراف پڑھی اور ظاہر ہے کہ یہ شیعہ یعنی سیدی ہی تک ختم ہوگی جب کہ
قرأت منون ہو۔ المترجم۔ بسو طین ہے کہ صاحبین کا قول اوسع یعنی زیادہ گنجائش کا اور امام کا قول احوط ہے و السراج البحر
واضح ہو کہ دقایہ و درر وغیرہ میں صاحبین کے قول پر ختم کیا اور نویر میں تو یہ مذہب قرار دیا کہ شیعہ سمری ہے۔ فتح آفتاب نے کہا
کہ صاحبین کے قول کو اختیار کرنا ان چار صورتوں میں ہے کہ یا تو امام رحمہ کی دلیل ضعیف ہو یا ضرورت شرعیہ اجازت دے یا لوگوں
کا تعامل یعنی بز او عام ہوا اختلاف زمانہ رواج میں ہو اور بیان کوئی بات نہیں بلکہ امام کا قول احوط ہے۔ طحاوی رحمہ نے اعتراض
کیا کہ تعامل تو اسکے خلاف موجود ہے۔ ط۔ میں کہتا ہوں کہ یہ عجیب ہے اس واسطے کہ تعامل سے مراد لوگوں کے معاملات میں باہمی خلعت
کا عام شیوع ہو نا مثلاً کسی کاریگر سے کوئی چیز نہوائی تو شرعی قیاس پر جواز نہیں کیونکہ نہ صرف نزاع دیگر مفاسد موجود ہیں لیکن
جواز بوجہ تعامل کے ہے کہ باہمی رضامندی اسکے عام شیوع سے موجود اور دونوں کو معلوم ہے تو جب خود اس طرح مال دینے و لینے پر
اراضی میں تو شرعاً۔ ہوا اور اس مسئلہ میں تعامل تو بہی عہدہ آمد لوگوں کا۔ بلکہ یہ تعامل بھی نہیں ہے بلکہ عمل بطور فتویٰ ہے پس

صحیح یہ کہ بیان کوئی بات ان چاروں میں سے نہیں ہے جیسا کہ نوح اقتدی رحمہ اللہ نے کہا ہے۔ پھر تحقیق اس مقام پر یہ کہ جس مقلد کو یہاں تک نظر استدلال پر وہ دونوں قول میں سے جسکو غلو میں نظر سے قوی پاوے عمل کرے اور جو محض مقلد ہے۔ یعنی اسکو یہاں تک نظر سے نہیں وہ مختار ہے چاہے امام رحمہ اللہ کا قول دریافت کر کے عمل کرے اور چاہے مقلد اول کے اقتدار پر عمل کرے اور ہر صورت میں یہ دونوں مقلدی سے طامع نہیں گئے اور امام مصنف یعنی صاحب بدایہ تو بیس میں کہتے ہیں کہ میرے نزدیک تو یہی چاہیے کہ ہر حال میں امام رحمہ اللہ کے قول پر متوجہ رہا جاوے۔ انہی میں کتاہوں کہ اعمال بہت ہیں اگر کسی مقلد کے دل میں نظر استدلال سے کسی قول کی تسبیح یہ جم گیا کہ قوی یہی ہے تو پھر اس سے عدول کرنے میں خوف محبت ہے اور وعید اس بارہ میں سخت ہیں اور ترک کرنے میں کوئی وعید نہیں اور مذہب میں یہ قاعدہ قرار پایا کہ خطر و باحت کے مقابلہ میں خطر کو ترجیح دیا جائے پس مقتضائے مذہب اس پر ہی واجب ہو گا کہ اپنے جزم پر عمل کرے پھر چونکہ یہ جزم صرف اسی کو ہے لہذا یہ واجب نہیں کہ وہ دوسروں کو اسی پر قوی دے بلکہ نقل مذہب کے بعد اظہار کر دینا چاہیے کہ میرے نزدیک یہ قوی ہے و اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ پھر اس مسئلہ شفق میں تو میں نے نظر استدلالی ظاہر کر دیا کہ اقویٰ میرے نزدیک مذہب امام رحمہ اللہ اور چونکہ جس مسئلہ میں علماء کا قوی اختلاف ہو لازم یہ ہے کہ ایسے اختلاف سے بچ جاوے پس بشمول کہ نماز مغرب کو قبل غروب سرخی کے پڑھے اور نماز عشاء کو بعد غروب سپیدی کے پڑھے اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ آج میں جا کر تلاں مسجد میں نماز مغرب ادا کروں گا پھر وہاں ایسے وقت پہونچا کہ سرخی جاتی رہی اور سپیدی موجود تھی تو ان کے قول پر ملتزم نہوا اور صاحبین و دیگر ائمہ کے قول پر حاث ہو گیا اگر کہا جاوے کہ قوی تو صاحبین ہی کے قول پر پایا گیا ہے جواب یہ کہ نوح اقتدی نے کہا کہ اس قوی پر اعتقاد نہیں جائز ہے۔ اور ابن نجیم نے کہا کہ صحیح المنقہ ہے۔ امام رحمہ اللہ کا قول ہے۔ حج۔ اور پہلے معلوم ہوا کہ جماعت مشائخ نے قول امام کو احوط و اصح کہا ہے۔ پس اب اسکے خلاف قوی نہ چاہیے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ و اول وقت العشاء اذا غاب الشفق۔ اور اول وقت عشاء کا جب شفق چھپ جاوے۔ و ثانی یعنی صاحبین وغیرہ کے قول پر جب سرخی جاتی رہے اور امام رحمہ اللہ کے قول پر جوامع ہے جبکہ سپیدی جاتی رہے تو اول وقت عشاء کا شروع ہوا۔ و آخر وقت مالم یطلع الفجر۔ اور آخر وقت عشاء کا باقی رہیگا جب تک کہ صبح صادق طلوع نہو۔ و ثانی ظاہر کلام دلالت کرتا ہے کہ صبح صادق طلوع ہونے کا اعتبار ہے لیکن مشائخ نے اختلاف کیا کہ آیا صبح دم کے طلوع کا اعتبار ہے یا اسکے پھیل جانے و منتشر ہوجانے کا لہذا جن مشائخ نے پھیل جانے کا اعتبار کیا ان کے قول میں زیادہ وسعت ہے اور اسی قول کی طرف اکثر علماء نے میل کیا ہے بخلاف جماعت اصحاب یہ ہے کہ روزہ اور عشاء کے وقت میں تو قول اول اعتبار کیا جاوے اور نماز فجر میں قول دوم اعتبار کیا جاوے۔ ابو ہریرہ نے شرح المتقاہ۔ اور ظاہر کلام مصنف رحمہ اللہ مفید ہے کہ عشاء کا وقت صرف فجر کے طلوع ہونے ہی جاتا رہیگا۔ پھر اگر اس وقت کچھ کھایا یا پیا تو روزہ نہوگا۔ اور مراد الفجر سے صبح صادق ہے کیونکہ صبح کا ذب ظاہر ہونے سے روزہ دار پر کھانا پینا منع نہیں ہوتا ہے اور بیان وقت نماز فجر میں گذر چکا۔ اور واضح رہے کہ الفجر والظہر وغیرہ کا اطلاق نماز فجر و ظہر پر موقوف ہو رہا ہے جیسے فقہاء کے کلمات میں ہے احادیث میں بھی ہے جیسے اتام الفجر و اتام الظہر وغیرہ۔ لقولہ علیہ السلام و آخر وقت العشاء حین لم یطلع الفجر۔ بدلیل قول حضرت۔ اور آخر وقت عشاء کا اس دم تک کہ فجر طلوع نہ کرے۔ و ثانی یہ عبارت کسی حدیث میں وارد نہیں اور یہ غریب ہے اور مبسوط میں روایت ابو ہریرہ رحمہ اللہ کا حالہ دیا مگر کسی شایع نے بیان نہ کیا اور یہ حالہ صحیح نہیں ہے اور عبادی رحمہ اللہ نے شرح الآثار میں بیان کیا کہ عشاء تقریر کی ہے جسکا خلاصہ یہ ہے کہ مجموع احادیث سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ عشاء کا آخری وقت وہ کہ فجر طلوع کرے۔ اسے کہ ابن عباس و ابو موسیٰ و ابو سعید خدری رحمہ اللہ نے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عشاء کو تہائی رات تک تاخیر کیا اور ابو ہریرہ و انس رحمہ اللہ نے تاخیر آدھی رات تک روایت کی اور ابن عمر رحمہ اللہ نے دو تہائی رات تک تاخیر کرنا بیان کیا اور امام ابو ہریرہ

عائشہ نے روایت کی کہ عائشہ اہل مکہ یعنی عاتقہ اللیل کا لفظ فرمایا ہے اور یہ سب روایات صحیح ہیں موجود ہیں تو ثابت ہوا کہ تمام اسکا وقت ہے لیکن اول وقت سے تہائی تک افضل ہے پھر نصف تک کم ہے پھر نصف سے پیچھے آس سے بھی کم ہے تو تمام فی المصنی واقع۔ پھر میں کہتا ہوں کہ یہ کلام مفید ہے کہ ان اوقات میں سے کوئی کر دہ نہیں ہے اور کیونکر کر دہ ہو گا جبکہ صحیح میں ثابت ہوا نصف رات دو تہائی رات بلکہ اس سے بھی بعد تک خود سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے پڑھی ہو پس یہ جو بیٹھے عوام کے کلام میں ہے کہ نصف کے بعد وقت کر دہ ہے کچھ نہیں ہے یہ ان کراہت بدین معنی کہ لوگوں کی جماعت کم ہو یا انہیں گرائی ہو یا خود کا بی کرنا ہو تو یہ وجہ کراہت کے علاوہ وقت کے ہیں اور کلام انشاء اللہ تعالیٰ آمنا ہے۔ م۔ و ہو حجت علی الشافعی فی تقدیرہ ہذا باب ثلث لیل اور یہ قول حجت ہے امام شافعی رحمہ اللہ جو انھوں نے عشاء کے آخر وقت کو تہائی رات جانے پر ختم کیا۔ فہ صحیح ہے کہ کچھ اختلاف نہیں ہے لیکن شافعی اہل رحمہ وغیرہ نے زعم کیا کہ امام شافعی رحمہ نے حدیث الامامہ سے تہائی رات تک وقت عشاء کی حد قائم کی ہے اور یعنی رحمہ نے رو کر دیا کہ امام شافعی رحمہ کا مذہب جو طحیہ میں تحریر ہے کہ عشاء کا پسندیدہ وقت قول قدیم میں آدمی رات تک ہے اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے اور حدید قول میں تہائی رات ہے اور یہی قول امام مالک کا اور یہ دوسری روایت امام احمد سے ہے اور جو از عشاء کا وقت جب تک کہ فجر طلوع نہ ہو اس سے ظاہر ہوا کہ ہمارے و شافعی کے درمیان کچھ اختلاف نہیں ہے اور عمری رحمہ نے شرح الامداد میں کہا کہ طلع فجر تک عشاء کے آخر وقت ہونے پر اجمع ہے۔ و اول وقت الوتر بعد العشاء و آخرہ عالم یطلع الفجر۔ و اول وقت وتر کا بعد عشاء کے ہے اور آخر وقت وتر کا جب تک فجر طلوع نہ کرے۔ فہ۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک وتر فرض علی ہے یعنی اعتقاد میں ثبوت قطعی ثلث عشاء کے نہیں کیونکہ عشاء فرض قطعی ہے مگر حق عمل میں وتر بھی فرض ہے جیسا کہ عشاء کا عمل فرض ہے۔ کما فی المصنی عن المناسخ والمنافع والمنفقی۔ اور صاحبین و باقی ائمہ ثلثہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک وتر سنت ہے اور ہم بحث باب الوتر میں انشاء اللہ تعالیٰ آویگی۔ اور بیان امام مصنف رحمہ نے بیان کیا کہ وتر کا وقت بعد عشاء کے یعنی بعد نماز عشاء کے طلع فجر تک ہے۔ لقولہ علیہ السلام فی الوتر فصلو ما بین العشاء الی طلوع الفجر۔ کیونکہ حضرت نے وتر کے حق میں فرمایا کہ پس اسکو عشاء سے طلع الفجر تک کے بیچ میں پڑھو۔ فہ تمام حدیث ابو بصرہ بخاری رضی اللہ عنہ سے ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تمھارے واسطے زیادہ کی ایک نماز اور دو وتر ہے پس تم اسکو پڑھو نماز عشاء سے نماز فجر تک کے درمیان میں اور وہ الحاکم فی المستدرک من طریق ابن ابی شیبہ رحمہ عن۔ اور خارجہ بن خالد رضی اللہ عنہ نے روایت کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تم کو ایک نماز کا حکم کیا وہ تمھارے لیے سرخ اونٹن سے بہتر ہے اور وہ وتر ہے پس اسکو تمھارے لیے عشاء آخرہ سے طلع فجر تک کے بیچ میں کر دیا۔ رواہ ابو داؤد و ترمذی و غیرہ اول عشاء آخرہ نماز عشاء ہے جیسے عشاء اولیٰ مغرب ہے۔ قال و ہذا عند ہما۔ امام مصنف رحمہ نے کہا کہ یہ صاحبین کے نزدیک ہے۔ فہ کہ وقت وتر کا بعد نماز عشاء کے ہے کیونکہ ان کے نزدیک وتر سنت ہے تو عشاء کے طلع ہوا اہل سمین اشامہ کہ وتر میں صاحبین کا مذہب مزج ہے و امرا علم۔ وعند ابی حنیفہ وقتہ وقت العشاء۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک وتر کا وقت عشاء کا وقت ہے۔ فہ۔ اور دلیل امام رحمہ کی یہی روایت ہے اس طرح کہ بعض طرق میں یون دار ہے۔ فہلما لکم فیما بین العشاء الی طلوع الفجر۔ پس ذکر کر دیا تمھارے واسطے عشاء سے طلع فجر تک کے درمیان میں یہ دلیل ہے کہ وقت عشاء سے وقت طلع فجر تک ہے۔ م۔ اور ایک وقت میں جب دو نمازیں ملا جب جمع ہوں تو وہ ان دونوں کا وقت ہوتا ہے لیکن اس وقت اعتراض ہوتا ہے کہ اگر وہ دونوں کا وقت ہے تو کیا عشاء کی نماز پر وتر کا مقدم کرنا جائز ہے۔ جواب دیا کہ وقت ایک ہونا اور چیز ہے اور تقدیم و تاخیر کی ترغیب ہونا اور چیز ہے پس وقت تو دونوں کا واحد ہے۔ الا انہ لا یقدم علیہ عند التذکر للترتیب۔ لیکن وتر کو مقدم کرنا عشاء پر یا دہونگی حالت میں نہیں جائز ہے بلکہ ترتیب واجب ہونے کے۔ فہ کیونکہ وتر جب فرض علی ہے تو فرض عشاء و فرض وتر میں ترتیب

واجب ہر لیکن ترتیب واجب ہونا کسی شرطوں پر ہوتا ہے چنانچہ قضاء نمازوں میں ذکر ہوگا انا سبحانہ کہ یاد ہو لہذا بیان فرمایا کہ یاد ہونے کی حالت میں بے ترتیبی نہیں جائز ہے۔ م۔ لہذا مبسوط شیخ الاسلام میں ہے کہ اگر عدا و ترکو عشاء سے پہلے پڑھا تو بلا خلاف اس پر عدا واجب ہے لہذا یہ۔ امام رحمہ کے نزدیک اس لیے کہ ترتیب واجب کو اسے چھوڑا تو نماز واجب الا عدا ہوئی اور صاحبین کے نزدیک اس لیے کہ اس کے نزدیک و قرائت نماز عشاء ہے تو وہ ہر حالت میں مؤخر ہوگی و لیکن چونکہ اس نے و ترکو شروع کر دیا تھا تو اب اس کی قضا واجب ہو گئی۔ فافہم۔ م۔ اگر ترکو سبھوے سے عشاء پر مقدم کیا یا عشاء اس نے بے وضو پڑھی پھر سوکر اٹھا اور وضو کر کے پھر پڑھی پھر یاد کیا کہ میں نے عشاء بے وضو پڑھی تھی تو امام رحمہ کے نزدیک و ترکو عدا نہ کرے گا اور صاحبین کے نزدیک و ترکو عدا ہے۔ لہذا یہ۔ اگر تہجد کی نماز پھر وتر پڑھ کر یاد کیا کہ عشاء بے وضو پڑھی تھی تو نماز تہجد کا عدا بنا پر ظاہر اقوال فقہاء کے نہیں ہے اور بقول متقیین رحمہمین سے ہمارے شیخ عارف رحمہمین نماز تہجد ایثار ہوتی ہے اور یہی ظاہر صحاح ہے تو بقول صاحبین رحمہمین عدا ہونا چاہیے واللہ تعالیٰ اعلم۔ اب بیان باقی رہا یہ مسئلہ کہ جن ملکوں میں عشاء و وتر کا وقت نہیں ہوتا یعنی عرب و شفق سے پہلے صبح طلوع ہو جاتی ہے تو آیا وہاں والوں پر عشاء واجب ہے یا نہیں و بقول امام رحمہ و ترد واجب ہے یا نہیں۔ دو قول ہیں ایک یہ کہ وہاں فرض ہیں اور صبح طلوع ہو جانے پر بقدر عشاء و وتر کے اندازہ انداز کر کے اس وقت کو عشاء و وتر کا وقت رکھے اور دونوں نمازین پڑھے پھر صبح کو شروع سمجھے اور صبح کی نماز پڑھے۔ بعض نے اسی قول کی تفسیح کی۔ دو سراقول یہ کہ فرض نہیں ہیں اور بعض نے اسی قول کو صحیح کہا ہے۔ اور مضائقہ نہیں کہ میں اس مسئلہ میں دونوں اقوال کو توضیح و تحقیق کھدوں۔ دلائل و قواۃ الا بالاسد فی الحکیم۔ واضح ہو کہ کاموس میں ہے کہ بلغاریہ ایک شہر بہت دور شمال میں ملک مغالیہ سے ہے۔ بحر الرائق و انداد الفتاح میں ہے کہ تہجد اسے گرمی میں جب شمال آفتاب مرجع سرطان میں ہوتی ہے تو وہاں ۲۲ ساعت آفتاب نظر آتا ہے اور ایک ساعت ترقی ہوتا ہے صبح ط۔ اور سمجھے ایک بلغاریہ نے خبر دی کہ ہمارے یہاں چلو گرمی میں شفق سرخ غائب ہونے سے پہلے فجر طلوع کرتی ہے اور وہاں کے لوگ روزہ میں رات کی مقدار رکھ کر ایک یا دو بار کھاتے ہیں اور وہاں سے دور رہنے والے نے مجھے بیان کیا کہ وہاں اندھیرا بالکل نہیں ہوتا اور بعضے دیگر ملک ایسے ہیں کہ وہاں روشنی نہیں ہوتی مگر چراغ کی۔ ط۔ میں کہتا ہوں کہ یہ حکایات باعتبار علم حیات کے قریب ہیں اور مقامات قطب میں آفتاب کی پوشیدگی بہت کم ہے۔ بہر حال اگر یہ بات ہے کہ عشاء و وتر کا وقت نہیں ملتا تو بھی دونوں نمازین پڑھی جاویں اور ان کے واسطے وقت اندازہ کر کے نکالا جاوے۔ ت۔ اور وہ لوگ قضاء کی نیت ذکر کرنے کیونکہ عدا کا وقت موجود نہیں ہے اسی پر برہان کبیر رحمہ نے فتویٰ دیا اور اسی کو ابن العلام نے اختیار کیا اور ابن الشیخ نے اسی کو صحیح کہا اور نویر میں اسی کو مذہب شمرایا اور لکھا کہ ایک قول یہ ہے کہ وہاں والوں پر عشاء فرض نہیں اور نہ وتر۔ ت۔ کیونکہ دونوں کا وقت نہیں جو سبب فرضیت ہے اور اسی پر کثر بن جزم کیا اور یہی دید و ملتی الا بحر میں ہے اور یہی بقالی رحمہ نے فتویٰ دیا اور حلوائی نے موافقت کی اور مرغضائی رحمہ نے بھی اسی پر اتفاق کیا اور شریطلالی و حلبی رحمہ نے اسی کو ترجیح دی۔ دینی شریح قدوسی میں ہے کہ برہان الاثمہ کے وقت میں آنکے پاس استفتاء آیا کہ ہم لوگ اپنے شہر میں عشاء کا وقت نہیں پاتے ہیں تو کیا ہم پر عشاء کی نماز واجب ہے یا نہیں نے جواب لکھا کہ تم پر عشاء واجب ہے اور نظیر اہلین مرغضائی رحمہ نے فتویٰ دیا کہ نہیں واجب ہے پھر بلغاریہ سے اسی مضمون کا استفتاء خمس الاثمہ حلوائی رحمہ کے پاس آیا انھوں نے فتویٰ دیا کہ تم پر عشاء کی نماز واجب ہے اور سیف السنہ بقالی رحمہ سے بھی خزانہ میں اسی استفتاء پر جواب لیا گیا تو انھوں نے جواب لکھا کہ تم پر عشاء واجب نہیں ہے جب یہ جواب حلوائی رحمہ کو پہنچا تو انھوں نے لائق شاگرد کو بھیجا جس نے اُسے سوال کیا کہ جو کوئی پانچوں فرائض نماز میں سے کسی کا انکار کرے اس کے حق میں آپ کیا کہتے ہیں۔ بقالی رحمہ اس سوال کا مطلب سمجھ گئے اور فرمایا کہ تم کیا کہتے ہو ایسے شخص کے حق میں جس کے دونوں ہاتھ کہنیوں سمیت کٹ گئے یا دونوں پاؤں ٹخنوں سمیت کٹ گئے ہیں تو وضو کے چار فرض میں سے آپ کہتے

فرض ہیں۔ شاگرد مذکور نے جواب دیا کہ صرف تین فرض ہیں بوجہ اسکے کہ جو تھے فرض کا محل نہیں ہر تو فرمایا کہ پھر یوں ہی پانچوں نماز عشاء و فرض نہیں کہ اُس کا وقت نہیں ہے۔ جب یہ جواب سُنس الائمہ حلوانی رحمہ کو پہنچا تو پسند کیا اور اس مسئلہ میں اپنے قول اول سے رجوع کر کے بقالی رحمہ کے ساتھ موافقت کر لی۔ المنہج۔ ابن الامام رحمہ نے بعد نقل اقوال کے قول امام برہان الکبیر کو ترجیح دی اور بقالی رحمہ کے جواب میں کہا کہ جو شخص تامل کر کے دیکھے اُس کو شک باقی نہ رہے گا کہ وضو کے محل فرض نہونے میں اور نماز کے سبب جعلی یعنی وقت نہونے میں فرق ہے کیونکہ وجوب تو نفس الامر میں سبب غلطی سے ثابت ہے اور وقت اُس کے واسطے سبب ظاہری و علامت اس سبب غلطی کی مقرر کر دیا گیا ہے تو اس سبب ظاہری و جعلی کے نہونے سے سبب اصلی حقیقی جو نفس الامر میں ہے وہ معدوم نہوگا جبکہ اُس کے موجود ہونے پر دوسری دلیل بانی جادے جیسے بیان دوسرے دلائل موجود ہیں اور وہ احادیث معراج مشہورہ مستفیض ہیں کہ اول پچاس نازین مفروض کر کے پھر پانچ نازون پر اقتصار فرض کیا گیا پھر تمام آفاق کے واسطے ان پانچون نازون پر حکم فرض برقرار رہا جس میں کوئی تفصیل کسی ملک و اعلیم کی نہیں ہے یعنی باوجودیکہ رسالت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تمام زمین کے واسطے عام ہے پھر بھی کوئی تفصیل نہیں کہ ان ملکوں کے واسطے پانچ اور مانند اہل بلغار کے واسطے چار ہیں۔ المنہج۔ اور جب آدمی اسلام لایا تو اُس نے یقین کیا کہ اللہ تعالیٰ نے پانچ نازین فرض فرمائی ہیں۔ م۔ اور خروج و جاہل کی احادیث میں ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ کتنی مدت تک زمین میں ٹھہریگا فرمایا کہ چالیس روز تک کہ ایک روز ایمن سے برابر ایک سال کے اور ایک روز برابر ایک ماہ کے اور ایک روز برابر ایک ہفتہ کے اور باقی ایام شمل تمہارے ایام کے ہونگے تو عرض کیا گیا کہ یا رسول اللہ یہ دن جو برابر کیا کے ہو کیا ہمارے لیے اس میں ایک روز کی نماز کافی ہوگی فرمایا کہ نہیں تم اسکے واسطے اندازہ کرو۔ رواہ مسلم وغیرہ۔ تو ظاہر ہے کہ تین سو سے زیادہ عرصہ میں واجب کین پہلے ایک شمل سایہ ہونے یا دو شمل سایہ ہونے سے۔ المنہج۔ یعنی وہاں کہاں یہ معنی وجوب وقت کے متحقق ہو سکتے ہیں کیونکہ سیکڑون عصر تو اس دن کے دوہر ہونے سے پہلے واجب ہیں جیکہ آفتاب دھلا بھی نہیں ہے۔ م۔ اور اسی پر اور نازون کو قیاس کرے۔ المنہج۔ حتیٰ کہ سیکڑون مغرب و عشاء و فجر واجب ہو لیکن حالانکہ آفتاب غروب تک نہیں ہوا ہے پس اوقات معلومہ اصلی سبب وجوب نہیں ہیں جنکے نہونے سے وجوب نازنوں بلکہ اصلی سبب وجوب تو معنی حقیقی نفس الامر میں اور یہ اوقات صرف علامت بنادے گئے ہیں۔ م۔ پس ہکو اس حدیث سے استفادہ ہوا کہ واجب پانچون نازین نفس الامر میں عموماً ہر شخص پر ہر حال میں ہیں ایمن کوئی تقسیم ان معلومہ اوقات پر نہیں ہے کہ جب یہ اوقات ہوں تب وجوب ہو بلکہ عام وجوب ہے حتیٰ کہ یہ اوقات نہون تب بھی وجوب ساقط نہوگا۔ اور یوں ہی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پانچ نازین ہیں انکو اللہ تعالیٰ نے بندون پر لکھ دیا ہے یعنی فرض کر دیا ہے۔ المنہج۔ یعنی یہ نہیں فرمایا کہ پانچ اوقات ہیں کہ ان میں اللہ تعالیٰ نے نازین مفروض کر دی ہیں بلکہ اصلی فرضیت ناز کی باقیہ اوقات ہو تو ثبوت ہوا کہ پانچ نازین بنا بر اصلی سبب وجوب کے لازم الاداء ہیں اگرچہ اوقات میں تغیر ہو اور مؤید اسکے واسطے یہ کہ قضاء بھی واجب ہوتی ہے اور زمرہ ہونا بعد معدوم ہونے سبب اداء کے ساقط ہوتا۔ م۔ اب رہا یہ کہ اہل بلغار و انکے مانند جو وقت نہیں پاتے ہیں کیا وہ فضائے ناز کی نیت کریں تو صحیح ہے کہ قضاء کی نیت نہیں کریں گے کیونکہ وقت اداء تو مفقود ہے۔ المنہج۔ جلی رحمہ نے اعتراض کیا جس کا حاصل یہ ہے کہ نماز پانچون تو مفروض ہونا ہے مانتے ہیں لیکن انکے واسطے اسباب و شروط بھی مفروض ہوئے ہیں پس اگر مراد لو کہ پانچون نازین مع اسباب و شروط کے واجب ہیں تو ٹھیک ہے لیکن مانند اہل بلغار کے بیان وقت جو ایک سبب ہے نہ اور اگر مراد لو کہ ہر فرد پر بدون لحاظ اسباب کے مطلقاً واجب ہیں تو ٹھیک نہیں کیونکہ اگر طلوع آفتاب کے بعد جائزہ پاک ہوئی تو سپر مجبور کر صرف چار ہی نازین واجب ہیں اور حدیث و جہال کی خلاف قیاس ہر سپر قیاس میں جو

ط۔ مختصاً۔ جواب یہ کہ اسباب و شروط مراد ہیں لیکن وقت سبب اصلی نہیں ہر بلکہ محض علامت ہے جیسا کہ حدیث و جہاں اور احادیث معراج و فرشتہ پنجگانہ صریح ہیں اور حدیث و جہاں میں تاہم اس امر کی موجود ہے کہ اوقات سبب اصلی نہیں ہیں اور یہ کچھ خلاف قیاس نہیں ہے۔ م۔ علامہ حصکفی نے خلاف قیاس کو چھوڑ کر یون اعتراض کیا کہ حدیث و جہاں میں اور ہمارے مسئلہ میں فرق ہے کیونکہ حدیث و جہاں کے دن میں تین سو سے زیادہ عصر کا زمانہ تو موجود ہے صرف علامت نہیں ہے اور اس مسئلہ میں زمانہ و علامت دونوں ندارد ہیں۔ الدر۔ میں کہتا ہوں کہ یہ تو کچھ بھی نہیں ہے کیونکہ زمانہ تو برابر مستند جہاں جاتا ہے ایک گھنٹی بعد دوسری گھنٹی چلی آتی ہے بلکہ جہاں کے دن میں تو سیکڑوں عفت تک علامت کا نشان نہیں اور اہل بخار کے بیان تو صرف ایک ہی ناز کے علاوہ علامات موجود ہو جاتی ہیں لہذا طحاوی رحمہ وغیرہ نے بھی اسکو رد کر دیا اور اقرار کر لیا کہ وقت مقرر کر کے عشاء کے فرض ہونے کی دلیل بہت روشن ہے میں کہتا ہوں کہ ہاں وہ بہت واضح دلیل ہے۔ واصلہ

تعالیٰ اعلم۔ م۔ یہاں تک اوقات کا بیان مطلق تھا اب ان اوقات میں سے مستحبات کا بیان شروع ہے۔

فصل۔ یہ فصل مستحب اوقات کے بیان میں ہے۔ و مستحب الاستسار بالفجر۔ اور مستحب ہر اسفار کرنا فجر کی ناز کے ساتھ فتنہ اسفار صبح کا روشن ہونا اور اسفار بالفجر یعنی ناز فجر کا وقت اسفار میں ادا کرنا۔ مبسوط و مفید و تحفہ و مقبہ میں ہے کہ ہمیشہ جہاں اوقات میں صبح کو اسفار میں ادا کرنا تغلیس میں ادا کرنے سے افضل ہے۔ یہی ظاہر کلام مصنف رحمہ اور محیط و بدائع میں گھما کہ جب آسمان صاف ہو یعنی ابر و دھند نہ ہو تو ایسے وقت میں اسفار افضل ہے سوائے حاجیوں کے مزدلفہ میں کہ وہاں تغلیس افضل ہے۔ ع۔ جیسے عورت کو ہر جگہ تغلیس افضل ہے اور سوائے فجر کے عورت کو مستحب ہے کہ مردوں کی جماعت سے فراغت ہونے کا انتظار کرے۔ ا۔ یعنی ع۔ اور اسقدر تاخیر نہ کریں کہ آفتاب کے طلوع میں بلکہ اُسکی زردی نمود ہونے میں شک و جہاد سے حتیٰ کہ اگر ناز میں فساد ظاہر ہو تو قرأت مسنون کے ساتھ اسکا ادا کرنا ممکن ہو اور تا میٹھا خان کے جامع میں ہے کہ چالیس سے ساٹھ تک آیتوں کو ترتیل قرأت سے پڑھنا بھی مسنون قرأت ہے اور بعض نے کہا کہ پوری تاخیر کجا دیگی کیونکہ ناز میں فساد کا احتمال ایک مہموم بات ہے اُسکی وجہ سے مستحب ترک نہ کیا جائیگا اور طحاوی رحمہ نے سائب بن یزید رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ عین عمرہ کے پہلے صبح پڑھی آنھوں نے سورہ بقرہ کی قرأت کی جب ناز سے پھرے تو لوگوں نے سوچ کو نگاہیں اٹھا کر دیکھنا شروع کیا تو کہا کہ طلع ہو گیا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر طلع ہو گیا تو کہنے ہم کو غافلون میں نہیں پایا۔ اور مبسوط و بدائع میں ہے کہ طحاوی رحمہ نے کہا کہ جسکا قصد تطویل قرأت کا ہو تو وہ تغلیس میں شروع کرے اور اسفار میں ختم کرے ورنہ اسفار میں شروع کرے اور زعم کیا کہ یہی امام و صاحبین کا قول ہے لیکن ظاہر الروایۃ تو شروع و ختم دونوں اسفار میں ہے۔ مع۔ یہی مختار ہے۔ و۔ اسفار بالفجر کے معنی بھی یہی ہیں کہ ناز کو اسفار میں ادا کرے تو مجموع ناز کا اسفار میں ہونا چاہیے۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ طحاوی رحمہ انہ نقات میں سے جلیل القدر ہیں تو انکی روایت بھی بہت معتد ہے اور انکی روایت میں اور ظاہر الروایۃ میں کچھ خلاف نہیں ہے اور میں غریب انشاء اللہ تعالیٰ اسکو تحقیق کر دنگا جس سے ظاہر ہوگا کہ احادیث تغلیس و اسفار میں بھی کچھ تعارض نہیں ہے۔ م۔ لقولہ علیہ السلام اسفر و ابالفجر فانه اعظم للاجر۔ بدلیل قولہ علیہ السلام کہ اسفار میں پڑھنا ناز فجر کو کہ وہ ثواب کے لیے بڑی ہے۔ ف۔ یعنی ثواب اس میں بہت بڑا ہے۔ و ظلال الشافعی یستحب التعمیل فی کل صلوٰۃ و الحجۃ علیہ مار و دیناہ و ما نرو یہ۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ ہر نماز میں تعمیل کرنا یعنی اول وقت پڑھنا تاخیر نہ کرنا مستحب ہے و صحیح تخریج حدیث ہے جو ہم نے فقہین روایت کی اور وہ جو ہم آئندہ روایت کریں گے۔ ف۔ یعنی شافعی کے وقت میں احمدی حدیث وغیرہ۔ حاصل اختلاف ناز فجر میں یہ کہ ہمارے نزدیک تاخیر کرنا اسفار تک مستحب ہے اور شافعی رحمہ کے نزدیک تقدیم کرنا و غلبہ یعنی تاریکی میں پڑھنا مستحب ہے۔ بلکہ ہر ناز اول وقت پڑھنا مستحب ہے اور امام مصنف رحمہ نے انہر حجت

یہ حدیث قرار دی جو اسفار النجریں روایت کی کیونکہ معلوم ہوا کہ عموماً ایک صحیح نہیں بلکہ بعض میں تعبیل مستحب اور بعض میں کجی دیر کرنا مستحب ہے جیسے فجر کی نماز میں اس حدیث سے دیر کرنا مستحب ہے اور دونوں فرق کے دلائل بطور تفصیل کے یہ ہیں کہ امام شافعی نے اپنے عام دعویٰ پر یعنی کل نمازوں میں تعبیل مستحب ہے یوں استدلال فرمایا کہ اول آنکہ اللہ تعالیٰ جل جلالہ فرماتا ہے سار حوالی مغفرت من ربکم الایہ یعنی جلدی کرو اور اسے طاعات میں جو موجب مغفرت ہیں۔ جواب یہ کہ اس سے یہ مراد کہ کمالی وجہ پر دانی مت کرو اور وقت جاتے رہنے سے پہلے جلدی کرو ایسا نہ کہ موت آوے و محروم رہو چنانچہ احادیث میں بھی وقت فرصت کو غنیمت رکھنے کی تاکید و اس میں ذخیرہ طاعات جمع کرنے میں جلدی کا حکم بہت مروی ہے اور نماز فجر میں کمالی وجہ پر دانی کی تاخیر مقصود نہیں بلکہ حکم کی تعبیل میں تو تعبیل ہے۔ دلیل دوم یہ کہ حدیث ابن مسعود رحمہ میں ہے کہ اول وقت نماز افضل اعمال ہے۔ رواہ الترمذی وابن حبان وابن خزیمہ والحاکم وصحیحہ اور یہی حدیث ام فروہ میں ہے وایت ابو داؤد و ترمذی و تہذیب و ابن ماجہ و ابن اسکین نے اسکو صحیح کہا ہے۔ جواب یہ کہ اطلاق اول وقت کا بقاء آخر وقت کے ہے اور وہ مکروہ مراد ہے جیسے نماز میں تاخیر کرنا مکروہ ہے یعنی وقت مستحب سے تاخیر مکروہ ہے اور یہی معنی حدیث عائشہ رحمہ کے ہیں کہ کبھی دوبار حضرت نے غار کو آخر وقت نہیں کیا۔ کافی الترمذی وغیرہ۔ اور یہی معنی حدیث علی رحمہ میں کہ اے علی بن ابی طالب میں کہ انکی تاخیرت کر ایک نماز جب آسکا وقت آجاوے۔ الی آخرہ۔ رواہ الترمذی وقال حسن عسکری و احمد والحاکم وابن ماجہ۔ یعنی جو نماز کا عہدہ وقت ہے اس سے دیر مت کر۔ اور حدیث سے معلوم ہوا کہ مثلاً نماز فجر کا عہدہ وقت اسفار میں اس سے تاخیر منع ہے۔ یہ جو حکم نے کہا کہ معنی اول وقت و عدم تاخیر کے یہ ہیں کہ مکروہ وقت نہ ہو اس پر دلیل یہ کہ حضرت ابن مسعود رحمہ کی روایت تم اول وقت کے افضل ہونے کی لگاتے ہو اور انہیں حضرت ابن مسعود رحمہ سے صحیح ہوا کہ نماز فجر کی اسفار میں مستحب ہے تو صحت معلوم ہوا کہ اول وقت سے مراد یہ کہ مستحب وقت ہو اور آخر وقت مکروہ نہ ہو چنانچہ صحیح میں ابن مسعود رحمہ سے روایت ہے کہ میں نے نبین دیکھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کہ نماز فجر میں ہو مگر اپنے وقت میں سواے دو نمازوں کے کہ مغرب و عشاء کو حج کی جمع عرفات میں غیر وقت فجر تھا اور اس دن نماز فجر کی اپنے وقت سے پہلے فجر تھی۔ اگر وہم ہو کہ شاید وقت سے پہلے فجر تھی ہو تو جواب یہ کہ ہرگز نہیں کیونکہ وقت سے پہلے تو نماز ہی نہیں ہے اور بخاری رحمہ کی روایت میں صریح اس طرح کہ اُس دن نماز فجر کی فجر تھی جب ہی فجر طلوع ہوئی ہے۔ اس سے زیادہ صریح صحیح مسلم کی روایت ہے کہ اُس دن نماز فجر کی اپنے وقت سے پہلے غلٹس میں فجر تھی۔ اس سے صریح معلوم ہوا کہ جیسے معمولی وقت غلٹس نہ تھا۔ اب ظاہر ہوا کہ بالاجماع فجر طلوع ہونے پر اول وقت ہو جاتا ہے حالانکہ اسکو افضل نہ رکھا اور معمول کے خلاف قرار دیا۔ اب صحت ہو گیا کہ اول وقت بقاء تاخیر نماز کے اور آخر وقت مکروہ کے ہے پس وقت مستحب اول ہی وقت ہے۔ باقی رہا کلام خاص فجر میں کہ غلٹس مستحب ہے یا اسفار تو امام شافعی کے نزدیک غلٹس مستحب ہے بریل حدیث ابو مسعود انصاری رضی اللہ عنہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بار صبح کو غلٹس میں فجر ہوا اور دوسری بار اسکو اسفار میں اور ایک بار فجر آپ کی نماز غلٹس میں رہی یہاں تک کہ دنیا کو چھوڑا۔ رواہ ابو داؤد وابن حبان۔ اور خطابی رحمہ نے کہا کہ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے۔ و بدلیل حدیث ام المؤمنین عائشہ رحمہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صبح کی نماز پڑھتے جب تاخیر ہونے تو عور میں اپنے گھروں کو واپس ہوتیں پٹی ہوئی اپنی اور جنوں میں کہ بوجہ تاریکی غلٹس کے نہیں پہچانی جاتی تھیں رواہ البخاری و مسلم۔ اور بدلیل حدیث ام سلمہ ہانکہ حدیث عائشہ رحمہ جسکو طبرانی و عبد الرزاق نے بسند صحیح روایت کیا۔ و بدلیل حدیث جابر و ابو ہریرۃ الاسلمی کہ حسین ہے کہ آپ صبح کو غلٹس میں فجر چاکرتے تھے۔ و بدلیل حدیث ابن عمر رحمہ کہ عبد اللہ بن الزبیر رحمہ کے پیچھے صبح کی نماز فجر تھی غلٹس میں پھر فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ و ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کے ساتھ نماز ہی نماز یوں ہی تھی پھر جب عمر رحمہ شہید ہوئے تو عثمان رحمہ نے صبح کو اسفار میں کیا۔ رواہ ابن ماجہ۔ اور امام

ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اسفار مستحب ہر پیر میں حدیث اسفروا بالغمر فانه اعظم للاجر۔ یعنی حکم دیا اسفار بفرج کلا مع اس بیان کے کہ اس میں ثواب زیادہ ہے۔ یہ حدیث ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے با الفاظ مختلفہ مروی ہے چنانچہ رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ سے ترمذی و طبرانی فی الکبیر اور طحاوی و ابو داؤد و صحیح میں ابن جبان نے روایت کی اور ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور طحاوی و محمد بن اسد و قتادہ بن اسحاق جیسے راوی سب ثقہ ہیں و ابن مسعود رحمہ و ابو الدرداء و چند انصار رضی اللہ عنہم وغیرہم سے مروی ہے اور ابو ہریرہ الاسلمی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صبح کی نماز سے فارغ ہوتے وسلم پھر تے اس حال میں کہ آدمی اپنے مجلس کو دیکھتا جسکو پہچانتا تھا اسکو پہچان لیتا تھا۔ رواہ النسائی و الطبرانی و الطحاوی اور طحاوی نے روایت کی کہ حدثنای محمد بن خزیمہ حدثنای اقفیسی حدثنای یحییٰ بن یونس عن الأعمش عن ابراہیم قال ما اجمع اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی شئ ما اجمعوا علی التثویر۔ یعنی ابراہیم تاہی کہیر کہتے ہیں کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جیسے خویر یعنی اسفار بالفجر پر متفق ہوئے ایسی کسی چیز پر متفق نہیں ہوئے۔ یہ اسناد صحیح ہے اور اسکو ابن ابی شیبہ نے بھی روایت کیا ہے پس اول حدیث تو حکم قولی اسفار کا ہے اور یہ اثر اجماع صحابہ رحمہ کو ثابت کرتا ہے۔ اب ان احادیث سے جو استدلال شافعی میں ذکر ہوئے تغلیس ثابت ہوتی ہے اور اس حدیث سے اور صحیحین کی حدیث ابن مسعود رحمہ سے جو دربارہ نماز صبح الجمع یعنی مزدلفہ کی اور پرندہ کو ہوتی ہے اسفار ثابت ہوتا ہے اور اثر ابراہیم رحمہ سے اس پر اجماع ثبوت ہوتا ہے پس خفیہ نے کئی طرح سے جوابات دیے اول وہ کہ تغلیس سے مراد مسجد کے اندر کی تاریکی ہے اگرچہ باہر اسفار تھا چنانچہ اب بھی ہم شاید کرتے ہیں کہ مسجد کے اندر چھت کے پردہ میں تاریکی ہوتی ہے حالانکہ باہر صحن میں روشنی پھیل جاتی ہے اور یہ تاویل اس واسطے واجب ہے کہ اسفار کے راوی مزین ہیں خصوصاً حضرت ابن مسعود رحمہ کے مثل کہ جماعت کا حال آنچر زیادہ مشکف تھا۔ یہی فتح القدر میں مذکور ہے۔ جواب دوم یہ کہ اوقات جسے نماز متعلق ہے ایسے اوقات میں کہ عام و خاص سب کو ظاہر ہوں اور اول فجر و حالت غلغلا اکثر دن پر مخفی ہوتی ہے تو اسفار مقبر ہے۔ جواب سوم یہ کہ حدیث اسفار تو حدیث قولی ہے یعنی زبان سے صریح حکم دیا اور تغلیس کا کوئی حکم زبانی نہیں ہے بلکہ روایت فعلی ہے اور جو فعل عمل میں آیا معلوم نہیں کہ وہ بطور استحباب تھا یا کوئی وجہ خاص تھی لہذا مقرر ہو چکا کہ حدیث قولی کو ترجیح ہے۔ مترجم لکھا ہے کہ اہل جوابات میں تردد ہے جواب اول میں اسلئے کہ تغلیس مسجد پر محمول کرنا روانہ نہیں کیونکہ بیان نو وقت نماز کا ہے نہ بیان مسجد کی روشنی و تاریکی کا۔ اور یہ خوب واضح بات ہے اس میں کلام کرنا انصاف سے بعید ہے۔ اور اہل ایمان اہل صدق و اخلاص و عدل و انصاف ہوتے ہیں اس لئے کہ ان میں باہم کینہ و طرفداری و تعصب کا مرض نہیں ہوتا ہے۔ اور جواب دوم میں اسوجہ سے کہ طلوع فجر پر کھانے پانی کی حرمت جملہ روزہ داروں عام و خاص پر مشروع ہے تو ہر شخص اسکو جانتا ہے بلکہ وہ ان زیادہ ضرورت ہے اور نماز تو طلوع فجر کے اطمینان پر مشروع کرے اسکے بارہ میں کچھ وقت نہیں ہے یا یہ نہیں دیکھنے کے بالاجماع غلغلا میں داخل طلوع فجر میں نماز جائز ہے اور کلام تو صرف استحباب میں ہے۔ جواب سوم میں نمودر اسوجہ سے کہ ہاشمہ حدیث قولی کو فعلی پر ترجیح ہے مگر ایسے فعل پر جو جانا و ناس نہ ہو اور یہاں تو حدیث ابو مسعود انصاری دام الموشین عائشہ دام سلمہ وغیرہم سے دائمی تغلیس تا اوقات ثابت ہوتی ہے اور ایسے دوامی فعل پر ترجیح صحیح نہیں ہے۔ اور عجیب کہ ایسا ہی نصف بعض شافعیہ نے اسفار کی حدیث میں کیا ہے چنانچہ خطابی رحمہ سے نقل ہے کہ کہا کہ اسفار کے معنی کہ صبح اول یعنی کاذب میں اور صبح صادق میں خوب غلط کر لو اسطرح کہ شک نہ رہے۔ یہ تاویل بالکل بیچ ہے اس واسطے کہ جب تک کہ صبح صادق ہونا مکمل نہ جاوے تو نماز صحیح ہونے کا حکم ہوتا ہے یا جائز یا صحیح یا ثواب تو درکنار رہا۔ اور اس سے زیادہ عجیب امام نووی رحمہ کا قول کہ صبح صادق سے پہلے غلغلا کی نیت پر ثواب ہو گا اور نماز صحیح نہ ہو گی۔ جواب یہ کہ اعظم لاجہ یعنی ثواب تو نماز فجر پر رکھا گیا ہے نہ نیت ہے اور جب نماز صحیح ہوئی تو ہر گز گناہ ہر گز ٹھیک

بہت بڑا ہوا۔ ایسی تاویلات سے حکم تو نہ تعالیٰ ادا ہوا تو اقرب لتقویٰ کے احتراز لازم ہے۔ جواب چارم بعض علماء حنفیہ نے اس طرح لکھا کہ تغلیس کی روایات اکثر ضعیف اور بعض سے کبھی تغلیس کا ثبوت ہوتا ہے سو وہ فسخ ہو گیا۔ یہ جواب بھی جادہ اعتدال سے مریخ خارج ہے۔ اور حق یہ کہ تغلیس بلاشبہ ثابت ہے۔ جواب پنجم یہ کہ ایک طرف تو روایات تغلیس ثابت ہیں اور دوسری طرف روایات اسفار ثابت ہیں جب دونوں متعارض ہوں تو ہم نے ناچار قیاس کی طرف رجوع کیا اور قیاس میں اسفار بہتر کہ اس میں جماعت کی زیادتی اور ہر قوی و ضعیف کی داخل جماعت ہونے کی گنجائش وغیرہ بہتری کے وجہ ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ اس میں دو وجہ سے تردد ہے اول آنکہ اس بارہ میں قیاس کو دخل نہیں اور بر تقدیر تسلیم کے یہ ثابت ہوا کہ تمہارے قیاس سے اسفار بہتر ہے اور یہ کچھ نہیں ہے۔ دوم یہ کہ احادیث تغلیس و روایات اسفار میں جب کسی طرح توفیق ممکن نہ ہو تب البتہ دونوں پر عمل متعذر ہو کر ناچار قیاس مرجع ہو اگر مزدت ہے اور بیان تو اس طرح توفیق ظاہر ہے کہ حدیث ابو مسعود انصاری رضی اللہ عنہ جس سے دوام عمل تغلیس کا ثبوت منصوص ہے دیگر احادیث مانند حدیث ام المومنین وغیرہ جو کہ تغلیس کو مستلزم ہیں ان کے یہ معنی ہیں کہ تغلیس میں ناز شروع کرتے تھے اور حدیث اسفار اور حکایت اجماع ابراہیم رحمہ اللہ جو کہ دوام اسفار کی ثبوت ہیں ان کے یہ معنی ہیں کہ ادا سے ناز اور ختم اسکا اسفار میں ہوتا تھا موافق قراءت مسنونہ کے۔ پس اب کوئی تعارض نہیں ہے اور دونوں قسم کی احادیث پر عمل کرنا ممکن ہے اور امام طحاوی رحمہ اللہ نے ہمارے علماء ثلاثہ رحمہم اللہ تعالیٰ کا یہی قول نقل کیا۔ ولکن ہکو معلوم ہوا کہ تغلیس سے یہ مراد نہیں کہ فجر طلوع ہوتے ہی ناز شروع کجاوے اسلئے کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے حج کی جمع کی ناز فجر کو قبل وقت معمولی کے قرار دیا حالانکہ بخاری رحمہ اللہ کی روایت میں صرح ہے کہ یہ بھی فرمایا کہ جب فجر طلوع ہو گئی اسی وقت ناز فجر شروع ہے۔ تو معلوم ہو گیا کہ طلوع فجر کے ساتھ معمولی ناز نہ تھی اور اس سے زیادہ مریخ خود ابن مسعود رحمہ اللہ کا قول صحیح بخاری کی ایک روایت میں یوں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس ساعت میں یہ ناز یعنی فجر جب طلوع ہو نہیں پڑھا کرتے تھے سو اسے اس مقام داس روز کے۔ پس متفق ہو گیا کہ تغلیس کے یہ معنی نہیں کہ فوراً طلوع فجر کے بعد ہی شروع کر دے بلکہ جب روشنی ہو جاوے اگرچہ کچھ ستارے ظاہر و آسمانی چمک جان گچھا ہوں معلوم ہوا ادیبی معنی حضرت عمر رحمہ اللہ کے قول کے ہیں والنجوم بادیہ مشہدۃ کیونکہ جب روشنی پھیل جاتی ہے اس وقت بھی جان تارون کا گچھا ہے بوجہ اجتماع کے اپنی چمک سے ظاہر ہوتے ہیں اور یہ بھی متفق ہو گیا کہ حدیث اول وقت ناز کی جو ابن مسعود رحمہ اللہ سے مروی ہے اس کے بھی یہ معنی نہیں جو شافعیہ نے سمجھے کہ وقت داخل ہونے ہی ناز شروع کر دے کیونکہ ابن مسعود رحمہ اللہ نے خود ہی فجر کی ناز وقت آنے ہی موقع حج میں پڑھنے کو خلاف معمول بیان کیا۔ اور اس تحقیق سے یہ بھی ظاہر ہوا کہ فوراً فجر طلوع ہوتے ہی جب نہیں پڑھتے تھے تو روشنی ہو جانے پر پڑھنا یہی اول اسفار ہے اور ختم اسکا نہایت اسفار پر ہوا اسی واسطے بدائع وغیرہ میں ہمارے علماء ثلاثہ رحمہم اللہ تعالیٰ سے ظاہر الروایۃ بیان کی کہ اجدائے ناز بھی اسفار میں اور ختم بھی اسفار میں ہو۔ پس معلوم ہوا کہ امام طحاوی رحمہ اللہ کی روایت میں اور ظاہر الروایۃ میں کچھ اختلاف نہیں ہے کیونکہ اجدائے اسفار میں بہ نسبت ختم کے اسفار کے ایک تاریکی ہے تو امام طحاوی رحمہ اللہ نے اسی کو ظن کیا ہے اور اشارہ کیا کہ حدیث ابو مسعود انصاری وغیرہ میں یہی ظن مراد ہے نہ وہ کہ جو طلوع فجر ہو چکے وقت ہوتا ہے کیونکہ وہ حضرت ابن مسعود ماجری رضی اللہ عنہ کی تصریح سے خلاف معمول وقت پر اب صاف روشن ہو گیا کہ احادیث تغلیس و اسفار میں کچھ تعارض نہیں اور جس وقت کو آپ نے اسفار فرمایا یعنی قول اسفروا بالفجر الخ۔ اسی کو اپنے صحابہ مثل ابو مسعود رحمہ اللہ وغیرہ نے ظن کیا ہے کیونکہ اس وقت ایک طرح کی تاریکی ہوتی ہے اور مراد حدیث اسفروا بالفجر الخ۔ میں پہنچتی کہ آپ نے لوگوں کو ارشاد فرمایا کہ فجر کے طلوع ہونے ہی ناز شروع نہ کر دیکھ اسفار ہونے سے

پس اول وقت اسفار میں شروع کرو۔ اس صعدت میں حتم نماز کا آخری اسفار کامل میں ہوگا کہ اس وقت کچھ تاریکی نہیں
ہر برخلاف اول اسفار کے کہ اس وقت تاریکی صبحی حتیٰ کہ ابوسعود رحمہ وغیرہ نے اسکو غلط سے تعبیر کیا ہے پس یہ وہ تحقیق
ہے کہ حق غر و جل نے مترجم عفا اللہ تعالیٰ عنہ فی الدینا د الآخرہ کو الہام فرمائی والحمد للہ رب العالمین۔ محصل کلام یہ ہوا کہ فجر
کی نماز میں مستحب وقت یہ ہے کہ طلوع فجر کے بعد فوراً شروع نہ کرے بلکہ اول اسفار ہونے دے اس وقت شروع کرے جبکہ
ایک طرح کا غلط بھی باقی ہے اور احادیث تغلیس میں یہی غلطی کیا گیا ہے اور روایات اسفار میں یہی اسفار کیا گیا ہے اور اسی
غلط پر دوام فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم رہا اور اسی اسفار پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا ہے۔ اور علمائے شافعیہ نے
جو غلط وہ لیا کہ فجر کے طلوع ہونے ہی شروع وقت نماز ہوتا ہے وہ مستحب نہیں اور خلاف تحقیق ہے فانہم دائرہ تعالیٰ علم
والا براد بالظہر فی الصیف۔ اور مستحب ہے ٹھنڈک میں لانا ظہر کو گرمی میں۔ ف۔ یعنی ایسے موسم میں کہ حرارت
پوری ہو یا روئی و تاپنے کی کچھ حاجت نہ ہو۔ و تقدیمہ فی الشتاء۔ اور مقدم کرنا اسکو جائز ہے میں۔ ف۔ یعنی ایسے
موسم میں کہ پورا جا رہا ہو یا روئی و تاپنے دونوں کی ضرورت ہو برخلاف ربیع و خریف کے کہ ان میں صرف ایک چیز کی ضرورت
ہے۔ الاصلح۔ خواہ ظہر کو تنہا پڑے یا جماعت کے ساتھ پڑے شرح الجمع لابن ملک۔ یعنی مطلقاً گرمی کے موسم میں خواہ
حرارت ہو یا نہ ہو اور ملک گرم ہو یا نہ ہو قصد جماعت ہو یا نہ ہو بلا شرط تاخیر مستحب ہے کمافی الجمع وغیرہ اور جو ہرہ نہ ہو میں اس
شرط کے ساتھ تاخیر مستحب کسی ہے مگر اس میں نظر ہے۔ و۔ میں کہتا ہوں کہ ظاہر کلام امام مصنف وغیرہ تو علی الاطلاق ہے اور یہی اصل
ہے اگر کہا جاوے کہ جو ہرہ میں جو شرط ہے ظاہر نص دلیل اسی کو مساعد ہے کیونکہ امام مصنف نے کہا۔ لہما روینا۔ بدلیل اس
حدیث کے جو ہم نے اوپر روایت کر دی۔ ف۔ یعنی تو کہ علیہ السلام ابرو ابالظہر فان شدۃ الحر من فیج جنم۔ ٹھنڈک
میں لاؤ نماز ظہر کو کیونکہ شدت حرارت کی جنم کی شدت حرارت سے ہے۔ رواہ البخاری اور یہ ایک جماعت صحابہ رحمہ سے مروی
ہے اور اس میں قید شدت حرارت کی ہے اور جواب یہ کہ اطلاق پر دلیل دوسری ہے جو امام مصنف رحمہ نے ذکر فرمائی بقولہ و
لروایۃ انس رضی قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا کان فی اشتاء بکبر بالظہر و اذا کان فی الصیف
ابر و ہما۔ اور بدلیل روایت انس رضی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب جاڑے کا موسم ہوتا تو جلدی فرماتے ظہر
میں اور جب گرمی ہوتی تو ظہر کا ابراد کرتے تھے۔ ف۔ اس دلیل سے دو باتیں ثابت ہوئیں اول تو شدت حرارت
کی قید نہیں بلکہ مطلقاً گرمی و حرارت میں ابراد فرماتے تھے۔ دوم یہ کہ جاڑے و ٹھنڈے میں ظہر کی تعمیل مستحب ہے۔ امام
شافعی رحمہ کے نزدیک ہر موسم میں تعمیل مستحب ہے بدلیل حدیث کہ جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حرارت و بھاء کا
شکوہ کیا تو آپ نے عذر قبول نہ کیا۔ نہ ہیر نے ابو اسحق سے پوچھا کہ کیا ظہر کی نماز میں۔ فرمایا کہ ہاں۔ پوچھا کہ کیا ظہر کی تعمیل
میں۔ فرمایا کہ ہاں۔ رواہ مسلم والنسائی۔ اور بعد حدیث ام المومنین ام سلمہ رضی اللہ عنہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تم سے زیادہ
ظہر میں جلدی کرنے والے تھے اور تم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ عصر میں جلدی کرنے والے ہو۔ الترمذی۔ و
بعد حدیث ام المومنین صدیقہ رضی اللہ عنہا کہ میں نے نہ دیکھا سخت تعمیل کرنے والا بڑھکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
سے اور نہ ابو بکر سے اور نہ عمر رضی اللہ عنہ سے۔ الترمذی۔ جواب یہ کہ حدیث اول منسوخ ہے بدلیل حدیث منیرہ رحمہ کہ تعمیل و ابراد
دونوں میں سے آخری امر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ابراد تھا۔ رواہ احمد وغیرہ۔ بخاری رحمہ سے یہ حدیث پوچھی گئی
تو اسکو محفوظ شمار کیا اور امام احمد نے بھی اسکی صحت کو ترجیح دی۔ پس یہ مریح دلیل نسخ ہے اور یہی رحمہ نے خود اس کا
منسوخ ہونا بیان فرمایا ہے اور طحاوی رحمہ نے کہا کہ حدیث منیرہ ہے کہ ہم لوگ باجمہ میں ظہر پڑھا کرتے تھے پھر حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے ہم سے فرمایا کہ تم ابراد کرو پس معلوم ہوا کہ ہمیر پہلے صبحی پھر منسوخ ہو گئی۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث ابرو ابالظہر

خود بھی صبح نسخ کی دلیل ہے اور رہی دونوں ام المؤمنین کی حدیثیں تو اُن سے مرتفع نہیں لگتی ہر اور حدیث نہیں لگتی اور ہم بھی کہتے ہیں کہ سردی میں تعجیل مستحب ہے اور گرمی میں ابراہیم بن عبد اللہ حدیث انس رضی اللہ عنہ کو روایت کی اور صحیح بخاری کی روایت ہے کہ وہ بیل حدیث ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ کہ اذا كان الحار ابردا بالصلاة واذا كان البارد عجل۔ یعنی جب گرمی ہوتی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز کو ٹھنڈک میں لاتے اور جب سردی ہوتی تو جلدی فرماتے تھے۔ رواہ النسائی۔ پس جملہ احادیث میں اتفاق ہو گیا۔ م۔ صیغہ میں اشارہ ہے کہ سوائے صیغہ کے ربیع اور خریف میں شل شتار کے تعجیل مستحب ہے۔ چنانچہ شریانی رحمہ نے مجمع الروایات سے نقل کیا کہ ربیع و خریف میں شل شتار کے تعجیل مستحب ہے۔ ط۔ اور ابراہیم کی حدیث ہے کہ ایک شل سایہ سے پہلے نماز ہو جاوے اس واسطے کہ خزانہ میں ہے کہ وقت مکروہ ہے جو اختلاف کی حد میں داخل ہو اور ایک شل سایہ ہونے پر ظہر کے وقت میں اختلاف ہے تو اتنی تاخیر سے مکروہ وقت ہو جائیگا پس ابراہیم اسی حد تک ہو کہ نماز ایک شل سایہ ہونے سے پہلے ختم ہو جاوے۔ ط۔ مسئلہ جمعہ شل ظہر کے پہلے اور استحاب میں۔ ت۔ یعنی جمعہ کا اصل وقت شل ظہر کے ہے اور جمعہ کا مستحب وقت ابراہیم شل ظہر کے ہے۔ تو جس موسم و وقت میں ظہر کا ابراہیم تعجیل ہے اسی کے شل جمعہ میں ہے۔ م۔ مگر شہادہ میں ہے کہ جمعہ کو ابراہیم نہ سنت نہیں ہے شاید مسئلہ میں دو روایتیں ہوں۔ پھر مشہور قول یہ کہ جمعہ ایک فرض مستقل اور اس کی تاکید ظہر سے زیادہ ہے۔ ط۔ و تاخیر العصر قائم بتغییر الشمس فی السیف و الشتاء۔ اور مستحب ہے تاخیر کرنا عصر کو جب تک آفتاب تغیر نہ ہو جاوے گرمی میں اور جازے میں۔ ف۔ یعنی ہر موسم میں مستحب ہے کہ عصر کو استغناء کر کے نماز سے بطریق قرأت منقول خارج ہو تو آفتاب تغیر ہو۔ لمانیہ من تکثر النوافل لکراہتہا بعدہ۔ کیونکہ اس تاخیر میں نوافل کی زیادتی کا موقع ہے کیونکہ بعد عصر کے نوافل مکروہ ہیں۔ ف۔ اور امام مصنف رحمہ کی یہ مراد نہیں کہ اس دلیل عقلی کی وجہ سے تاخیر ثابت ہوئی کیونکہ اذا میں ایسے امور کو دخل نہیں ہے بلکہ فائدہ تاخیر کے استحاب کا جو حدیث سے ثابت ہے کہ یہ کہ کثیر نوافل کی گنجائش ہے اور نیز اس وقت سے غروب تک ذکر الہی میں بہت بڑی فضیلت ہے جیسے بعد نماز فجر کے طلوع آفتاب تک بخیر فیضیلت ہے اور اجماع حدیث کہ البتہ ساتھ بیٹھنا ایسی قوم کے جو اللہ تعالیٰ کی یاد کرتے ہیں نماز فجر سے طلوع آفتاب تک زیادہ محبوب ہے بہ نسبت اسکے کہ میں جابر بن عبد اللہ کہوں جو اولاد اسمعیل سے ہوں۔ اور البتہ میرا بیٹھنا ایسی قوم کے ساتھ جو یاد الہی کرتے ہیں نماز عصر سے غروب آفتاب تک مجھے زیادہ محبوب ہے اولاد اسمعیل سے چار پردے آئندہ کرنے سے۔ رواہ ابو داؤد و ابو یعلیٰ اور بیہقی کی روایت میں ہے کہ دنیا و ماہیما سے زیادہ محبوب ہے۔ حصہ پس اوقات وسط زمین حسن میں۔ اور دلیل اس پر روایت ابو داؤد کہ ہم مدینہ میں آئے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عصر کی تاخیر فرماتے تھے جب تک کہ آفتاب سپید نہ ہو۔ رافع میں خروج رخ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس نماز کی تاخیر کا حکم فرماتے تھے یعنی عصر کا۔ رواہ الدارقطنی و ضعیفہ ہو البخاری فی التاریخ۔ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تم سے زیادہ ظہر میں تعجیل کرتے اور تم انحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ عصر میں تعجیل کرتے ہو۔ رواہ الترمذی۔ تو معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عصر میں تاخیر فرماتے تھے۔ اور یہی قول حضرت ابی سعید و ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما کا اور ابو قتادہ و ابی اسیم نعیمی و ثوری و ابن شبرہ کا اور ایک روایت امام احمد سے ہے۔ اور لیث و ازہمی و شافعی و اسحق کے ہر ایک عصر کی تعجیل افضل ہے اور یہی ظاہر قول احمد ہے اور سند لال آگاہ چند احادیث سے ہے اول بعد حدیث ابو ہریرہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عصر پڑھتے پھر ہم میں سے آدمی اپنے گھر واپس آجاتا اس وقت کہ آفتاب زندہ ہوتا تھا۔ رواہ البخاری و مسلم۔ جواب یہ کہ اس سے یہ کیونکہ معلوم ہوا کہ وقت شریع ہونے ہی پچھلے تھے بلکہ تاخیر سے پڑھتے اور کوئی مسجد سے نکل کر گھر آجاتا اور آفتاب زندہ ہوتا تھا۔ دوم بعد حدیث انس رضی اللہ عنہ کہ آپ نماز پڑھتے پھر ہم میں سے کوئی آجاتا یا والدان ہو چکا اس حال میں کہ آفتاب ابھی چھوٹا تھا۔ رواہ البخاری و مسلم اور بریدہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے

اس حال میں کہ آفتاب سپید نکھر اچھا تھا۔ رواہ مسلم۔ اور جواب یہ کہ محادی وغیرہ نے کہا کہ ادنیٰ حوالی کی رودی دو یا تین میل ہو اور میل سے مراد وہ رودی جو نیم میں گزری اور وہ کچھ زیادہ مسافت نہیں ہے۔ یہ تو واسطہ وقت میں بھی ہو گا پھر شروع وقت کیونکر فوت ہو اس سبب حدیث رافع بن خدیج کہ ہم لوگ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نازعہ ٹپرتے پھرتے پھر اونٹ فوج کیسے جلنے پھر دس حصے بانٹے جاتے پھر پلاکے جاتے پھر آفتاب غروب ہونے سے پہلے ہم انکا پختہ گوشت کھا لیتے تھے۔ جواب اسکا ابن الحارث نے دیا کہ اچھی مہارت سے پلانے والے آفتاب متغیر ہونے سے پہلے سے لیکر غروب تک یہ کام کر سکتے ہیں چنانچہ سفیر بن امیرون کے ساتھ مشاہدہ ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث میں تو ایسی عمدہ مہارت والے باورچی مراد نہیں ہیں بلکہ جواب صحیح میرے نزدیک یہ ہے کہ رافع رضی اللہ عنہ کی حدیث ایک خاص واقعہ کی ناز پر صریح ہے کیونکہ یہ بات معلوم کہ ہر روز بعد عصر کے اونٹ فوج نہیں کیے جاتے تھے۔ اور صحاح کی حدیث انس میں ہے کہ بنو سلمہ کا ایک شخص آیا اور عرض کیا کہ ہم لوگ اپنے اونٹ فوج کرنے ہیں اور آئندہ منہ ہیں کہ آپ بھی تشریف لادیں پس آپ عصر ٹپرتے ہوئے تشریف لیگئے اور باقی قصہ مانند حدیث رافع رحمہ کے بیان کیا پس شاید کہ جب ایسے واقعات ہوتے تھے تو آپ جلدی کر دیتے تھے اور ہمارا کلام معمولی وقت مستحب میں ہے جو میں نے دیکھا کہ عینی رحمہ نے مبسوط سے مانند اس جواب کے نقل کیا۔ الحمد للہ علی ذلک۔ اور محادی رحمہ نے کہا کہ متواتر اخبار بحور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واپس کے بعد اصحاب رضی اللہ عنہم سے پہنچے کہ دس عصر میں تاخیر کرتے جتنا کہ آفتاب متغیر ہو۔ میں کہتا ہوں کہ معنی یہ ہیں کہ اتنی تاخیر کر کے ناز شروع کرنے لیتے کہ فراغت ہونے پر آفتاب متغیر نہیں ہوتا تھا۔ اور شک نہیں کہ ایک مثل سایہ ہونے پر وقت عصر شروع ہوا اور کوئی نوافل ادا کرتا رہا حتیٰ کہ دیگر گزری ہجر جماعت سے عصر ادا کی تو بھی آفتاب کچھ دیر تک ادنیٰ و نکھر اچھا رہیگا۔ امام مالک رحمہ کا قول یہ ہے کہ عیسیٰ تاخیر مستحب ہے۔ اور اجماع ہے کہ اتنی تاخیر کہ آفتاب متغیر ہو جاوے کہ وہ ہے۔ والمعتبر بغیر القرض و ہوان البیہر و حال لا تاخیر فیہ الا عین ہوا صحیح و التاخیر الیہ مکروہ۔ اور بدل جانا گردہ کا مستحب ہے اور وہ اسطرح کہ ایسی حالت ہو جاوے کہ آنکھیں اس پر نظر کرنے سے نہ چوند حادین بھی صحیح ہے اور اتنے بغیر تک تاخیر کرنا مکروہ ہے۔ یعنی مکروہ تحریمی ہے۔ البقیہ۔ اور مشائخ نے کہا کہ اس وقت ناز کا فعل مکروہ نہیں کیونکہ بندہ کو اسکا حکم ہے اور حکم ہونے سے کراہت جمع نہیں ہو سکتی ہے۔ اور اگر بغیر سے پہلے ناز شروع کی اور اسکو استقدر دراز ٹپرتا کہ وقت مکروہ آگیا تو مکروہ نہیں ہے۔ البحر عن الغایہ۔ عمارہ بن رویہ رحمہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کبھی نہیں داخل ہو گا دوزخ کی آگ میں جسے ناز پڑتی قبل طلوع آفتاب اور قبل غروب آفتاب کے یعنی فجر و عصر۔ رواہ مسلم و ابوداؤد و النسائی۔ و مستحب تعجیل المغرب۔ اور مغرب کی ناز میں تعجیل کرنا مستحب ہے۔ و مستحب اگر می ہو یا جائز ہے۔ لان تاخیر یا مکروہ لما فیہ من العشبہ بالکیہود۔ کیونکہ تاخیر اس ناز کی مکروہ ہے اس جہت سے کہ اس میں یود ہون کے ساتھ مشابہت ہوتی ہے۔ و مستحب جیسے روانہ کے ساتھ۔ اور معنی تعجیل کے یہ ہیں کہ وقت پر اذان و اقامت کے درمیان کچھ فصل نہ کرے سوائے ایک خفیف ہتھک یا سکوت کے۔ اور تاخیر بقدر در و رکعت کے مکروہ و اختلافی ہے۔ و اور فیہ میں ہے کہ سفر میں تاخیر کرنا اور کھانے کے لیے بہت بھوک ہونے میں تاخیر کرنا یا بدلی کا دن ہو تاخیر کرنا مکروہ نہیں ہے۔ اور اگر تطویل قراۃ کے واسطے تاخیر کی تو اختلاف ہے اور حسن رحمہ نے امام رحمہ سے روایت کی کہ مکروہ نہیں جتنا کہ شقی غائب ہو۔ و رفع۔ اور واضح ہے کہ لیلۃ النحر میں منوالہ کے بعد میں تاخیر مکروہ نہیں اور مبسوط میں ہے کہ عیسیٰ بن ابان کہنے کہ مغرب کی تعجیل مستحب ہے اور تاخیر مکروہ نہیں کیا تم نہیں دیکھتے کہ مسافر کو اور مریض کو روا ہے کہ مغرب کو تاخیر کر کے آخر وقت اور عشاء کو اولیٰ وقت پڑھ کر جمع کر لے پھر اگر یہ مذہب ہوتا کہ مطلقاً تاخیر مکروہ ہے تو یہ سفر و مرض میں کیوں مباح ہوتا حالانکہ عصر کی تاخیر پناہ تک کہ آفتاب در و ہو جاوے نہیں روا ہے۔ و قال علیہ السلام لا یزال اتی بخیر ما جعلوا المغرب و آخر العشاء

اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جیسے میری امت بتری کے ساتھ رہیگی جیٹک جلدی ادا کریں مغرب کو اور دیر کر کے ادا کریں
 عشاء کو۔ - - - یہ حدیث ابو داؤد رحمہ اللہ نے فرمیں عبد اللہ سے روایت کی کہ ابو ایوب رضی اللہ عنہ جہاد کرنے کو ہمارے یہاں آکر
 اترے اور اس وقت عقبہ بن عامر حاکم مصر تھا پس عقبہ رحمہ اللہ نے مغرب میں تاخیر کی تو ابو ایوب رحمہ اللہ نے اسکو فرمایا کہ اے عقبہ کیا تاخیر
 اسنے کہا کہ ہم غفل میں پھنس گئے تو ابو ایوب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ کیا تو نے نہیں سنا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تاخیر الی
 بخیر اذ قال علی الفطرۃ الم یوم عروا المغرب الی ان تشتبک النجوم۔ یعنی برابر میری امت بھلائی کے ساتھ رہیگی یا فرمایا کہ نہرت پر
 یعنی سنت پر رہیگی جب تک کہ مغرب کی تاخیر نہ کریں یہاں تک کہ حارے گنجان چلیں۔ درود الحاکم وقال صحیح علی شرط مسلم۔ اور
 ابن ماجہ نے اسکو عباس بن عبد المطلب سے روایت کیا ہے۔ - - - روایت ابو داؤد کی اسناد میں محمد بن اسحق راوی ہے اور اس
 یہ کہ محمد بن اسحق ثقہ ہے اور یہ جو نقل کیا گیا کہ امام مالک نے محمد بن اسحق میں کلام کیا تو یہ ثابت نہیں ہے اور اگر ثبوت ہو تو بھی اہل
 قبول نہ کریں گے کیونکہ شعبہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ محمد بن اسحق تو حدیث میں مومنون کا سردار ہے اور ثوری دشمنی و عادی بن زید اور زید
 بن زریع و ابن علیہ و عبد الوارث و ابن المبارک وغیرہم۔ اور امام بخاری نے کتاب القراءۃ خلف الامام میں ابن اسحق کی
 توثیق میں طول دیا ہے اور ابن حبان نے اسکو ثقافت میں ذکر کیا اور یہ بھی ذکر کیا کہ امام مالک نے ابن اسحق میں کلام کرنے سے بچ
 کیا اور ابن اسحق سے باہم مصالحت کر لیا اور ابن اسحق کو بد یہ بھیجا۔ - - - فتح۔ - - - پھر حدیث جب صحیح ہوئی تو مغرب کی تعمیل مستحب ہوئی
 صحیح دلیل ہے اور بعض نے اسی حدیث سے مغرب کی تاخیر کردہ ہونے پر استدلال کیا مگر ابن العمام نے کہا کہ مقتضائے حدیث
 تو استحباب ہے اور مستحب کے ترک سے کراہت لازم ہونا ضرور نہیں کیونکہ مبلح ہو سکتا ہے جیسے عشاء کی تاخیر تہائی تک مستحب ہے
 لیکن اگر نہ کرے تو کراہت نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ بات ٹھیک ہے اور اگر کہا جاوے کہ ابو ایوب رضی اللہ عنہ نے عقبہ بن
 عامر رحمہ اللہ پر تاخیر کرنے میں اعتراف و انکار کیا تو معلوم ہوا کہ کراہت ہے۔ جواب یہ کہ مستحب جوڑنے پر بھی انکار لائق ہے۔ - - - و تاخیر
 العشاء الی ما قبل ثلث اللیل۔ اور مستحب ہے تاخیر کرنا عشاء کو تہائی رات سے پہلے تک۔ - - - لقولہ علیہ السلام لولا ان اشق
 علی امتی لآخرت العشاء الی ثلث اللیل۔ - - - بدلیل حدیث حضرت صلعم کے کہ اگر نہ توایہ کہ شاق کروں اپنی امت پر تو میں درد
 تاخیر کرنا عشاء کو تہائی رات تک۔ - - - - - یعنی اس عذر کی وجہ سے تاخیر لازم نہ کی کہ لازم کرنے میں امت پر مشقت ہو جائیگی اور
 مشقت اللہ تعالیٰ نے رحمت کاملہ سے اس امت مرحومہ سے دور کر دی ہے لہذا آپ نے تاخیر کو مستحب رکھا یعنی تاخیر کی فیصلت یہاں
 کر دی اس حدیث میں۔ - - - یہ حدیث ابو ہریرہ ذرید بن خالد جہنی۔ - - - ذلی بن ابی طالب و ابو سعید خدری رضی اللہ عنہم سے مروی ہے
 اور اس مضمون کی حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مستحب رکھتے تھے کہ تاخیر دین عشاء کو
 جسکو عوام لوگ عتمہ نام رکھتے ہیں۔ - - - رواہ البخاری و مسلم۔ - - - جابر بن سمہ رحمہ اللہ سے مرفوع ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عتمہ کو تاخیر کیا کرتے
 رواہ مسلم۔ لیکن ان دونوں حدیثوں سے ثابت ہوا کہ آپ تاخیر کرتے اور تاخیر کو پسند کرتے تھے مگر تہائی رات تک تاخیر نہیں نکلتی
 مگر بہر حال یہ شافیہ پر محبت ہے جو اول وقت شروع کو مستحب کہتے ہیں کیونکہ حضرت تو تاخیر کیا کرتے تھے۔ اب تہائی رات تک
 تاخیر تو ابو ہریرہ رحمہ اللہ نے مرفوع روایت کی کہ اگر یہ نہ توایہ کہ میں شاق کروں اپنی امت پر تو میں درد تاخیر کرنا عشاء کو تہائی رات تک
 یا آدمی رات تک۔ - - - رواہ الترمذی وقال حسن صحیح و ابن ماجہ۔ - - - اور زید بن خالد رحمہ اللہ کے مرفوع حدیث میں ہر نماز کے وقت مساکت تاخیر
 عشاء تہائی رات تک مذکور ہے۔ - - - رواہ الترمذی وقال حسن صحیح و ابن ماجہ۔ - - - اور اسی کے مانند بزار رحمہ اللہ نے حضرت علی رحمہ اللہ سے مرفوع ہذا
 کی۔ - - - اور حدیث ابو سعید رحمہ اللہ کو ابن ماجہ نے روایت کیا دسین شطر اللیل یعنی قریب نصف کے۔ - - - اور بخاری و مسلم نے ابن عباس
 سے روایت کی کہ آپ نے عشاء کی تاخیر کی یہاں تک رات میں سے جتنی اللہ تعالیٰ لے چاہا گذر گئی الخ۔ - - - اس میں ہے کہ اگر شاق نہ ہو
 اسی ساعت انکو نماز کا حکم دیتا۔ اور مسلم کی حدیث ابن عمر رحمہ اللہ میں تہائی رات یا اس سے زیادہ گزرنا مذکور ہے اور صحیحین کی حدیث اس

توحی رات تک تاخیر نہ کرے۔ یعنی ہم۔ یہ کل روایات حجت ہیں ولیکن تمہاری رات تک تو جماعت کا قیام ہو اور آدمی رات تک تاخیر نہ کرے۔ اسی صورت میں کہ جماعت قائم رہے چنانچہ حدیث میں یہ دلالت خود موجود ہے کہ لوگوں کو یہ حکم دیتا یعنی جماعت کے ساتھ پھر جو تک نہائی تک جماعت میں کمی کا احتمال ہے لہذا ما بعد کو ہمارے فقہاء نے ذکر نہیں کیا۔ فافهم۔ بالجملہ تاخیر نہ کرنا مستحب ہے۔ جماعت میں صبح کے۔ ولان فیہ قطع السمر السنی عنہ بعدہ۔ اور حجت اسکے کہ اس تاخیر میں قطع ہوگی قصہ گوئی جو کہ بعد نماز عشاء کے منوع ہے۔ فت حتی کہ بعد نہائی رات کے نیند کا غلبہ ہوگا پس عوام باہم قصہ گوئی نہیں کریں گے بلکہ سو رہیں گے۔ اور حدیث جو بروہ رحمہ میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مستحب رکھتے تاخیر عشاء کو جسکا عوام لوگ عتہ نام رکھتے ہیں اور مکروہ رکھتے تھے شام سے پہلے سونا اور عشاء کے بعد باتیں کرنا۔ رواہ الائتہ المستفی کتبہم۔ اور واضح ہو کہ امام محمدی رحمہ نے کہا کہ عشاء کی نماز پہلے سونا ایسے شخص کو مکروہ ہے جسکے حق میں وقت یا جماعت جاتے رہنے کا خوف ہو اور جسکو کوئی جگانے والا ہو تو اسکو سوجانا مباح ہے۔ اور ہمارے علماء نے اجازت دی کہ عشاء کے بعد نیکی کی باتیں کرنا اور بھلائی میں گفتگو کرنا روا ہے بدلیل حدیث ابن عمرؓ کہ آخر حیات میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد عشاء سے سلام پھیرنے کے فرمایا کہ بھلائی اپنے یہ رات دیکھی پس انکے سوس پر کوئی باقی نہ رہیگا جو دسے زمین پر ہے۔ رواہ البخاری وسلم۔ یعنی جو لوگ اسوقت موجود ہیں ایک صدی ختم پر انہیں سے کوئی زندہ نہیں رہیگا پس یہ حکم ان لوگوں کو شامل نہیں جو اس رات کے بعد پیدا ہوں۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ عبرت و نصیحت بھلائی میں گفتگو کرنا بعد عشاء کے منع نہیں ہے۔ اور حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رات تک اپنا کمرہ کے ساتھ مومنوں کے بارہ میں باتیں کیا کرتے اور میں بھی دونوں کے ساتھ ہوتا تھا۔ رواہ الترمذی والانسائی۔ وقیل فیہ فیہ تعیل کیلما تقفل الجماعۃ۔ اور کہا گیا کہ گرمی کی رات میں عشاء کی نماز میں تعیل کجا دے تاکہ جماعت کی قلت نہوجا دے۔ فت فینج الاسلام خواہر زاوہ نے کہا کہ ہمارے علماء کے نزدیک جائز ہے میں عشاء کو نہائی رات تک تاخیر دینا افضل ہے اور گرمی میں تاخیر سے تعیل افضل ہے اور یوں ہی جامع قاضیخان میں جائز ہے گرمی کی تفصیل مذکور ہے۔ ع۔ والتاخیر الی نصف اللیل مباح لان دلیل الکراہۃ وہو تغلیل الجماعۃ عارضۃ دلیل التذہب وہو قطع السمر بو احد فیثبت الا باحتیالی النصف اور عشاء کو تاخیر کرنا آدمی رات تک مباح ہے کیونکہ دلیل کراہت کو اور وہ جماعت کی کمی ہے معارض ہوئی دلیل تذہب اور وہ باتیں کرنے کا بالکلہ انقطاع کیا جانا پس آدمی رات تک اباحت ثابت ہوگی۔ فت حاصل یہ کہ آدمی رات تک تاخیر میں پھر ایک باتیں کرنے والا ہوگا دو چار کا کیا ذکر ہے ولیکن ساتھ ہی نماز کی جماعت میں بھی بہت کمی ہوگی۔ پس جماعت کی کمی ہونا تو دلیل کراہت ہے اور اس تاخیر سے سمر کا بالکل منقطع کرنا دلیل استحباب ہے اور جب نصف تک تاخیر میں ایک دلیل کراہت کی اور دوسری دلیل استحباب کی جمع ہوئیں تو نہ مکروہ رہی نہ مستحب رہی بلکہ درمیان میں مباح رہیگی۔ تم۔ لیکن چند مسائل دلالت کرتے ہیں کہ ایسی صورت میں کراہت کو ترجیح دیجاتی ہے تو مباح بھی ہونا چاہیے کیونکہ مباح کی کوئی جانب معجز نہیں ہوتی۔ افتح۔ میں کہتا ہوں کہ نصف تک تاخیر کرنا حدیث صحیحہ سے ثابت ہے پس وہ مستحب ہے لیکن بوجہ لوگوں کے کمی بہت یا بیماروں و ضعیفوں کے عدم محل کے کمی جماعت عارض ہوئی اور یہ مکروہ ہے اور اس کراہت کا معارض استحباب انقطاع سمر موجود تو دونوں برابر ہوتے ولیکن جو ترجیح ہو اگر اصل ثبوت سنت نے اس ترجیح کراہت کو مغلوب کر دیا تو اباحت طرہ قائم رہی۔ یا یوں کہا جاوے کہ اصل میں نصف تک تاخیر کرنا مرغوب و مسنون و مستحب ہے اور لوگوں کی کمی بہت سے اسکا استحباب نہیں جاتا ولیکن ہم جماعت قائم کرنے اور قصہ گوئی وغیرہ منوعات رد کرنے پر امداد میں تو عارضی حالت سے ہمارا علمدراہد اس تاخیر کو بدون کمی جماعت کے نہیں ہو سکتا تو ہرگز مباح کر دیا گیا حتی کہ اس استحباب مسنون پر عمل نہ کرنے سے قابل ملامت نہیں پابے پروائی میں شمار نہیں ہوگا فافهم واللہ تعالیٰ اعلم۔ والی النصف الاخیر مکروہ لما فیہ من تغلیل الجماعۃ وقد قطع

اسم قبلہ۔ اور تاخیر کرنا عشر کو اخیر کی آدمی رات تک مکروہ ہے کیونکہ اس میں جماعت کی تقبیل ہے حالانکہ سمر تو پہلے اس سے قطع
 نہ ہو چکا۔ و۔ یعنی اول آدمی رات کے بعد تک تاخیر کرنے سے یہ کراہت تو پیدا ہوئی کہ جماعت میں بہت کمی آئی۔ اور
 قطع سمر کا فائدہ جو تاخیر سے ہوتا تھا وہ نہ ہوا کیونکہ سمر قطع کرنا تو اس تاخیر سے جب ہو کہ اس وقت میں اکثر یا برابر درجہ برسر ہوتا
 یا یا جادے حالانکہ اس وقت تو لوگوں میں باہمی باتوں و قصہ گوئی کی عادت نہیں ہے پس معلوم ہوا کہ اس تاخیر سے کوئی مستحب
 بات نہ ہوئی بلکہ تعیل جماعت کی مکروہ بات پیدا ہوئی تو جب مستحب کے ہٹنے مکروہ تو ترجیح ہوتی ہے تو اب نہا بدرجہ اولے
 ترجیح ہے لہذا جہنمی نے نقل کیا کہ مضیہ میں کہا کہ یہ مکروہ تحویلی ہے۔ دکنطرح من البعر۔ پھر واضح ہو کہ نفس وقت میں کوئی
 کراہت نہیں ہے حتیٰ کہ وتر اس وقت میں مستحب ہے حالانکہ وتر و عشر دونوں کا وقت بالاتفاق ایک ہی مگر عشاء فرض میں جماعت ہے
 اور اسکے خدرد ہونے سے کراہت عارض ہوئی۔ لیکن کراہت کا تحریمی ہونا مشکل ہے اس لیے کہ جماعت ان کے نزدیک واجب
 نہیں ہاں سنت مؤکدہ ہے پھر اگر قریب ہو جو بہت ہو تو بھی کراہت تحویلی جبکہ بالکل جماعت معدوم ہو اور تقابیل جماعت سے
 تو وجود جماعت کا قائم ہو اور جماعت میں زیادتی بالاتفاق مستحب ہے۔ ہاں اگر کسی مسجد میں یہ عادت کہ بجا دے کہ ہمیشہ بعد
 آدمی رات کے نماز قائم کجا دے تو استدلال کراہت تحریمی کو گنجائش ہے فانعمہ اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ و۔ مستحب
 فی الوتر لمن یألف صلوٰۃ اللیل آخر اللیل فان لم یثق بالانتباہ او ترکب اللیل والنوم۔ اور وتر کے بارہ میں جو شخص
 کہ عادت مالوت رکھتا ہو رات میں نماز کی تو مستحب آخر رات ہے پھر اگر ایک یا گئے بر بھر و ساندہ تو خواب سے پہلے وتر
 پڑے۔ یوے۔ و۔ اس میں لطیف اشارہ ہے کہ رات میں نماز مسجد محبوب و مالوت چیز ہے اور اشارہ واضح ہے کہ مسجد بعد کی قیہ
 خواب کے ہے۔ اور سنون طریقہ بھی یوں ہی ثبوت ہوا ہے۔ اگر کجا دے کہ پھر مناقب امام ابو حنیفہ رحمہ میں عشاء کے وقت
 سے فجر کی نماز کہیں معنی میں ہے۔ جواب دو لگا کہ وضو تو سب نماز کے واسطے بالاتفاق افضل ہے تو یہ معنی اسکے نہیں کہ امام رحمہ
 ہر نماز کا وضو نہیں کرتے تھے بلکہ مراد کثرت عبادت و طاعت ہے پھر یہ ممکن کہ بعد نماز عشاء کے غافلون کی طرح پانون
 پھیلا کر نہ سوتے ہوں بلکہ ایسے طور پر جس سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے چنانچہ یہ بھی روایت ہے کہ حاضر و غائب پانون دراز
 نہ کرتے تھے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ بعد از قلیل وقت سونے میں دینے کہ گویا نہیں سونے میں قائم۔ غرض کہ بیان مجھے
 شرح مسائل پر توجہ ہے۔ تو حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جبکہ رات میں نماز کی عادت ہے اور اسکو جاتے بر بھر و ساندہ بھی ہو تو اسکے
 حق میں مستحب یہ کہ وتر کو بعد مسجد کے آخر رات میں پڑھے اور اگر اسکو جاتے بر بھر و ساندہ نہیں ہو یا ایسا شخص کہ رات میں
 نماز کی عادت نہیں رکھتا تو وہ خواب سے پہلے پڑھے۔ لقولہ علیہ السلام من خاف ان لا یقوم آخر اللیل
 فلیوتر اولہ ومن طمع ان یقوم آخر اللیل فلیوتر آخر اللیل۔ بدلیل حدیث حضرت علی المرتضیٰ علیہ السلام کہ جبکہ وضو
 ہو کہ آخر رات نہ اٹھیں تو اول رات میں وتر پڑھے اور جو طمع رکھتا ہو کہ آخر رات میں قیام کرے یا تو آخر رات میں وتر پڑھے
 و۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو بکر رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ تم کس وقت وتر
 پڑھتے ہو عرض کیا کہ اول رات میں بعد عشاء کے۔ فرمایا کہ تم نے قربت کو اختیار کیا پھر عرض فرماتے ہو چھا کہ تم کب وتر پڑھتے
 ہو عرض کیا کہ آخر رات میں فرمایا کہ تم نے قوت کو لیا۔ رواہ مسلم۔ ع۔ سعید بن المسیب رحمہ سے مرسل روایت میں کہ فرمایا کہ
 کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہمارے منافقین کے درمیان حاضر ہونا عشاء و فجر کا ہے منافقین ان دونوں
 کی استطاعت نہیں پاتے ہیں۔ رواہ مالک۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ
 جس نے عشاء کی نماز جماعت سے پڑھی گویا اس نے آدمی رات عبادت میں قیام کیا اور جس نے صبح کی نماز جماعت میں
 پڑھی گویا تمام رات عبادت میں قیام کیا۔ رواہ مسلم و مالک و ابو داؤد و الترمذی۔ اور حدیث میں ہے کہ میں صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ

و محل جادوے اور جبکہ غروب ہونے لگے یا تنگ کہ غروب ہو جاوے۔ فق۔ اس حدیث کو صحیح ستہ میں سے سوا سے بخاری رحم کے سب نے روایت کیا ہر جہ۔ اور ان اوقات کی کراہت میں احادیث ایک جماعت صحابہ رحم سے مروی ہیں انما یصلہ ابن عمر رحم سے صحیحین و مؤطا و سنن نسائی میں اور عبد اللہ الصلیحی رحم سے مؤطا و نسائی میں اور عمرو بن عبسہ رضی اللہ عنہ سے سنن ابو داؤد و نسائی میں جہیں بیان ہو کہ وقت طلوع کے کیونکہ وہ دو قرن شیطان کے درمیان طلوع کرتا ہو اور وہ کفار کی ناز کا وقت ہے پس اس وقت ناز جوڑ دے یا تنگ کہ آفتاب بقدر نیزہ کے بلند ہو جاوے اور اسکی شعاع جانی کا الحدیث۔ اور حدیث عائشہ رحم سے صحیح مسلم و نسائی میں اور دیگر اوقات مکر وہہ میں بھی ایک جماعت صحابہ رحم سے احادیث میں پس یہ غریب مشہور ہیں۔ م۔ پھر اصل میں مذکور ہے کہ جب ایک نیزہ یا دو نیزہ آفتاب بلند ہو تو نازہ صلیح ہر جہ۔ امام ابو بکر محمد بن الفضل نے کہا کہ جب تک انسان کو آفتاب کے گردہ پر نظر کرے کی قدرت ہو تو وہ طلوع کی حالت میں ہر جہ۔ م۔ ایک نیزہ بلند ہونے کی اصل حدیث عمرو بن عبسہ رحم میں گندمی۔ م۔ مگر عوام لوگ وقت طلوع کے ناز وغیرہ کے فعل سے درو کے جاوین کیونکہ اگر اس وقت نہ ہر جہ تو دے اسکو جوڑ دیں گے اور یہ کردہ جو بعض امون کے نزدیک جائز ہے بالکل جوڑنے سے بترجہ کما فی الغنیہ وغیرہ۔ د۔ و المراد بقولہ وان تقبر صلوٰۃ الجنائزۃ لان الدفن غیر مکروہ۔ اور مراد اس قول سے کہ مردے دفن کرنے سے "ناز جنازہ ہے کیونکہ خالی دفن مکروہ نہیں ہے۔ فق۔ میں کہتا ہوں کہ علماء اس باب میں مختلف ہیں ایک گردہ نے ظہری حدیث کو لیا اور کہا کہ ان تین اوقات میں دفن کرنا مکروہ ہے۔ یعنی رح نے کہا کہ دفن کرنے کی مانعت سے ناز جنازہ کی مانعت نہیں نکلتی اور ابو داؤد رحم نے بھی باب ہاندہا کہ طلوع و غروب کے وقت دفن کرنے میں جو حدیث آئی رہبر یہی حدیث فقہ رحم روایت کی۔ اور اکثر علماء ابن اوقات میں ناز جنازہ مکروہ ہونے کی طرف گئے یہی ابن عمر رحم سے مروی اور یہی قول عطاء و ثوری و حنفی و ازاعی کا اور یہی قول ابو حنیفہ و آئے اصحاب و احمد و اسحق کا ہے اور اسی پر حدیث کو ترمذی رحم نے محمول کر کے باب ہاندہا کہ جو آفتاب طلوع و غروب کے وقت ناز جنازہ کی کراہت میں مروی ہے۔ اور ابن المبارک سے نقل کیا کہ ان فقیر یعنی ناز جنازہ۔ انہی کلام البیہقی سر جا۔ اگر کہا جاوے کہ کس وجہ سے تنے ناز جنازہ پر محمول کیا۔ جواب یہ کہ امام ابو حفص عمر بن شاہین رحم نے کتاب الجنائز میں لیت بن سعد کی حدیث فقہ ہی طبرستانی اسرعنہ سے روایت کی کہ حکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ ہم ناز پر جہیں اپنے مردوں پر زمین و تنوں میں وقت طلوع آفتاب کے الحدیث۔ یعنی رح نے کتاب المعتمد میں کہا کہ اسکو رح بن القاسم نے مانند لیت رح کے روایت کیا اور یادہ کیا کہ علی رحم نے کہا کہ میں نے عقبہ رحم سے پوچھا کہ اگر دفن مات میں کیا تو فرمایا کہ ہاں اور ابو بکر رحم تو مات میں دفن ہوئے۔ میں ع۔ فق۔ والحدیث باطلان مجتہ علی الشافعی فی تخیص الفرائض و ہکثہ۔ اور یہ حدیث عقبہ رحم کی اپنے اطلاق کے ساتھ امام شافعی پر محبت ہے اس بارہ میں کہ امام شافعی نے تخیص کی فرائض کی اور مکہ معظمہ کی۔ فق۔ یعنی حدیث میں تو مطلقاً ناز سے مانعت مذکور ہے جو وہ فرائض ہوں یا تو اقل ہوں اور ہر جگہ مانعت ہو تو اہ کہ میں ہو یا کہیں اور ہو ہم۔ مذہب شافعی یہ ہے کہ مانعت نہ کر وہ سوا سے فرائض کے ہے کیونکہ حدیث صحیح میں ہے کہ جو کوئی سو گیا ناز سے یا اسکو بھول گیا تو اسکو پڑے جس وقت اسکو یاد کرے کہ یہی اسکا وقت ہے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ تو معلوم ہو کہ نزع نہیں ہے پس ان اوقات مکر وہہ میں بھی غیر میں جائز ہے اور یہی تو اقل تو وہ ابن اوقات میں مکروہ ہیں سب جگہ سوا سے کہ کے بدلیل حدیث ابو داؤد رحم کے جہیں ابن اوقات میں ناز مکروہ ہوتا بیان فرمایا کہ بکر یعنی سوا سے کہ کے۔ منع۔ اور بدلیل حدیث جبر بن مطعم رحم کہ حضرت نے فرمایا کہ اگر نبی جہد منات مع شیعہ کر دگسی کو جو طواف کرے اس بیت کو یعنی خانہ کعبہ کو اور ناز پڑے جس ساعت چاہے

رات میں یاد دل میں۔ ۳۔ اور ابو قتادہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نصف النہار میں نماز کو مکروہ
 رکھتے تھے سوائے روز جمعہ کے اور فرمایا کہ جنم افروختہ کجانی ہے سوائے روز جمعہ کے۔ رواہ ابو داؤد۔ اور نووی رحمہ اللہ
 روضہ میں لکھا کہ ان اوقات مکروہہ میں فرائض وخصائے فرائض دایسے سن و نواہل جلو آدمی نے اپنا ورد کر لیا ہو جائے
 ہیں اور نماز جنازہ و سجدہ تلاوت و سجدہ شکر و دو رکعت طواف و نماز کسوت جائز ہے اور اصح قول پر نماز استسقاء بھی
 مکروہ نہیں ہے۔ اسی۔ اور نواہل مطلقہ مکروہہ ہیں یعنی جنا کوئی سبب نہ ہو۔ اور کہ میں نواہل مطلقہ بھی جائز ہیں۔ ۴۔ اور
 ہمارے نزدیک بدلیل حدیث عقبہ رحمہ کوئی جائز نہیں ہیں اور دلائل شافعی رحمہ کا جواب بہت بسط چاہتا ہے لیکن انھیں
 کے ساتھ جواب یہ ہے کہ حدیث میں نام عن ملوہ۔ یعنی جو کوئی سو گیا نماز سے انہ۔ یہ مفید نہیں ہے نہ وجہ۔ اول آنکہ
 اگر یہ معنی ہیں کہ جب اسکو یاد آوے رات یا دن میں اوقات مکروہہ یا صحیحہ میں تو حدیث عقبہ بن عامر رحمہ سے اسکی تخصیص
 ہوگی کیونکہ وہ عام اوقات کو شامل ہے اور یہ تین اوقات کی تخصیص کرتی ہے پھر کیدن تخصیص نہیں کی گئی۔ ۵۔ اور میں
 لکھتا ہوں کہ جو شخص سو گیا پھر دن نکلے جاگا پس کیا یہ نضاء ہے یا ادا ہے اگر ادا ہے تو تخصیص اوقات نہیں رہے گی کیونکہ یہ کبھی
 وقت ادا سے نماز فجر ہے اور اگر نضاء ہے تو یہ تنگی اسکے واسطے بالاجماع نہیں ہے پھر حدیث اوقات مکروہہ ترک کرنے کی
 کوئی وجہ نہیں ہے۔ علاوہ برین جو نماز سے سویا۔ عام ہے کہ نماز فرض ہو یا نفل ورد ہو پھر اس حدیث کو نفل ورد پر کیوں
 محمول نہیں کیا جانا پھر حدیث صحیح و دیگر میں موجود ہے کہ جسکا کوئی در درات کا ہو اور وہ سو گیا تو اسکو بعد طلوع آفتاب کے
 دو پہر تک کے درمیان ٹبرہ لے۔ اور تہجد کی نماز جب آپ رات میں نہ چڑھتے تو اسی طلع بعد طلوع کے چڑھتے تھے۔ پس
 ظاہر ہوا کہ اس حدیث سے استدلال میں الزام ہے بلکہ عمدہ جواب میرے پاس یہ ہے کہ آپ نے حدیث من ام سے نکلایا
 کہ جو شخص طلوع آفتاب کے وقت جاگا تو حدیث کی دلالت سے اسوقت ٹبرہ سکتا ہے اور میں لکھتا ہوں کہ اسکے معارض
 حدیث ابن عمر رحمہما عن غیرہ میں حدیث ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا صحیح مسلم میں موجود ہے کہ کوئی تم میں سے عہدی قصد کرے
 یہ نہیں کرے کہ آفتاب طلوع ہونے کے وقت یا غروب ہونے کے وقت نماز پڑھے پس یہ مراحت سے مانعت ہے اور یہ بات
 ظاہر ہے کہ جو شخص طلوع کے وقت جاگا وہ اپنے قصد عہدی سے اسوقت نماز پڑھیں گا۔ پس اب ہمارے واسطے حدیث عقبہ
 بلا معارضہ باقی رہی جس سے ثابت ہو کہ قیون اوقات میں فرض ہو یا نفل ہو مکروہ ہے۔ المترجم۔ دوم حدیث جبر بن
 دربارہ طواف نماز کے۔ تو یہ حدیث نزدیکی نے صحیح کہی اور ابن جہان و ابن خزیمہ نے اپنی تصحیح میں و حاکم و احمد
 و ابو داؤد و ابن ماجہ و نسائی نے روایت کی۔ پس حدیث صحیح ہونے میں کچھ شبہ نہیں ہے۔ لیکن یہ عام اوقات میں ہے
 اور حدیث عقبہ رحمہ خاص ہے پس یہ شخص ہوگی خصوصاً بر اصول شافعی رحمہ۔ اور اگر ہم مانیں کہ تخصیص نہیں سہی تو ہم
 کہتے ہیں کہ حدیث جبر بن مسلم رحمہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اوقات مکروہہ میں جواز کو بھی شامل ہے اور حدیث عقبہ رحمہ سے
 صریح ہے کہ وہ ان اوقات میں نماز حرام کرتی ہے اور جب دلالت سے مباح کرنوالی نفس اور مراحت سے حرام کرنوالی
 نفس جمع ہوں تو حرام کرنوالی نفس مرجح ہے پس حدیث عقبہ رحمہ مقدم ہوگی۔ اور چونکہ حدیث عقبہ رحمہ و مانعت اوقات
 غلطہ کی قوت و ثمرت معلوم ہے تو بعض روایات میں جو استثناء آیا کہ سوائے مکہ کے۔ اسکو ترجیح نہ دیجائیگی۔ ہم۔ ۶۔
 و حجتہ علی ابی یوسف فی اباحتہ التفلل یوم الجمعة وقت الزوال۔ اور یہی حدیث عقبہ رحمہ حجت ہے ابو یوسف رحمہ
 پر جو مباح کہتے ہیں نفل کو جمعہ کے روز زوال کے وقت۔ ۷۔ دلیل انکی بروایت ابو داؤد و ہم حدیث ابو قتادہ
 ہے و بعد حدیث ابو سعید خدری رحمہ ہے اور جواب بعد تسلیم حدیث کے یہ ہے کہ حدیث مانعت کے معارض یہ حدیث
 نہیں ہو سکتی کیونکہ دونوں مساوی نہیں ہیں اور اگر مساوی ہوں تو حدیث محکم کو ترجیح ہوگی پس حدیث اوقات

مقدم ہوگی۔ اور کسی کا جانا ہو کہ حکم و عادیہ متحد ہونے سے دونوں ایک معنی پر محمول کیا دین پس ہر مذکورہ مسئلہ میں
اسی وجہ سے اشیاء میں ہر کہ ردال روز جمعہ کے وقت نفل جائز ہیں جابر قول ابو یوسف رحمہ اللہ کے اور یہی صحیح ہے اور یہی صحیح
فیہ نے عادی سے نفل کیا کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ وہ میں کہنا ہوں کہ منہج قوت دلیل کے مع قول امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ و محمد رحمہ اللہ
جو اور نہیں ہو واسطہ تعالیٰ اعلم۔ اور یہی ہدایہ میں مذکور داسی پر فتویٰ ہیں پس اشیاء وغیرہ کا معارضہ قبول ہوا قافم۔ اگر کہا جاتا
کہ متون کی تصحیح التزامی ہو اور یہ تصحیح مرصع تو مرصع اقویٰ ہو جیسا کہ شامی رحمہ اللہ نے فرمایا در مختار کے ایک مسئلہ میں تصحیح کی ہے
جواب یہ کہ تصحیح التزامی کے اگر یہ معنی ہونے کے بدلات مطابق و مرصع نہیں بلکہ بدلات التزامی انکی تصحیح ثابت ہوتی ہے تو
التزامی سے مرصع قوی ہوتی بلکہ محسنی یہ ہیں کہ اصحاب متون نے اپنے اوپر التزام کیا ہے کہ تصحیح لا دین تو یہ اول تو صحیح دوم
انکے التزام سے صحیح ہے پس یہ قوی ہے اور قول شامی رحمہ اللہ سے محجب سے خالی نہیں۔ قافم سم۔ حاصل یہ کہ بدلیل قوی ثابت ہوا
کہ طلوع و قیام وغیرہ و عروبہ کے وقت نماز میں جائز ہے۔ ہائی رہا یہاں یہ کلام کہ امام مصنف رحمہ اللہ نے اوقات کردہ سے کیا
مراد لی پس ابن الامام رحمہ اللہ نے لکھا کہ کراہت سے بیان فتویٰ معنی مراد ہیں جو ناجائز وغیرہ ایسے امور کو شامل ہے جنکا نہ کرنا
و نہ کرنا مطلوب ہے یا مراد کردہ سے فقہاء کے معنی عرفی ہیں اور مراد کراہت تحریمی ہے کیونکہ یہ بات اصول الفقہ میں معلوم ہوتی
کہ عینی مانعت جو اپنے موجب سے بھری نہ گئی ہو اس سے کراہت تحریمی ثابت ہوتی ہے اور اگر قطعی مانعت ہو تو اس سے
حرام ثبوت ہوتا ہے جو فرض کے مقابلہ میں ہے جیسے کراہت تحریمی بمقابلہ واجب کے ہے اور کراہت تشریعی بمقابلہ مندوب ہے
اور بیان جو کسی کردہ از قسم اول یعنی عینی ہے تو ثبوت اس سے کراہت تحریمی ہوتی اور وہ جب نماز میں ہو پس اگر وقت
میں نقصان کی وجہ سے ہو تو جس نماز کا ثبوت بسبب وقت کمال کے ہوا ہو وہ صحیح ہوگی کچھ اسوجہ سے نہیں کہ کراہت تحریمی ہے
بلکہ اسوجہ سے کہ جو کمال واجب ہوئی وہ ناقص رہا نہ ہو کی اسی وجہ سے امام مصنف نے کہا کہ لا يجوز الصلوۃ الا علیٰ سوا
من وجہ ہوا کہ عدم جو اس سے کیا مراد ہے اگر عدم صحت مراد ہے یعنی کوئی نماز صحیح نہیں ان اوقات کردہ ہیں۔ تو یہ صحیح نہیں اسوجہ سے
کہ اگر ان اوقات میں کسی نے نفل کو شریع کیا تو شریع کرنا صحیح ہے حتیٰ کہ اسکی قضاء سے واجب ہوگی جب کہ صلح کر دے اور
صلح کرنا واجب ہے پھر غیر کردہ وقت میں قضاء کرنا واجب ہے۔ یہی ظاہر الرواۃ ہے اور اگر اسے قطع نہ کی بلکہ تمام کر دی تو اس
شرع سے جو اسکے ذمہ لازم ہوا تھا اس سے بری اللہ منہ ہو جائیگا۔ الفتح۔ ولینک آنے ہر ایک اور اسپر کچھ واجب نہیں شرح
و المعادی سم۔ اور اگر عدم جو اس سے عدم صحت مراد ہے یعنی حلال نہیں تو عدم صحت سے عام ہے۔ الفتح۔ یعنی لا يجوز۔ کے یہ معنی
کہ شرعاً اسکا کرنا حلال نہیں ہے ولینک اگر اسے شریع کر دیا تو لازم ہوگا جیسے کہتے ہیں کہ بیع فاسد کرنا جائز نہیں ہے یعنی اگر
شرعاً یہ حلال نہیں ہے ولینک اگر بیع فاسد کی تو بعد تہفہ کے جو چیز خریدی اسپر ملک ثابت ہو جاتی ہے۔ انہا یہ۔ پس ان
اوقات میں نفل شریع کرے تو لازم اور ادا کرے تو صحیح ہو جائیگی اگرچہ تراکیا حاصل آگے لا يجوز یعنی نماز ان اوقات
میں نہیں پڑھنا چاہیے۔ خواہ نفل ہو یا فرض ہو اور درجہ باند رہو۔ ولا صلوة جنازہ۔ لا روتنا۔ اور نماز جنازہ بھی
نہ پڑھنا چاہیے بدلیل اسی حدیث کے جو بتے ردا بہت کی رفت۔ یعنی حدیث عقبہ بن عامر رحمہ اللہ کی کہ اس میں اول تو مطلقاً
نماز سے مانعت ہے۔ دوم اس میں مرد سے دفن کرنے سے مانعت ہے اور مرد و دفن سے نماز جنازہ ہے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ و
لا مسجدہ تکاوۃ۔ لا نہائی معنی الصلوۃ۔ اور مسجدہ تلاوت بھی نہیں جائز ہے کیونکہ یہ مسجدہ بھی نماز کے معنی میں ہے۔
مسجد۔ اس ماہ سے کہ جو شرائط نماز میں ہیں مانند طہارت و مشرعررت و استقبال قبلہ وغیرہ کے وہ ہیں مسجدہ میں بھی
شرط ہیں اور کہا جاتا ہے کہ باعتبار آفتاب پرستوں کے ساتھ مشابہت ہونے کے۔ کما فی المبسوط۔ اگر کہا جائے کہ جب
مسجدہ تلاوت یعنی نماز ہے تو مسجدہ تلاوت میں تنقیہ کرنے سے وہ ضرور کیوں نہیں ٹوٹتا۔ جواب دیا گیا کہ حدیث میں سے ہے

فقہہ ٹوٹتا ہے مراد اس سے رکوع و سجدہ والی نماز ہے کیونکہ الصلوٰۃ سے اسی قسم کی نماز مراد ہے۔ کما فی النہایہ۔ میں۔ میں کشا ہوں۔
 فقہہ سے وضو ٹوٹنا خلافت قیاس ہے تو جس مورد پر وارد ہوا اسی تک رکھا جائیگا اور سجدہ تلاوت مثل نماز کے صورت و
 معنی دونوں میں نہیں ہے اور خالی معنی میں نماز کی طرح ہونے سے عین نماز ہو جائیگا پس سوال مقبول نہیں ہے کیونکہ ہمیں
 حکم فقہہ سے غفلت ہے۔ سم۔ بالجملہ ان اوقات میں جو معنی نماز ہو رہی ہے نہیں جائز ہے۔ الا عصر و مہ عند الغروب۔ یہ
 اسی روز کی عصر کے کہ وقت غروب کے جائز ہے۔ ف۔ یعنی اگر کسی نے عصر نہیں پڑھی یا شکی کہ غروب کا وقت ہو گیا
 تو وہ پڑھ لے۔ اور اگر کسی دوسرے وقت ظہر یا فجر کی نماز ہو یا کسی دوسرے روز کی قضاء عصر پڑھو تو ایسے کردہ وقت
 میں قضاء نہیں جائز ہے لہذا قید کر دی کہ اسی روز کی عصر ہو۔ لان السبب ہو الجبر و القانم من الوقت۔ کیونکہ نماز
 واجب ہونے کا سبب تو کل وقت میں سے وہ جزو ہے جو قائم ہے۔ ف۔ مکمل وقت۔ لانه لو تعلق بالکل لوجب الاداء
 بعدہ۔ کیونکہ سبب ہونا اگر کل وقت سے متعلق ہو تو ادا کرنا بعد وقت کے واجب ہوگا۔ ف۔ ایسے کہ جو سبب ہے وہ پہلے
 موجود ہو تب سبب موجود ہوگا اور کل وقت جب سبب مانا جائے تو جب کل وقت ہو جائے تب ادا سے نماز واجب ہو
 حالانکہ یہ بالاجماع باطل ہے اور نماز قضاء ہو جائیگی۔ ولو تعلق بالجبر الماضی فالمدی فی آخر الوقت قاض۔ اور
 اگر سبب ہوتا اس جزو سے متعلق کرو جو گزر گیا تو جس شخص نے نماز کو وقت کے آخری جزو میں ادا کیا وہ ادا نہیں بلکہ
 قضاء کرنے والا ہوا۔ ف۔ کیونکہ جو سبب تھا اسکے ساتھ تو ادا نہ ہوئی جب وہ وقت گزر گیا تو بعد اسکے ایسے وقت میں
 ادا ہوئی جو موجب نہیں ہے بلکہ جزو موجب کی وجہ سے جو ذمہ واجب ہوا تھا وہ اب ادا کر دیا اور یہی معنی قضا سے نماز
 کے ہیں۔ اور اگر تعلق سبب ہونے کا اس جزو سے ہو جو آئندہ آنے والا ہے تو وہ سبب ہنوز نہیں آیا جب وہ آوے
 تو آئینہ کلام کیا جاوے کہ یہ گزرے تب سبب ہو گا یا اپنی موجودگی میں سبب ہے پس اگر گزرے تو اوپر کا کلام اور اگر
 موجود ہونے پر سبب ہے تو یہی ہمارا مطلب ہے کہ جو جزو موجود ہے یہی سبب ہوتا ہے۔ م۔ و اذا کان کذلک۔ اور جب
 ایسا ثبوت ہوا کہ جزو موجود ہی موجب ہوتا ہے۔ ف۔ تو جس نے عصر نہیں پڑھی تو آخری جزو موجود ہے یہی موجب
 اداء ہے بلکہ موجب مضیق ہے کہ تاخیر کی گنجائش نہیں۔ تو ضرور پھر حکم ہوا کہ ادا کرے پس حکماً آئے ادا کی۔ م۔ نقد ادا
 کا وجبت۔ پس جیسے اس پر واجب ہوئی آئے ادا کر دی۔ ف۔ یعنی ناقص وقت میں واجب ہوئی اسی وقت میں آئے
 ادا کر دی۔ حالانکہ شرع نے اس ناقص وقت کو بھی عصر کا وقت قرار دیا ہے۔ م۔ پھر کراہت اس تاخیر میں ہے اور ادا سے نماز
 میں کچھ کراہت نہیں کیونکہ وہ تو آئے حکماً ادا کی ہے کما مرج بہ العینی وغیرہ۔ م۔ بخلاف غیر ہا من الصلوات لانہا
 وجبت کاملہ فلا تادی بالناقص۔ برخلاف دیگر نمازوں کے جو سوائے اسی روز کی عصر کے ہوں کیونکہ دے نماز میں
 تو بوقت کمال واجب ہوئی تھیں تو ناقص وقت کے ساتھ ادا نہ ہوگی۔ قال رحم والمراہد بالنفی المذکور فی صلوٰۃ الجنازۃ
 وسجدۃ التلاوۃ اگر اہتہ حتی لو صلا ہا فیہ او تلا سجدۃ فیہ وسجد ہا جاز لانہا اویت کما وجبت اذا لوجب
 بظہور الجنازۃ والتلاوۃ۔ امام مصنف رحم نے فرمایا کہ نماز جنازہ و سجدۃ تلاوت میں جو عدم جواز کا حکم دیا وہ کراہت ہے
 یعنی یہ دونوں ان اوقات میں مکروہ ہیں حتیٰ کہ اگر مکروہ وقت جنازہ آیا اور نماز جنازہ کو وقت مکروہ میں پڑھایا وقت مکروہ
 میں سجدہ کی آیت تلاوت کر کے وقت مکروہ میں سجدہ ادا کر دیا تو جائز ہوا کیونکہ نماز جنازہ یا سجدہ جیسے ناقص وقت میں جب
 ہوئی ویسے ہی ادا کر دی گئی کیونکہ وجوب تو بر وقت جنازہ آنے یا آیت سجدہ تلاوت کرنے کے ہوا۔ ف۔ اور جب جنازہ
 کا آنا تلاوت کرنا اسی وقت میں ہوا تو بھی وجوب ہوا اور جیسے ناقص میں وجوب ہوا ویسے ہی ادا بھی ناقص ہوئی۔ واضح ہو کہ
 معنی کلام امام مصنف رحم کے یہ ہیں کہ فرائض و واجبات نمازوں کے حق میں عدم جواز کے یہ معنی ہیں کہ آنگا انعقاد ہی ان وقت

میں ہوگا باستثنائے اسی روز کی عصر کے پس کوئی فرض یا واجب کسی طرح ناقص یا کمال ادا نہیں ہو سکتا جبکہ معتقد ہی نہ ہو۔ اور
یہ بھی جو چیزیں کہ فرض کے معنی میں ملحق ہیں جیسے نماز جنازہ و سجدہ تلاوت تو جب وہ مباح وقت میں واجب آدین مثلاً
وقت مکروہ سے پہلے جنازہ آیا یا پہلے سجدہ تلاوت کیا پھر تاخیر کر کے مکروہ وقت میں نماز جنازہ یا سجدہ ادا کرنا چاہا تو وہ بھی
سہرگز ادا ہوگا بلکہ معتقد ہی نہ ہوگا۔ اور اگر سجدہ تلاوت اسی وقت مکروہ میں واجب آیا مثلاً اسی وقت میں آیت سجدہ تلاوت
کی یا اسی وقت میں جنازہ آکر نماز واجب ہوئی تو ان دونوں کو اسی وقت میں ادا کر دینا جائز ہے یعنی مکروہ تحریمی نہیں ہے
کمانی السراج والکافی والقبیین دت۔ اس سے ظاہر ہوا کہ کراہت تنزیہی ہر لذائذ یا کراہت بقرہ کہ سجدہ تلاوت میں تاخیر کر کے
مباح وقت میں ادا کرے لیکن نماز جنازہ اسی وقت مجبرہ دے کہ اس میں تاخیر مکروہ ہے۔ کمانی المتحدہ مدع القبیین البحر المنیر
اگر مکروہ وقت میں فرض یا واجب نماز وتر مثلاً شروع کی اور معتقد مارا تو وضو نہیں کرے گا اس لیے کہ نماز تو معتقد ہی نہ تھی اور
اگر اس وقت میں نفل شروع کر کے معتقد مارا تو وضو کر لیا کیونکہ نفل معتقد ہو جاتی ہے۔ کمانی قاضیخان۔ نفل نماز ان
اوقات میں جائز و مکروہ ہے۔ الکافی و شرح الطحاوی۔ یعنی اسی وقت نفل کو تمام ادا کرنا مکروہ تحریمی ہے۔ بلکہ توڑ کر مباح وقت
میں قضاء کرنا واجب ہے یہی ظاہر الروایہ ہے الفتح۔ اور اگر نہ توڑے اور اسی مکروہ وقت ادا کر دے تو جائز مگر گناہ کبیرہ۔
محیط السخری۔ اور اگر کسی نے مکروہ وقت میں نماز اپنے اوپر نذر کی اور اسی وقت میں ادا کی تو جائز مگر مکروہ ہے اور وجہ
ہے کہ غیر مکروہ وقت میں نذر ادا کرے۔ البحر۔ اور اگر کسی نے مطلق نذر کی تھی یعنی کسی وقت مکروہ کی قید نہ تھی یا آئسنے سوا
مکروہ اوقات کے کسی وقت مباح کی قید لگائی تھی پھر اسکو وقت مکروہ میں ادا کیا تو نہیں ادا ہوگی اور یہی وجہ ہے شرح
المفید لابیر الحاج۔ خلاصہ کلام اس مقام پر یہ ہے کہ جسکو نماز بولا جاتا ہے اگرچہ نماز جنازہ ہو وہ تین قسم ہے فرض و واجب و نفل
پھر قسم اول یعنی فرض کے تین نوع ہیں۔ فرض قطعی جیسے نماز پنجگانہ و جمعہ اور فرض کفایہ نماز جنازہ اور فرض علی و قبول
امام الحدیث مدح۔ اور بعض چیزیں نماز قطعی کے معنی میں ہیں جیسے وہ سجدہ جو نماز کے اندر واجب ہوا۔ پس جو اوقات مکروہ
بیانی ہوئے یعنی طلوع و صبح و دوپہر و غروب ان اوقات میں یہ فرائض کوئی معتقد ہی نہیں ہونے تو کبھی ادا ہونگے سوا
نماز جنازہ کے جو اسی وقت میں آیا ہو تو اسکو بلا تاخیر ادا کر دے۔ اور سواے عصر کے جو اسی دن کی ہو یعنی نہ قضاء ہو اور
نہ اس دن کی کوئی اور نماز قضاء ہو پس اسی دن کی عصر تو غروب کے وقت معتقد و ادا ہو جائیگی اور اسکا توڑنا بھی جائز
نہیں ہے لیکن استعد تاخیر کرنے کا وہ گنہگار ہوگا۔ قسم دوم یعنی نماز واجب کی دو نوع ہیں۔ نوع اول واجب ذاتی یعنی جو
شرع کی طرف سے واجب ثابت ہوئی چنانچہ نماز وتر بقول اعظم و نماز عیدین اور ملحق اسکے ساتھ سجدہ تلاوت ہے۔ نوع دوم
واجب غیر فی جہت سے واجب ہو جیسے بندہ نے اپنے اوپر واجب کی پس شرع نے اسکی امید پوری کر دی گئی
ہوئی چنانچہ نذر کی نماز ہو مثلاً اپنے اوپر دو رکعت نماز کی نذر کی خواہ اس طرح کہ کہ مجھے اللہ تعالیٰ کے واسطے دو رکعت نماز ہے
پس کوئی وقت نہ کہا بلکہ مطلق رکھا اور خواہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھے دو رکعت نماز بعد ادا سے نماز ظہر کے ہے۔
تو ایک وقت مباح میں نذر کی قید رکھی اور خواہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھے دو رکعت نماز وقت غروب آفتاب ہے یعنی
کسی وقت مکروہ کی قید رکھی۔ بالجملة واجب غیر فی یہ نماز نذر ہے اور توڑی ہوئی نفل یعنی نفل شروع کر کے توڑ دی تو نفل باطل
ہو گیا منقطع ہوئی جہت سے اس پر قضاء واجب ہوئی اس میں وجہت ہیں کہ آئسنے وقت مکروہ میں شروع کر کے توڑی یا وقت مباح
میں شروع کر کے توڑی۔ اور دو رکعت طواف بھی واجب غیر فی ہیں اور ملحق اسکے ساتھ سجدہ سو ہے۔ پس قسم واجب ہیں
خواہ ذاتی ہو یا غیر ہو ان عقائد میں سواے ایسی نذر کے جسکے ادا کرنے کی آئیں اوقات میں نذر کی ہو اور واجب قضاء
ایسے نفل کے جسکو آئیں اوقات میں شروع کر کے توڑا ہو اور وہ سجدہ تلاوت ہو ان میں اوقات میں تلاوت سے واجب تھا

پس یہ تینوں محدثین مذکورہ فضائے نفل و سجدہ تلاوت سے کراہت تمحوی کے ساتھ ادا ہوئی مگر گنگنا رہو گا چنانچہ غیر مکرر وہ
 رکعت میں ادا کرنا واجب ہے قسم سوم نماز نفل وہ سنت موکدہ یا غیر موکدہ یا باجارت عامہ۔ اور یہ ان اوقات میں منع
 ادا ہو جائیگی یعنی کراہت تمحوی لہذا تو ذکر اسکو مباح وقت میں ادا کرنا واجب ہو۔ ملقط من الحواشی۔ م۔ ان اوقات میں
 قرآن پڑھنے سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھنا بہتر ہے گو باوجود چیز نازکار کن ہو اسکو بھی نہ کرنا بہتر ہے۔ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ
 پھر واضح ہو کہ سوائے ان اوقات کے دیگر اوقات و اسباب میں جگے ساتھ بعض اقسام نازمین کراہت ہے۔ امین سے بعض
 امام معتقد رحم نے ذکر کیا فقال رحم۔ ویکرہ ان تینفل بعد الفجر حتی تطلع الشمس و بعد العصر حتی تغرب۔ اور کمرہ ہے
 کہ نفل پڑھے بعد فجر کے یا تنگ کہ آفتاب طلوع کرے اور بعد عصر کے یا تنگ کہ آفتاب غروب ہو۔ فت۔ یعنی بعد نماز
 فجر اور بعد نماز عصر کے نفل کسی قسم کی ہو خواہ سنت موکدہ ہو یا اور ہو کمرہ ہے۔ لما روی انہ علیہ السلام نہی عن ذلک
 کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے۔ فت۔ اس باب میں حدیث ابن عباس رحم سے ہے کہ
 مجھے شہادت دی بندگان حق پسندیدہ نے جن سب سے زیادہ پسندیدہ میرے نزدیک حضرت عمر بن الخطاب ہیں کہ
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کیا نماز سے بعد صبح کے یا تنگ کہ آفتاب طلوع ہو جاوے اور بعد عصر کے حتی کہ
 آفتاب غروب ہو جاوے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اسی کے مثل مصعب بن حدیث ابو ہریرہ و ابو سعید خدری رحم سے ہے۔ اور
 ترمذی رحم نے بعد روایت ابن عباس کے فرمایا کہ اس باب میں روایت حضرت علی و ابن مسعود و ابو سعید و ابو ہریرہ و عقبہ
 بن عامر و ابن عمر و عمر بن عبد بن سلیم بن الکوع و زید بن ثابت و معاذ بن عمرو و کعب بن جراح و ابی امامہ و عمر بن خطاب و
 یعلیٰ بن امیہ و معاویہ و صنادی رضی اللہ عنہم اجماع سے مروی ہے۔ اور ابن جریج نے اس پر بھی چند صحابہ رضی اللہ عنہم ذکر کیا ہے
 پس یہ حدیث بہت قوی و مشہور اعلیٰ ہے۔ م۔ اور کوئی حدیث اسکے معارض نہیں دیکھیں و لیکن وہ جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت
 ہے کہ دو رکعتیں ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انکو نہیں چھوڑتے نہ پوشیدہ اور نہ علانیہ دو رکعتیں قبل نماز صبح کے
 اور دو رکعتیں بعد نماز عصر کے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور ایک روایت میں ہے کہ کبھی نہیں ہوا کہ آئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 میرے پاس بعد عصر کے مگر دو رکعتیں پڑھیں۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور مسلم کی ایک روایت میں ام المومنین سے ہے
 کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے توہنی کہا کہ قصد مت کر ذلک آفتاب و اسکے غروب کا پس اسوقت نماز پڑھو۔ اور
 صحیح بخاری رحم میں ام امین رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں
 رکعتوں کو نہیں چھوڑا یا تنگ کہ وفات پائی اور نہیں وفات پائی حتی کہ نماز آپ پر گراں ہوئی اور آپ ان دونوں رکعتوں
 کو پڑھتے اور مسجد میں نہ پڑھتے بخوف اسکے کہ آپ کی امت پر بھاری ہو جاوے اور آپ پسند کرنے کہ امت سے سخت
 گنجواوے۔ پس اس حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے تو بالبتہ معلوم ہوتا ہے کہ بعد عصر کے آپ نے دو رکعت پر التزام کیا ہے
 تو اسکا عذر یہ ہے کہ یہ دونوں رکعات آپ کی خصوصیات سے تھیں۔ کما فی الفتح۔ طحاوی رحم نے زید بن خالد جہنی رضی اللہ عنہ سے
 بھی مرفوع مانند قول عائشہ رضی اللہ عنہا کے روایت کی اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا و ام سلمہ و معاویہ سے مرفوعات روایات لیکن جن میں غلط
 کی تصریح ہے اور یعنی رحم نے ماوردی و خطابی رحم شافعیہ سے بھی نقل کیا کہ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیات سے دو
 رکعتیں تھیں۔ م۔ اور دلیل اس پر یہ ہے کہ اصل میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ دونوں رکعتیں بجاے ان دو رکعتوں کے
 جو بعد نماز کے پڑھتے تھے اور جو کہ وہ بعد انیس کے آپ انکو نہیں پڑھ سکے تھے بطور تلانی بعد عصر کے پڑھی تھیں اور
 چونکہ عادات شریفہ سے تھا کہ جب کوئی عمل کرتے تو اس پر عادت فرماتے تھے اور دوسروں کو ان دو رکعتوں سے منع
 فرماتے تھے چنانچہ صحیح مسلم و بخاری میں کہ یہ روایت ہے کہ بعد امین جہاں و بعد الرحمن و سورہ بن عمر رضی اللہ عنہما

مجھے ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کی خدمت میں بھیجا کہ ہم سب کی طرف سے ام المومنین کی خدمت میں سلام پہنچا اور بعد عصر کے دو رکعتوں کا حال دریافت کر اور عرض کر کہ ہم لوگوں کو خبر پہنچی ہے کہ آپ انگوٹھ جاکر مٹی میں اور یہ کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن سے منع فرمایا ہے۔ کہ میرے لئے کہا کہ سچ میں نے ام المومنین صدیقہ رضی اللہ عنہا کی خدمت میں جاکر پیغام عرض کیا تو آپ نے فرمایا کہ تو جا کر اسکو ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے دریافت کر پس میں نے واپس ہو کر ان لوگوں کو خبر دی تو انہوں نے مجھے حضرت ام المومنین ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی خدمت میں بھیجا پس ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے سنا کہ آپ نے بعد عصر کے نماز سے ممانعت فرمائی پھر میں نے دیکھا کہ آپ نے دو رکعتیں پڑھیں تو آپ سے اس بارہ میں عرض کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ میرے پاس عبد القیس کے لوگ آگئے اپنی قوم کی طرف سے اسلام لانے کے ساتھ تو ظہر کے بعد کی دو رکعتوں کے پڑھنے سے مجھے مشغول کر لیا تو یہ وہی دونوں ہیں۔ رواہ البخاری فی المغازی۔ اور ابوسلمہ سے روایت ہے کہ اُن نے ام المومنین صدیقہ رضی اللہ عنہا سے ان دونوں رکعتوں کو پوچھا جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد عصر کے پڑھا کرتے تھے تو آپ نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم انکو عصر سے پہلے پڑھتے تھے پھر ایک مرتبہ آپ مشغول کر لیے گئے یا آپ بھول گئے کہ یہ دو رکعتیں نہ پڑھیں تو پھر انکو عصر کے بعد پڑھا بعد اسکے دونوں رکعتوں کو بعد عصر کے بھی برقرار رکھا اور آپ کی شان یہ تھی کہ جب کوئی نماز پڑھتے تو آپ سر بردار مسجود فرماتے تھے۔ رواہ مسلم۔ پس ثابت ہوا کہ ان دو رکعتوں کی اصلیت وہی ظہر کی دو رکعتیں تھیں اور جب انکو بعد عصر کے پڑھا تو پھر اپنی برداشت کر لی۔ رہا یہ کہ مخصوص اپنے ہی واسطے رکھیں تو اسکی دلیل حدیث ذکر ان ہے کہ ام المومنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعد عصر کے دو رکعتیں پڑھتے اور دوسروں کو اُن سے منع کرتے اور خود آپ روزہ بدر پر ملا کر رکھتے اور دوسروں کو ایسے بیان سے منع کرتے تھے۔ رواہ ابو داؤد۔ اور ہمارے قول کے واسطے نائید یہ کہ سائب بن یزید نے عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کو دیکھا کہ آپ حکم درج کو عصر کے بعد نماز پڑھنے کی وجہ سے مارتے تھے۔ رواہ مالک۔ اور یہ واقعہ بھروسہ صحابہ رضی اللہ عنہم ہوا اور کسی نے آپس پر انکار نہ کیا تو اس امر پر اجماع ہو گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اسی برقرار تھا کہ بعد عصر کے نماز نہیں جائز ہے۔ اور حضرت انس رضی اللہ عنہ سے جب بعد عصر کے تو اہل پڑھنے کو پوچھا گیا تو فرمایا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ تو بعد عصر کے نماز پڑھنے سے ہاتھوں پر مار دیا کرتے تھے۔ کہا رواہ مسلم۔ پس معلوم ہوا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ دستور تھا تو یہ بھی وہم نہ رہا کہ شاید کبھی مارا ہو پھر رجوع کیا ہوا اور شاید بعض صحابہ رضی اللہ عنہم کو خبر ہو اور بعض کو نہ ہو۔ کذا فی الفتح۔ یہ بات عصر کے بعد تو بہت مستند ہر مروت کلام اس میں رہا کہ ظاہر نصوص میں مطلقاً نماز بعد عصر و فجر کے منوع ہے اور فقہاء در بیان کلام ہے چنانچہ فقہائے فرائض ہمارے نزدیک بھی منوع نہیں ہیں چنانچہ آدنا۔ پھر فجر کی سنت فجر میں ایک خلا ہے چنانچہ قیس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم برآمد ہوئے پس نماز کی اقامت کہی گئی تو میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ صبح پڑھی پھر آپ پھر سے مجھے نماز پڑھنے پایا پس فرمایا کہ بھلا اے قیس کیا دو نماز ساتھ ہی۔ تو میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں نے فجر کی دو رکعت نہیں پڑھی تھیں فرمایا کہ تو اب نہیں۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی۔ یہ حدیث دلالت کرتی ہے کہ دو رکعت سنت فجر کو بعد فجر کے ادا کر سکتا ہے۔ بعض نے جواب دیا کہ حدیث میں جو فرمایا کہ۔ فلا اذن۔ جس کا ترجمہ تو اب نہیں۔ مذکور ہوا اس کے معنی یہ ہیں کہ اب نہیں پڑھنا چاہیے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ تاویل نہیں بلکہ تحریر ہے کہ چونکہ محدثین نے عرب میں اس کے معنی یہ ہیں کہ ظاہر اس اذن۔ یعنی اذان کا کہ کذا فلا باس۔ یعنی جبکہ یہ بات ہو تو کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ معنی رحم نے یہ جواب دیا کہ احادیث دیگر تو منع پر دلالت کرتی ہیں اور یہ حدیث جو ان پر اور یہ قاعدہ ٹھہرا ہے کہ حرام کرنے والی نصوص و مباح کر نیوالی نصوص جب متعارض ہوں تو حرام کر نیوالی نصوص کو ترجیح دینا چاہئے۔

درہننے ذکر کیا کہ کراہت تحریمی کی احادیث بہت ہیں۔ انتہی مترجما۔ بالجملہ ہمارے ائمہ سے بھی اس میں روایات ہیں اور اسکی بحث آئندہ انشاء اللہ لکھنے آدگی۔ پھر جب سنت فجر حیثیت گئی اور بعض عوام نے بنا بر فتویٰ یا بقرعہ فیض رضی اللہ عنہما سے سنت بعد نماز فجر کے پھر ہی تو کیا عوام کو اس سے منع کیا جائیگا یا نہیں۔ یہ مسئلہ میں نے کسی کتاب میں نہیں دیکھا اور خیال ہے روایت سرساج کے جو سابقین میں گذری جواب یہ ہر کہ منع نہ کیا جاوے کیونکہ سرساج میں ہر کہ طلوع آفتاب کے وقت عوام کو نماز سے منع نہ کیا جائیگا کیونکہ منع کرنے میں دے جو ٹر دینگے پس ادا سے مکروہ جو بعض کے نزدیک درست ہو مطلقاً فکر سے بہتر ہر دلی ہذا جب طلوع کے وقت منع نہ تو قبل طلوع کے بدرجہ اولیٰ مانعت نہ کجائیگی اور یہی میرے نزدیک صحیح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ ولاباس بان یصلی فی مذہب التوقین الفوائت ویسجد للتلاوة ویصلی علی الجنائزۃ۔ اور مضائقہ نہیں ان دونوں وقتوں یعنی بعد نماز فجر و بعد نماز عصر کے قضا نمازوں کو پڑھے اور تلاوت کا سجدہ کرے اور جنازہ کی نماز پڑھے۔ اگرچہ نصوص میں تو مطلقاً نماز سے بعد فجر و عصر کے مانعت ہے جیسا کہ احادیث مذکور ہوئیں مگر قضا وغیرہ مذکور کا جواز ہے۔ لان الکراہتہ کانت لحق الفرض لیصیر الوقت کالمشغول ہے۔ کیونکہ کراہت فوق فرض یعنی نماز فجر یا عصر کی جہت سے تھی تاکہ تمام وقت گویا اسی وقت کے فرض میں مشغول ہو جاوے۔ ف۔ پس دوسری نماز اس فرض کے ساتھ ملانا مکروہ ہوا تھا۔ لالمعنی فی الوقت۔ نہ بوجہ کسی معنی کے جو وقت میں پائی جاوے۔ ف۔ یعنی خود وقت میں کوئی معنی کراہت کے نہیں لندا اگر عصر کو ابتدا و شروع کر کے بابت تک دراز کیا کہ غروب کا وقت ہو گیا تو بالاتفاق مکروہ نہیں پس اگر کوئی کراہت وقت میں ہوتی تو یہ مکروہ ہوتا پس کراہت بوجہ فرض کے بوجہ کے ہر جہ۔ ہر خلاف وقت طلوع و غروب کے کہ وہ دونوں وقت قرآن عظیمان کے درمیان طلوع و غروب کے ہیں تو ان اوقات کے اندر جو معنی کراہت کے ہیں اور قبل اسکے جو وقت بعد فجر و عصر کی نماز کے ہیں اس میں خود کچھ کراہت نہیں ہے بلکہ تمام وقت فرض میں مشغول رکھنے کی جہت سے دیگر نماز کی کراہت ہے۔ فلم یظہر فی حق الفرائض و فیما وجب لعمدہ سجدۃ التلاوة۔ پس اس کراہت کا ظہور نہ واقع فرائض میں یعنی قضا و فرائض میں ہوا قطعاً ہون یا علی جیسے وتر۔ اور ان چیزوں میں جو ذاتی واجب ہیں جیسے سجدۃ تلاوت۔ ف۔ واجب ذاتی وہ کہ جسکا وجوب خود ثابت ہو گیا کسی عارض کی وجہ سے نہ ہوا ہو حالانکہ پہلے نفل ہو۔ ف۔ پس سجدہ تلاوت بدلیل سمعی ثابت ہوا ہے اگر کہا جاوے کہ اصول میں مذکور ہے کہ سجدۃ تلاوت کا وجوب واسطے قربت مقصودہ کے ہوا حتیٰ کہ بجائے اسکے رکوع قائم ہو سکتا ہے بخلات سجدہ نماز کے کہ اسکی جگہ رکوع قائم نہیں ہو سکتا۔ یہ قول تو وہم دلاتا ہے کہ سجدہ تلاوت واجب ذاتی نہیں بلکہ واجب غیر ہے یعنی وجوب اسکا غیر کی جہت سے ہو گیا اور وہ قربت مقصودہ ہے۔ جواب یہ کہ بیان واجب ذاتی سے مراد ہر وہ چیز جو ابتداً واجب ہی مشروع ہوئی نہ وہ کہ اصل میں تو نفل مشروع ہوئی تھی پھر کسی عارض کی جہت سے واجب ہو گئی جیسے مثلاً بعد نماز ظہر کے دو رکعت نفل پڑھنے کی نذر کی تو یہ واجب ہو گئی بوجہ نذر کے۔ پھر یہ واجب ذاتی جو بیان مراد ہے کبھی تو خود اپنی ذات میں قربت مقصودہ ہوگی جیسے نماز فرض درودہ فرض وغیرہ اور کبھی نہ ہوگی جیسے سجدہ تلاوت کہ وہ اس راہ سے کہ واجب ہی مشروع ہوا ہے واجب ذاتی ہے اور اس راہ سے کہ وجوب اسکا واسطے انبیاء علیہم السلام دلائل وغیرہ اہل ارکان کی موافقت کے لیے اور کفار و منکافرات کی مخالفت کے لیے ہوا ہے تو خود مقصودہ ہوا اور نماز جنازہ بھی اسی قسم سے ہے یہ نہیں دیکھنے کہ وہ میت کے حق کی جہت سے واجب ہے بلکہ ابتداء میں واجب ہی مشروع ہوئی لندا واجب ذاتی میں شمار ہوئی۔ مع۔ و نظرت فی حق الممنذ و رلانہ تعلق وجوبہ بسبب من جہتہ۔ اور ظاہر ہوئی کراہت مذکور نذر کی ہوئی نماز میں کیونکہ نذر کی ہوئی کا وجوب متعلق نذر کرنے والے کی جہت سے ہے۔ ف۔ کیونکہ جب نذر رمانی تو پھر واجب ہوئی جیسے وہ نفل کہ شروع کر کے اپنے ذمہ واجب کی پس اس جہت سے منذر کا ادا کرنا

ان اوقات میں مکروہ ہے اور امام ابو یوسف رحمہ سے ایک روایت میں مذکور ہے کہ نہیں ہے۔ یعنی حق رکعتی الطواف اور ظاہر ہوئی کراہت طواف کی دونوں رکعتوں میں۔ وفتہ حتی کہ بعد فجر عصر کے اُنکا ادا کرنا بھی مکروہ ہے کیونکہ نفل واجب ہونا ختم طواف سے ہوا جو اسکا فعل تمنا ہے۔ وفتی الذی شرع فیہ ثم افسدہ۔ اور ایسی نماز کے حق میں ظاہر ہوئی جسکو اُس نے شروع کر کے فاسد کر دیا۔ وفتہ علی ہذا بعض نے سنت فجر کے واسطے جو جملہ گناہ کا شروع کر کے اُسکو فاسد کر دے تاکہ وہ واجب ہو جاوے پھر بعد فرض کے اُنکو تہی ہے یہ مفید نہیں کیونکہ قبل طواف آفتاب کے تو اسوجہ سے ادا نہیں کر سکتا کہ وہ واجب ذاتی نہیں ہے اور بعد طواف کے ادا کرنا لیکن عمل کو اسواسطے شروع کرنا کہ اُسکو فاسد کر لیا خود ممنوع و مکروہ ہے۔ وفتی العینی۔ اور اگر سنت فجر کو شروع کر کے فاسد کیا پھر بعد نماز فجر کے اُسکو فضا کیا تو نہیں جائز ہے۔ المیض۔ بالجلد دونوں رکعت طواف اور جسکو شروع کر کے توڑنے سے اپنے اوپر لازم کیا دونوں کو ادا کرنا ان دونوں وقتوں میں مکروہ ہے۔ لہذا واجب الغیر۔ کیونکہ واجب ہونا ذاتی نہیں بلکہ غیر کی جہ سے ہے۔ وفتہ الطواف۔ اور وہ ختم طواف ہے۔ وفتہ دونوں رکعتوں طواف میں جو کہ طواف کنندہ کا نفل ہے۔ وصیائہ المودی عینی المیض۔ اور ہر گاہ جو نے سے بچانا جسکو شروع کیا تھا۔ وفتہ اس نماز میں جسکو شروع کر کے توڑ دیا ہے۔ پھر جب ہو کہ اُسکو وقت مستحب میں شروع کیا ہو لیکن درختار میں عام رکھا کہ غدا مستحب میں شروع کیا ہو یا وقت مکروہ میں شروع کیا ہو پھر توڑا۔ اب حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ بعد نماز فجر بعد نماز عصر کے نازل نفل پڑھنا مکروہ ہے اگرچہ بیتہ المسجد اور وہ نماز جو واجب غیری ہو یعنی واجب ذاتی ہو جیسے نماز نذر و دو رکعت طواف اور مسجد ہو اور وہ نماز جسکو وقت مستحب یا مکروہ میں شروع کر کے لگاڑا ہو اگرچہ وہ سنت فجر ہو یا سب مکروہ ہیں۔ واضح ہو کہ محمول مقام یہ ہوا کہ بعد نماز فجر عصر کے نماز میں تفصیل ہے پس مضافے فرائض و ادائے واجب ذاتی تو مکروہ نہیں اور واجب غیری نفل مکروہ ہے اور میں کے اوپر اشارہ کیا کہ نصوص احادیث میں تو مطلقاً نماز سے بعد عصر و فجر کے مانعت ہے کوئی تفصیل نہیں ہذا امام مصنف رحمہ نے تفصیل کی وجہ یہ بیان کی کہ معنی کراہت کے کچھ وقت کی ذاتی کراہت سے نہیں بلکہ اسواسطے کہ وہ تمام وقت گویا اپنے فرض و فتنی میں مشغول ہو جاوے تو اُسکے بعد دوسری نماز مکروہ ہے پس یہ کراہت بدین معنی ایسی نمازوں کو شامل ہوئی جو محض نفل ہیں یا اُنکو وجوب بالغیر ہو گیا ہے اور ایسی نمازوں کو شامل نہوئی جو فرض اگرچہ قضاء ہیں یا واجب ذاتی ہیں۔ ابن الحام رحمہ نے اعتراض کیا کہ اگر تعالیٰ ہی خوب جانتا ہے کہ یہ معنی اعتبار کرنے پر کیا دلیل ہے کچھ نہیں معلوم۔ پھر جب ہم آپس نظر کرتے ہیں تو لازم آتا ہے کہ فقہار نے اپنے قول کے خلاف کیا کیونکہ اُنکا یہ قول ہے کہ منصوص علیہ میں اعتبار عین النفس کا ہے نہ معنی نفس کا۔ اور نفس میں مطلقاً پھر نماز سے مانعت ہے حالانکہ فقہار نے تفصیل کے معنی اعتبار کیے تو لازم آیا کہ انہوں نے نفس کے ساتھ معارضہ معنی سے کیا اور یہ جائز نہیں ہے اگرچہ منصوص میں نظر کرتے ہیں تو یہ صحیح نکلتا ہے کہ بعد فجر عصر کے مضافے فرائض بھی منوع ہیں کیونکہ مانعت عام ہے اور جو روایت اجازت میں ذکر کی جاتی ہے اگر صحیح ہو تو بھی مانعت کو جو اپنے تقدیم ہوگی۔ ان نماز جنازہ و مسجد تلاوت کا جو از بعد عصر و فجر کے اسواسطے ہو سکتا ہے کہ مانعت نماز سے ہے اور یہ دونوں کمال نماز نہیں ہیں۔ اور ہا یہ کہ فرائض کی قضاء تو وہ اسوجہ سے جائز ہو جائیگی کہ وقت میں خود کوئی معنی کراہت کے نہیں ہیں لیکن یہ جواز مع کراہت ہوگا کیونکہ نماز سے مطلقاً مانعت ہر سکا فی الفتح۔ میں کتا ہوں کہ یہ کلام دقیق و خوب ہے لیکن ائمہ فقہاء رحمہ نے جو تفصیل اعتبار کی شاید کہ وجہ اسکی یہ ہے کہ عمر بن عتبہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں عذکی وقت بالذات ظاہر ہے۔ کہ ارواہ ابو داؤد و ابن ماجہ۔ پھر اصل اسکی دو رکعت اور عصر کا وجوب حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم پر ہے اور ہمارا نفل شروع کر کے توڑنے کا وجوب بالغیر ہے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم پر

کے حق میں وہ وجہ ذاتی ہو گیا تھا اور یہ توجیہ اوجہ و احسن ہو کہ ذائقہ اللہ تعالیٰ عجم و اسرار تعالیٰ اعلم۔ ویکرہ ان تینوں بعد طلوع
 البصر یا کثرین رکعتی البصر لانه علیہ السلام کم یرد علیہما مع حرصہ علی الصلوٰۃ۔ اور مکروہ ہے کہ بعد طلوع فجر کے دو رکعت
 سنت فجر سے دیا وہ نفل ٹہرے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دو رکعتوں پر زیادہ نہیں کیا باوجودیکہ آپ نماز پر زیادہ
 شوق رکھتے تھے۔ وفت۔ ابن عمرؓ سے مرفوع روایت ہے کہ بعد طلوع فجر کے نماز نہیں مگر دو رکعت۔ رواہ الترمذی و ابوداؤد
 حضرت خضہؓ سے مرفوع ہے کہ جب فجر طلوع ہوتی تو حضرت صلعم نماز نہیں پڑھتے مگر خفیف دو رکعت۔ رواہ مسلم۔ اگر آخر رات
 میں نماز شروع کی پھر ایک رکعت کے بعد فجر طلوع ہوئی تو ایک رکعت ملا کر پورا کر لینا افضل ہے کیونکہ بلا قصد ہے۔ البتہ
 مع۔ اور یہ دو رکعت اصح قول پر سنت فجر کے قائم مقام نہوگی۔ البسراج الثبیین۔ اور اگر چار کی نیت ہو تو طلوع فجر کے بعد
 ہو دو گانہ واقع ہو اور بقول مختار سنت فجر کا نائب ہے۔ الخزانہ۔ بعد طلوع کے جو نفل ٹہرے بلا نیت وہ سنت فجر ہو جائیگی دونوں
 واجب غیر ہی مکروہ ہے نہ قضا سے فرض و واجب ذاتی۔ کمافی الدر۔ بعد طلوع فجر کے ہات کرنا مکروہ ہے سوائے بھلائی کی گفتگو
 کے ہاتھ تک کہ ناز ٹہرے۔ اور بعد نماز کے کلام کرنے میں مضائقہ نہیں اور ایک قول میں طلوع آفتاب تک کلام کرنا اور حاجت
 میں جانا مکروہ ہے اور بھلائی سے مودج میں کچھ ثواب ہو ورنہ مباح تو نہ عذاب نہ ثواب الفتح۔ ولایتی فضل بعد الغروب
 قبل المغرب۔ اور نفل نہ ٹہرے بعد غروب کے قبل ادا سے فرض کے۔ وفت۔ یعنی مکروہ ہے۔ ت۔ لمافیہ من تاخیر المغرب
 کیونکہ اس میں مغرب کی تاخیر لازم آتی ہے۔ وفت۔ اور تاخیر مکروہ ہے مگر خفیف۔ کلام من و سراج۔ ابن العربی رحمہ نے کہا کہ بعد
 صحابہ رضوہ کے کسی نے نہیں ٹہری اور صحابہ میں اختلاف روایات ہیں مع۔ ولا اذا خرج الامام للخطبة يوم الجمعة اے
 ان یفرغ من خطبہ۔ اور نہیں نفل ٹہرے جب نکلے امام واسطے خطبہ کے بروز جمعہ ہاتھ کہ وہ خطبہ سے فارغ ہو۔ وفت۔
 اور اگر کلام کا جھرو نہ تو جب وہ منہ پر جانے کو کھڑا ہو اس وقت نہ ٹہرے۔ و۔ لمافیہ من الاشتغال عن اجتماع الخطبہ
 کیونکہ نفل ٹہرنے میں خطبہ کی طرف کان لگا کر سنتے سے اعراض کر کے دوسرے کام میں مشغول ہونا لازم آتا ہے۔ وفت۔
 اور یہ کہ وہ ٹھوکی ہے۔ ابن العربی رحمہ نے کہا کہ جمہور کا یہی قول ہے کہ نفل نہ ٹہرے اور یہی صحیح ہے اور امام شافعی و احمد رحمہ
 نے تحیۃ المسجد کی دو رکعتیں جائز رکھی ہیں بدلیل حدیث جابر رضوہ کہ جسکا حاصل یہ ہے کہ آنحضرت صلعم کے خطبہ ٹہرنے میں سبک
 الغطفانی رضوہ آیا تو حضرت صلعم نے اسکو خفیف و نہ رکعت ٹہرے لینے کا حکم دیا اور حدیث صحیح مسلم میں ہے۔ اس کے کئی جوابات
 دیے گئے۔ اول یہ کہ خطبہ ٹہرنے میں کلام ممنوع ہے کیونکہ وہ بمنزلہ نماز ہے تو شاید کہ نماز میں کلام کرنا حرام ہونے سے پہلے ہو
 میں کہنا ہوں کہ یہ جواب فصیح نہیں کہ ایمان خلفان و منع کلام ظاہر ہیں اور حضرت عمر رضوہ نے اپنی خلافت میں حضرت
 عثمان رضوہ سے کلام کیا۔ کمافی البخاری۔ دوم یہ کہ منع کلام و استعمال خطبہ کی احادیث معروفہ ہیں تو یہ حدیث سبک نہ
 کہ اس کے معارضہ میں دوجہ سے نہوگی اول تو معارضہ برابر نہیں دوم مانعت کو اباحت پر تقدیم ہے۔ جواب سوم یہ کہ
 جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت دی تو خطبہ کا سنتنا واجب نہ رہا بلکہ ظاہر یہ کہ اتنی دیر تک خطبہ نہیں ٹہر جا
 جب ہی تو جلدی و خفیف کا حکم دیا تھا۔ مع۔ بالجمہ ظاہر المذہب یہی کہ خطبہ جمعہ کے وقت نماز نہیں ہے۔ م۔ اگر جمعہ سے
 اول کی چاند رکعت سنت شروع کیں پھر امام خطبہ کے واسطے نکلا تو چاروں پہری کر لے اور یہی صحیح ہے اور اسی طرف
 صدر الاجل حسام الدین شہید رحمہ نے میل کیا ہے۔ التعلیہ۔ یہ مانعت نماز نفل کے ساتھ مخصوص ہے برخلاف فائض
 قضاے فرائض کے کہ اس میں تفصیل ہے کہ اگر فائض اسی ہو کہ جمعہ سے پہلے اسکا مقدم کرنا بوجہ ترتیب کے لازم ہے تو اسکا
 ٹہرنا مکروہ نہیں و نہ مکروہ ہے۔ ت۔ مدد اصغر کے نزدیک مطلقاً مکروہ ہے مثل نفل کے اور یہی اتوی ہے اس لیے کہ ترتیب
 اگرچہ واجب ہو مگر ساقط ہو جاتی ہے تو استعمال خطبہ کا وجوب اس سے ساقط نہیں ہو سکتا و اسرا علم ش۔ جمعہ کی اقامت

کے وقت بھی کر دہ ہے اور یوں ہی خطبہ کسوف اور دونوں عید و خطبہ استسقاء کے وقت ناز کر دہ ہے۔ النہایہ والکفایہ ون
اور خطبہ حج اور خطبہ نکاح کے وقت بھی منوع ہے شرح المنیہ لامیر الحاج۔ ہر خطبہ کے وقت کر دہ ہے۔ ت۔ حج کے بین خطبہ و
خطبہ ختم قرآن سب ملا کر دس ہیں۔ دط۔ جب کسی نماز کی اقامت ہو تو نفل کر دہ ہے سوائے سنت فجر کے بشرطیکہ حاجت
جائی رہنے کا خوف نہ ہو۔ البحر۔ بدلیل حدیث اذا قیمت الصلوٰۃ فلا صلوٰۃ الا المکتوبۃ الاستسقاء۔ لیکن بیہقی وغیرہ نے
تصریح کی کہ سنت فجر کا استثناء موضوع باطل ہے۔ م۔ لہذا انہر الفائق میں ظاہر مذہب اختیار کیا کہ بعد اقامت کے سنت فجر
نہ پڑھے۔ ط۔ میں کہتا ہوں کہ وقایہ وغیرہ میں سنت فجر کا استثناء مذکور ہے اور جب وہ علی واجب کے حکم میں ہے تو اس کے
استثناء کی ایک وجہ ہے اور ظاہر مذہب تو یہی کہ فوت جماعت کا خوف نہ تو سنت فجر ادا کر لے خصوصاً عوام اور وہ لوگ
جو مشقت سے رزق پاتے ہیں واسر تعالیٰ اعلم۔ م۔ لیکن اگر جماعت جاتے رہنے کا خوف ہو تو سنت فجر نہ پڑھے۔ درمختار
میں کہا کہ باطل ترک کرے یعنی بعد فرض کے یا بعد طلوع کے کسی وقت نہ پڑھے اور میں نے مقدم کیا کہ عوام کو بعد فرض کے
منع نہ کیا جاوے بقیاس مسئلہ سرچ کے کہ اوقات کر دہ میں عوام منع نہ کیے جاویں تو یہ صورت بدرجہ اولیٰ جواز کی ہر ادا
فرق فرض و قضاء کا واسطہ تفریق قیاس کے باطل ہے۔ فافہم۔ م۔ اور نفل پڑھنا کر دہ ہے عیدین کی نماز سے پہلے خواہ گھر میں
پڑھے یا عید گاہ میں۔ اور بعد نماز عیدین کے عید گاہ میں کر دہ اور گھر پر کر دہ نہیں۔ البحر۔ اور یہی اصح ہے۔ عرفہ و فطر
کی دونوں نمازوں کے جمع کرنے کے بیچ میں نفل پڑھنا کر دہ ہے جیسا کہ بعض نے لکھا۔ ت۔ البحر۔ ت۔ اور یوں ہی بعد جمع
کرنے کے کر دہ ہے۔ د۔ جب وقتی نماز کا وقت تنگ رہ جاوے تو جملہ نمازین سوائے وقتیہ کے کر دہ ہیں شرح المنیہ لامیر
عن الحدادی۔ جب پیشاب یا پائخانہ کی حاجت ہو تو نماز پڑھنا کر دہ ہے۔ البحر۔ یعنی اگر جب فرض وقتی ہو۔ اور یہی حکم صحیح کا ہے
و۔ م۔ اور جب طعام موجود اور نفس کو اشتیاق ہو اس وقت میں اور ایسے وقت کہ کوئی ایسی بات بانی جاوے جو دل کو انحال
نماز سے آجات کر کے اپنی طرف مشغول کرے اور خشیع میں غفلت والے خواہ کوئی چیز جو اس وقت نماز کر دہ ہے اور ادھی رات
کے بعد عشاء کو ادا کرنا کر دہ ہے۔ البحر۔ جیسے ان اوقات میں کراہت ہے ایسی ہی چند جگہیں ہیں جہاں نماز کر دہ ہے جیسے کعبہ
کی چھت پر اور لوگوں کے راستہ پر اور گھوڑے پر اور جانوروں کے ذبح کیے جانے کی جگہ میں اور مقبرہ میں اور جہاں
مٹھاوے اور خاص حمام میں اور دادی کے نیچے میں اور مہطل و جانوروں کے ہاندے جانے کے مقام میں اور نیکی گھربا
اوٹیل گدھے کی بجلی گھر یعنی اسکے پاس میں اور پچانہ میں واسکی چھت پر اور دادی کے ٹالہ میں اور زبردستی چھٹی
زمین میں یا غیر کی بوٹی باجوتی زمین میں اور میدان میں اسطرح کہ گزرنے والے سے ستر نہ کر لیا ہو اور جہاں پانی ملا کر اونٹ
یا بکری یا گائین بٹھائی گئیں۔ الکافی وغیرہ۔ د۔ حدیث میں ہے کہ مبارک الابل میں نماز سے منع فرمایا اور مرا بعض الفہم میں جاز
دی دلی ہذا بکریوں کی جگہ میں کراہت نہیں بجائے بکریوں کے جھینسین شمار کرنا چاہیے واسر تعالیٰ اعلم۔ م۔ مسئلہ۔ نہیں
جائز ہے جمع کرنا دو فرضوں کا ایک وقت میں وجہ غدر کے گرج کے عود و دفعہ میں۔ وقایہ ت۔ خواہ قدر سفر ہو یا مرض وغیرہ
اور احادیث جو اس بارہ میں آئی ہیں کہ حضرت صلعم نے جمع کیا آنکے معنی یہ ہیں کہ قدر سفر میں مغرب کو تاخیر دی حتیٰ کہ جب
شق غروب ہونے کو پہنچا تو مغرب کی نماز پڑھی اور وقت ختم ہوا اور عشاء کا وقت شروع ہو گیا تو عشاء پڑھی پھر عشاء ہو
تو ہر ایک نماز اپنے وقت میں ہوئی صرف غدر میں یہ جائز ہوا کہ ایک کو تاخیر دے اور دوسری کو تعمیل دے لہذا یہ مجوز
روا نہیں ہے۔ م۔ اگر مثلاً عصر کو غدر کے وقت میں جمع کیا تو عصر نہ پڑھی اور اگر عصر کو تاخیر دیکر عصر میں بیگیا تو حرام ہے اگر جب غدر ہو
قضاء کے ہو گئی۔ کما فی التنبیہ والحد۔ حاجیوں کے لیے عرفہ و فطر دفعہ میں جمع کرنا جائز ہے۔ ت۔ مسئلہ اگر حقیقت کسی مسئلہ
میں دوسرے امام مثلاً شافعی رحم کی تقلید کی تو ضرورت کے وقت رد ہے بشرطیکہ جو کچھ اس امام کا اس میں اجتہاد ہو سکے پورا

الدر۔ یعنی شلا جمع میں الصلوٰۃ میں امام شافعی رحمہ کی تعلید سفر میں کرنے کو جائز ہے خصوصاً سفر حجاز میں کہ وہاں قافلوں والے ٹھہرتے نہیں اور نہ نماہونے میں جان و مال کا خوف ہے۔ م۔ امام شافعی رحمہ کے نزدیک جمع میں الصلوٰۃ میں دو طرح ایک یہ کہ اگلی نماز شلا عصر کو مقدم کر کے ظہر کے ساتھ پڑھے تو شرط یہ ہے کہ ظہر کو مقدم کرے اور ظہر کی فراغت سے پہلے عصر کو اُس کے ساتھ جمع کرنے کی نیت کرے اور دونوں میں استقدر فصل نہ کرے جسکو لوگ حرم میں جہاں کرنا سمجھتے ہیں۔ دوم یہ کہ شلا ظہر کو تاخیر کر کے عصر میں جمع کرے تو فقہا شرط یہ ہے کہ ظہر کا وقت خارج ہونے سے پہلے ظہر کو عصر کے ساتھ جمع کرنے کی نیت کرے۔ پھر مسافر منزل پر جمع تقدیم افضل اور راہ میں جمع تاخیر افضل ہے اور مسافر اکثر ایسی حالت میں مبتلا ہوتا ہے بالخصوص حجاز کے سفر میں اور تعلید کر لینے میں مضائقہ نہیں ہے۔ النہ۔ اور ظاہر ضرورت کی قید سے معلوم ہوتا ہے کہ صرف ضرورت کے وقت تعلید دوسرے امام کی جائز ہے حالانکہ یہ ایک قول ہے اور دوسرا قول جو مذہب میں مختار ہے وہ یہ ہے کہ دوسرے امام کی تعلید بدو ضرورت بھی جائز ہے اگرچہ ایک امام کے قول پر عمل کے بعد ہو اور گو بعد وقوع و نزول ہو۔ ط۔ میں کہتا ہوں کہ یہ قول اس مقام پر موہم اور مشوش ہے بدین معنی کہ جس صورت میں حلت و حرمت کا اختلاف ہو تو حسب حاجت اسکو ہر ایک جائز ہو جائیگا پس اسپر شرعی تکلیف نہ رہے گی حالانکہ باطل ہے اور تحقیق اسکی انشاء اللہ تعالیٰ کتاب الفقہاء و مفسرہ میں مع کلام ابن الہمام رحمہم بیان کرینگے ومن اللہ تعالیٰ التوفیق ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العزیز العظیم۔

باب الاذان

یہ باب اذان کے بیان میں ہے۔ فضائل اذان بہت ہیں انرا کجھ ابو ہریرہ رحمہ سے مرفوع روایت میں بعد اذان ہلال رزم کے فرمایا۔ من قال مثل ہذا یجوز لہ دخل الجنۃ۔ جس نے اُسکے مثل قیئاً کہا وہ جنت میں داخل ہوگا۔ انسائی۔ اور ماہنامہ اسکے۔ مسلم و ابو داؤد۔ آواز اذان سے فیضان کو سونے دور بھاگنا جابر رحمہ کی مرفوع روایت صحیح مسلم میں ہے۔ عبد اللہ بن عمرو بن العاص رحمہ سے مرفوع روایت ہے کہ آپ فرماتے کہ جب تم اذان سنو تو جو وہ کتاب ہے اُسکے مثل کو پھر پھر دو دو پڑھو کیونکہ جس نے مجھ پر دو پڑھا اور کیا اسپر اللہ تعالیٰ اُسکے عوض دس بار درود بھیجتا ہے پھر میرے واسطے اللہ تعالیٰ سے وسیلہ مانگو کہ وسیلہ جنت میں ایک درجہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے جہنم میں سے صرف ایک ہی کے واسطے ہو سکتا ہے اور مجھے امید ہے کہ وہ میں ہی ہوں پس جس نے میرے واسطے وسیلہ مانگا اُسکے لیے میری شفاعت حلال ہو گئی۔ رواہ مسلم و الاربعہ وسیلہ مانگنے کا طریقہ حضرت جابر رحمہ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اذان سنکر جس نے کہا کہ اللہم رب ہذا الدعوۃ القامۃ و الصلوۃ القامۃ آت مجھ کو حبیبۃ و الفضیلۃ و البشۃ مقام محمود الذی وعدتہ۔ تو اُسکے واسطے قیامت کے روز میری شفاعت حلال ہوئی۔ رواہ البخاری و ابوداؤد و یہ معروف میں۔ والد درجۃ الرفیع و البشۃ مقام محمود الذی وعدتہ و از قضا شفاعتہ یوم القیامت۔ بڑھایا جاتا ہے تو حدیث میں وارد نہیں لیکن مستحسن ہے کیونکہ بعد اذان کے وقت قبولیت دعا میں سے ہے اور یہ دعا عمدہ ہے۔ و عن ابی سعید الخدری مرفوعاً۔ جب اذان سنو تو جو مؤذن کتاب ہے اُسکے مثل نہ پڑھے کہو۔ رواہ السنۃ۔ یعنی ابی جہاس رحمہ مرفوعاً جس شخص نے ثوب کی نیت سے سات برس نفاق دیا اللہ نے اُسکے واسطے دوزخ سے براہ نکھڑی۔ اترندی۔ و عن معاویہ مرفوعاً۔ قیامت کے روز مؤذن سب لوگوں سے گرونی بند ہونے۔ مسلم۔ حدیث ابو سعید رحمہ میں مرفوع ہے کہ مؤذن کی درازی آواز کو جو وائس و جویسہ سمجھیں وہ اُسکے واسطے قیامت کے روز گواہ ہوگی۔ البخاری و مالک و انسائی۔ عن ابی ہریرہ مرفوعاً۔ امام تو نماز میں ہے اور مؤذن عانت و لہر ہر گئی اما وہی کو ہدایت دے اور مؤذن کو بخشدے۔ ابو داؤد و الترمذی۔ یہ چند احادیث مختصر ہیں امام مصنف رحمہ نے بعد بیان اوقات کے جو در حقیقت علامات اور گویا اسباب ہیں اذان کو ذکر کیا جو آلاہی کے واسطے ہے۔

اور ناز کے واسطے کوئی اذان نہ کہتا تھا پس آنحون نے جمع ہو کر آگے واسطے اسے چاہی ائمہ حدیث۔ اور شیخ ابو بکر الرازی رحمہ اللہ نے احکام القرآن میں لکھا کہ شب معراج تو مکہ میں ہوئی ہر حال انکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تو مدینہ میں بلا اذان کے ناز پڑھی ہے۔ مع۔ پس جو تنویر میں اجداد اسکی شب معراج سے رکھی ضعیف ہے۔ م۔ الاذان سنۃ للصلوات الخمس والجمعة لا سواہا۔ اذان سنت ہے پانچوں نازوں و جمعہ کے لیے نہ آنکے ماسوائے کے ہے۔ ف۔ پس اس کلام میں چند باتیں افادہ فرمائیں۔ اول آنکہ اذان سنت ہے واجب نہیں ہے۔ دوم وہ پانچوں نازوں و جمعہ کے لیے ہر نواذات کے واسطے نہیں ہے۔ سوم یہ کہ اگر مردوں و عورتوں دونوں کو شامل ہے یا خصوصیت مردوں کی ہے۔ چارم سوائے ان چھ کے دیگر نازوں کے لیے نہیں ہے۔ یعنی سنت نہیں ہے۔ بلکہ کیا جواز ہے یا نہیں۔ پس جتنے ذکر کیا ہے تو اصل ہے۔ یعنی ماسوائے ان کے دیگر نازوں کے لیے سنت نہیں ہے۔ للتقل المتواتر۔ بدلیل نقل متواتر۔ ف۔ یعنی زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اور آپ کے بعد کے اماموں سے اب تک متواتر فعل جلا آتا ہے کہ پانچ وقتی نازوں و جمعہ کے لیے اذان دلوائی اور انکے سوائے کسی ناز کے لیے نہیں دلوائی۔ مع۔ وصفۃ الاذان معروفۃ وہو کما اذن الملک النازل من السماء۔ اور اذان کی صفت تو معروف ہے اور وہ اسی طرح ہے جیسے آسمان سے نازل فرشتہ نے اذان دی تھی۔ ف۔ یعنی جو حدیث بعد الصبح زید رضی اللہ عنہ میں گزری اور غریب ضروری فرمایا اسکی ہم ذکر کریں گے۔ م۔ امر اول آنکہ اذان سنت ہے۔ یعنی سنت موکدہ ہے۔ مع۔ اور یہی اکثر فقہاء کا قول ہے اور امام محمد رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ اگر کسی گاون یا شہر والے ترک اذان پر متفق ہوئے تو میں اُن سے قتال کروں گا۔ یہ دلیل وجوب ہے کیونکہ قتال تو ترک واجب ہے۔ قصہ و محیط میں ہے کہ اذان سنت موکدہ ہے اور بدائع میں لکھا کہ ہمارے عامہ مشائخ کے قول پر اذان واقامت دونوں سنت موکدہ ہیں۔ مع۔ لیکن قول امام محمد رحمہ اللہ ظاہر اسکے وجوب میں ہے۔ م۔ اور جواب یہ کہ قتال بوجہ وجوب کے نہیں بلکہ بوجہ اسکے شمار اسلام ہونے کے ہے چنانچہ قاضی خان نے لکھا کہ اذان و جماعت دونوں شمار اسلام سے ہیں حتیٰ کہ اگر کسی شہر یا گاون یا محلہ سب نے اُنکو چھوڑا تو امام المسلمین اُنکو دھکی دیدے پھر اگر نہ مابین تو اُن سے قتال کرے۔ مع۔ اور صحیح یہ کہ اذان سنت موکدہ ہے اگر کافی اور اسی پر عامہ مشائخ میں محیط۔ دوم آنکہ سنت اذان واسطے نازوں کے ہر نہ واسطے وقت کے لہذا ظہر کے وقت بعد ابراد کے ناز کے لیے اذان کہی جاتی ہے اور اگر قضاء ناز ہو تو اُنکے واسطے جماعت میں اذان واقامت ہے جیسا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قضاے فجر باذان واقامت پڑھی۔ م۔ سوم یہ سنت موکدہ واسطے مردوں کے ہے۔ مع۔ اور عورتوں پر اذان واقامت کچھ نہیں ہے اور اگر آنحون نے باذان واقامت جماعت پڑھی تو جواز برائی کے ساتھ ہے کہ کافی خطا اور یہ سنت موکدہ مردوں آناد کے واسطے ہے۔ م۔ اور علمائے جماعت پر اذان واقامت کچھ نہیں ہے البتہ۔ اگر چہ بارہ سوائے پانچوں فرض و جمعہ کے دوسری نازوں کے لیے اذان نہیں ہے۔ یعنی مسنون نہیں ہے۔ جیسے سنتیں و قنوت و تراویح و عیدین کہ آنکے واسطے نہ اذان ہر نہ اقامت ہے۔ محیط۔ اور یوں ہی ناز نذر و ناز جنازہ و استسقاء و جاشت و غیرہ خونا کہ امر کی ناز ہے البتہ۔ و یوں ہی چاند گن و سورج گن کی ناز ہے۔ یعنی علی الکفر۔ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اذان سنت موکدہ ہے ہر مرتب آناد مردوں کے لیے پانچوں نازوں و جمعہ کے واسطے اگرچہ قضاء ہوں نہ آنکے سوائے کسی ناز کے لیے ہے۔ م۔ و لا ترجیع فیہ۔ اور اذان میں ترجیع نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ کردہ ہے۔ انتہی د۔ و ہوا ان پر رجع فیرفع صوتہ پانچوں بعد ماخض بہا۔ اور ترجیع یہ ہے کہ بعد تکبیر کے ٹوٹا دے پس بلند کرے اپنی آواز کو دونوں شہادتین کے ساتھ بعد از پست آواز سے اُنکو ادا کر چکا ہے۔ ف۔ یعنی پہلے اسرا کبر چار بار و باعتبار شافعی رحمہ اللہ دو بار کلمہ دو بار اشہدان لا الہ الا اللہ اور دو بار اشہدان محمد رسول اللہ پست آواز سے کہے پھر ٹوٹا کر اشہدان لا الہ الا اللہ دو بار بلند آواز سے اور اشہدان

وحدیث بلال رضی اللہ عنہ ان سب میں سے کسی میں ترجیح نہیں ہے پس حدیث ابو محمد ورہ آنسے معارض ہوئی اور بلال رضی اللہ عنہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم میں اذان کہتے اور ابو محمد ورہ کہ مغلطہ میں کہتے تھے پس حدیث عبد اللہ بن زید بالاصل اور حدیث بلال بخوری بہ نسبت حدیث ابو محمد ورہ کے ارجح ہے فافهم۔ اور حق وضع یہ ہے کہ اذان بلا ترجیح ہے اور حدیث ابو محمد ورہ نہ میں بات وہی ہے جو تفسیق میں ابن الجوزی نے کہی کہ ابو محمد ورہ کو بھی توجہ کا جزم دھما اور یوں ہی جامعہ اہل کہ کو بھی تو توجہ آئی و شہادت رسالت کو مکرر کیا تاکہ دونوں میں راسخ و جم جاوے اور فضائل میں گذار کہ اسپر تفسیق داخل جنت ہوتا ہے۔ پھر بیان ایک چستان پوچھتے ہیں کہ وہ کون سنت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو کبھی نہیں کیا اور جم اب دیجے ہیں کہ اذان ہے اور بعض نے اعتراض کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اذان دنیا ایک حدیث سے ہوئی ہے اور یہ اعتراض ساقط ہے کیونکہ مواظبت بغیر کوئی سنت نہیں ہے اور اگر کہا جاوے کہ دوامی ارشاد سے سنت ہوتی ہے تو چستان میں نال ہے۔ م۔ و نیز یہ فی اذان البقر بعد الفلاح الصلوٰۃ خیر من النوم مرتین۔ اور اذان فجر میں بعد حی علی الفلاح کے دوبارہ الصلوٰۃ خیر من النوم بڑھاوے۔ ف۔ جیسا کہ حدیث ابو محمد ورہ میں بروایت صحیح مسلم و سنن ابی یوسف و دیگر روایات میں۔ م۔ لان بلا لا قال الصلوٰۃ خیر من النوم میں وجہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم راقدا فقال علیہ السلام ما حسن لہ ایا بلال اجعلہ فی اذانک۔ کیونکہ بلال رضی اللہ عنہ نے کہا تھا الصلوٰۃ خیر من النوم یعنی اسونے سے ناز بہتر ہے۔ یہ اسوقت کہا کہ جب ناز کو بلانے آئے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو سونے پایا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے بلال یہ بہت خوب ہے اسکو اپنی اذان میں داخل کر۔ ف۔ اس حدیث کو طبرانی نے بلال سے روایت کیا اور ماہد اسکے ابن ماجہ نے بلال رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے۔ وخص البقر بہ لانہ وقت نوم و فحطہ۔ اور فجر اسکے ساتھ مخصوص ہوئی ہے کیونکہ یہ وقت نیند و غفلت کا ہے۔ ف۔ حدیث میں ثویب اسی کو کہا گیا ہے فاحفظہ۔ م۔ والاقامتہ مثل الاذان۔ اور اقامت مثل اذان کے ہے۔ ف۔ اس باب میں کہ وہ بھی نقطہ فرائض کے واسطے سنت ہے۔ البحر۔ الا انہ یرید فیہا بعد الفلاح قد قامت الصلوٰۃ مرتین۔ لیکن اتنی بات کا فرق ہے کہ اقامت میں بعد حی علی الفلاح کے قد قامت الصلوٰۃ در مرتبہ بڑھاوے۔ ف۔ پس اذان میں عموماً چند رہ گئے اور اقامت میں شہرہ ہیں۔ کما فی قاضی خان۔ اور اذان فجر و اقامت دونوں برابر ہیں۔ اور اگر اذان میں ترجیح کیجاوے یعنی شہادتین و دو درجہ دہرائی جاوے تو کل ۱۹۔ ہوے۔ م۔ لکن افضل الملک التازل من السماء و هو المشہور۔ ابساہی اس فرشتہ نے کیا جاسمان سے نازل ہوا تھا اور یہی مشہور ہے۔ ف۔ ابن ابی شیبہ نے عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ سے روایت کی کہ ہم سے اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان کیا کہ عبد اللہ بن زید انصاری رضی اللہ عنہ نے اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ گویا ایک شخص جس پر دو سبز جامد ہیں ایک دیوار پر کھڑا ہوا اور آسنے اذان و دو درجہ اور اقامت و دو درجہ کہی۔ امام میں لکھا کہ اس اسناد کے راوی وہ ہیں جو صحیحین کے راوی ہیں اور ابن ماجہ کی حدیث ابو محمد ورہ میں ہے کہ اور اقامت شہرہ لکھ سکھائے۔ اور یہی ترمذی رحمہ کی روایت میں شہرہ لکھہ معدود ہیں۔ م۔ تم ہو جتہ علی الشافعی فی قولہ انہا فرادئی فرادئی الا قولہ قد قامت الصلوٰۃ۔ پھر حجت ہے امام شافعی پر ان کے اس قول میں کہ اقامت فرد فرد ہے سوائے لکھہ نہ قامت الصلوٰۃ کے۔ ف۔ بدلیل حدیث بخاری کہ بلال رضی اللہ عنہ کو حکم دیا کہ اذان جفت کہے اور اقامت طاق کہے سوائے قد قامت الصلوٰۃ کے۔ اور ایک روایت صحیحین میں قد قامت الصلوٰۃ کا استثناء بھی نہیں ہے۔ اور اسی سے امام مالک رحمہ نے اس لفظ کو بھی منع دیا ہے اور جواب یہ ہے کہ جو حدیث ہنسی ہے وہ عدد کے واسطے نص صحیح ہے اور اس میں کلمات اذان بھی حکایت ہیں تو اس میں کسی طرح کا احتمال نہیں ہے بلکہ خلاف حجت شافعی رحمہ کے کہ حکم طاق کر کے کا محض کہ مراد ایک مرتبہ ہو یعنی اقامت کو صرف ایک مرتبہ کہو

اور محفل ہر کہ اسکی آواز میں اچھا ہو یعنی سرعت کے ساتھ کہو اور اقامت میں جلدی کرنا شواہد بھی ہر تو اسی پر محمول کرنا چاہیے تاکہ توفیق حاصل ہو۔ معنی میں کہتا ہوں کہ یہ تاویل بعید ہر کیونکہ طاق میں یہ احتمال کہ اقامت پوری ایک مرتبہ ہو تو ظاہر ہو کہ اذان دو مرتبہ نہیں کہی جاتی پس یہ احتمال باطل ہر اور دوسرا احتمال کہ طاق سے مراد سرعت آواز تو استثنائہ اقامت کے یہ معنی ہوئے کہ سوائے قدامت المصلوۃ قدامت الصلوۃ کے کہ اسکو جلدی مت کہو حالانکہ یہ کسی کا قول نہیں ہر اور شیخ الاسلام یعنی رحم نے اسپر زور دیا کہ حدیث بلال رحم منسوخ ہر اور طحاوی رحم کی حدیث و آثار دو دو بار اقامت کے تبویل ذکر کیے اور ابن العمام رحم نے لکھا کہ امام طحاوی رحم نے کہا کہ حضرت بلال رحم سے متواتر آثار وارد ہوئے کہ اقامت کو دو دو بار کہتے تھے یہاں تک کہ انتقال کیا اور ابراہیم خیم خیم رحم سے مروی ہر کہ اقامت مثل اذان کے تھی یہاں تک کہ یہ بادشاہ لوگ یعنی نبویہ ہوئے تو انھوں نے اقامت کو بیگ ایک بار کر دیا تاکہ جلدی سے نکلیں۔ یہی ابن الجوزی رحم نے تحقیق میں ذکر کیا ہر۔ معنی رحم نے طحاوی رحم سے بلا سند مانند اسکے مجاہد رحم سے روایت کیا۔ مترجم کہتا ہر کہ حق میر نزدیک اس مقام پر یہ ہر کہ جفت اذان و طاق اقامت کی حدیث صحیح ہر ولیکن محمول اسپر ہر کہ کسی خاص وقت میں ایسا حکم دیا مثلاً سفر وغیرہ تو اس سے موافقت نہیں پائی جاتی اور سنت وہ ہر جبر معارضت ہو پھر دلیل اسطرح محمول کرنے پر یہ ہر کہ اول تو حدیث ابو محذورہ رحم میں ہر کہ یا رسول اللہ صبحے سنت اذان سکھائیے اور اسٹین اقامت دو دو بار ہر پس یہی سنت اذان شہری۔ دوم ابو محذورہ رحم نے اقامت کے سرور کلمہ گن دیے جیسا کہ ترمذی نے روایت کر کے لکھا کہ حدیث حسن صحیح ہر اور یہ صحیح ابن جان و صحیح ابن خریہ وغیرہ میں موجود ہر پھر امام بیہقی رحم کا یہ کلام کہ یہ حدیث محفوظ نہیں کہ امام مسلم نے اسکو روایت نہ کیا الی آخرہ۔ یہ کچھ نہیں ہر چنانچہ دیدہ انصاف پر پوشیدہ نہیں۔ تو معلوم ہوا کہ سنت اقامت دو دو بار ہر اور ابو داؤد کی دوسری روایت میں ابو محذورہ رحم سے تصریح ہر کہ مجھے حضرت صلعم نے اقامت دو دو بار سکھائی پھر تفسیر کے ساتھ ذکر کیا۔ طحاوی رحم نے عبد العزیز بن رفیع سے روایت کی کہ میں نے ابو محذورہ کو سنا کہ اذان کہتے دو دو بار اور اقامت کہتے دو دو بار۔ عبد العزیز بن رفیع فقہ ہر۔ امر سوم یہ کہ اگر بلال رحم کو اذان جفت و اقامت طاق کا حکم دیا ہو تا تو بلال رحم سے اسی پر عمل ثابت ہوتا حالانکہ دواعی عمل اسکے خلاف ثابت ہر چنانچہ عبد الرزاق نے مصنف میں روایت کی کہ اخبرنا معمر بن حاد عن ابراہیم عن الاسود ان بلالاً کان ینتی الاقامۃ وکان یبدا بالکبیر وینتم بالکبیر یعنی ہر نے لکھا کہ بلال رحم دو دو بار اقامت کہتے اور کبیر کے ساتھ شروع کرنے اور کبیر پر ختم کرنے تھے۔ یہ سب راوی ثقہ ہیں اور یہ ابن الجوزی رحم نے تحقیق میں لکھا کہ اسود رحم نے بلال رحم کو نہیں پایا تو صاحب تنقیح نے اسکو روکر دیا کہ نسائی رحم نے اسود رحم یوں روایت کی کہ حدیث بلال۔ یعنی بلال رحم نے ہم لوگوں سے حدیث فرمائی۔ دار فطنی رحم نے ایسی اسناد کے ساتھ حسین ایک راوی زیاد البکالی ہر حضرت بلال رحم سے روایت کی کہ بلال رضی اللہ عنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے دو دو بار اذان کہتے اور دو دو بار اقامت کہتے تھے۔ زیاد البکالی کو امام احمد نے ثقہ کہا اور ابو زرہ نے صدوق کہا اور امام مسلم رحم نے اسکے ساتھ حجت پکڑی ہر پس یہ اسناد اچھی ہر۔ اور طحاوی رحم نے فرمایا کہ بلال رحم سے متواتر آثار کے ساتھ دو دو بار اقامت کا ثبوت ہوا ہر اور طحاوی رحم نے اجمعی اسانید کے ساتھ سلمہ بن الاکوع و ثوبان وغیرہ رضی اللہ عنہم سے دو دو بار اقامت کی روایت لیکن۔ پس یہ جو امام نووی رحم نے شیخ صحیح مسلم میں لکھا کہ اقامت سرور کلمہ ہونا جیسا کہ امام ابو حنیفہ کا قول ہر مذہب شاذ ہر ہر امام نووی رحم سے بہت عجب ہر تم نہیں دیکھتے کہ اتنی احادیث و آثار صحیحہ کے باوجود مذہب شاذ ہونا کیا معنی ہیں۔ بلال ان آثار متواترہ بلال و دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم و احوال تابعین مذکورہ بالا کے ساتھ صاف ظاہر ہوا کہ سنت اذان و اقامت یوں ہی ہر جیسے حالانکہ مذہب ہر اور حدیث بلال رحم میں طاق اقامت مذکور ہر وہ کسی خاص حالت و وقت میں حکم دیا ہر اس سے دوام

نہیں نکلتا ہے اور نہایت درجہ اس سے یہ ثبوت ہوتا ہے کہ یہ بھی رد ہے مگر ہمارا کلام اصطلاحی سنت میں ہے یعنی جس پر معمولی عملدار
ہو ہمیشہ مگر کبھی ترک کیا ہو اور اگر کبھی ترک نہ ہو تو دلیل وجہ ہے بلکہ حدیث ہلال رنہ سے یہ بھی نکل آیا کہ کبھی کبھی دوبار کو ترک
کیا ہے اور نکل آیا کہ اگر اس پر بھی رحم نہ لے گا کہ حضرت صلعم کے وقت میں اقامت دو دو بار تھی اور اول جس نے اسکو ایٹھ کیا
کیا وہ معاف یہ رضی اللہ عنہ ہے۔ یہ فعل معاف یہ رنہ کا بدعت نہیں بلکہ اصل اسکے واسطے حدیث ہلال رنہ اللہ عنہ ہے اور معنی یہ ہے
کہ سنت اعلیٰ کو ترک کیا۔ واضح ہو کہ جو افعال سنت کئی طرح سے مروی ہیں انہیں یہ ضرور نہیں کہ سب طریقہ نسخ ہوں نہ صرف
ایک باقی ہو بلکہ سب ہو سکتے ہیں صرف ہکو انہیں سے وہ طریقہ تلاش کرنا چاہیے جس پر معمولی عملدار آد تھا تم نہیں دیکھتے کہ حج
کے احرام میں سر میں جو پڑ جادین کہ تکلیف سے نہ ڈانٹا ہے تو اسکا کفارہ متعدد وجوہ سے ہے جب واجبات میں موجود
تو سن میں کیوں نہیں ہے لہذا ہم بلا دلیل یہ دعویٰ نہیں کرتے کہ حدیث ہلال رنہ جو طاق اقامت کی ہے وہ نسخ ہے بلکہ ہم نے
یہ ثابت کر دیا کہ احادیث و آثار میں توفیق سے ثبوت ہوا کہ سنت معمولی دو دو بار اقامت ہے اور یہی ہمارا مطلب تھا۔ م۔
(فروع) مسجد میں ادا سے فرض جماعت بعد از اذان و اقامت مکروہ ہے۔ قاضی خان۔ لائق مودن ہونے میں اعتنا خارج قبلہ
اور اوقات نماز پہنچاتے ہیں۔ ق۔ چاہیے کہ مودن فرد عامل صلح متقی اور سنت سے آگاہ ہو۔ النہایہ اور ہیبت والا اور
لوگوں کے احوال سے خبر گیری رکھنے والا اور جو لوگ جماعت سے پیچھے رہیں انکو جھڑکنے والا ہو۔ القنیہ۔ اور اذان دینے پر
و انی التزم رکھنے والا ہو۔ البدائع۔ اور اذان میں ایسا وارث واجب ہو۔ النہر یعنی خالص ثواب کی نیت سے بلا عوض و طمع
و بناوی ہو اور یہ سب استحباب ہے۔ م۔ اور بہتر کہ وہی امام نماز بھی ہو۔ المعراج۔ اور وہی اقامت بھی سکے۔ الکافی۔ اگر اسکی
نیت میں دوسرے نے اقامت کی تو بلا کراہت جائز ہے اور اگر موجود ہو اور اس پر راضی تو بھی اور اگر اسکو ناگوار ہی
ہو تو ہمارے نزدیک غیر کی اقامت مکروہ ہے۔ المحیط۔ طفل عامل کی اذان بلا کراہت ظاہر الروا ہے میں صحیح ہے اور غیر عامل
مثل مجنون کے نہیں جائز۔ النہایہ۔ مستثنیٰ کی اذان مکروہ۔ التبیین۔ عورت کی اذان مکروہ و اعادہ مستحب ہے۔ الکافی۔
فاسق کی اذان مکروہ مگر اعادہ نہیں ہے۔ الذخیرہ۔ غلام و دیہاتی و ولد الزنا داند سے کی اذان۔ اور چھ قطع بعض اوقات اذان
دینا ہے بلا کراہت جائز ہے مگر غیر ہجر۔ المحیط۔ اگر اندھے کے ساتھ کوئی ہو جو اوقات نماز کی محافظت کرے تو اندھا شل دیکھنے والے
کے ہے۔ النہایہ۔ اول وقت اذان دینا چاہیے اور اوسط وقت میں اقامت سکے تاکہ وضو کرے والا وضو سے اور نماز والے
نوازل سے اور حاجت والا قضاء حاجت سے فارغ ہو جاوے۔ التماز خانیہ عن النجہ۔ سوائے عربی کے فارسی وغیرہ
کسی زبان میں اذان نہ سکے۔ قاضی خان۔ یہی الظہر و صبح ہے۔ ابو ہریرہ۔ اذان پندرہ کلمہ و اقامت سترہ ہیں۔ قاضی خان۔ اذان
و اقامت میں آواز بلند کرنا سنت سے ہے مگر اقامت اس سے پست ہے۔ البدائع۔ النہایہ۔ مگر اپنی طاقت سے زیادہ آواز
بلند کرنا مکروہ ہے۔ المعمرات۔ سنت یہ کہ اذان اونچی جگہ دے۔ ابو ہریرہ۔ مگر مسجد کے اندر نہیں بلکہ میڈنہ پر یا مسجد سے باہر
ہونا چاہیے۔ قاضی خان۔ اقامت مسجد کے اندر ہو جائے۔ ابو ہریرہ۔ ویرسل فی الاذان و یحذر فی الاقامت
اذان کہنے میں ترسل کرے اور اقامت کہنے میں حذر کرے۔ فت۔ ترسل یہ کہ اسد اکبر اسد اکبر۔ لکھنؤ شہر جاوے پھر
اسد اکبر اسد اکبر لکھنؤ شہر جاوے پھر اشہد ان لا اله الا اللہ لکھنؤ شہر جاوے اسی طرح ہر دو کلمہ کے درمیان آخر تک کرے
اور حد یہ کہ کلمات نے ہوئے جلد ہی کے ساتھ سکے۔ التماز خانیہ عن ابن ماجہ۔ اذان میں آخر کلمہ پر جزم کرے ظاہر و باطن اور
اقامت میں نیت جزم کی رکھی۔ التبیین۔ امام مصنف رحم نے ترسل و حذر کی دلیل ذکر فرمائی۔ لقولہ علیہ السلام لا اذان
فترسل و اذان فاحذر۔ یعنی ہلال رنہ کو فرما کہ جب تو اذان دے تو ترسل کر اور جب اقامت سکے تو حذر کر۔ فت۔
ترمذی رحم نے بعد روایت کے اسکو ضعیف کیا کہ اسناد مجہول ہے اور دارقطنی رحم نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول روایت کیا دینی نے

ابن عمرؓ کا فعل روایت کیا ہے لہذا امام مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا۔ وندہ بیان الاستحباب۔ یعنی یہ ایک مستحب فعل لایمان ہے۔
 نہ حتیٰ کہ برعکس کرنا یا دونوں میں ترسل یا دونوں میں قدر بلا کراہت جائز ہے۔ کمانی الکافی۔ اور کہا گیا کہ مکروہ ہے۔ اور
 قاضیخان بن اعادہ اقامت کا حکم مذکور ہے۔ ابن العمام رحمہ اللہ نے اسی کو حق کہا بدلیل توارث کے لیکن حق یہ کہ کچھ اختلاف نہیں
 یعنی کراہت تحریمی نہیں ہے اور کراہت تنزیہی موجود بدلیل آنکہ بدائع دقایق السردجی میں اعادہ کو افضل کہا ہے مگر بطریق میل مرت
 اذان میں یہ صحیح ہے۔ کمانی قاضیخان رحمہ اللہ صریحاً فرمایا۔ تبصر یعنی اسرار کہنے میں اول میں مددینا کفر ہے اور آخر میں غلطے قال
 ہے۔ الزاہدی۔ یعنی اول کا مددینے والا یہ اسلایہ اسلایہ کرنا کلاماً کبیر۔ کیا اسلایہ اسلایہ کرنا کفر کا ارادہ کیا اور آخر میں مددینا کبار ہو یا غلط
 قاضی ہے اور یہ مراد میں کہ اگر کسی نادان معذن کی زبان سے ایسا نکل گیا تو وہ کافر ہوا۔ خانم سم۔ اور اذان و اقامت کے
 کلمات میں جسطرح مشروع ہیں اسی طرح ترتیب رکھے۔ مجتہد السرخسی۔ اور اگر بعض کلمات کو مقدم و بعض کو مؤخر کیا تو افضل یہ ہے
 کہ جس کلمہ کو اپنی جگہ سے مقدم کیا اسکا اعتبار نہ کر کے اپنی جگہ پر اسکو اعادہ کرے اور اگر دیکھا تو انکی تاز جائز ہے۔ المجتہد
 ترتیب مستحب ہے۔ م۔ ایسے طور پر راگنی کہ جس سے اذان و اقامت کے کلمات میں تفرق اجادے کردہ ہے۔ شرح الجمع لابن ملک
 یہ کراہت تحریمی ہے۔ کما یقہ من الدرہم۔ اور دون ایسی راگنی کے افان کے لیے خوش آوازی کرنا اچھا ہے۔ سلسلہ واصل
 و یستقبل بہا القبلة۔ اور قبلہ کا استقبال کرے اذان و اقامت میں۔ ف۔ یعنی سوائے مسافر کے۔ م۔ لان التنازل
 من السماء اذن یستقبل القبلة۔ کیونکہ آسمان سے نازل ہونے والے فرشتے نے قبلہ رخ ہو کر اذان کہی تھی۔ ف۔
 جیسا کہ روایت ابو داؤد و دیگر میں صحیح ہے۔ م۔ و لو ترک الاستقبال جاز لمحصل المقصود و یکیرہ الخافقہ السنۃ۔ اور
 اگر استقبال کو چھوڑا تو اذان کا جو مقصد ہے حاصل ہو جانے سے جواز ہو گیا لیکن سنت طریقہ کے مخالف ہونے سے مکروہ ہے
 ف۔ یعنی تنزیہی۔ د۔ ابن المنذر رحمہ اللہ نے کہا کہ اہل علم نے اذان میں استقبال قبلہ پر اجماع کیا ہے۔ م۔ مسافر کو سواری پر اذان
 کہنا اگرچہ قبلہ رخ ہو جائز ہے اور اقامت کے واسطے اترے۔ کمانی قاضیخان رحمہ اللہ۔ اور نہ اترا تو بھی روا ہے۔ المجتہد۔ اور حضرت
 میں سواری پر اذان ظاہر الروایہ میں مکروہ مگر اعادہ نہیں۔ الخلاء۔ بیٹھے اذان دینا مکروہ ہے۔ قاضیخان۔ و یسول وجہہ للصلوة
 و الفلاح ینتہ و یسیر۔ اور جب حی علی الصلوٰۃ اور حی علی الفلاح پڑھو تو ان دونوں کے کہنے کو اپنا چہرہ فقط دائیں طرف
 و بائیں طرف پھیرے۔ ف۔ اور دونوں قدم اپنی جگہ پر رکھے رہیں خواہ تنہا تازی پڑھے یا جماعت کے ساتھ اور یہی صحیح ہے حتیٰ کہ
 مشائخ نے کہا کہ جو مولود کے کان میں اذان دے وہ بھی ان دونوں کلمات پر اپنا چہرہ پھیرے۔ المجتہد۔ لائے خطاب
 للقوم فیہ اجماع۔ کیونکہ یہ تو قوم کو خطاب ہے پس انیسے روبرو ہوگا۔ ف۔ کہ تازی طرف اور فلاح دارین کی طرف آؤ۔ م۔
 اور کیفیت یوں کہ حی علی الصلوٰۃ پر دائیں طرف پھیرے اور فلاح پر بائیں طرف ہی صحیح ہے۔ قاضیخان۔ اور کہا گیا کہ ہر ایک کے
 واسطے دائیں و بائیں پھیرے اور یہی اوجہ ہے۔ افشخ۔ و ان استدار فی صومعۃ فصن۔ اور اگر موزن اپنے صومعہ میں
 محوم کیا تو اچھا ہے۔ ف۔ جبکہ صومعہ کشادہ ہو۔ البدائع۔ پس دائیں موکھلے سے ایسا سر نکال کر دوبار حی علی الصلوٰۃ
 کہے اور بائیں موکھلے سے سر نکال کر دوبار فلاح کہے۔ ابو المکارم۔ و مرادہ اذالم یستطیع تحول الوجه یساراً و شاملاً
 شبات قدیمہ مکانہا کما ہو السنۃ بان کانت الصومعۃ قسۃ۔ اور مراد امام محمد رحمہ اللہ کے کلام کی جو معنی میں مذکور ہے کہ
 صومعہ میں پھرنا اس صحت میں جب اسکو دونوں قدم جاتے رکھنے کے ساتھ دائیں و بائیں منہ پھیرنا کہ جو سنت طریقہ ہے
 ممکن نہ ہو یا یہ وجہ کہ مثلاً صومعہ کشادہ ہے۔ ف۔ حاصل یہ کہ اپنی جگہ پر رہے ہونے کے ساتھ اذان کا پورا اعلام جو مقصد
 ہے حاصل نہ ہو تب موکھلے پر جانے کی ضرورت ہوگی اور بائیں کچھ مضائقہ نہیں اچھا ہے جبکہ ضرورت ہے۔ م۔ خامنہ فی حقیقۃ
 راجحہ و اولیٰ ضرورت کے تو اپنی جگہ سے قدم ہٹانا نہیں اچھا ہے۔ ف۔ اقامت کہنے میں ان کلمات پر محمول مذکور نہیں ہے۔

اور بعض قوم کے لیے جو کہتے ہیں۔ تترائی۔ صومعہ بلند مقام چھوڑا ہو کر اذان دے وہ کسی مثل کو نہری کے خواہ کشادہ یا تنگ ہوتا ہو اور اترا سی رح نے کہا کہ سارہ اذان کی چوٹی پر جتا ہو مکی۔ ثبوت بندی پر اذان کا جو ابوداؤد اور بیہقی میں ہے جب نماز کی ایک عورت سے بلال رحمہ اللہ کی اذان سب سے اونچے گھر پر روایت کی اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہ وغیرہ سے منکر ہے اذان کا سنت ہونا ابو الشیح وغیرہ نے روایت کیا ہے اور بغیر ضرورت کے اپنی جگہ سے تحویل نہ کرنا تو صحیحین وغیرہ میں معروف ہے اور رافضیت کے وقت تحویل کرنا تو حدیث ابو حمیفہ رحمہ اللہ کہ سابت بلا لا یوزن ویدور وفتح فاہ ہسناد ہسناد اصحاب فی اذنیہ میں نے بلال کو دیکھا کہ اذان دیتے اور دور کرتے اور دائیں و بائیں منہ لائے اس حالت میں کہ انکی دونوں انگلیان دونوں قانون میں تھیں۔ اس حدیث کو نثر مذہبی نے روایت کر کے کہا کہ حسن صحیح ہے اور بیہقی ح کا احتراض کہ اسین عبد الرزاق نے ہم کیا ہے بکو تسلیم نہیں کیونکہ عبد الرزاق صاحب مصنف فقہ حجت ہے اور دوسری روایت ابو حمیفہ رحمہ اللہ کی کہ حسین یہ مذکور ہے کہ دو نہیں کیا وہ محمول دوسرے وقت پر ہے جبکہ ضرورت دور کی نہ تھی اور یہی ہمارا مذہب ہے مع م۔ والا فضل للموزن۔ اور فضل ہرموزن کے واسطے یعنی اذان دینے میں۔ ف۔ نہ اقامت کہنے میں۔ القیہ۔ ان یجعل الصبیحۃ فی اذنیہ۔ یہ کہ اپنی دونوں انگلیان اپنے دونوں قانون میں کرے۔ بد لک امر النبی علیہ السلام بلا لأرض ولا نہ ابلاغ فی الاعلام۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بلال رحمہ اللہ کو اسکا حکم کیا اور اسلئے کہ اعلام جو مقصود اذان پر اس سے خوب پورا ہوتا ہے۔ ف۔ چنانچہ ابن ماجہ وطبرانی وحاکم نے یہ حدیث روایت کی مع اس کلام کے کہ یہ تیری آواز کا زیادہ بلند کرنے والا ہے۔ اور ابو الشیح نے کتاب الاذان میں عبداللہ بن زید کی حدیث میں فرشتہ کا اسطرح کرنا روایت کیا ہے۔ بالجلہ یہ امر اذان میں اس مقصد کے لیے نائد کرنا بہتر ہے کہ آواز بلند ہو۔ وان لم یفعل فحسن۔ اور اگر موزن نے ایسا نہ کیا تو بھی اذان اچھی رہی۔ منع۔ لانہا لیست بسنت اصلیت۔ کیونکہ اصل سنت نہیں ہے۔ ف۔ اترا سی رح نے کہا یعنی سنن الہدیٰ میں سے نہیں بلکہ سنن الزوائد میں سے ہے۔ م۔ کیونکہ وہ ہمانہ اعلام کے لیے مشروع ہے اور اگر دونوں ہاتھ دونوں قانون پر رکھے تو بھی اچھا ہے۔ التیسین۔ کیونکہ امام احمد رحمہ اللہ کی حدیث ابو محمد درہم چاروں انگلیان ملا کر قانون پر رکھنا مروی ہے۔ اگر اذان یا اقامت میں ایک ساخت غشی میں مبتلا ہوا یا بھول کر بند ہو گیا تو افضل از سر نو کہنا۔ دونوں کے درمیان کلام کرنا وجوب اسلام وغیرہ شیعہ مکرہ ہے۔ اقامت کو وہ اپنی جگہ ختم کرے خواہ امام ہو یا نہ ہو اور یہی صحیح ہے۔ کمافی البدائع۔ ایک موزن کو دو مسجدوں میں اذان دینا مکروہ ہے۔ ونی الحدیث من اذن فهو تقیم۔ جو اذان دے وہی اقامت کہے۔ رواہ الترمذی وابن ماجہ۔ یعنی رح نے کہا کہ اسینی عبد الرحمن افرنقی ضعیف ہے۔ قول ادحق یہ کہ وہ ثقہ ہے۔ لہذا شیخ وبری رح نے کہا کہ موزن کی اجازت سے دوسرا اقامت کرے تو جائز ہے۔ م۔ چاہیے کہ موزن مرد بالغ قائل تندرست متقی عالم بہ سنت وادفات نماز ہو اور بلند آواز ودائی اذان کہنے والا پانچوں وقت کا ہو اور اسپر اجرت نہ لے اور اگر اجرت ٹھہرائی تو اسکا مستحق نہوگا۔ فی الحدیث اور ایسا موزن مقرر کرے جو اپنی اذان پر اجرت نہ لے۔ رواہ الترمذی وابن ماجہ داؤد۔ یہی قول ادناعی واحمد وابن المنذر کا ہے اور امام مالک بعض شافعیہ نے اجرت لینا جائز رکھا ہے۔ مع۔ اور بہرہ کہ اسکو محتاج دیکھیں تو بلا شرط کے اسکی اعانت کریں اور جس نے اذان پر اجرت ٹھہرائی وہ فاسق ہے اسکی اذان مکروہ ہے۔ محیط میں برخلاف ذخیرہ وبدائع کے اندر سے کی اذان مکروہ تھی۔ مع۔ واضح ہو کہ فجر کی اذان میں اول تشویب جو حدیث میں ہے وہ الصلوۃ خیر من النوم دوبار ہے اور صحیح یہ کہ وہ درمیان اذان میں تھی جیسے معمول ہے نہ بعد اذان کے۔ حافظہ۔ والتشویب فی النحر حی علی الصلوۃ حی علی الفلاح مرتین بین الافان والاقامۃ حسن۔ لانه وقت نوم وعظیہ۔ وکرہ فی سائر الصلوات۔ اور تشویب کرنا فجر میں بعد اذان کے دوبار ہی علی علی الفلاح کے ساتھ اذان و اقامت کے درمیان میں بصری یعنی اذان لکر وقوع کر کے اقامت و اذان کے پیچ میں بصر

ان دو گھر سے پکارنا بھر ہو۔ اس جہت سے کہ وہ وقت خواب و غفلت کا ہو۔ اور باقی نازون میں مشوب کر دے۔
 آئندہ آتا ہے کہ متاخرین نے کل نازون میں مشوب کو مستحسن رکھا اور اسی کو تنویر وغیرہ میں مذہب قرار دیا۔ ہم کہنا
 العلود الی الامام و جو علی حسب ما نفعار فہ۔ اور معنی مشوب کے یہ ہیں کہ پھر خبردار کرنے کی طرف مد کرنا اور یہ
 لوگوں کے متعارف کے ہر وقت۔ یعنی کوئی خصوصیت اس میں لفظ حی علی الصلوۃ حی علی الفلاح کی نہیں ہے بلکہ انہیں اگر الصلوۃ
 الصلوۃ یا ما صلا الصلوۃ یا ما نذر اس کے جو متعارف ہو جائے وہی کافی ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ یہ مشوب بالاتفاق نفس اذان
 میں سے نہیں ہے بلکہ اذان کا جو مقصد ہر آگے حاصل ہونے کے واسطے سوائے اذان کے ایک وسیلہ اپنی طرف سے نکالا
 گیا ہے تو اس صورت میں مدہو گا کہ بندہ دستان میں ہر خط کی زبان میں اُن کے متعارف پر یہ اعلام ہو اور عربی کی خصوصیت
 تو صرف اذان کے کلمات میں ہے۔ ہر خلاف مشوب اول کے یعنی الصلوۃ غیر من النوم۔ کے کہ وہ نذر الاسلام کے نزدیک
 صحیح ہے بلکہ بعد اذان کے بھی ادا نام محمد کا قول کتاب الآثار میں اس پر صریح دلالت کرتا ہے۔ لیکن واضح یہ کہ وہ بعد حی علی الفلاح
 کے داخل اذان بھی جیسا کہ حقون میں مذکور اور معمول ہے اور حدیث کا لفظ بھی کہ اجعل فی اذانک اسکو اپنی اذان
 میں کر دے۔ اس پر دلیل ہے۔ بہر تقدیر وہ جب حکم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم داخل کیا گیا تو یہ احداث نہیں بلکہ شروع
 ہو تو وہ اسی طرح عربی کے سوائے کسی زبان میں روا نہیں ہے۔ فافہم۔ و بعد آتشوب احداثہ علیہ لکونہ بعد
 احداث الصحابہ لتغیر احوال الناس۔ اور یہ مشوب جہاں کلام ہے اسی مشوب ہے جسکو احداث کیا یعنی بنا لگا ہوا علمائے کونہ نے
 بعد زمانہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے جو جو لوگوں کے احوال بدل جانے کے۔ ف۔ اور لوگوں میں غفلت و سستی پیدا ہو جانے کے
 یعنی وجہ مشوب اول کی خواب و غفلت تھا اور وہ غفلت و سستی اس زمانہ میں بیداری میں بھی پیدا ہو گئی ہے۔ خصوصاً انھوں
 لما ذکرناہ۔ اور علمائے کونہ نے فجر کی خصوصیت اس مشوب کے ساتھ اسی وجہ سے کی جو ہم ذکر کر چکے۔ ف۔ کہ وہ وقت نذر
 و غفلت کا ہے۔ اور شاید کہ یہ وجہ ہو کہ فجر میں مشوب کے لیے گنجائش اس وجہ سے ہے کہ ایک مشوب اس میں موجود ہے۔ والمتاخرین
 استحسنوہ فی الصلوات کلھا لظہور اتوائی فی الامور الدنییۃ۔ اور متاخرین فقہاء نے مشوب کو تمام نازون میں مستحسن
 نکالا ہے کیونکہ احد و رقیہ میں سستی ظاہر ہو گئی ہے۔ ف۔ تمام نازون سوائے مغرب کے۔ کما فی شرح الفقاریہ۔ پس جب خواب
 کی غفلت میں مشوب روا ہوئی تو سستی و کام کاج کی غفلتوں کے ساتھ بھی روا ہو جاتی ہے۔ و لیکن اس میں اشکال یہ ہے کہ خواب
 کی غفلت تو بے اختیار ہے اور اس میں کوئی کوتاہی و سرکشی نہیں ہے لہذا لیلۃ التعلیٰ کی حدیث میں جب صبح کی نازون میں سب
 سونگے تھے صحابہ رضی اللہ عنہم کو بہت تشویش تھی کہ جتنے بہت تفریط کی تو فرمایا کہ لا تفریط فی النوم آہ یعنی خواب میں کوئی
 اپنی طرف سے کوتاہی نہیں ہے کیونکہ ارواح تو قبضہ قدرت میں ہیں اُن سے جب چاہا اُنکو جھوٹا اور تفریط تو صرف بیداری کی حالت
 میں ہوتی ہے پس جب معلوم ہوا کہ مشوب اول کا شروع ہونا بدو تفریط کی صورت اور بحالت بے اختیار ہے تو خواب اسکا
 قیاس مدسری اوقات میں جو صورت تفریط اور حالت اختیار ہے قیاس مع الفارق بلکہ برعکس ہے تو کوئی گھر ہوگا۔ فافہم۔ م۔
 متاخرین نے احداث پر احداث کیا کیونکہ مشوب اول تو درمیان اذان بھی ہے علمائے کونہ نے اذان کے بعد اور احکامات
 سے پہلے ایک مشوب احداث کیا۔ بادر و اول مشوب کے بانی رکھنے کے پھر متاخرین نے اس پر اند مشوب جلد نازون میں احداث
 کی تو یہ احداث پر احداث ہوا۔ لہذا یہ دیکھو۔ ماقول۔ بلکہ امام ابو یوسف نے جو تھا احداث کیا۔ کما قال الامام ابو یوسف
 وقال ابو یوسف لا یری باسا ان یقول المؤمن فی الصلوات کلھا السلام علیک ایہا الامیر و رحۃ اللہ
 و ہر گاہ حی علی الصلوۃ حی علی الفلاح الصلوۃ پر حکم اللہ۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ میں اس میں مضائقہ نہیں دیکھتا کہ
 کہ مؤذن سب نازون میں امیر کو یعنی مسلمانوں کے سوا حاکم کو بولنے کہ السلام علیک ایہا الامیر غلط ہے۔ ف۔ یہ اس پر

کے واسطے ثواب خاص ہے۔ علامہ شمس الدین عظیمی رحمہ اللہ ان الناس سو سیتہ فی امر الجاحدہ۔ امام محمد نے اسکو جواز سے
 اور جہانگیر کی کہ امر جاحد میں تو سب لوگ طواہیر و باریت ہوں برابر ہیں۔ فقہ ہر امیر کی کون خصوصیت ہے۔
 و ابو یوسف نے یہ کہ زیادہ اشتغال ہم باہر المسلمین کیلئے تقویٰ الجاحدہ۔ اور ابو یوسف نے امر اور کون ثواب
 کے ساتھ اسلئے خاص کیا کہ مسلمانوں کے اندر میں انکو زیادہ اشتغال ہے جس انکو یہ خاص اعلام کر دیا جاوے تاکہ انکی جاعت
 توبہ نہ جاوے۔ فقہ امام مصنف رحمہ اللہ کے ساتھ قبول ابو یوسف اور سنی غریبات جاکے بقول۔ علی بن ابی طالب
 و الخلفی۔ اور اسی جامع و حکم پر ہیں قاضی دمشقی۔ فقہ کیونکہ دے بھی مسلمانوں کے کاموں میں زیادہ مشغول رہنے
 میں۔ قاضی خان رحمہ اللہ نے فتاویٰ میں کہا کہ امام ابو یوسف کا قول اپنے زمانہ کے امر المسلمین کے حق میں تھا اور رہے ہمارے
 زمانہ کے امر انویہ مسلمانوں کے کاموں میں نہیں بلکہ اپنے حکم کے میں مشغول ہیں۔ ع۔ ہر امام مصنف رحمہ اللہ کے کلام سے
 اور یوں ہی قاضی خان وغیرہ کے کلام سے نکلتا ہے کہ انھوں نے ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول اختیار کیا ہے۔ فقہ ہر طریقہ یہ کہ بعد
 اقلی کے بعد وہی آیت پڑھنے کے شہر کہ ثواب کرے ہر اسی قدر ٹھہر کر اقامت کے۔ فقہ بعض نے ابو یوسف رحمہ اللہ کی
 تائید میں کہا کہ حضرت علیؓ اور علیہ وسلم کو بالخصوص جاعت تیار ہونے کی آگاہی دینے کو ہال نہ جانے تھے اور دیکھا گیا
 کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر کسی کا قیاس نہیں ہو سکتا اور امر اور کی خصوصیت کرنے میں عوام مومنین کی جانب جہانی
 پیدا کرنا اور عرض غفر و امارت کاظم آنکے دون میں ہونا جو جواب دیا گیا کہ امام مالک رحمہ اللہ کی روایت موطا حضرت عمرؓ کے
 بارہ میں بھی موجود ہے کہ موزن ہانے گیا اور سونا پاتا تو کہا کہ اصلوۃ خیر میں انوم اور دیکھا گیا کہ یہ فقط تو مروج حدیث میں تھا
 ہے اور حضرت عمرؓ پر بھی قیاس رہا نہیں ہے۔ احادیث صحیحہ میں نبوت پر کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا کہ حضرت نبی
 علیہ السلام ہونے کے بعد انوں میں نہ انفر کونکے الخ۔ مع ہذا آنکے حق میں کسی ثواب کا حکم نہیں دیا۔ یعنی رحمہ اللہ نے اول احداث پر
 اعتراض کیا کہ اگر کہا جاوے کہ احداث تو مذموم ہے اور جواب دیا کہ یہ بدعت حسنہ ہے بدلیل قولہ علیہ السلام ماراہ المؤمنون حسناتہم
 عند اللہ حسن۔ یعنی جس چیز کو مومنین بجز جان میں وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بستر توبہ ثواب بستر ہیں بدعت حسنہ ہے۔ انول تحقیق
 مقام بہت درازی چاہا ہے جو میرے التزام سے خارج ہے لیکن کافی اختصار سے بیان اسلئے ضرور ہوا کہ اس مسئلہ میں
 شور و غلبہ زیادہ ہے۔ وضع ہو کہ طاعت یعنی رحمہ اللہ نے جو استدلال پیش کیا بقول ماراہ المؤمنون حسناتہم یہ مومنین کے
 بعض مراد میں باسب مراد ہیں اگر بعض مراد میں لازم آوے گا کہ معتزلہ فرقہ کے بعض اقوال جو ہمارے نزدیک باطل ہیں وہ صحیح
 ہوں کیونکہ صحیح قول پر ہمارے نزدیک معتزلہ فرقہ کی تکفیر نہیں تو وہ مومنین سے ہیں اور ہم نے نکالا کہ بعض مومنین جس بات
 کو دیکھا جائے وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اچھی ہو حالانکہ یہ باطل ہے اگر کوہ کہ مومنون سے کمال مراد میں نکال دیا تاکہ
 وہ بھی بگوئیں معلوم ہے کہ ہم ظاہر شریعت پر حکم کرتے ہیں لہذا جو ظاہر میں لگے توجید کا اقرار کرے اسکو مسلمان ٹھہرا دیں اور یہ
 بالاجل اللہ تعالیٰ ہی کو ہے ہر امتحان سے صحابہ رضی اللہ عنہم کے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ اولئک ہم المؤمنون حقاً اور فرمایا اولئک
 ہم الصادقون۔ اور انہی اسکے آیات بکثرت میں جو انکے صدق و کمال اعلان کی دلیل ہیں تو صحابہ رضی اللہ عنہم نے جس بات
 پر اجماع کیا وہ قطعی ہے اسی واسطے حدیث ماراہ المؤمنون حسناتہم کی تفسیر میں خود حضرت جہد امیرین مسعودؓ نے فرمایا اولئک
 اصحاب محمد الخ۔ یہ لوگ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ ہیں آخر تک۔ ہر بعد انکے اگر سب مسلمان کسی بات پر اجماع قطعی ہے۔ اب یہ
 ہے کہ ان میں مادیات و مائیں بھی آگئے اگرچہ ہر بالخصوص نہیں جانی سکتے کہ وہ کون کون میں تو وہ بھی اجماع قطعی ہے۔ اب یہ
 اصل مسئلہ ثواب میں کام کہ مومنین کو احوال و تقسیم کے ایک وہ کہ از قبیل شریع میں جن میں ثواب موعود ہے وہم جواز قسم عام
 جہاد میں مگر یہ انکے اجماع جہاد میں ہے معلوم ہوا ہر جہاد میں اگر انکو کسی فعل مشروع سے دیا جاوے تو

دعایا مغرب میں دیکھنا افضل ہو سو نہر اشدابی خفیہ - اور یہ اہم اہم رح کے نزدیک ہے۔ وقال لا یجلس فی المغرب الا بعد
جلستہ طلیعت لاہ لا بد من انفصل الا الاصل مکر وہ ولا یقع انفصل بالکسۃ یوجد ما بین کلمات الاذان فی انفصل
بالجلستہ کیا بین الخطبتین ہر دو صاحبین نے لکھا کہ مغرب میں بھی جلسہ کرے کہ خفیہ اسلئے کہ فاصلہ کرنا تو ضرور کیونکہ فاصلہ مکر وہ ہوتا
فاصلہ دینا سکوت سے نہیں ہوتا کیونکہ سکتے تو اذان کے کلمات میں بھی ایسا جانا ہر بس بیشک سے فاصلہ دے جیسے وہ خطبوں کے
درمیان ہوتا ہے۔ ولابی خفیہ جن امت اخیر مکر وہ فیکتفی پونی انفصل اخر از اعنہ والمان فی مسالتنا مختلف
و کذا انقضا فینع انفصل بالکسۃ ولا کذا یک خطبہ - ہر دو خفیہ رح کی دلیل یہ ہے کہ تاخیر کرنا مغرب میں مکر وہ ہے یعنی سزا
ادنی تاخیر کے پس کتر فاصلہ ہر کثرت کیا جاوے تاخیر سے اخر اکر کرنے کو۔ اور ہمارے اس مسئلہ میں جبکہ مختلف ہو اور آمد و رفت مختلف
ہو تو سکتے کے ساتھ فاصلہ ہو جائیگا اور خطبہ کی یہ حالت نہیں ہے۔ ف۔ بلکہ دونوں خطبہ کی جبکہ داد و ستد ہر توبہ دن بیشک کے
مصرحت کے ساتھ وہاں فاصلہ نہیں ہوتا۔ وقال الشافعی انفصل برکتین اقبصار السائر الصلوات والفرق قد ذکرناہ
اور شافعی رح نے لکھا کہ دو رکعتوں سے فاصلہ دے پھر اس باقی تارون کے اور فرق چھوڑ کر دیا۔ ف۔ یعنی شافعی رح کا قیاس
باقی تارون پر قیاس مع الطارق ہے اور فرق ہے کہ دیگر تارون میں تاخیر مکر وہ نہیں اور مغرب میں مکر وہ ہے تو مغرب کا دوسری تارون
پر قیاس نہیں ہو سکتا۔ م۔ قال یعقوب رایتہ ابا خنیفہ یوزن فی المغرب و یقیم ولا یجلس بین الاذان فی الاقامۃ
یعقوب نے یعنی ابو یوسف رح نے لکھا کہ میں نے ابو خنیفہ رح کو دیکھا کہ مغرب میں اذان دیکھے اور اقامت کرتے اور اذان اقامت
کے بیچ میں نہیں بیٹھتے تھے۔ دہد انعیدہ تاملناہ۔ اور یہ قول در باتون کو بغیر ہر ایک وہ جو ہم نے بیان کی تھی۔ ف۔ یعنی
امام ابو خنیفہ کے نزدیک مغرب میں اذان و اقامت کے درمیان جلسہ نہیں ہے۔ ضایہ۔ دوم یہ کہ۔ وان استحب کون الموزون
عالمًا بالسنۃ۔ اور مستحب ہے ہر کہ اذان دینے والا عالم بالسنۃ ہو۔ ف۔ یعنی شریعت کے احکام جانتا ہو۔ یہ کس دلیل سے
جواب۔ لقولہ علیہ السلام و یوزن کلم خیارکم۔ دلیل اس حدیث کے۔ ف۔ مسکو ابو داؤد و ابن ماجہ و طبرانی رح نے ابن عباس
کی حدیث سے مزین روایت کی ہے تون کو خیارکم دیو کلم اقرارکم۔ چاہیے کہ تمہارے واسطے وہ اذان کے جو تم میں سے بہتر ہو
چاہیے کہ تمہارے واسطے وہ امام جو اقرار ہو یعنی کتاب الہی کو خوب پڑھا ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ وہ عالم ایسا ہے کہ عمل
کرنے والا ہو کیونکہ عالم فاسق تو وہ قول میں سے حق قول پر جا بل فاسق سے بھی زیادہ غلط میں ہو تو وہ خیار میں سے ہوگا
جیسا کہ احادیث صحیحہ اسکے شاہد ہیں اور فقہاء نے بھی تصریح کی کہ فاسق کی اذان مکر وہ ہے تو عام رکھا خواہ جاہلی ہو یا عالم ہو۔
ن۔ احمد عبد الرزاق کی روایت میں ہے اور ایسا کہ تمہارا موزون نہ ہو جو باقی نہیں ہے۔ ابن الامام رح نے لکھا کہ خاصر الریاء میں
جواز ہر اول پہلے میں نے نہایت سے باکر اہم جواز نقل کیا خاصر اکامت کے ساتھ جو از مراد خاصر الروایۃ ہوگا جیسا کہ فی ظاہر
میں آیا ہے اور سمجھ گویا ہے ہر کہ اگر کلمہ توحید کا موزن صلح نیکو کار کے زبان سے ہوتا ہے تو افضل تا باقی ہونا چاہیے تاہم دلائل اہم
لندا اجرت منوع ہے جیسا کہ حدیث میں بھی وارد ہے اور در مختار میں بحر الرائق سے نقل کر کے زعم کیا کہ اجرت لے تو بھی جواب کا
استحقاق ہوگا اور یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ خود بحر الرائق نے اسکو احتمال کے طور پر لکھا ہے اور کلام مشائخ کے مخالف ہے اور موزن جب
عالم باوقات گزرتا تو موزن کے ثواب کا مستحق نہ ہوگا۔ انہی۔ دلی الفتح۔ اور طبرانی رح نے اسطہ میں بسند صالح حضرت ابن عمر رح سے
مزین روایت کی کہ تین ہیں کہ نزع اکبر سے انکو جمل ہوگا اور حساب انکو مانو ذکر لگا اور دے مشک کے بعد تمام پر ہونے پر احکم
کہ خلاف کے حساب سے نوافل ہو ایک وہ میں نے قرآن پڑھا خاص امر تعالیٰ کی رضا مندی کے لیے اندر اسکے ساتھ ایک نوم
کی امامت کی جو اس سے ماضی رہے وہ موزن جو امر تعالیٰ کے واسطے تارون کے لیے اذان دیتا ہے وہ غلام جس نے
ابو جہل سے لکھا ہے اور اپنے آپ تعالیٰ کے درمیان اور اپنے اور اپنے آقاؤں کے درمیان میں۔ دہد فی الہم اکبر علیہ السلام اور

اسیٰ میں قرآن واسلے کے لیے امامت کا ذکر نہیں بلکہ صرف خاص زمانے آگے ہر اور منع القدر میں کہا کہ اذان و اقامت کے وقت
 شفع یعنی کھٹکھٹا رہے ہوں اور بدعت ہے لیکن ہر اذان میں ہر کہ مؤذن کو آواز اچھی کرنے کے لیے روای
 اور یہ درحقیقت سراج کا قول ہے۔ مگر نئی القدر۔ اور مؤذن کو گون کا انتظار کرے اور جو ضعیف جلدی چاہتا ہو اسکی رعایت سے
 اقامت کے اور محلہ کے رئیس و بڑے آدمی کا انتظار نہ کرے۔ اسراج و کذا فی الفتح۔ اور اپنی جگہ پر اقامت کے پھر اگر قدرت
 الصلوٰۃ کے وقت تار کی جگہ جلا تو جائز ہے جبکہ امام ہو اور کہا گیا کہ مطلقاً جواز ہے اور درمیان اذان میں کلام کرے تو دوسرا دے
 اور کئی جگہ لکھا ہے کہ جب مؤذن پر سلام کیا یا چھینکا و حمد کی باناز پڑھنے والے پر یا قرآن یا خطبہ پڑھنے والے پر سلام کیا تو شائع
 نے قول ابو یوسف رحمہ کو صحیح کہا کہ جواب نہ دے نہ قبل فراغ و نہ بعد فراغ نہ دل میں۔ و۔ مؤذن بعد فراغ کے بھی جواب
 نہ دے ہی صحیح ہے۔ الزاہدی۔ پتھانہ پھر نے واسلے پر سلام حرام ہے تو باجماع اس پر جواب نہ فی الحال نہ بعد فراغ کے کبھی واجب
 نہیں دینی فتاویٰ قاضی خان۔ اگر قاضی یا مدرس کو سلام کیا تو شائع نے کہا کہ جواب واجب نہیں۔ انہی۔ اسی طرح فقیر کا جواب
 بھی واجب نہیں ہے۔ مسئلہ جو اذان سننے والے جواب دے پس جو مؤذن کتابت ہو رہی کے سوائے ہی علی الصلوٰۃ ادری علی الخ
 کے کہ لاول و لا قوۃ الا بالسر کے۔ الفتح۔ یعنی مجھے کچھ طاقت و قدرت نہیں مگر اللہ تعالیٰ کے ساتھ یعنی بول و قوت اسی میں تار
 و فلاح میں حاضر ہوں گا اور یہ حضرت عمرؓ کی حدیث صحیح مسلم میں مذکور ہے اور غرائب میں کہا کہ یہی صحیح ہے۔ م۔ اور الصلوٰۃ غیر من الخ
 کے جواب میں کہ مدت و برکت یعنی تو نے سچ کیا اور نیکو کاری کی نصیحت کی۔ محیط السرخسی۔ اور حدیث میں ہے کہ ادا معتم المؤمن
 فقولوا ائیل یا قول یعنی جب تم مؤذن سے اذان سنو تو مثل اس کے قول کے تم بھی کہو۔ لہذا فقہانے کہا کہ اذان کا جواب دینا
 چاہیے پھر اختلاف ہے کہ جواب زبان سے واجب ہے یا مستحب ہے تو ابن الہمام نے کہا کہ ظاہر حدیث سے وجوب نکلتا ہے اور کوئی
 قرینہ نہیں جو وجوب سے پھرے اور لکھا کہ یہی ظاہر خلاصہ و محض ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہی ظاہر نہایت محیط سرخی ہے اور غرائب میں کہا
 کہ یہی صحیح ہے پھر میں کہتا ہوں کہ یہ مشکل ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مؤذن کو جب اسنے اللہ اکبر کہا تو فرمایا کہ علی الصلوٰۃ
 یعنی یہ اقرار بر فطرت ہے پھر اسنے کہا کہ اشدھان لا الہ الا اللہ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا آگ سے نکل گیا اللہ و حدیث ظاہر ہے
 نے کہا کہ امام حماد ہی نے کہا کہ پھر دیکھو کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خود ہیں کہ آپ نے مؤذن سے سنا اور جواب دوسرا دیا
 تو معلوم ہو گیا کہ مؤذن کا جواب دینا بطور استحباب ہے تاکہ فضیلت حاصل کرے اور قاضی خان کے فتاویٰ میں ہے کہ جس نے
 اذان سننی اسکو مستحب ہے کہ جیسے مؤذن کتابت اس کے مثل کہے مگر وقت قول ہی علی الصلوٰۃ و الفلاح کے۔ اور بخاری رحمہ نے
 مساد یہ نہ سے رعایت کی کہ جب مؤذن نے ہی علی الصلوٰۃ کہا تو کہا کہ لاول و لا قوۃ الا بالسر۔ مع۔ اور خمس الاثم حوالی سے
 کہا کہ مؤذن کی اجابت بقدیم ہے نہ زبان حتیٰ کہ اگر زبان سے جواب دیا اور قدم سے نہ چلا تو جواب دینے والا نہیں ہوگا اور
 اگر وہ مسجد میں موجود ہو تو اس پر زبان سے جواب واجب نہیں ہے اور ایک جامعہ شائع نے اسی کی تصریح کی ہے اور کہا کہ
 جواب زبانی مستحب ہے اگر کیسا تو ثواب پاویگا و نہ گناہ نہیں۔ مع۔ ثواب جو کہ حدیث میں مذکور ہے کہ جس نے صدق بول
 کہا وہ جنت میں داخل ہوا۔ کافی صحیح مسلم وغیرہ۔ اور یہی صحیح ہے اور اسی کو تنویر میں اختیار کیا اور کہا کہ اگر گھر میں قرآن پڑھتا
 تو بند کر دے اور اگر مسجد میں ہو تو نہیں۔ اور میں کہتا ہوں کہ اس قول پر جواب سلام واجب ہوگا کیونکہ زبانی جواب مستحب
 و جواب سلام واجب ہے لیکن ایسے فتنل کی حالت میں سلام کرنے والے کو احتراز چاہیے۔ اور علامہ یعنی رحمہ نے کہا کہ مؤذن
 کے قول کے مثل زبانی متابعت ہر شخص کو چاہیے خواہ بے وضو ہو یا جنب ہو یا حائضہ و زچ ہو کیونکہ وہ ذکر ہے کہ اس سے
 معصی و جو پتھانہ پڑھتا ہو اور جو جامع میں مشغول ہو مستثنیٰ ہیں اور ہند یہ میں ہے کہ نہیں چاہیے کہ سننے والا اذان و اقامت
 کے درمیان باتیں کرے اور نہ چاہیے کہ قرآن یا کسی دوسرے کام میں مشغول ہو سوائے جواب دینے کے اور اگر وہ قرآن

جو چاہتا ہو تو چاہیے کہ روک کر لان لگا کر سننے میں اور قبول کرنے میں مشغول ہو۔ البتہ ائمتہ کے وقت مضافت نہیں
 کہ وہاں میں مشغول ہو۔ اخصاصہ۔ اور جواب اقامت مستحب ہے۔ ۵۔ چنانچہ ابو امامہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ابو داؤد میں مرفوع ہے کہ ہلال نے
 اقامت میں باتند حدیث عمر رضی اللہ عنہ کے اذان میں جواب دیا اور قدر قات الصلوٰۃ کے وقت کہا۔ اقامہ اسرار و اہل اہل
 السموات والارض۔ یعنی اللہ تعالیٰ اسکو قائم و دائم رکھے جب تک آسمان وزمین قائم ہیں۔ کما فی التفسیر واختارہ فی الفرائض
 اور کہا گیا کہ اقامت کا جواب نہ دے۔ ۶۔ اور اسی پر شمس بنی نے جزم کیا ہے۔ ۷۔ یہ کچھ نہیں ہے بلکہ تعلیل جواب حاصل کرنے
 کے واسطے احب جواب ہے۔ ۸۔ پھر قدم سے چلکر حاضر ہونے کا جواب تو صرف اپنی مسجد کا واجب ہے۔ کما فی التاثر خانیہ۔ پھر
 جمعہ کی اول اذان کا جواب بالاتفاق بسعی قدم ہے۔ النہر وغیرہ۔ تعلیل کے رد پر جو اذان کہی جاتی ہے جب خطیب نے خطبہ
 شروع کیا تو دعا پڑھنا وغیرہ سب کردہ ہے صرف خطبہ سننے میں مشغول ہو۔ ۹۔ فقاریں میں ہے کہ جب ایک مسجد میں یکے بعد دیگرے
 کئی موزن نے اذان دی تو احترام صرف اول اذان کا ہے۔ ۱۰۔ اور اگر گھر میں کئی مسجدوں سے اذان کی آواز سننے تو ظاہر ہے
 نے فرمایا کہ اپنی مسجد کی اذان کا قبول کرنا فعل یعنی چلکر حاضر ہونا لازم ہے۔ ۱۱۔ اور احراز ثواب ربانی جواب کے لیے یعنی روح
 نے جزم کیا کہ ہر ایک کا جواب دے اور ثواب موعود جداگانہ پاویگا اور یہی ظاہر ہے۔ ۱۲۔ اگر کوئی شخص بعد اذان کے اقامت کے
 وقت مسجد میں آیا تو کھڑے ہو کر اسکو انتظار کرنا کر دہے لیکن بیجا دے پھر جب اقامت میں می علی الطلح پر ہو چکے تب وہ
 کھڑا ہو۔ المصنوعات۔ امام دوم مسجد میں ہیں تو ہمارے علمائے شیعہ رحمہ اللہ کے نزدیک جب موزن اقامت میں می علی الطلح
 پر پہنچے تو امام دوم کھڑے ہونے بھی صحیح ہے۔ اور اگر امام باہر ہو پس اگر صف کی طرف سے آیا تو جس صف سے آگے بڑھے وہی صف کھڑی
 ہو جاوے اسی طرف شمس اللہ جلوانی و سرخسی و خواجہ زاد نے میل کیا اور اگر وہ صفوں کے رد پر دے آیا تو جیسے امام کو دیکھیں
 سب کھڑے ہو جاویں اور اگر موزن ہی امام ہو تو جب مسجد میں اقامت کے وقت تک فایغ نہ ہو کھڑے نہ ہوں اور جب باہر
 اقامت کے وقت اتفاق مشائخ جب تک اندر نہ آوے کھڑے نہ ہوں۔ امام قد قات آہ سے کچھ پہلے کبیر کے یعنی جب موزن
 دوسرا ہو۔ جلوانی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہی صحیح ہے۔ محیط۔ اہل مسجد نے جب اذان و جماعت سے ناز پڑھ لی تو پھر اس میں کرا اذان
 و جماعت کر دہ ہے۔ اگر بعض اہل مسجد نے اقامت و جماعت کر لی پھر موزن و امام و باقی جماعت آئے تو منتخب جماعت ان میں
 کی ہو اور کراہت پہلی جماعت کو ہے۔ المصنوعات۔ اور اگر اہل مسجد کے سوائے غیروں نے اس میں جماعت پڑھی تو مضافت نہیں کہ
 اہل مسجد اس میں جماعت کریں۔ محیط المسرخسی۔ اہل مسجد میں سے ایک جماعت نے اس میں ایسا ہستہ اذان دی کہ لوگوں کے کھڑے
 نہیں ہونے پھر ان کے سوائے دوسری جماعت آئی جنکو نہیں معلوم جو کہ فرقہ اول نے کیا پھر انہوں نے بلند آواز سے اذان دی
 پھر فرقہ اول کا فعل معلوم ہوا تو انکو اختیار ہے کہ جسطرح چاہیں جماعت سے ناز پڑھیں اور اول جماعت کا کچھ اختیار نہیں ہے
 قاضیخان۔ ایک مسجد کا کوئی موزن و امام مقرر ہی نہیں ہے بلکہ جو جو لوگ آکر اس میں جماعت پڑھتے جاتے ہیں تو افضل ہے کہ
 ہر فرقہ اپنی اذان و اقامت علیحدہ کرے۔ قاضیخان۔ بعد اذان و جماعت کے وقت کے اندر انکو ناز کا فاسد ہونا معلوم ہوا
 ہر دن اعادہ اذان و اقامت کے جماعت سے ناز کو خفا کریں۔ اما اگر بعد وقت کے جانا تو دوسری مسجد میں اذان و اقامت کے
 ساتھ خفا کریں گے۔ الزاہدی۔ میں کہتا ہوں کہ اسکی کوئی وجہ ظاہر نہیں اور عموم کلام مشائخ سے اسی مسجد میں جواز لکھا ہے اور یہی
 اخیر ہے۔ و اسرار علم۔ قال المصنف۔ ویوزن للقاء و یقیم۔ اور اذان دے اس نماز کے لیے جو فوت ہو گئی ہے اور اقامت بھی
 کے۔ فقہ حواء اکیلا ہو یا جماعت ہو۔ محیط۔ لانه علیہ السلام تفضی الفجر غداہ لیلۃ التعلیس باذان و اقامت کیونکہ
 حضرت علیؑ اسرطیہ وسلم نے یلۃ التعلیس کے دن نکلنے پر اول وقت میں فجر کی نماز کو اذان و اقامت کے ساتھ قضا کیا فقہ
 و اطمح ہو کہ تعلیس آخر شب میں کسی مقام پر آخر کراستراحت کرنا اور حضرت علیؑ اسرطیہ وسلم کو مع اصحاب رضی اللہ عنہ کے ایسا قاعدہ ہوا

کہ بعض اصحاب رحمہ نے عرض کیا کہ آپ ہو تو تعریض دیتے۔ آپ نے فرمایا کہ مجھے خوف ہے کہ تم اپنی نماز سے سو جاؤ تو بلال رحمہ نے عرض کیا کہ میں جگاؤنگا پس سب سو رہے آخر بلال رحمہ کو شیطان نے اگر بچوں کی طرح تھپکایا کہ آحمون نے کہا وہ سے اپنی پیٹھ لگائی پس سوئے تو جب آفتاب کی دھوپ پڑی تب جاگے اور بعض روایات میں جب آفتاب لگاؤنا مثل اہمذ کے نکلا پھر بعض روایات میں اول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جاگے اور بعض میں ہے کہ اول حضرت عمر رحمہ جاگے اور بلند آواز سے دھمکی گئی غرض کہ پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھی جاگے۔ پھر بعض روایات سے ثابت ہے کہ یہ واقعہ حدیبیہ سے واپسی میں اور بعض میں خیر سے اور بعض میں تبوک سے واپسی میں ہوا اسی حجت سے بعض علماء نے تین مرتبہ ایسا واقعہ بخیر کیا اور اکثر علماء کے نزدیک صرف ایک مرتبہ ہے اور ابن عبد البر رحمہ نے کہا کہ صحیح ہے کہ واپسی بخیر میں ہوا ہے۔ بالکلہ آپ نے بلال رحمہ کو کچھ ملاست نہ کی، اور بلال رحمہ کے جاگنے سے پہلے بلال رحمہ کے ساتھ شیطان کا معاملہ سب بیان کر دیا چنانچہ پھر بلال رحمہ کو بلا کر واقعہ پوچھا تو بعینہ وہی جواب دیا۔

نے فقہ بیان کیا پھر صحابہ رحمہ کو تسکین دی کہ خواب میں تقریظ نہیں بلکہ وہ بیداری میں ہے اور اس مقام سے جان بگوش شیطان کا قریب ہو چکا تھا کونج کا حکم دیا اور آگے بڑھ کر لشکر آٹرا اور بلال رحمہ کو اذان کا حکم دیا اور لوگوں نے سنتیں پڑھیں پھر اذان کے ساتھ حاجت کی نماز پڑھائی۔ پھر یہ چند صحابہ رحمہ سے مروی ہے چنانچہ حدیث ابو ہریرہ رحمہ بروایت ابو داؤد اور حدیث عمران بن حصین بروایت ابو داؤد وابن خزیمہ وابن حبان والحاکم اور حدیث ابن مسعود رحمہ بروایت ابو داؤد وابن حبان اور دیگر صحابہ مانند بلال وغیرہ ہیں اور ہر ایک کی حدیث میں اذان و اقامت کا حکم ہے اور یہ سب اسانید صحیحہ ہیں۔ وہ جو جناب علی الشافعی فی اکتفاءہ بالاقامۃ۔ اور یہ حدیث امام شافعی رحمہ پر حجت ہے اس بارہ میں کہ شافعی رحمہ نے صرف اقامت پر اکتفا کی۔ فقہ بدلیل حدیث ابو ہریرہ بروایت مسلم کہ اس میں صرف اقامت ہے اور جواب یہ کہ اذان کا ارادی نے ذکر نہ کیا حالانکہ دوسری صحیح حدیثوں میں مذکور ہے تو زیادت پر عمل اولیٰ ہے لیکن اگر وقایہ متعدد ہوں جیسا کہ بعض علماء کا قول ہے تو معتدل ہے کہ شاید صرف اقامت پر اکتفا کیا ہو اور اس صورت میں ہم کہتے ہیں کہ اذان نمونے پر تین نہیں پس غایت یہ کہ صرف اقامت پر اکتفا جائز ہے اور اس میں شک نہیں کہ اذان مع اقامت بہر حال اولیٰ ہے خصوصاً باصل شافعی رحمہ کہ مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں اور زیادات ایک دوسرے میں ملاتے ہیں بخلاف فائزہ صلوات اذن للاولیٰ و اقام۔ پھر اگر پہلی کئی نمازیں یعنی ایک سے زیادہ فوت ہوئی ہوں تو اذان دے و اقامت کے اول نماز کے واسطے۔ لہذا روایتنا۔ بدلیل حدیث یزید بن عمر کے۔ وکان یخیر فی الباقی ان شاء اذن و اقام لیکون القضا علی حسب الاور و ان شاء فصر علی الاقامۃ۔ لان الاذان کالتخصار و ہم حضور اور وہ باقی نماز کے حق میں مختار ہوگا چاہے تو ہر ایک کے لیے اذان دے و اقامت کے تاکثر و موافق وادھو اور چاہے فقط اقامت کہ کیونکہ اذان تو حاضری کی توجہ پیش سے ہوتی ہے اور بیان تو لوگ سب حاضر ہی ہیں۔ قال وعن محمد انه یقام لما بعد ما قالوا یخیران یقولون بنا قولہم جمیعاً۔ امام مصنف رحمہ نے کہا کہ اور امام محمد رحمہ سے مروی ہے کہ اول کے بعد والی نمازوں کے لیے اقامت کسی جائیگی یعنی صرف اقامت پر اکتفا ہوگا نہ اختیار سادہ شائع نے فرمایا کہ ہو سکتا ہے کہ یہ قول امام محمد و ابو یوسف و ابو حنیفہ رحمہ سب کا ہو۔ فقہ چنانچہ ابو بکر الرازی رحمہ سے یہ روایت صحیح ہے۔ کہانی العینی ساور ابن اللحام رحمہ نے کہا کہ ابو یوسف رحمہ سے امار میں بالاسناد روز جنگ خندق کی چار نمازیں قضاء ہونے میں مروی ہے کہ ہر نماز کو اذان و اقامت سے ادا کیا۔ مع۔ نسائی رحمہ نے ابو سعید رحمہ سے روز خندق کی حدیث روایت کی اس میں ہے کہ پھر بلال رحمہ کو حکم دیا پس آئے نماز نمبر کی اقامت کسی پس اسکو آپ نے پڑھا جیسے اسکے وقت میں پڑھا کرتے تھے پھر اقامت کسی عصر کی پس اسکو آپ نے پڑھا جیسے اسکے وقت میں پڑھا کرتے تھے آخر تک۔ یعنی رحمہ نے کہا کہ چونکہ اپنے وقت میں ہر نماز کو اذان و اقامت سے پڑھتے تھے اسی طرح اذان و اقامت سے پڑھا۔ میں کہتا ہوں کہ یہ شکل ہر اس واسطے کہ اول کی کیفیت تو بیان کر دی کہ

نہایت کسی اُسکے بعد اپنے وقت کی کیفیت معمولی ہو یعنی غرض ہر کوئی اُٹھ کر چار چار رکعات و مغرب جہ سے میں رکعات
 یونکہ شلا مسجد نبوی میں مع سنن و نوافل کے عینہ کیفیت تو قطعاً مراد نہیں ہے جس میں صحیح جواب یہ ہے کہ ترمذی نے اپنے
 سے روایت کی کہ جنگ خندق کے روز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی چار نمازیں قضاء ہوئیں حتیٰ کہ سات میں سے وقت جبکہ
 سر تعالیٰ نے چاہا گند گیا پھر مالِ رنہ کو حکم فرمایا اُسے اذان دی پھر اقامت کہی تو آپ نے ظہر کی نماز پڑھی پھر اقامت
 دی تو عصر کی نماز پڑھی آخر تک۔ پس اس حدیث میں اول کے واسطے اذان ہے اور باقیوں میں صرف اقامت ہے لیکن
 مختصر روایات میں یوں آیا کہ قضا و غاروں کو حضرت صلعم نے ہا اذان و اقامت ادا کیا اور بعض روایات میں اول کے واسطے
 اذان و اقامت و باقیوں کے واسطے صرف اقامت مروی ہے پس اس اختلاف کی جہت سے ہم نے کہا کہ اول میں اذان ہے
 اور باقیوں میں اختیار ہے۔ مع۔ مگر حق یہ ہے کہ اس اختلاف سے یہ توفیق لازم نہیں آتی ہے بلکہ یا تو احتیاط کر کے جمیع باقیوں
 کی اقامت مذکور ہے اُسکو مع اذان پر محمول کر دے اور یا آسانی کے واسطے جمیع اذان و اقامت مذکور ہے اُسکی تفسیر دوسری
 حدیث سے قرار دے کہ اول کے واسطے اذان کہی اور باقیوں کے واسطے صرف اقامت پڑھا تھا کیسا یہی وجہ ہے کہ شیخ
 ابو بکر آل رازی ابھماصی نے قرار دیا کہ یہی سب کا قول ہے اور امام مہنف رحم نے بھی اسی طرف اشارہ کیا اور یہی مختار مذہب
 شافعیہ ہے و لیکن ہمارا ظاہر مذہب وہی ہے جو مذکور ہو اُسی کہ ہند یہ میں ہے کہ ہزار کے لیے اذان و اقامت بشرطِ تاکہ بطریق ادا
 ہو۔ المبسوط للسرہنی۔ پھر باقیوں میں صرف اقامت کا اختیار جب ہے کہ ایک ہی مجلس میں سب کو قضا کرے اور اگر علیحدہ علیحدہ
 اوقات میں ہر ایک کو قضا کرے تو اذان و اقامت دونوں شرط ہیں۔ البحر۔ ضابطہ ہمارے نزدیک یہ ہے کہ ہر فرق خواہ ادا
 ہو یا قضا ہو اُسکے واسطے اذان و اقامت ہے خواہ تنہا ادا کرے یا جماعت سے سو اے جمعہ کے روز شہر کے اندر ظہر کی غائیکے
 ردہ اذان و اقامت سے کر دے۔ ہر۔ تبیین۔ کیونکہ اُسکی جماعت مکروہ ہے اور زوالہ و عرفہ کی دونوں جمع نماز میں بھی مستثنیٰ ہیں
 یونکہ دوسری نماز کے لیے اذان نہیں ہے۔ کما فی قاضیخان وغیرہ۔ م۔ اگر کسی نے تنہا گھر میں نماز پڑھی پس اُسے مسجد کی اذان
 و اقامت پر اتقاء کیا تو جائز ہے اور اگر اقامت کہی تو بجز یہ کہ کتاب الاصل میں مذکور ہے اور ابن مسعود رحم سے روایت ہے کہ
 یہ علقہ واسود کے ساتھ بدولت اذان و اقامت کے نماز پڑھی اور کہا کہ جو محلہ کی اذان و اقامت کافی ہے۔ مع۔ و فیغنی ان
 یؤذن و یقیم علی طہر فان اذن علی غیر وضوء جائز۔ اور لائق ہے کہ اذان دے اور اقامت کے ایسی حالت پر کہ طہارت
 سے ہو یعنی وضوء کے ساتھ ہو پھر اگر بے وضوء صرف اذان دے تو رجا ہے۔ لانه ذکر و یس لصلوۃ طہارۃ وضوء فیہ
 استحباباً کما فی القراءۃ۔ کیونکہ اذان تو ذکر ہے اور کچھ نمازیں نہیں ہے تو وضوء ہونا ایسی مستحب ہو جیسے قرآن پڑھنے میں ہے یہ
 ف۔ یہی شافعی و احمد و عائہ اہل علم کا قول ہے اور بعض شافعیہ و اذاعی کے نزدیک طہارت شرط ہے۔ ترمذی رحم نے ابو ہریرہ
 کا قول روایت کیا کہ لا یؤذن الا متوطئ یعنی اذان وہی دے جو متوضی ہو مگر اس سے استحباب ہی مراد ہوگا اور ابو الشیخ
 نے وائل رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حق ارستہ ان لا یؤذن الا وہو طہر یعنی حق ہے یا کہا کہ سنت ہے کہ حالت طہارت ہی
 میں اذان دے۔ اور یہ بھی متفقہ استحباب ہے۔ مع۔ اگر اذان یا اقامت میں اُسکو بے اختیار حدت ہو گیا پھر وہ وضوء
 کرنے لگا تو دوسرے سر سے کھدے یا خود واپس ہو کر نئے سر سے کہے۔ قاضیخان۔ اور ہمارے مشائخ نے کہا کہ بہتر یہ ہے
 نہ حدت ہو جاوے تو اذان ہو یا اقامت ہو پورا کر کے تب وضوء کرنے جاوے۔ المحیط۔ ویکرہ ان یقیم علی غیر وضوء
 اور مکروہ ہے کہ اقامت کے ایسی حالت پر کہ بے وضوء ہو۔ ف۔ یعنی ابتداً و شرح کرنا بے طہارت مکروہ ہے اور اگر دیر میں
 حدت ہو گیا تو قبولِ مشائخ اولیٰ یہ کہ تمام کر دے۔ کما سبق فی المحیط۔ لما فیہ من الفصل بین الاقامۃ و الصلوۃ۔ وجہ
 راہت ہے کہ اس میں موقوف کی اقامت و نماز میں فصل لازم آتا ہے۔ ویروسی انہ لا کرہ الاقامۃ ایضاً لانه احد الاذان

اور کرنی سے منع ہے۔ روایت کی کہ اقامت بھی بے وضو کرنا جائز ہے کیونکہ وہ بھی دو اذانوں میں سے ایک اذان ہے۔
لیکن اصل لازم ہو گا کہ اس روایت کو اس حدیث پر محمول کرنا چاہیے کہ جب حالت اقامت میں ہے اختیار بے وضو ہو گا
تاکہ دوسری روایت سے موافقت ہو جاوے جو ذکر کی بقولہ: "خیر وی انہ کرہ الاذان ایضا لانه یجیر و احیا اسے
مالا یجیب بنفسہ۔" اور کرنی سے منع ہے یہی روایت کی کہ اذان بھی بے وضو کر دے کیونکہ وہ بکارت دے والا ایسی چیز ہے
جو کہ خود اسکی طرف احباب نہیں کرتا۔ فقہ و لیکن حق یہ کہ یہ علت لازم نہیں کیونکہ بعد اذان کے یہ بھی وضو کر کے
خاطر ہونے والا ہے جیسے اور لوگ۔ غایت یہ کہ فی الحال وہ اس حالت پر نہیں ہے۔ ویکرہ ان یؤذن و وجوب۔ اور
جنب کی اذان کر دے۔ روایت واحدہ۔ روایت واحدہ ہے۔ فقہ یعنی جن وجہ سے روایات آئی ہیں سب محمد بن
لہذا کافی میں کہا کہ باتفاق الروایات تو سب روایات گویا ایک ہی ہیں۔ م۔ و وجہ الفرق علی احادیث الروایتین۔ اور
وجہ فرق در بیان جنب کے اور در بیان محدث کے دو روایتوں میں سے ایک روایت بلا کراہت کے۔ جو ان اذان
شعبا بالصلوۃ فی شطر الطہارۃ عن اغلظ المحرمین و عن اخفها علما بالشعبین۔ ہر کہ اذان کی ایک شاہد
تازہ سے ہے یعنی اندر ایک شاہد نہیں بھی ہے جس سے دو طرح کی حدیث میں سے جو زیادہ معتدل حدیث تھا اس سے طہارت شرط
کی اور جو خفیف حدیث تھا یعنی وضو اس سے طہارت شرط نہ کی تاکہ دونوں طرح کی مشابہت پر عمل ہو جاوے۔ فقہ
پس جسے کہا کہ اذان ایک طرح شاہد ہے تو نہایت جناب کے ساتھ نہ چاہیے کہ وہ ہر اگر مقصود الاذان کا حاصل
ہو جاوے۔ اور کافی میں کہا کہ اشعبہ یہ کہ اذان جنب کا اعادہ کیا جاوے۔ اور جسے کہا کہ ایک طرح اذان شاہد تازہ نہیں
بلکہ ذکر جو تیسرے نہایت حدیث یعنی بے وضو ہونا روا ہے۔ کافی میں کہا کہ ظاہر الروایت میں کہ وہ نہیں اور جو ہر میں ہے
کہ یہی صحیح ہے اور اسکی اقامت مکروہ مگر اعادہ نہیں ہے۔ اور کافی میں ہے کہ اشعبہ یہ کہ جنب کی اقامت بھی اگر مکروہ ہے مگر
اعادہ نہ کرے۔ وغیرہ میں ہے کہ فاسق کی اذان مکروہ اور اعادہ نہیں۔ اور در مختار میں زعم کیا کہ جاہل شقی سے حال
فاسق کی اقامت و اذان اولی ہے۔ قول اقامت میں تو صحیح قرار دے کی وجہ یہ لیکن اذان میں یہ حکم مرجع ہے۔ چنانچہ فتح القدیر
سے گنہگار حق القولین پر وہ جاہل سے بدتر ہے۔ م۔ اور تبیین میں ہے کہ مست نشہ کی اذان مکروہ اور اعادہ مستحب ہے۔ دینی
الجامع الصغیر اذا اذن علی غیر وضو و اقام لا یعید و ان یعید و ان لم یعید اجزاء۔ اور جامع
بین ہر کہ جب بے وضو کی حالت میں اذان دہی اور اقامت کسی تو اعادہ نہ کرے اور جب نے ایسا کیا تو مجھے پسندیدہ ہے
کہ اعادہ کرے اور اگر نہ اعادہ کیا تو اسکو نازک غایت ہے۔ اما الاول فلیختار الحدیث۔ یعنی بے وضو اذان اقامت کا جو
بوجہ حدیث کے خفیف ہونے کے ہے۔ م۔ و اما الثانی ففی الاعادۃ بسبب الجنابہ روایتان۔ اور دوم یعنی اذان
و اقامت بہ حالت جناب تو اس کے اعادہ میں دو روایتیں ہیں۔ یعنی ایک روایت میں اعادہ کرے اور دوسرے میں نہیں
ع۔ و الاشعبہ ان یعاد الاذان دون الاقامۃ۔ اور اشعبہ بالفقہ یہ کہ جنب کی اذان تو اعادہ کیا جاوے نہ اذان۔
حب اقول بدر کافی میں ایسی کی تبعیت کی اور اسکی کو توبہ نے مذہب کر لیا ہے۔ لانی تکرار الاذان مشروع و اولی قائم
کیونکہ اذان کا تکرار مشروع ہے نہ اقامت کا۔ فقہ چنانچہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے جب کی ایک اذان تمام زور اور ہرجا
حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے کہانی البخاری توجع الخریۃ دج۔ و قوله ان لم یعید اجزاء یعنی الصلوۃ لانه جازئہ بدو
الاذان و الاقامۃ۔ اور یہ جو اہم محدث کے جامع مغیرین کہا کہ اگر کس نے اعادہ نہ کیا تو اسکو کافی ہے مردود ہے کہ تازہ دہی
اس کے کافی ہے کیونکہ لازماً بعد اذان و اقامت کے جائز ہے۔ فقہ پس بدو ان اعادہ بدرجہ اولی جائز ہے لیکن اذان
کا اعادہ نہ کرنا مکروہ ہو گا جیسے بغیر اذان و اقامت کے ناز پڑنا اگرچہ تا دہر لیکن قاضیان میں ہے کہ اسے فرط مستحب

بجاعت ہر دن اذان و اقامت کے مکروہ ہے۔ اور عینین میں ہر مکروہ کے اندر جو چیز ہے جو دن اذان و اقامت کے حلال کی
 مسجد میں اذان و اقامت جو گئی ہر مکروہ نہیں ہر خواہ نہا پھر ہے یا جاعت ہوا اور تراشی میں ہر مکروہ افضل باذان و
 اقامت ہے۔ اور اگر اس محلہ میں اذان و اقامت نہ ہو تو دونوں کا ترک مکروہ ہوا اور خالی اذان کا ترک مکروہ
 نہیں ہر محیط۔ اور خالی اقامت کا ترک مکروہ ہے۔ اور تراشی۔ قال وکذا لک المرأة تؤذن۔ امام مصنف رحمہ نے
 کہا کہ اور اسی طرح حکم ہر عورت کی اذان کا۔ مستحب ان یعاد یقع علی وجہہ استنہ۔ اسکے معنی یہ کہ عورت کی اذان
 کا اعادہ کرنا مستحب ہے تاکہ بطور سنت واقع ہو۔ وقت کیونکہ مسنون مرد و عورت ہر دم۔ حاصل آنکہ عورت کی اذان مکروہ
 اور اسکا اعادہ مستحب ہے۔ اگافی۔ اور مخفی نہیں کہ عورت کا آواز بلند کرنا افضل حرام ہے تو اس میں کراہیت شدیدہ ہے پس
 شاید کہ جو از شرط حصول مقصود جو لیکن مائل یہ کہ مقصود نذر یہ حرام حاصل ہوا تو اولی قول یہ کہ وہ معذور اور وجوب اذان
 ہر خصوص جبکہ تکرار اذان مشروع ہر دم۔ ابن الامام رحمہ نے کہا کہ حاصل یہ کہ طفل غیر عاقل و عورت و جب دست نشد و معذور
 و معذور کی اذان مکروہ اور اعادہ کجا دے کیونکہ انکی اذان پر اعتقاد نہیں تو انکے اذان نو گاہ کر یہ دلیل جب میں جاری نہیں
 غایت آنکہ وہ فاسق ہو گا اور تصریح ہوئی کہ اذان فاسق مکروہ ہوا اور غلام میں ہر کہ پانچ باقیں جب اذان و اقامت
 میں پانی جاوین تو اسکو نئے سرے سے کہنا واجب ہر اذان یا اقامت میں غشی یا موت یا بے اختیار حدث جبکہ وضو کرنے چلا جاوے
 یا سہول کر بند ہو اور کوئی رقمہ دینے والا نہیں یا گونا گوا ہو گیا۔ اور اسی کے معنی قاضیخان میں ہیں پس مائل ہر کہ واجب کے
 کیا معنی ہیں اگر معنی لائق ہر تو خیر اور اگر وجوب شرعی ہر تو شاید بعد شرح کے اسیر نام کرنا واجب ہو۔ معنی میں کتا ہوں
 کہ قاضیخان نے تو خود تصریح کی کہ وہ یا دوسرا اسکو نئے سرے سے نام کر دے پس اگر وجہ شروع کے مانند نفل کے ہر وجوب
 ہوتا تو اسی پر تمام کرنا لازم ہوتا۔ ہاں دوسری وجہ ہو سکتی ہر جو ذکر کی کہ لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم میں پڑ گئے تو
 انکا مشہدہ دور کرنا لازم ہر کہ صحیح اذان از سر نو پوری کر دے لیکن اس میں یہ شبہہ ہر کہ قاضیخان نے کہا کہ دوسرا بھی از سر نو
 پوری کرے حالانکہ لوگوں کا مشہدہ تو اسی کو تمام کرنے سے دور ہو سکتا تھا پس حق و اسرار علم یہ ہر کہ وجوب معنی لائق ہر پھر
 میں نے دیکھا کہ در مختار میں سراج سے نفل کیا کہ از سر نو کہنا مستحب ہے اور وضع ہو کہ اقامت ان لوگوں کی اعادہ
 نہ کی جائیگی۔ اور در مختار میں کہا کہ مصنف تحریر سے جزم کیا کہ معذور و معذور و طفل لا یقبل کی اذان صحیح نہیں ہے۔ میں کتا ہوں
 کہ یہ قول اور وجہ ہر غیر ازیکہ جب لوگوں کو حال معلوم ہو جاوے۔ علی ہذا شیخ متقی ابن الامام کا قول اولی ہر کہ اگر لوگوں کو
 حال معلوم ہو گیا تو اعادہ واجب ہر کہ مستحب ہے تاکہ اذان بر وجہ سنت واقع ہو۔ ولایؤذن لصلوة قبل دخول
 وقتنا و یعاد فی الوقت۔ اور نہیں اذان دیا و کسی تار کے لیے قبل اسکے وقت کے اور اعادہ کجا دے وقت کے
 اندر۔ وقت۔ اگر کسی نے قبل وقت کے اذان کہی ہو۔ م۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ اتنا مار خانہ میں البتہ اور اقامت تو بالاجل
 قبل وقت کے نہیں جائز ہے۔ محیط۔ اور اذان میں صرف صبح کے وقت اختلاف ہے۔ اور امام ابو حنیفہ و امام محمد رحمہ کے نزدیک
 قبل از وقت نہیں جائز ہے۔ لان الاذان لا اعلام و قبل الوقت بحسب۔ کیونکہ اذان تو آگاہ کرنے کو ہر کہ وقت
 اور اسے نماز آگیا اور قبل وقت کے اذان دینا نادانی میں نا اہل ہوا۔ وقال ابو یوسف و یقول الشافعی رحمہما
 للفقہ فی النصف الاخر من الليل۔ اور ابو یوسف رحمہ نے کہا اور ہی قول شافعی رحمہما کہ ہر کہ فجر کے واسطے اخیر آدمی نماز
 میں جائز ہے۔ وقت۔ اور ہی قول امام مالک رحمہما کہ ہر۔ لتوارث اہل الحرمین۔ کیونکہ اہل کہ و اہل مدینہ کے نزدیک
 یہ میلاد علی آئی ہر وقت کہ فجر کے واسطے اخیر نماز سے اذان دیدنیے ہیں۔ اور یہی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما کے کہ بلال
 ماجد سے اذان دینا ہر کہ تم لوگ کتا ہو یا ملک کہ ابن ہم کتوم اذان دے۔ شیخ نقی الدین شافعی رحمہ نے کتاب امام میں

کہا کہ صلح یہ کہ حدیث مرسل جو علی بن ابی امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مرسل محبت نہیں مگر ہمارے نزدیک محبت ہو لیکن صحیحین میں
 اسی کے مثل حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مرفوع ثابت ہو اور اس میں یہ بھی مذکور ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دو مذن بلال
 و ابن ام مکتوم تھے۔ اقول ان ابن ام مکتوم کا نام عمرو بن عیسٰی یا عبد اللہ بن قیس تھا اور انھوں سے اندھے تھے
 انکو تیرہ مرتبہ حضرت صلح نے جہاد کو جانے میں مدینہ پر خلیفہ کیا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت میں تاؤد سیر کی نرائی میں شہید
 ہوئے۔ کافی یعنی۔ والحدیث علی الکل قولہ علیہ السلام لیلال لا تؤذن حتی یستبیین لک الفجر یکذا ویدیرہ عن
 اور محبت ان سب علماء پر قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بلال رضی اللہ عنہ کو کہ تو مت اذان دے یہاں تک کہ فجر نہ پھیلے اور کھاد
 اور دونوں ہاتھ جوٹان میں پھیلائے۔ و۔ اس حدیث کو ابو داؤد نے روایت کر کے سکوت کیا لیکن بیہی نے سننے کا
 کہ شد اور ح نے بلال رضی اللہ عنہ کو نہیں پایا تو اسناد منقطع ہو اور ابن القطن رحمہ اللہ نے کہا کہ شد ادبھی مجہول ہے۔ یعنی رحمہ اللہ نے کہا کہ
 ابو داؤد نے حدیث عن ابوب عن نافع عن ابن عمر رضی اللہ عنہما کی کہ بلال رضی اللہ عنہ نے طلوع الفجر سے پہلے اذان دیدی
 تو حضرت نے اسکو حکم دیا کہ تین مرتبہ بلا دے کہ الا ان العبد قد نام یعنی خبردار ہو جاؤ کہ یہ بندہ الہی سو گیا تھا۔ اقول
 یہ اسناد صحیح ہے اگر کما جادوے کہ اوپر حدیث رات سے اذان دینے کی خود صحیحین کی روایت ہے بھر یہ حدیث سب پر
 محبت کیونکہ ہو گئی۔ مترجم کتاب کہ ان محبت ہو گئی اور تحقیق مقام یہ ہے کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مع بلال
 و ابن ام مکتوم کے دو گروہ تھے بعضے تو ابتدا میں قہر کرتے اور بعضے اخیر میں اور بلال رضی اللہ عنہ نے اور ابن ام مکتوم نے ہاں
 باری سے اپنے ذمہ اذان لے لی تھی کہ وہی ان دونوں میں معمولی شناخت تھی پس جان بلال رضی اللہ عنہ نے اذان دی رات
 میں تو اول رات والے ختم کر کے تھوڑی دیر استراحت کرتے اور جو استراحت میں تھے وہ اشک ناز تہجد پر قیام کرتے
 تھے اور دلیل اس پر وہی حدیث صحیحین ہے کہ بلال رضی اللہ عنہ کی اذان سے تم دو حو کے میں نہ آؤ کہ وہ سات سے اذان دیتا
 تاکہ تمہارے قائم کو رجوع کراوے اور تمہارے قائم کو جگا دے۔ یعنی جو نماز میں قائم تھا وہ تھوڑی دیر استراحت کر لے
 اور جو سوتا تھا وہ بیدار ہو کر تہجد پڑھے اور دوسری حدیث میں ہے کہ گھاری سحری سے اذان بلال رضی اللہ عنہ تم کو منع نہ یعنی برابر سحری
 کھاتے بیٹے رہو کیونکہ بلال رضی اللہ عنہ رات سے اذان دیتا ہے یعنی دونوں گروہ عبادت تہجد والوں کے واسطے یہاں تک کہ ابن ام مکتوم اذان
 دے تب سحری سے باز ہو۔ پھر واضح ہو کہ یہ مرتب واقعہ رمضان کا تھا اور اس رمضان میں رات مالی اذان کی باری بلال
 رضی اللہ عنہ کی تھی اور اذان فجر کی باری ابن ام مکتوم رضی اللہ عنہ کی تھی اور اسکے برعکس دوسرے رمضان میں واقع ہوا چنانچہ ابن خزیمہ نے اپنی
 صحیح میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ابن ام مکتوم تو رات میں اذان دیتا ہے پس تم
 کھانے پیے رہو یہاں تک کہ بلال رضی اللہ عنہ اذان دے اور بلال رضی اللہ عنہ نے اذان دیا کہ بلال رضی اللہ عنہ اذان دے اور وہاں جان
 تی سمجھ۔ پس یہ دوسرے رمضان کا واقعہ ہے کہ اس میں رات کی باری ابن ام مکتوم رضی اللہ عنہ کی تھی۔ اور انیسہ بنت حبیب رضی اللہ عنہا
 مرفوع روایت ہے کہ جب ابن ام مکتوم اذان دے تو تم لوگ کھاؤ پیو اور جب بلال رضی اللہ عنہ اذان دے تو پھر مت کھاؤ پیو۔ اور
 ابن خزیمہ و ابن جان واحد۔ پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دو مذن بدین معنی تھے نہ آنکہ بلال رضی اللہ عنہ کبھی اذان کا کلام
 چھوڑ دیتے تھے۔ ابداً نماز فجر کی اذان کا بیان تو وہ حدیث ہے جو امام مصنف رحمہ اللہ نے ذکر کی اور وہ جو ابو داؤد رحمہ اللہ
 ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی حالانکہ بلال رضی اللہ عنہ کی رات سے اذان دینے کی حدیث بھی ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے مگر بات یہ ہے
 جو ہم نے بیان کی کہ رات سے اذان انھوں نے تہجد کے واسطے روایت کی اور فریضہ فجر کی اذان یہ روایت کی۔ اور
 بیہی رحمہ اللہ کی حدیث مرفوع کہ ایلال ست اذان دے یہاں تک کہ فجر طلوع ہو جاوے۔ نقلی ابن ام مکتوم نے امام میں کہا کہ اسی
 اسناد کے راوی سب ثقہ ہیں۔ و حدیث شیبان رضی اللہ عنہ کہ جسکے آخر میں بلال رضی اللہ عنہ کے حق میں ہے کہ ہمارے اس مذن

فی نظر میں طہرائی ہو کہ قبل طلوع فجر کے اذان دیتا ہے آخر تک اور اس میں مذکور ہے کہ بلال رضی اللہ عنہ نہیں اذان دیا کرتا حتیٰ کہ کھلی صبح ہو جاوے
 رواہ الطبرانی رحمہ اللہ صحیح۔ و حدیث ام المومنین حفصہ رضی اللہ عنہا کہ جب موزون فجر کی اذان دیتا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے
 ہو کر دو رکعت فجر پڑھنے پر مسجد کو جاتے اور یہ وقت کھانا پانی حرام ہونے کا تھا اور موزون نہ اذان دیتا حتیٰ کہ صبح ہو جاوے
 رواہ الطحاوی۔ و حدیث ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کہ موزون اذان نہیں دیتا یا شک کہ فجر طلوع ہو جاوے۔ رواہ ابوالشیخ
 صحیح میں و کعب عن سفیان عن ابی اسحق۔ تفتح الباری۔ اور ابی عبد البر رحمہ اللہ نے ابراہیم ناہی رحمہ اللہ سے روایت کی کہ صحابہ رضی
 اللہ عنہم یہ شان تھی کہ جب کوئی موزون رات میں اذان دیدیتا تو اس سے فرماتے کہ اللہ تعالیٰ سے ڈر اور اپنی اذان کا اعادہ
 نہ۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ بات آئین فاش تھی کہ رات سے اذان پر انکار کرتے تھے اور بلال کی اذان قبل فجر ہو کر
 حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غصہ فرمایا۔ ت۔ اب واضح ہوا کہ ابویوسف و شافعی رحمہ اللہ کی دلیل یعنی حدیث بلال رضی اللہ عنہ رات سے
 اذان دینے کی حدیث صحیح ہے مگر اس سے وہ بات ثابت نہیں جو انکی مراد ہے اور حدیث مصنف رحمہ اللہ نے ذکر کی اُس سے وہ بات
 ثابت جو ہماری مراد ہے پس وہ سب پر حجت ہے۔ واللہ اعلم۔ م۔ واضح ہو کہ اقامت و نماز میں فاصلہ نہیں ہے جیسا کہ گذرا۔ دینی لہجہ
 مگر اقامت کی ایک ساعت بعد امام آیا یا سنت فجر اُس کے بعد پڑھی تو اقامت کا اعادہ واجب نہیں ہے۔ اقلیہ۔ و المسافر و موزون
 و تقیم۔ اور مسافر اذان دے و اقامت کئے وقت یعنی اُسکو اذان و اقامت دونوں کہنا چاہیے۔ لقولہ علیہ السلام لا ینبی
 ابی بلکہ اذان و اقامت کا فرق ہے۔ یعنی جب تم دونوں سفر کرو تو دونوں اذان دو اور دونوں اقامت کو۔ و۔ اور یہ بات کہ
 ابویوسف کے دونوں بیوں کو ابی اسافریا تھا یہ غلط ہے۔ اور میرا گمان یہ ہے کہ مصنف رحمہ اللہ نے اس کتاب کو شاگردوں پر اظہار کیا
 یعنی آپ بولتے گئے اور وہ لکھتے گئے جیسا کہ خطبہ کتاب میں تصریح ہے اور اسی جہت سے مصنف رحمہ اللہ کا قول بلفظ قال رضی اللہ عنہ
 جابجا مذکور ہے یعنی مصنف رضی اللہ عنہ نے کہا۔ حالانکہ یہ شاگرد کی طرف سے الحاق ہے نہ آنکہ خود امام مصنف رحمہ اللہ نے اپنے
 بسا کہ بلکہ اپنے واسطے تو قال ابعد الضعیف وغیرہ عبارات سے تعبیر کیا ہے۔ بالجملة ترجمہ کا گمان یہی ہے کہ شاگرد نے یہ زعم کیا کہ
 اپنے ابی بلکہ کو کہا کیونکہ امام مصنف رحمہ اللہ نے تو کتاب الصلوات میں اس حدیث کو صحیح طور پر بیان کیا ہے اور حدیث یہ ہے کہ مالک
 بن انس روایت رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حاضر ہوا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس میں اور میرا ساتھی پھر جب ہم نے آپ کی
 خدمت سے ہانا چاہا تو آپ نے ہم سے فرمایا کہ جب نماز کا وقت آوے تو تم دونوں اذان کو اور دونوں اقامت کرو اور
 جو تم دونوں میں سے بڑا ہو وہ اقامت کرے۔ رواہ البخاری و مسلم اور ترمذی کی روایت میں تصریح ہے کہ ساتھی آنگا چھا زاد رسائی
 تھا۔ اور معنی حدیث میں یہ نہیں ہیں کہ دونوں اذان کہیں علیحدہ علیحدہ یا اقامت علیحدہ علیحدہ۔ بلکہ دونوں کو خطاب کیا
 اور مراد یہ کہ تم دونوں اذان کے ساتھ اور اقامت کے ساتھ نماز پڑھو۔ اور دوسرا قاعدہ یہ کہ دونوں کا ساتھ رہنا کچھ لازمی
 گو نہ تھا لہذا ہر ایک کو حکم ہو گیا کہ تمہا ہو تو بھی اذان و اقامت کے اسی واسطے اقامت میں صیغہ ثنیہ نہیں ہے۔ م۔ پس اگر
 مسافر نے اذان دی و اقامت کہی تو اچھا کیا اور اسی طرح اگر اذان نہ کہی بلکہ صرف اقامت کہی تو بھی اچھا ہے۔ المبسوط یعنی
 مکررہ نہیں ہے۔ المبسوط۔ اور اگر اذان کہی و اقامت چھوڑی تو کافی مکررہ ہے۔ شرح الطحاوی۔ فان ترکہما جمیعاً یکبرہ۔ اور اگر
 دونوں کو ترک کیا تو مکروہ ہے۔ ولو اتقی بالاقامۃ جائز۔ اور اگر خالی اقامت پر اکتفا کیا تو جائز ہے۔ لان الاذان
 لا یستحضر الا ثانیین والرفقۃ حاضرین والاقامۃ لا علام الاقتراح و ہم الیہ محتاجون۔ کیونکہ اذان غائبوں کے
 حاضر ہونے کے واسطے ہوتی ہے اور سفر کے ساتھی کو سب حاضر ہیں اور اقامت اس واسطے ہوتی ہے کہ نماز شروع کرنے سے آگاہی
 دی جاوے اور ساتھی بھی اس آگاہی کے حاجت مند ہیں۔ و۔ لہذا ترک اذان جائز ہے اور ترک اقامت مکروہ ہے۔ واضح
 ہو کہ ترک اذان کا جو از بھی بغیر انسانی ساتھیوں کے ہے وہ نہ بغیر فضیلت نہ بغیر غیر انسان کے البتہ بہتر نہیں ہے بدلیل اکثر

جناح آواز موزن ہو پختی ہر چیز اسکے واسطے شاہد ہوتی ہے اور اسی جہت سے ابو سعید رضی اللہ عنہ نے عبد اللہ بن مسعود کو کہاجو کھل میں افغان باؤز بلند کھنے کی تاکید فرمائی تھی۔ کمافی صبح البخاری وغیرہ۔ اور حدیث ابوداؤد و نسائی میں ہے کہ اگر
رب عزوجل کو پسند آیا سو وہ بکریوں کا جو دایا جو پاڑی کی چوٹی پر اذان دیتا اور نماز قائم کرتا ہی پس المصنف رحیل فرمانا ہو کہ
میرے اس بندہ کو دیکھو کہ اذان دینا و نماز قائم کرنا یہ وہ مجھے فوراً ہی بین نے اپنے بندہ کو بخش دیا اور جنبت میں
داخل کیا۔ اور سلمان فارسی رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت ہے کہ جب آدمی کسی میدان میں تھا تو اپنی نازکا وقت آیا
تو وہ وضوء کر کے اور اگر بیانی نہ پاوے تو تیمم کرے پھر اگر اسنے اقامت کسی ٹوا سکے ساتھ دو فرشتے نازل فرماتے ہیں اور اگر
اسنے اذان دی واقامت کسی ٹوا سکے پیچھے اللہ تعالیٰ کی مخلوقات لشکر دن سے استقدر نماز پڑھتے ہیں کہ جنگ دونوں
کناروں کو وہ نہیں دیکھ سکتا سدواء عبدالرزاق فی مصنفہ۔ ایسی احادیث سے معلوم ہو گیا کہ اذان کا مقصد مرد منہ ہی میں
منعصر نہیں کہ آدمی لوگوں کو حاضری کا اعلام ہو بلکہ یہ بھی ہے کہ اس سے اللہ تعالیٰ کا نام توحید کے ساتھ اسکی زمین میں بلند
ہو اور خشکون وغیرہ میں اسکے بندوں میں سے جن دانسان وغیرہ کو یاد دلانی جاوے جسکو موزن اپنی نظر سے نہیں دیکھتا
ہے۔ کمافی الفتح۔ رہا جواز ترک کے واسطے تو مانع نے ابن عمرؓ کا اثر روایت کیا کہ سفر میں ابن عمرؓ صرف اقامت برائفا
کرتے سوئے فجر کی ناز کے کہ اسمیں اذان واقامت دونوں گنتے تھے اور یوں کہا کرتے کہ اذان تو اس امام کے لیے ہے فوجی
عرفت لوگ جمیع ہو چادین۔ رداء مالک۔ فان صلی فی بیتہ فی المصر لصلی باذان واقامۃ۔ پھر اگر بسنے اپنے گھر میں
شمر کے اندر نماز پڑھی تو بھی اذان واقامت سے پڑھے۔ لیکن اولاد علی بیتہ الجماعۃ۔ تاکہ اداسے نماز بصورت حاجت
جو۔ فتاوریہ افضل ہے۔ کمافی التتر ناشی۔ خواہ تنہا پڑھے یا جماعت سے پڑھے کچھ فرق نہیں ہے۔ تبیین۔ وان ترکما جائز
بقول ابن مسعود اذان الحمی کیفینا۔ اور اگر اسنے اذان واقامت دونوں کو چھوڑا تو جائزی بدلیل قول ابن مسعود
کہ بکو ہماری قوم کی اذان کافی ہے۔ فتاوریہ۔ اور جس گاؤں میں مسجد ہو دیان گھروں میں پڑھنا اسی حکم میں ہے اور اگر مسجد نہ
تو مسافر کا حکم ہے۔ کمافی الشمشی۔ اور اگر کھیت یا باغ میں ہو تو گاؤں و آبادی کی اذان کافی ہے بشرطیکہ قریب ہو ورنہ نہیں
اور قریب وہ کہ دبانتک کہ اذان کی آواز گاؤں سے پہونچے۔ مختار الفقادی۔ اور اگر یہ لوگ اذان دیتے تو بہتر ہے۔ الا خلاصۃ
وامت اذان سے افضل ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وخلفاء راشدین نے امت پر ثواب ثبت فرمایا ہے اور خیر الدین
نے مبسوط سے نقل کیا کہ اقامت بہ نسبت اذان کے زیادہ مؤکم ہے۔ من الفتح۔ جس شخص نے مسجد بنائی اسکواذان واقامت
کی ولایت ہے چاہے عادل ہو یا فاسق ہو اور اسی کو امت کا حق ہے بشرطیکہ عادل ہو۔ د۔ حضرت ابوالامر ؓ سے روایت ہے
کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص خوب پاکیزہ ہو کر نماز فریقہ کی طرف نکلا تو اسکا ثواب مثل احد امہاند حکم
جمع ادا کرنے والے کے ہے۔ الحدیث ابوداؤد۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت ہے کہ مرد کی نماز جماعت میں اسکے گھر
یا بازار کی نماز سے پیش گوئی شرمہ جاتی ہے اور یہ اصلاح کہ جب اسنے دستور کیا پس اچھی طرح طهارت کی پھر مسجد کو نکلا کہ سوائے
نماز کے اسکے نکلنے کا کوئی باعث نہیں تو سوائے اسکے نہیں کہ جو قدم اسنے اٹھایا اس نے اسکا ایک درجہ بڑھا دیا گیا اور ایک
گناہ اس سے دور کیا گیا پھر جب نماز پڑھی تو جب تک کسی کو ایمان نہ دے برابر آپسرا ناگہ ملاہ بھیجتے رہتے ہیں جب تک اپنی جانے ناز
پڑے۔ اللهم صل علیہ اللهم رجمہ اللهم رب العرش الاعلیٰ اسپر درد و کعبہ الہی اسپر رحم کر اتنی اسکے حال پر رجوع فرما تو وہ قبول کرنیکا
حدیث نویسنی۔ ریاح آہستہ یا آواز سے نہ نکلیں اور برا بر تم میں سے ہر ایک نماز ہی میں رہیکا جب تک کہ وہ نماز کے
انتظار میں ہو۔ رداء البخاری وسلم والا رجعا الانسانی

باب شرط الصلوٰۃ الٰہی تنفیذ میں

یہ باب ناسکی کی شرطوں کے بیان میں ہے جو نماز پر مقدم ہوتی ہیں۔ فقہ وہ ہمارے نزدیک سات ہیں طہارت، حدث سے طہارت، محسوس سے سرخورت، استقبال قبلہ، وقت، نیت، تحریم، کثافت الازادی، اصطلاح میں شرط وہ ہے جس پر کسی چیز کا پایا جانا موقوف ہو اور یہ اس چیز میں داخل نہ ہو۔ شرط نماز میں قسم ہیں۔ اول شرط انعقاد مانتہ نیت و تحریم و وقت و وجہ کا خطہ و جماعت۔ دوم شرط دوام مجھے طہارت و استقبال قبلہ و وجہ کا وقت۔ سوم جس کا ہونا حالت بقا میں شرط ہے اور اس میں اتنا سے نماز سے عقارت یا دوام شرط نہیں ہے اور وہ فرات ہے کیونکہ وہ نہایت خود رکھ ہے اور تمام ارکان میں ہونا شرط ہے اگرچہ نقد بڑا ہو لہذا اگر قاری امام نے انہر کی دور کثرتوں میں امی کو خلیفہ کر دیا تو نماز فاسد ہو جائیگی۔ قول۔ اگرچہ حکماً ہو جیسے فرات امام کی وہی مقتدی کی فرات ہے۔ مع۔ یجب علی المصلی ان یقدم الطہارۃ۔ مصلی پر واجب ہے یعنی فرض ہے کہ مقدم کر لے طہارت کو۔ من الاحداث۔ ہر قسم کی حدث سے۔ فقہ خواہ حدث موجب وضو ہو یا موجب غسل ہو جیسے پاشنا و پیشاب و جھض و نفاس و جلع وغیرہ۔ کہ ان سے طہارت وضو یا غسل کر لے۔ والا نجاس۔ اور نجاست سے۔ علی ما قد مناه۔ یہ طہارت اسی طریقہ پر جو مجھے مقدم بیان کر دیا ہے۔ فقہ یعنی وضو و غسل یا تیمم اور نجاستوں کا پاک کرنا۔ پس طہارت بدنی اس کی تمام ظاہر کی نہ باطن حتیٰ کہ آنکھ کے اندر سے جس سرور و حوناخروزی نہیں ہے۔ حدث اخصر اکبر سے خواہ وضو یا غسل یا تیمم یا جبکہ پانی نہ ہو اور چہرہ پر نہ خیم یا ماتمہ بیکار ہوں تو ساقط و صرف نیت ہے۔ اور جب گندگی خلیفہ سے جیکہ مقدار غصہ سے زائد ہو یا بعد از دم ہو جیکہ وضو یا بدن از نگاہ صبح کے ممکن ہو شام تک ہو کر لوگوں کے سامنے استنجا کرنا منع ہے تو یہ نجاست ترک کر کے طہارت جامہ کہ وضو سے اس کا وضو مقدم ہے اور جامہ اسی قدر جو مصلی کے بدن پر ہے حتیٰ کہ مصلی کی حبش سے جو مل جاوے وہ بھی پاک ہے بدن پر ٹھہرے اور طفل جو اپنے بل نہیں ٹھہرتا نیز اسکے لادے ہوئے لباس کے ہر اور بقول جمع اگر کتے کا شہد جا ہو کہ عاب وغیرہ نہ بے تو شل گند اندازے ہوئے کے طہارت ہے ورنہ نہیں۔ جیسے پیشاب کا قارورہ۔ اور طہارت جاے نماز یعنی مصلی کے دونوں اندام کے نیچے یا ایک کے نیچے یا مقام سجدہ پر قدر مانع نجاست نہ ہو اور ظاہر مذہب میں دونوں ہاتھوں و گھٹنے کے رکھنے کی جگہ نجاست کا اعتبار نہیں لیکن نقیہ ابو اللیث کے نزدیک اعتبار ہے چنانچہ میون میں اسی کی نصیح کی اور متون میں بھی اطلاق اس کا مؤید اور یہی ابواسعد و کا مختار ہے اور جب ہاتھ پر سجدہ کرے تو بلا خلاف اسکے نیچے طہارت شرط ہے۔ اور یہ مسائل مفصل گذر چکے۔ قال۔ اللہ تعالیٰ دیتا یک نقطہ وقال اللہ تعالیٰ وان کنتم جنبا فاطہروا۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا دیتا یک النہم یعنی اپنے کپڑوں کا پاک کر۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ان کنتم اثم یعنی تم جنب ہو تو خوب پاک ہو جاوے یعنی طہارت پانی کے ساتھ یا تیمم سے کرو۔ فقہ یہ اشارہ ہے اصل لہن کا جس سے یہ شرط ماخوذ ہے اور تمام نص میں افادہ ہے کہ اول اصل یہ کہ باطن کو ناپاک و پلید اعتقادات سے اس طرح پاک کرے کہ توجید و عقاید جبر حفرت مصلی اللہ علیہ وسلم و صحابہ رضی اللہ عنہم و جماعت سلف و خلف صالحین گذرے ہوں۔ انہر نصین و جزم کرے پھر نماز کے لیے اول شرط ظاہری طہارت ہے۔ اور دوم۔ ولیشرع و رتہ۔ اور چھپا دے اپنے رتہ و بدن کو جس کا کھٹنا صبح بے شرمی ہے۔ فقہ یہ ہمارے نزدیک و شافعی و احمد و عاتق و اہل حدیث کے نزدیک شرط ہے۔ مع۔ نقو۔ خذوا زینتکم عند کل مسجد اسی یا یواری عورت کو عند کل صلوٰۃ۔ بدلیل قولہ تعالیٰ خذوا زینتکم اثم یعنی لو اپنی زینت کہ نزدیک ہر مسجد کے ای کو وہ چیز جو چھپا دے تمہاری عورت کو نزدیک ہر نماز کے۔ فقہ اور معلوم ہو چکا کہ عورت اس قدر جسم کا نام ہے جس کا کھٹنا بے شرمی ہے اور یہ عورت بمقابلہ مرد کے نہیں بلکہ مرد میں بھی یہ جسم عورت ہے اور عورت میں بھی یہ عورت ہے لیکن دونوں میں فرق ہے چنانچہ ہر ایک کا بیان آدیا گیا۔ پس اس آیت کے موافق مرد فقہ اپنے جسم عورت کے اور عورت ہر اپنے جسم عورت کے نماز کے وقت چھپا دے۔ وقال علیہ السلام لا صلوٰۃ لھا لھا الا انھا راہی لھا

اور حضرت علیہ السلام نے فرمایا کہ نازنین کسی حائضہ کی گراؤ دھننے کے ساتھ - حائضہ سے مراد بالغہ جسکو حیض آدے - فتنہ جیسے لڑکا عقل - یعنی بالغ - تو بالغہ عورت کی مانند ہوں اور حسی کے نہیں ہر - یہ حدیث سنن ابوداؤد و ابی ماجہ و ترمذی و مسیح ابی جان و ابی خزیمہ و مسند احمد و اسحق و طحاہی و غیرہ میں صحیح ہے - رفع - اور جسم عورت کا چھپانا ناز میں ہونے کی شرط ہے جبکہ قدرت حاصل ہو - محیط السرخسی - ناز میں آسا غیر سے چھپانا بالاجماع فرض ہے اور اپنی نظر سے چھپانا عامہ مشائخ کے نزدیک فرض نہیں انشا بان - اور یہی صحیح ہے - الزلیعی - اور در مختار میں نقل کیا کہ اپنی ذات سے بھی چھپانا صحیح قول پر فرض ہے و لیکن اول مستند ہر اسی پر ختم ہے - حتی کہ دراز قرط میں بلا ازار ناز پڑھی اور اسکا چاک سے خود جسم عورت دیکھا تو عامہ مشائخ کے نزدیک ناز فاسد نہیں اور یہی صحیح ہے اور اگر اندھیری کو شہری بن پاک کپڑا رکھا جو ڈکنے ناز پڑھی تو بالاجماع جائز نہیں ہے - السرخسی - باریک کپڑا جس سے ماتحت ظاہر ہو اس سے شرعاً عورت کر کے ناز روا نہیں - فیہین - اور گندہ کپڑا اس قدر چست و تنگ کہ بعض کی شکل چھپاتا ہو ناز کی جواز میں بضر نہیں ہے - د - اگرچہ خلاف سنت و مکروہ بیات ہے - م - سر کرنا چار طرف سے ہونے نیچے کی طرف سے - ط - دراز قرط بلا ازار میں بوقت سجدہ کے نیچے سے نظر کر کے آدمی دیکھ سکتا ہے تو یہ کج نہیں ہے - محیط - مرد و عورت کے جسم عورت میں تفصیل ہے - عورة الرجل ماتحت السرة الی الركبة - مرد کا جسم عورت اسکی ناف کے نیچے سے گھٹنے تک ہے - فتنہ کہیں ہمارے یتون علماء کے نزدیک ناف عورت نہیں اور گھٹنا عورت ہے - محیط - مگر گھٹنا عورت خفیہ ہے ران اس سے بڑھ کر عورت ہر آلہ تناسل و مقعد سب سے بڑھ کر عورت غلبہ میں - ح - ط - یہ بالغ کے حق میں ہے اور بچہ کا بیان آویگا - م - قولہ علیہ السلام عورة الرجل ما بین سترہ الی رکبته و یروی ما بین سترہ حتی تجاوز رکبته بدلیل قولہ علیہ السلام کہ مرد کا جسم عورت ہر ادا کے دونوں گھٹنے کے ما بین ہے - اور روایت کیا جاتا ہے کہ ما بین اسکی ناف کے حتی کہ دونوں گھٹنوں سے نجس اور کراوے - و ہذا تبین ان السرة لیست من العورة خلافا لما یقولہ الشافعی والركبة من العورة خلافا لہ ایلضا - اور اس سے ظاہر ہو گیا کہ یہ ناف داخل عورت نہیں ہے برخلاف قول شافعی رحمہ کے کہ عورت ہے - اور یہ کہ گھٹنا داخل عورت ہے برخلاف قول شافعی کہ نہیں ہے - فتنہ - اگر وہم ہو کہ الی رکبته - میں الی تو حد ہے جیسے ناف سے ابتدا ہے تو ناف داخل نہیں پس گھٹنا بھی داخل نہیں ہے جواب یہ کہ دونوں میں اس مقام پر نظر احتیاط و نظر دوسری روایت کے فرق ہے - و کلمۃ الی مطلقاً علی کلمۃ مع علماً بکلمۃ حتی و علماً بقولہ علیہ السلام الی رکبته من العورة - اور کلمۃ الی کو ہم محمول کرتے ہیں - مع - کہ معنی پر یعنی الی رکبۃ یعنی مع رکبۃ ہے یعنی مع دونوں گھٹنوں کے - تا کہ عمل ہو جادے کلمۃ حتی پر جو دوسری روایت میں ہے اور عمل ہو جادے اس حدیث پر کہ الی رکبۃ من العورة - گھٹنا داخل عورت ہے - فتنہ - واضح ہو کہ یہ تمام بحث اسپر موقوف ہے کہ حدیث مذکورہ اولی و دوم کلمۃ حجت ہوں و لیکن حدیث اول کو حاکم نے روایت کر کے سکوت کیا اور ابیہن اسحق بن داہل و امر بن عوشب کذاب و متروک و مشہور کا وضع میں لہذا ذہبی رحمہ نے کہا کہ میں اس حدیث کو موضوع خیال کرتا ہوں و لیکن ابویوب رحمہ سے مرفوع روایت ہے کہ جو گھٹنوں سے اوپر ہو وہ عورت ہے اور جو ناف سے نیچے ہو وہ عورت ہے - رواہ الدارقطنی - اور عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ مرفوع روایت ہے کہ جس میں یہ ہے کہ جو ہم میں سے اپنی باندی کو اپنے غلام یا نوکر کے ساتھ بیاہ دے تو پھر اس کے گھٹنے سے اوپر اور ناف سے نیچے نہ دیکھے کیونکہ ماتحت ناف کے گھٹنے تک عورت ہے - رواہ الدارقطنی - اور اسکی اسناد اچھی ہے اور اسکو ابوداؤد و احمد نے مختصر روایت کیا لیکن اس سے گھٹنے کا عورت ہونا لازم نہیں آتا اور حق یہ ہے کہ حدیث مذکورہ بھی لازم نہیں آتا کیونکہ بشر تحقیق یہ غلام کنا ہے کہ اس باندی سے بھو جاع و نفی نہ کرے اور عرب کا دستور تھا کہ ماں کی ماس و مباحثات سے مستنقع ہونے پس گھٹنے سے اوپر کی نفی نہ کرے - ابن المہاجر رحمہ نے کہا کہ علی رحمہ سے مرفوع روایت ہے کہ الی رکبۃ من العورة - گھٹنا بھی جسم عورت سے ہے لیکن راوی عقبہ بن طلحہ ضعیف ہے - اور دوسری روایت حتی تجاوز رکبته - پہچانی نہیں گئی - تو اب تمام بحث ساقط ہو گئی کیونکہ

اور میں قول مریمانی و عیسیٰ بنی کا ہے۔ مع۔ اور حق یہ کہ جب کس نام جو بدو سہری نص کے چہرہ و تشبیہوں سے مخصوص ہے وہی نام عام کے موجب تمام میں یہ اجتہاد زیادہ محقق تو بدرجہ اولیٰ وہ بھی مستثنیٰ ہیں پس یہی مع ہے اور اسی پر غور میں آتا دیکھا اور یہی نام میں مذکور ہے اور ابن العلام رحمہ نے کہا کہ ظاہر قول متن کا اس پر بھی تخصیص ہے کہ عیسیٰ کی پشت بھی عورت ہے اور جن کے کھدے سے تباہ مرث عیسیٰ پر نہ اس کی پشت اور مختلفات فاضل خان میں ہے کہ ظاہر روایت میں عیسیٰ کی پشت عورت ہے لیکن عیسیٰ کا ظاہر و باطن عورت نہیں ہے۔ مع۔ پس فاضل خان نے خلاف ظاہر روایت کے یہ اختیار کیا کہ وہ عورت نہیں اور یہی مع و ظہر پر عیسیٰ کی پشت قتادہ رحمہ مرفوع کے جو ادھر گزری جسمین دونوں ہاتھ پہنچوئی تک مستثنیٰ ہیں اور بدلیل حج و شقت کے کہ خالی عیسیٰ کا ظاہر و باطن اور اس کی پشت کو چھپانا مخصوص معاملات میں دین و نبض و کھلائے وغیرہ اور میں حج و شقت سے خالی نہیں ہے اور موجب یہ کہ کلائی میں اختلاف ہے چنانچہ ابن العلام رحمہ نے لکھا کہ مبسوط میں ہے کہ کلائی میں دور و اٹھین ہیں اور اصح یہ کہ وہ عورت ہے اور اختیار شرح مختار میں ہے کہ اگر عورت آزادہ کی کلائی کھل گئی تو نادر جائز ہے کیونکہ وہ بھی زینہ ظاہرہ کا محل ہے اور وہ کلائی ہے اور عورت کو کام کاج کے واسطے اسکے کھولنے کی ضرورت ہے مگر اسکا ڈھانکنا افضل ہے اور بعضوں نے تصحیح کی کہ وہ نادر میں عورت ہے اور خارج ناز میں نہیں ہے۔ پھر ابن العلام رحمہ نے لکھا کہ یہ واضح رہے کہ جو عضو عورت نہ تو یہ لازم نہیں کہ اسکا عورت دیکھنا بھی حلال ہو کیونکہ دیکھنے کی علت کا مدار نہ دو باتوں پر ہے کہ شہوت کا غوت نہ اور وہ عضو بھی عورت نہ اور اسی جنت سے عورت کے چہرہ پر نظر کرنا حرام ہے یعنی بخوف شہوت کیونکہ وہ محل ہے اور یوں ہی بغیر ذرا رحمی مروج کے طفل کا چہرہ دیکھنا جبکہ خوف شہوت ہو حرام ہے اگرچہ یہ کوئی عضو عورت نہیں ہے یعنی نہ عورت کا چہرہ اور ظہر کا چہرہ یا بطن در صورت خوف شہوت کے دیکھنا حرام ہے پھر عورت کے بال سر سے عاصق تو باہر اتفاق عورت میں اندر بڑھ کر لگے ہیں اٹھین دور و اٹھین اور اصح یہ کہ شے بھی عورت ہیں۔ کلائی محیط۔ یہی اصح ہے۔ الظاہر۔ اور یہی صحیح و اسی پر فتویٰ ہے ابو علی نواز میں صحیح کہ عورت کی آواز بھی عورت ہے۔ الفتح۔ لہذا کہا کہ عورت کو عورت سے قرآن پڑھنا بہتر ہے اسی واسطے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ اتبع الرجال و اتصیف النساء۔ یعنی ناز میں امام شافعی بول کر انتہیات میں شہادہ کے تو مرد و لوگ تو بھان امر کہیں کہ وہ ہوشیار ہو جائے اور عورت آزاد نہ لگالے بلکہ ایک ہاتھ کی انگلیوں کو دوسرے ہاتھ کی پشت ہمارے ہاتھ بھر نہیں کہ مرد عیسیٰ اسکی آواز سے۔ انتہی مترجم۔ ت۔ یہ کلام مفید ہے کہ مرد سے اسکا پڑھنا بھی رد ہے جو بدو عورت کے ہم۔ دلی ہذا اگر کہا جاوے کہ جب عورت نے بلند آواز سے ناز پڑھی تو ناز فاسد ہوئی تو کہتا موجد ہے۔ الفتح۔ کیونکہ اسکو آواز سے بچنے کی حاجت نہیں ہے پس ناز میں کراہت کا ارتکاب ہو گا۔ اور میں کہتا ہوں کہ اشد کراہت جو بدرجہ فاحش پہنچے والی ہو وہ عورت کی اذان ہے۔ ولہذا میں نے مسئلہ اذان عورت میں تنبیہ کر دیا کہ اسکا کلام قرار نہ دیا جاوے۔ اور در مختار میں ہے تبعیت بحر الرائق وغیرہ عورت کی آواز کو عورت نہیں لیا اور خطا دیکھنے لکھا کہ اسکا آواز بلند کرنا حرام ہے تو بخوف فتنہ حرام ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ کلام علی الاصل ہے کہ عہد رسالت جنتہ صلی اللہ علیہ وسلم و ابجد میں مانند بے پردگی و عورتوں کے مسجد میں حاضر ہونے وغیرہ کے جواز آواز بھی تھا پھر جب عورتوں کی طرف سے خوف فتنہ موجب مانعت حاضری جماعت ہوا تو وہی علت اسکی آواز میں سبب مانعت ہو پس فتویٰ اسی پر دیا جائیگا کہ جو نوازل میں مذکور ہے اور مسائل کی تفریح اسی پر ہوگی لہذا اذان و قرات ناز پھر قرآن ایسی آواز سے کہ اجنبی سہیں اور مطلقاً آواز بلند نہ کرنا وغیرہ مذکور ناظم۔ اگر خوشی ہو جسکے عہد مرد و عورتوں کی علت ہے اگر وہ ہاتھ ہو کہ عورت شہر سے تو اسکا حکم بھی مثل عورت کے ہے لہذا اصح یہ ہے کہ خالی علت مروج سا قیام شہوت اور طبعی تعین المصلوۃ۔ پھر اگر آزادہ عورت نے ناز پڑھی اس حالت سے کہ اسکی چوتھائی تہائی کھلی ہو یا تہائی کھلی ہو تو وہ ناز کا

اجماع ہے۔ فقہ کیا گیا کہ امام محمد کی کتاب میں تہائی کا قصد سوسے کا تہ کے علم سے ظاہر ہے لہذا فقہ اسلام میں غیر مسلمہ شائع
 نے نہیں نقل کیا ہے یا امام محمد رحمہ اللہ کے جملہ روایات میں سے مادی کو مشہد ہوا کہ جو تہائی فرمایا کہ تہائی حج۔ اور یہی صاحب تہائی
 جو اور سوسے اسکے دوسرے جہات بھی ہیں جہاں ذکر کرنا بیجا ہے۔ البتہ جو تہائی پٹہ لی گئے غاویج سے تو اعادہ واجب ہے
 عند ابی حنیفہ و محمد رحمہ اللہ۔ امام اعظم و امام محمد کے نزدیک۔ وان کان اقل من الریح لا تعید۔ اور اگر جو تہائی سے
 کم گئی ہو تو آنکے نزدیک اعادہ واجب نہیں ہے۔ وقال ابو یوسف لا تعید ان کان اقل من النصف لان
 الشیء انما یوصف بالکثرة اذا کان بالیقابلہ اقل منه اذ ہما من اسماء المقابلۃ۔ اور ابو یوسف رحمہ اللہ کے کہ اگر تہائی
 کا اعادہ اس پر واجب نہیں اگر نصف سے کم گئی ہو اس واسطے کہ کسی چیز کو کثرت کا وصف جب ہی ہوتا ہے جبکہ اسکے مقابل اس سے
 کثر ہو اس واسطے کہ وہ دونوں اسماء مقابلہ میں سے ہیں۔ فقہ یعنی قلت و کثرت باہم مقابل ہیں تو جب ایک کے مقابلہ میں
 اس سے زیادہ ہو تو زائد کو اسکے مقابلہ کی نظر سے کثیر کہتے ہیں حتیٰ کہ اگر کوئی اس سے زائد ہو تو یہ کثیر مقابلہ اسکے قلیل ہو گا جیسا کہ
 مقابلہ ۶ کے قلیل ہے جیسے ۶ مقابلہ چار کے کثیر ہے لیکن مقابلہ ۸ کے قلیل ہے تو معلوم ہوا کہ قلیل و کثیر باہمی مقابلہ کے نام ہیں
 تو پٹہ لی میں جب نصف سے کم ہو تو وہ اقل ہے اور اس کو کثرت کا وصف نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کا مقابل اس سے کم نہیں ہے
 و فی النصف عند روایان فاحصر الخرج عن حد الفلۃ او عدم الدخول فی حدہ۔ اور نصف کی صورت میں ابو یوسف
 سے دور و اتین میں پس اعتبار کیا حد قلت سے یا نہ داخل ہونے کا اپنی ضد میں۔ فقہ یعنی ایک روایت یہ کہ جب نصف ہو
 تو اعادہ واجب ہے اس دلیل سے کہ وہ حد قلت سے نکل گئی کیونکہ جقدر نہیں گئی وہ بھی نصف ہے تو جقدر گئے وہ اس سے کم
 نہیں ہے پس جب وہ کسی کے نام میں درج ہی تو اس قدر گھٹنے سے اعادہ واجب ہے۔ اور دوسری روایت یہ کہ نصف گھٹے تو بھی
 اعادہ واجب نہیں اس دلیل سے کہ وہ حد کے تحت میں داخل نہ ہوئی یعنی ہنوز وہ دھکے ہوئے کے برابر ہے۔ اکثر نصف
 ہونے سے وہ کثرت کے تحت میں نہیں آئی پس جب ہنوز کثرت نہ ہوئی تو اعادہ واجب نہیں ہے۔ خلاصہ یہ کہ جس عضو کا
 ٹوٹنا واجب ہے جب وہ سب یا اس قدر کھل جاوے کہ جزئہ کل کے ہر تہائی کا اعادہ لازم ہوگا اور اکثر جزئہ کل کے ہے۔ تو امام
 ابو یوسف کی رائے ہے۔ ولما ان الریح یحک حکایۃ الکمال کما فی مسیح الراس والخلق فی الاحرام۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ
 کی دلیل یہ ہے کہ جو تہائی بھی پوری کی حکایت کرنا ہے جیسے سر کے مسح میں احرام کی حالت کا جو تہائی سر نہانے میں فقہ
 پس مسح سر میں جو تہائی نظر کال ہے لیکن اس میں اعتراض یہ کہ واجب پورے سر کا مسح نہیں تھا کہ جو تہائی جہاں کل کے
 ہو جاتا تو یہ مثال مقبول نہیں ہے۔ مدح۔ شرح کی طرف سے جواب یہ ہے کہ امام حنفیہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ چارم حکایت
 میں کال آتا ہے جیسے مسح سر میں چارم فرض ہے یا دہ دہ اسکے اندر تعالیٰ نے نص میں یوں ذکر فرمایا کہ واسمہا برؤکم۔ تو اس کو
 کال بدولی ریح کے ذکر کیا۔ فاقیم۔ اور دوسرا مسئلہ یہ کہ اگر محرم نے احرام میں سب سر نہایا تو قربانی واجب اور اگر جام شہد
 تو بھی شل اسکے قربانی واجب ہے اور عبادات میں بھی ایسا جاری ہے جیسا کہ فرمایا۔ ومن راس وجہ غیرہ وغیرہ عن روایت
 والی لم یزالوا اخذوا جہا لا ریحہ۔ اور جس نے دوسرے کے رخ کی طرف دیکھا تو وہ خبر دیتا ہے کہ میں اس کو دیکھا اگرچہ اس نے
 سوائے ایک جہت کے چاروں طرف میں سے اور نہیں دیکھا ہے۔ فقہ تو چارم جہاں کل کی حکایت کی ہے۔ یہ مسئلہ تو
 پٹہ لی کے بارہ میں تھا۔ والشمس والظہن والظہد کذلک۔ اور بال ریت و ران کا بھی ایسا ہی حکم ہے یعنی علی غریب
 الی اختلاف۔ یعنی ایسی اختلاف کی چیز ہے۔ فقہ کہ چارم جزئہ کل ہے عندہ۔ اور نصف با زائد جزئہ کل کے ہے۔ عند
 ابی یوسف۔ پس اگر ان اخبار میں سے چارم گھٹا تو اعادہ واجب نہ ہوا۔ اور ابو یوسف کے نزدیک نہیں اگرچہ نصف با زائد جیسا کہ
 اختلاف گھڑا۔ لان کل واحد عضو علی زوہ۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک عضو عضو ہے۔ فقہ تو شل ساق کے ہر ایک میں

یختتم جاری ہوا۔ پھر بالون میں دو قسم ہیں ایک تو سر سے طاق کہ وہ بالاتفاق شریعہ اور دوم سر سے لگے ہوئے
 والہمراہ التازل من الراس ہو الصبیح۔ اور مراد بالون سے وہ ہیں جو سر سے بچے لگے ہوئے ہیں انہیں یہ قرار
 مقداری اور بھی صحیح ہے۔ فـ نہ آنکہ سر کے بال جیسا کہ مختار صدر الشیخ وغیرہ ہے۔ اگر کہا جاوے کہ لگے مراد نہ ناچا ہے
 کہ غسل میں آنکا دھونا لازم نہیں جواب بلکہ وہی مراد ہیں۔ واما وضع غسل فی الجنابہ لمکان الحج۔ اور غسل جنابت میں
 آنکا دھونا صرف حج کی جہت سے ساقط کیا گیا ہے۔ فـ نہ اسوجہ سے کہ وہ سر کے بال نہیں ہیں۔ والہوۃ الخلیط
 الاختلاف۔ اور عورت خلیط بھی اسی اختلاف پر ہے۔ فـ یعنی تمام پیشاب و تمام پائخانہ حتی کہ طرفین کے نزدیک
 چارم کھٹنا موجب اعادہ ہے خلافاً لابی یوسف رحم۔ والذکر لعیسایہ تفراده وکذا الاثیانیان۔ اور مرد میں مردہ کو نہا عضو
 کیا جائیگا اور دونوں خبیون کو عضو علیحدہ اعتبار کیا جائیگا۔ وہذا ہو الصبیح دون الضم۔ اور یہی صحیح ہے نہ آنکہ دونوں کو ملا کر
 ایک عضو اعتبار کیا جاوے۔ فـ اس تمام بیان سے ظاہر ہوا کہ عورت کی ساق جو کہ خلیطہ شرمگاہ ہے اور فرج جو خلیطہ شرمگاہ
 ہے دونوں میں جو تنہائی کھٹنے کا اعتبار ہے۔ م۔ طیل کھٹنا عضو ہے اور وہ چارم سے کم ہے یہی صحیح ہے۔ محیط۔ اور چارم معبر خواہ عورت
 خلیطہ ہو یا خلیطہ ہو۔ یہی اصح ہے۔ انحصار۔ یعنی چارم عضو نہیں ہے۔ م۔ ایک عضو میں چارم سے کم عضو ہے اور اگر دو عضو یا زیادہ میں
 طیل ہو اور وہ جمع کر کے آمین سے چھوئے عضو کا جو تنہائی ہو چکا تو نفع جواز ہے۔ شرح الجمع لابن الملک۔ مراد یہ کہ ہڈی ایک عضو ہے
 اس میں جو تنہائی سے کم عضو ہے اور اگر اس کے ساتھ عورت کے پیٹ سے کسی قدر خفیعت اور کچھ گردن سے بھی ہو تو جمع کرنے سے اگر
 کا جو تنہائی ہو جاوے تو نفع ناز ہے۔ م۔ اگر ناز میں عورت کی جو تنہائی ہڈی یا زیادہ کھل گئی اُسے فوراً بند کر لی تو بالاجل ناز جائز
 اور اگر کھلی ہوئی کوئی رکن ناز ادا کر لیا تو بالاجل فاسد ہے اور اگر رکن ادا نہ کیا مگر اتنی دیر کی کہ اس میں رکن ادا ہو جاتا تو اس میں
 کے نزدیک فاسد ہے امام محمد کے نزدیک نہیں۔ امام سے روایت نہیں اور صاحبین میں اختلاف ہے۔ کافی شرح ابوالمکارم۔ کہ یہ باہون کی
 مقدار میں ہا رجحان اگر کرنے کی مدت تک ہے۔ ط۔ اگر اجنبی سے چارم کھلا ہو تو ناز کا انعقاد نہ ہوگا اور اگر عمدہ ادا ہو جائے تو ناز میں کوئی
 تو فوراً فاسد ہوگی۔ ط۔ ہر ایک جو شرمہ عضو علیحدہ اور مقعد علیحدہ ہے یہی صحیح ہے شرح الجمع لابن الملک انہیں کھٹنے سے رانی آخر تک
 ایک عضو ہے حتی کہ رانین دھکے دھکے کھٹے ناز پر حی تو علی الاصح جائز ہے۔ انہیں ۱۲ اور دون عورت کا منقحہ مع ہڈی ایک عضو ہے شرح
 الجمع لابن الملک۔ ناف و عانہ کے درمیان عضو علیحدہ ہے۔ انحصار۔ پیشہ و پیٹ سینہ ہر ایک عضو علیحدہ ہے۔ انہا مار خانہ علی اعتبار
 اور پلو تابع پیٹ کا ہے۔ القنیہ۔ لڑکی کی جھاتیان ہر ہون تو تابع سینہ میں اور اگر ٹبری ہو تو ہر ایک عضو علیحدہ ہے۔ انحصار
 برکان عضو علیحدہ ہے۔ الزاہدی۔ بہت چھوٹی لڑکی بدن میں بلا عورت ہے پھر بڑے تو جب تک قابل شہوت نہیں ہے اس کے بدلہ جہاز
 کی راہ چھپائی جاوے پھر دس برس پر صرف بول دھار کی راہ چھپانا واجب ہے پھر سب بدن عورت ہے۔ اسراج۔ بہت چھوٹی چار
 برس تک ہے۔ ط۔ قریب بلوغ لڑکی نے اگر شکے بلبے و خود ناز پر حی تو اعادہ کا حکم دیا جاوے اور اگر بغیر اور حی پر حی تو
 استحساناً ناز پوری ہے۔ محیط السرخسی۔ احوط یہ کہ قابل جلع لڑکی کا تمام بدن عورت ہو۔ م۔ بالغ لڑکا عورتوں میں نہ جاوے
 جبکہ اختلام ہو ورنہ پندرہ برس تک۔ ط۔ مرد کا شرمہ اور آزاد عورت کا شرمہ بیان ہو چکا پھر فرمایا۔ واما کان عورتہ من الرجل
 فهو عورتہ من الائمہ وبلطنہا وظهرہا عورتہ۔ اور جو جسم کہ مرد کے بدن سے شرمگاہ ہے وہ باندی میں سے اور باندی کا پیٹ و
 پیشہ بھی ہے۔ فـ اور پلو تابع پیٹ کے ہے۔ م۔ د۔ واما سوی ذلک من بدنہا لیس بعورتہ۔ اور اسکے سواے باقی سب بدن
 باندی کا عورت نہیں ہے۔ نقول عمر رحمہم عن عتک الخمار یا دقار تمشیہ میں بالحرائر۔ یہ بیل قول حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ایک باندی
 سے کہ مرد کر دے اپنے اوپر سے اور حی کو ای گندی کیا تو آزادہ عورتوں کے ساتھ شہوت پائی ہے۔ فـ چنانچہ خلیطہ کھٹنے
 کے گرا کے معنی مصنف جہد الزناق میں انس رضی اللہ عنہ سے آئے ہیں کہ اہل انس مذہب کی ایک باندی کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ملایا جو عورت

اور سے بھی اور کہا کہ سر کھول دے اور آزادہ عورتوں سے مشابہت مت کر۔ یعنی نے صفیہ بنت ابی عبید سے روایت کی کہ ایک عورت خار و جلباب اور سے نکلی تو عمر زہ نے پوچھا کہ یہ کون عورت ہے کہا گیا کہ فلان کی باندی ہے حضرت عمر زہ کی اولاد میں سے ایک کا نام بتایا گیا تو آپ نے حضرت حفصہ زہ کے پاس بھیجا کہ کیا باعث ہر اک تم نے اس عورت کو خار و جلباب پہنا کر آزادہ عورتوں سے مشابہت بنایا حتیٰ کہ میں نے اسکو آزادہ عورت اس حال سے خیال کر کے سزا دینے کا قصد کیا تھا تم اپنی باندیوں کو آزادہ عورتوں سے مشابہت بناؤ۔ یعنی نے کہا کہ حضرت عمر زہ سے اس بارہ میں آثار صحیحہ وارد ہیں۔ منع۔ ظاہر ہوا کہ باندیوں کو مقنعہ سے اسو اسطے منع کرنے کے انکو کار خدمت کے لیے پھرنا روا ہے بر خلاف آزادہ کے کہ وہ سزا پاوے اگر اسطرح بے پردہ ہو پس اقتضا زبانی رکھا جاوے پس اس دلیل سے معلوم ہوا کہ صحابہ زہ کا اجماع تھا کہ باندیوں کا سر سواے گردن سے لیکر فشنے تک کے اور نہیں ہے۔ ولانہا تخرج لخاصة مولانا فی ثياب مہنتہا عاۃ فاعتبر حالہا بنداۃ المحارم فی حق جمیع الرجال دفعا للہج۔ اور اس دلیل سے کہ باندی تو اپنے آقا کی ضرورتوں کے لیے اپنے خدمتی کپڑوں میں نیکی بھی عادت ہے پس باندی کا قیاس تمام مردوں کے حق میں عادات محرم عورتوں پر ہوتا کہ حج و دہرہ۔ فہ۔ پس باندیاں ہر ایک مرد کے حق میں پردہ کے حکم میں گویا اسکی مان بہن وغیرہ اذات محرم عورت ہے۔ پھر اس حکم میں کل قسم کی باندیاں داخل ہیں خواہ رقیقہ ہو خواہ ام الولد جیسے آقا سے کوئی بچہ ہو کہ وہ آقا کے مرتے ہی آزاد ہوتی ہے۔ خواہ مدبرہ ہو جسکو آقا نے کھدیا کہ میرے بعد تو آزاد ہے خواہ مگاہتہ بدجن۔ سے کہا کہ نزدیکی کے اتنا مال دیدے تو تو آزاد ہے۔ کمانی التیسین۔ اور جو باندی آزاد ہوئی مگر اسپر لازم ہے کہ نزدیکی کر کے مال ادا کرے و لا مالہم رحمہم نزدیک بمنزلہ مگاہتہ ہے۔ انطیسرہ۔ اور جب یہ باندیاں آزاد ہو جاوے تو اپنے وہ حکم لازم ہے جو آزاد عورت کا ہے۔ م۔ جبکہ مرد عورت دونوں کی علامت اور حالت برابر ہو کہ بچان ہو کہ یہ عورت ہے یا مرد ہے تو اگر وہ باندی ہو تو باندی کا حکم اور آزادہ ہو تو آزادہ کا حکم ہے لیکن بعض کے نزدیک اگر اسنے باندی کی قدر ستر کر کے نماز پڑھ لی تو اعادہ نہیں ہے۔ اسراج۔ اور ظاہر ہے اختلاف عاۃ افضل ہونے میں ہے۔ النہر۔ پھر واضح ہو کہ ستر عورت کرنا بجا نہ قدرت و اختیار کے فرض ہے۔ کما۔ پھر اگر کسی نے مثلہ مردار کی کمال بغیر باغت کے پانی دماندہ کے و اصلیت سے ابھی نہیں ہے تو ناز سے حاج اس سے بدن چھپاوے اور ناز اس میں نافذ نہ پڑے۔ د وغیرہ۔ اور اگر مصلیٰ نجس ہو بلکہ نجاست لگوانے سے نجس ہو تو اختلاف ہے۔ قال۔ م۔ و لو لم یجد ما ینزل بہ النجاستہ مصلیٰ محال و لم یجد۔ اور اگر مصلیٰ نے ایسی چیز نہ پائی جس سے نجاست کو زائل کرے تو اسی طرح نجس پڑے کے ساتھ نماز پڑے اور پھر اعادہ بھی نہ کرے۔ ف۔ یہ جبکہ اسکے پاس کوئی دوسرا کپڑا نہ ہو۔ و نہ اعلیٰ وجہین۔ اور اس میں دوسرے میں ایک یہ کہ ان کا ن ریح الثوب او اکثر منہ ظاہر مصلیٰ فیہ و لو مصلیٰ غریبان لا یخیرہ۔ اگر چہ تھائی کپڑا یا اس سے زیادہ حصہ پاک ہو تو دجو با اسی کپڑے میں نماز پڑے اور اگر ننگے پڑے تو روانوگی۔ ف۔ اس پر اتفاق ہے۔ لان ریح الشی یقوم مقام کلہ کیونکہ چیر کی چھائی بجائے کل کے قائم ہوتی ہے۔ ف۔ تو گویا نکل پاک ہے اور پاک کو چھوڑ کر ننگے پڑنا روا نہیں ہے۔ دوسری صورت یہ کہ۔ ان کا ن الطاهر اقل من الریح۔ اگر کپڑے میں پاک چھائی سے کم ہو۔ ف۔ تو وجوب میں اختلاف ہے۔ فکذا کہ عند محمد رحم۔ تو امام محمد رحم کے نزدیک بھی حکم ہے۔ ف۔ کہ دجو با اسی میں پڑے با اعادہ اور ننگے نہیں روا ہے۔ اور یہی امام مالک کا قول ہے۔ م۔ و جو احد قولی الشافعی۔ اور یہی شافعی رحم کے دو قول میں سے ایک قول ہے۔ ف۔ اور اسرار میں لکھا کہ یہی قول احسن ہے لیکن ابوالہام رحم نے اسکی دلیل میں مناقبہ کیا۔ م۔ دوسرا قول شافعی رحم کا یہ کہ ننگے پڑے اور یہی انکا ظاہر ہے۔ م۔ و جو قول محمد رحم یہ کہ۔ لان فی الصلوۃ فیہ ترک فرض واحد و فی الصلوۃ عربا تا ترک الفروض۔ نجس کپڑے میں طہر ہے ایک ہی فرض یعنی طہارت کا ترک لازم آتا ہے اور ننگے پڑنا فرض ہے میں فرضوں کا ترک ہے۔ ف۔ کیونکہ ننگا بیٹھے شایہ سے پڑنا جو قیام و رکوع و سجود سب ترک ہوئے۔ م۔ ابن الہمام نے اسرا سے یہ دلیل نقل کی کہ پاک کرنے کا حکم وجہ بانی

منہ کے ساقط ہو تو یہ کپڑا ہنترہ پاک کے ہوا اور یہ وجہ بھی کہ چوتھائی پاک ہو تو اسی میں ردا ہر پس میں چوتھائی نجاست مانع نہوتی تو پورا نجس ہونا بھی منع نہیں ہے کیونکہ حالت اختیار میں دونوں برابر ہونے میں اور جواب دیا کہ نجاست کی وجہ سے پردہ کرنے کا خطاب ساقط ہوا تو ننگا ہونا ہنترہ کہ پہننے کے ہوا اور جب چوتھائی پاک ہوا تو بقدر اس کے خطاب متوجہ ہوا اور بقدر نجس کے ساقط ہوا تو پہننے توجہ خطاب کو ترجیح دیکر پہننا واجب رکھا کہ اس میں احتیاط ہے۔ ابن الامام رحمہ نے کہا کہ پاک سے بدن ڈھکنے کا حکم ساقط ہوا تو نجس سے بدن ڈھکنے کا حکم دوسرا چاہیے اور وہ موجود نہیں تو نفی اصل باقی رہا مخصوص من الفتح۔ اور حق و اسرار علم یہ کہ خطاب تو ڈھکنے کا ہے اور طہارت کرنا اسکی شرط ہے جبکہ قدرت ہو اور جب قدرت نہیں تو یہ شرط ساقط ہوئی پس ڈھکنا باقی رہا کیونکہ نہیں دیکھتے کہ بدن ناز کے ڈھکنا واجب ہے اگرچہ کپڑا نجس ہو بلکہ اصلی نجس ہے لہذا اسرار میں اسی کی تحسین کی ہے۔ م۔ و عند ابی حنیفہ والی یوسف یتخیر بین ان یصلی عریانا و بین ان یصلی فیہ و ہوا لافضل۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک اسکو اختیار دیا گیا ہے کہ چاہے ننگے پڑے اور چاہے اس نجس کپڑے میں پڑے اور یہی افضل ہے۔ لان کل واحد منہما منع جواز الصلوٰۃ حالۃ الاختیار و لیستویان فی حق المقدار فیستویان فی حکم الصلوٰۃ۔ کیونکہ جسم عورت کھلنا و نجاست ہونا دونوں میں سے ہر ایک جواز ناز سے مانع ہے در حالیکہ اختیار ہے یعنی ڈھکنا ممکن و دھونا میسر ہے اور حق مقدار میں دونوں برابر ہیں یعنی ہر ایک میں سے صرف قلیل عفو ہے نہایت تو ناز کے حکم میں بھی دونوں برابر ہیں۔ ف۔ رہا یہ کہ برابر کیونکر ہوں جبکہ ننگے پڑنے میں فروض کا ترک لازم آتا ہے تو جواب یہ کہ ترک نہیں لازم ہے۔ و ترک الشیء الی خلع لا یكون تبرکا۔ اور کسی چیز کا ترک اسطرح کہ اسکا خلیفہ موجود رہے ترک نہیں۔ ف۔ یعنی بالکلیۃ ترک نہیں ہوگا۔ اچھا پھر ڈھکنا کیون افضل ہے۔ و الافضلیۃ لعدم اختصاص التبرک بالصلوٰۃ و اختصاص الطہارۃ بہا۔ تو افضلیت اس وجہ سے کہ ڈھکنے کا حکم کچھ مخصوص ناز ہی کے ساتھ نہیں ہے اور طہارت کا حکم مخصوص بہ ناز ہے۔ ف۔ لہذا ہم نے کہا کہ نجس سے ڈھکنا افضل ہے۔ م۔ پھر مذہب ہمارے نزدیک یہ ہے کہ نجاست کا دور کرنا کپڑے و بدن و جاے ناز سے ایک شرط ہے ناز صیح ہونے کی جبکہ اُسپر قدرت ہو اور کچھ فرق نہیں کہ دانستگی ہو یا نادانی ہو یا نسیان ہو خواہ ناز فرض ہو یا نفل ہو یا ناز جنازہ ہو یا سجدہ تلاوت و سجدہ شکر ہو بہر حال شرط ہے اور یہی قول شافعی واحد و جمہور فقہاء سلف و خلف کا ہے۔ ج۔ اور شریعت واجب ہے جبکہ ایسی چیز پادے جس سے وحکم جادے خواہ کوئی چیز ہو اور ناز میں اسکا بھی پاک ہونا شرط ہے۔ م۔ و من لم یجد ثوبا یصلی عریانا قاعدا یومی بالركوع و السجود۔ اور جس نے کپڑا نہ پایا تو ناز پڑھے ننگے بیٹھے ہوئے در حالیکہ اشارہ سے کرے رکوع و سجود کو۔ بکذا فعلہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ یون ہی رسول اللہ علیہ وسلم کے اصحاب رضی اللہ عنہم نے کیا ہے۔ ف۔ چنانچہ قتال زہ نے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ایک قوم کی کشتی ٹوٹ گئی تو کھنڈر سے ننگے برآمد ہوئے پس وہ بیٹھے ناز پڑھا کرنے اس حالت سے کہ سردن سے رکوع و سجود کا اشارہ کرتے تھے۔ ج۔ سبط ابن الجوزی نے بھی اسکو قتال زہ کی روایت بیان کیا۔ ح۔ یعنی رحمہ نے لکھا کہ اسکے خلاف کوئی اثر مردی نہیں ہے اور یہی ابن عمرو ابن عباس و عطاء و عکرمہ و قتادہ و داؤد زاعی و احمد سے مروی ہے۔ اور عبد الرزاق نے مصنف میں کہا کہ ابوہریرہ ابراہیم بن محمد عن داؤد بن الحصین عن عکرمہ عن ابن عباس رضی اللہ عنہ قال الذی یصلی فی السبیۃ و الذی یصلی عریانا یصلی جائسا۔ یعنی ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جو کشتی میں ناز پڑھے اور جو ننگے ناز پڑھے وہ بیٹھے ہوئے پڑھے۔ اور ابوہریرہ ابراہیم بن محمد رضی اللہ عنہ نے ابن عباس سے خبر دی کہ ننگا اگر ایسی جگہ ہو کہ لوگ دیکھتے ہیں تو بیٹھے پڑھے اور ایسی جگہ ہو کہ جان نہیں دیکھتے تو کھڑے ہوئے پڑھے۔ ج۔ فان صلی قائما اجزاء۔ پھر اگر ننگے نہ کھڑے ہو کہ ناز پڑھی تو اسکو روا ہے۔ ف۔ یعنی مع رکوع و سجود۔ لان فی القعود ستر العورتہ الغلیظۃ و فی القيام

اور انہدہ الارکان فیہ الی یہما شاء الا ان الاول افضل لان المستوجب لحق الصلوۃ وحق الناس
ولانہ لا یخلف لہ والایا یخلف عن الارکان۔ کیونکہ بیٹھے ہوئے پڑھنے میں عورت غلیظہ کی پردہ پوشی ہر اور کھڑے
ہونے میں ان ارکان قیام رکوع وسجود کا ادا ہر دو دونوں میں سے جس طرف چاہے میل کرے۔ مگر اول افضل ہو کیونکہ
پردہ کرنا ناز کے حق دو لوگوں کے حق دونوں طرح واجب ہے یعنی برخلات طہارت کے کہ وہ فقط ناز کا حق ہے اور اسلئے کہ
پردہ کا کوئی خلیفہ نہیں رہتا اور اشارہ خلیفہ ارکان باقی ہے۔ ف۔ حاصل یہ کہ بیٹھے رکوع وسجود کے ساتھ یا کھڑے اس طرح
پڑھنے سے بیٹھے ہوئے با اشارہ پڑھنا افضل ہے۔ ت۔ ایکافی۔ خواہ رات ہو یا دن ہو خواہ کونسی عورت غلیظہ کی پردہ پوشی ہو یا عورت نہیں
اور یہی صحیح ہے البعض۔ پھر اصل مسئلہ میں جو کہا کہ جس نے کپڑا نہ پایا۔ مراد یہ کہ ڈھکنے والی چیز پر قدرت نہ ہوئی حتیٰ کہ اگر کوئی کپڑا
مباح کیا گیا ہو تو صبح یہ کہ اس پر اسکا استعمال واجب ہے۔ البجبرہ۔ اس کے نزدیک کپڑے والا ہو تو اس سے مستعار مانگے اور
نہ دے تو ننگے پڑے اور اگر درمیان ناز میں پاؤں تو اس پر ناز پڑے۔ تا مار خانہ عن السراجیہ۔ یہ مفید ہے کہ بعد ناز کے پاؤں
تو عادیہ نہیں اگرچہ وقت باقی ہو۔ م۔ مانگنے میں حج و زلت ہو تو لازم نہیں۔ م۔ اگر لمبانے کی امید ہو تو جب تک وقت جلنے
رہنے کا خوف نہ ہو تاخیر کرے۔ القنیہ۔ جب ننگے پڑھنے والے ہوں تو ہر ایک تنہا دور دور ہٹ کر پڑھیں اور اگر جماعت کریں
تو امام بیچ میں ہو جاوے اور اگر آگے ہو تو بھی جائز اور ہر ایک اپنے ہاتھ کی طرف پھیلاوے اور دونوں ہاتھ دونوں
راہوں کے درمیان ملا کر رکھے اور سر سے اشارہ کرے اور اگر کھڑے ہو کر اشارہ کیا یا بیٹھ کر رکوع وسجود کیا تو جائز ہے۔ ت۔ لختی
یہ سب اس وقت کہ ایسی چیز نہ پاوے جس سے بدن چھپاوے۔ ف۔ در نہ ننگے نہ پڑے اگر چٹائی فرش یا بوریا پاوے یا سونو کھی
گھاس۔ اتنا مار خانہ۔ یا ہر ہی گھاس۔ ت۔ یا درخت کے پتے حتیٰ کہ کچر جبکہ جانے کہ وہ لگی رہی تو اسی سے چھپانا واجب ہے۔
قنیہ۔ اور اگر ایسی چیز پاوے جس سے بعض عورت چھپ سکتی ہو تو استعمال واجب اور اس سے عورت غلیظہ آگے دیکھے چھپاؤ
بالاتفاق۔ کما فی الہدایہ۔ اور اگر ایک ہی چھپ سکے تو بعض کے نزدیک آگے فرج و بعض کے نزدیک متعدد چھپاوے۔ السراج
لہذا بطریقہ کہ دو ہاتھوں میں سے جو کم ہو اسکا اختیار واجب اور برابر ہوں تو مختار ہیں البجبرہ۔ پس اختلاف افضل میں ہر در نہ
قبل و دبر مادی ہیں اور اسکے بعض مسائل باب الانحاس میں اس مقام کے متعلق مذکور ہو چکے ہیں۔ م۔ اگر کپڑے پر سے
نجاست نازل کرنی والی چیز کسی خلوق کے روکنے سے نہ ملے تو بحر الرائق نے بحث کی کہ اس صورت میں لائق یہ کہ ناز کا اعادہ
کرے جیسے نیم من گذرا۔ ا۔ بانی ایک میل دور ہو یا پیاس کی ضرورت ہو تو نہ ملنے کے حکم میں ہر کہ نجس کپڑے سے ناز جائز
ہے۔ ا۔ اور اگر ایسی چیز ملے جس سے نجاست کم کر سکتا ہو تو کم کرے۔ د۔ نجاست خفیہ و حونا و منور سے مقدم ہے۔ و قد مر فی التبیح
ریشی کپڑا اگرچہ حرام ہے لیکن جب نہ ملے تو ننگے نہ پڑے اسی میں پڑے۔ ف۔ کپڑے اگر جسم عورت بقدر مانع کھلتا ہو نہ بیٹھے
تو بیٹھے پڑے۔ التبیح۔ اگر سجدہ میں چارم عورت کھلے تو سجدہ نہ کرے۔ القانیہ۔ مستحب ہے کہ مردین کپڑے ازار و قمیص و عمامہ
میں ناز پڑے اور اگر ایک ہی کپڑے میں تمام بدن ڈھک کر ناز پڑے تو بلا کراہت روا ہے اور خالی ازار میں جائز مگر مکروہ ہے
اتھلامہ۔ یعنی جبکہ دوسرا کپڑا ہوا و اداجہ یہ کہ کراہت تنزیہی ہے م عورت کے لیے تین کپڑے ازار و قمیص و تفعہ میں مستحب ہے
اور دو میں جائز ہے۔ اتھلامہ۔ و ایک کپڑے میں نہیں جائز مگر جبکہ عورت تمام بدن و سر ڈھک لے۔ محیط السرخسی۔ دوم دونوں
نے ایک کپڑے میں اس طرح ناز پڑی کہ ہر ایک نے اسکے ایک کونہ سے بدن ڈھکا تو جائز ہے۔ اسی طرح ایک نے دوسرا کنارہ
سوتے پڑھائی دیا ہو تو روا ہے۔ البجبرہ۔ اگر کپڑا عورت کے بدن و چوتھائی سر کو ڈھکتا ہو اسنے سر کا ڈھکنا چھوڑا تو روا نہیں۔ اور
اگر چوتھائی سے کم ڈھکتا ہو تو چھوڑا مگر نہیں ہو کر ڈھکتا افضل ہے۔ التبیح۔ ننگے نے ایک کپڑا یا جس سے سب سے چھوٹے عضو
عورت کا چھوٹا ڈھکتا ہو اسنے نہ ڈھکا تو ناز حاسد و نہ نہیں۔ القنیہ۔ اگر گدے پانی میں کہ جسم عورت نظر نہیں آتا ناز پڑے

تو دوا ہے۔ اور اگر نظر آوے تو صحیح نہیں۔ اسراج۔ اگر پاک و ناپاک کپڑے غلط سے پہر شنبہ میں تو محرمی کر کے اسی کپڑے میں پڑ جائے۔ اگرچہ محرمی واقع ہو اگرچہ جس کپڑے زائد ہوں۔ اسراجہ۔ اگر ریشمی کپڑا صاف ہو اور سوئی میں درم سے زائد نجاست ہو تو ریشمی میں نماز پڑھے۔ انخلاصہ۔ اگر اسکے کپڑے میں درم سے زائد نجاست مغلط پائی گئی اور معلوم نہیں کہ کب لگی ہو تو بلا اطلاع کوئی نماز اعادہ نہ کرے یہی اصرح ہے۔ محیط السرخسی و البوسری۔ امام و معتدی میں امام کے کپڑے میں قدر درم نجاست شنی تو نہیں سے جگہ مذہب یہ ہو کہ قدر درم جائز ہے اسی کی نماز ہو جائیگی۔ قاضیخان۔ اور شیخ نصیر رحم نے کہا کہ ہم اسی کو کہتے ہیں۔ الذہرہ متفرق مقامات و لباس کی نجاست جمع کجا لگی حتیٰ کہ درم سے زائد مانع ہوگی۔ کمانی انخلاصہ۔ بخلاف دوتہ کپڑے کے جبکہ ایک نجاست دونوں پر چوٹی ہو تو بالاتفاق جمع نہوگی۔ کمانی قاضیخان۔ جیسے ایک درم کے دو پنج نمس ہیں۔ اسراجہ۔ یہی صحیح ہے۔ قاضیخان۔ اور اگر کپڑے پر درم سے کم ہو اور زیر قدم ایک درم سے کم ہو اور مجموعہ درم سے زائد ہو تو جمع کرنا نہیں ہے۔ انخلاصہ۔ قال و نیوی الصلوٰۃ النی یدخل فیہا بنیۃ لایفصل بینا و بین التحریمۃ لعل۔ فرمایا اور انا نجلہ بہ شرط ہے کہ جس نماز میں داخل ہوتا ہو اسکی نیت کرے اسی نیت کے ساتھ کہ درمیان نیت و تحریم کے کسی اور کام سے جدائی نہ کرے۔ فقہ یعنی نیت دلی و تحریمہ کو ملا دے درمیان میں کوئی اور کام نہ کرے۔ والاصل فیہ قولہ علیہ السلام الاعمال بالنیات۔ اور اصل اس میں حدیث الاعمال بالنیات ہے۔ فقہ یہ حدیث صحیح ستہ میں سے مشہور قریب متواتر ہے اور لفظ انما الاعمال بالنیات بھی صحیح میں اور الاعمال بالنیات بھی روایت صحیح مسلم ہے۔ کمانی یعنی۔ اور اسی طرح صحیح ابن حبان و ابن عیینہ حاکم و مسند امام ابی حنیفہ میں ہے۔ کمانی الفتح۔ بلکہ امام صافحی رحم نے مشارق میں اسی کو لیا بعد اس التزام کے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لفظ شریف پر اکتفا کر دنگا اس جہت سے کہ الاعمال بالنیات بوجہ استغراق کے معنی انما الاعمال آہ ہے پس انا زائد واسطے تاکید کے ہے۔ پھر ہمارے نزدیک یہ حدیث اعمال کے شمر ہونے کے لیے اصل ہے یعنی اعمال کا ثواب نیت پر موقوف ہے حتیٰ کہ جو وضو بلا نیت ہو وہ بے ثواب ہے اور عبادت بھی نہیں ہے تو اس سے وضو کا حکم جو قرآن میں ہے اسکی تعمیل نہوگی و لیکن صحت اسکی نیت پر موقوف نہیں چنانچہ یہ وضو بلا نیت و الاصح ہے بدین معنی کہ مفتاح غار ہو جائیگا۔ کیونکہ وضو جب عبادت نہ رہا تو وہ دوسرے ایک کام میں آتا ہے کہ مفتاح غار ہو جائے ہر خلاف غار کے کہ غار اگر بلا نیت ہوئی تو کسی کام کی نہیں ہے۔ یہ تو صدر الشریعہ وغیرہ کا خلاصہ کلام ہے اور مترجم کتاب ہے کہ حدیث میں صرف ثواب اعمال ہی مقدر کرنا قصور ہے کیونکہ جس نے مثلاً وضو اس نیت سے کیا کہ لوگ اسکو اچھا وضو کرنے والا یا نازی خیال کریں تو وہاں اسکا اس شخص پر ہے اسی حدیث سے کہ امسال بنیات ہیں اور انہما اسکے ثوابت ہوا کہ معنی حدیث میں مدار اعمال بر نیات ہے معنی آل ذبیحہ و اثر اگرچہ ظاہری صورت صحیح ہو اور سجدہ اس میں یہ کہ فعل ایک مخلوق ہے جو کہ مخلوق آدمی وغیرہ سے اس طرح پیدا کجائی ہے جیسے درخت سے اور اق ہوتے ہیں اور جب واسطے اللہ تعالیٰ کے ہو تو وہ جسم بے روح ہے جیسے کافر شکر توحید انہی و خالی از معرفت مردہ بے روح ہے تو اس سے جو صورت اعمال کی ظاہر ہو وہ مثل اسکے ایک جسم بے روح ہے اور جو نیت صالحہ ہو تو روح میں وہ چیز خوبصورت و مثل حلال جاندار کے ہے اور اگر نیت ظلم ہو تو وہ سانپ و موزی و دندہ ہے اور اگر نیت فحش ناپاک ہو تو جس سورہے و مانند اسکے خیال کو دیکھتے نفیر نفیس کے واسطے ہے اور بیان مقصود یہ کہ غار کسی دوسری عبادت کی شرط نہیں بلکہ خود ہی مقصود ہے تو مدار اسکا نیت پر ہے پھر فعل نماز کو عبادت کر کے غیر عبادت سے متلا کر کے نیت شرط ہے۔ ولان ابتداء الصلوٰۃ بالقیام۔ اور نیت اس وجہ سے شرط ہے کہ نماز کی ابتدا و قیام سے ہے۔ فقہ یعنی اول کھڑا ہونا ہے۔ و ہو مشرود بین العادۃ والعبادۃ۔ اور کھڑا ہونا دائرہ درمیان عادت اور عبادت کے۔ فقہ یعنی کبھی کھڑا ہونا نجی کسی عادی ضرورت و عاہش سے ہوتا ہے اور کبھی اللہ تعالیٰ کی عبادت کے لیے ہوتا ہے تو کسی چیز سے امتیاز

چاہیے۔ والا یقع التیمم الا بالیقین۔ اور دونوں قسم کے ٹکڑے ہونے میں ایک دوسرے سے تین درجہ نہی مگر بہ نیت۔
فت۔ کیونکہ صورت میں تو دونوں ایک ہی طرح کے ہیں۔ پھر یہ نیت کس وقت سے معتبر ہوگی تو جواب یہ کہ تکبیر سے بخارج
ہو۔ والا متقدم علی التکبیر کا قائم عندہ اذالم یوجد بالقطعہ و ہو عمل لا یلیق بالصلوٰۃ۔ اور جو نیت کہ تکبیر سے پہلے
کر لی وہ گویا تکبیر کے وقت قائم ہو بشرطیکہ کوئی ایسا فعل درمیان میں نہ پایا جاوے جو اسکو کاٹ دے اور یہ ایسا فعل ہے
جو ناز کے لائق نہیں ہے۔ فت۔ یہ عمدہ عبارت ہے اور بعضے مشائخ نے کہا کہ کاشنہ والا ایسا فعل ہے جو جنس ناز سے نہ ہو
حالانکہ یہ معلوم کہ مثلاً وضو میں نیت کی تو مسجد تک درمیان میں چلنا پایا گیا حالانکہ جنس ناز سے نہیں ہے پس مراد یہی کہ وہ
عمل لائق ناز نہ ہو۔ جیسے کھانا پینا وغیرہ۔ اور خلاصہ میں ہے کہ امام محمد رحمہ سے روایت ہے کہ اگر وضو کے وقت نیت کی کہ ظہر کی ناز
یا عصر کی ناز کو امام کے ساتھ پڑھو گا اور بعد وضو کے ایسے کام میں مشغول نہو جو جنس ناز سے نہیں ہے اور مسجد گیا لیکن جب ناز
شروع کی تو اسوقت اسکے دل میں نیت حاضر نہ تھی تو اگلی نیت سے یہ ناز جائز ہوگی اور ایسا ہی امام ابو یوسف و امام اعظم سے مروی
ہے اور امام مصنف نے بھی تجنیس میں روایات سے امام محمد کا قول ہی نقل کیا پس یہ صریح ہے کہ درمیان چلنا وغیرہ ایسا فعل نہیں جو
لائق ناز نہ ہو بخلاف کھانے پینے و باتیں کرنے وغیرہ کے۔ گمانی الفتح۔ بلکہ چلنا مسجد کی طرف جنس ناز میں سے ہے بدلیل وعدہ ثواب
اقدام۔ گمانی الحدیث۔ بر خلاف اسکے کہ اگر بعد وضو کے کسی اور کام سے پہلے چلا پھر مسجد کو گیا تو درمیان میں قاطع پایا گیا ہم
اور افضل بالاتفاق یہ کہ شروع سے بخارج ہو۔ الا خلاصہ۔ ولا معتبر بالمتاخرۃ منها عندہ لان ماضی لا ینفع عبادة و اعلم التیمم
اور کچھ اعتبار نہیں جو نیت کہ تکبیر سے پیچھے ہو کیونکہ جو نیت سے پہلے ہو گذرا وہ جو نیت ہونے کے عبادت واقع ہوگا۔ فت۔
بہر روزہ میں کیوں جو از ہوتا ہے۔ ونفی الصوم جوزت للضرورة۔ اور روزہ میں پھری نیت جو ضرورت کے جائز رکھی گئی
ہے۔ فت۔ کیونکہ طلع فجر کا وقت بند و غفلت کا ہے اور اسی وقت نیت شرط ہونے میں سخت مشقت ہے اور چونکہ مشقت اسر تعالیٰ
نے دور رکھی ہے تو ہر کوئی قطعاً معلوم ہو گیا کہ اسی وقت نیت شرط نہیں رکھی پس متاخر جو اس ضرورت کے جائز ہے بر خلاف ناز
کے کہ وہ جاگنے میں ہے غیم۔ لیکن کرنی رحمہ نے جائز رکھی اور مشائخ نے بنا بر قول کرنی رحمہ کے اختلاف کیا حتیٰ کہ تاجر رحمہ تک
جائز رکھی ہے۔ مع۔ جمیع عبادات میں تقدیم نیت علی الامح جائز ہے۔ ط۔ والیقین ہی الارادۃ۔ اور نیت ارادہ ہے۔ فت۔
یعنی ارادہ خاص۔ فت۔ وہ ارادہ ہے ناز کا واسطے اسر تعالیٰ کے۔ د۔ اور خالی جان لینے کا نام نیت نہیں ہے۔ شیخ الاسلام
نے کہا کہ یہی صحیح ہے کیونکہ جس نے کفر کو جائزہ کافر نہیں جتنا حالانکہ اگر نیت کرے کہ آئندہ کفر کرنا تو ابھی کافر ہو جائیگا۔ مفع۔ پس
جاننا چیز دیگر اور نیت کرنا چیز دیگر ہے۔ بان جاننا اسکے واسطے شرط ہے چنانچہ فرمایا۔ والشرط ان ینعلم بقلبہ اسی صلوٰۃ یصلی۔
اور شرط نیت یہ ہے کہ اپنے قلب کے ساتھ جانے کہ کون سی ناز پڑھتا ہے۔ فت۔ تاکہ تیسرا جو اسے اور تیسرا جانے نہیں ہونی
ہے اور جاننے کی نشانی یہ کہ اگر اس سے پوچھا جاوے تو اسکو فی الفور بلا تامل جواب دینا ممکن ہو عت۔ اگر فی الفور جواب
نہ دیا تو دیکھا جاوے کہ اگر وضو کے وقت نیت کی تھی اور درمیان میں قاطع نہیں پایا گیا اور اب تکبیر کے وقت اسکے دل
میں نیت حاضر نہیں تو یہی رد ہے جیسا کہ گذرا اگر یہ بھی نہ تھا تو جائز نہیں ہے ہم۔ بالجہ نیت فعل قلبی ہے۔ اما اللہ کرالیان
ظہا معتبر ہے۔ رہا زبان سے بیان کرنا تو اسکا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ فت۔ جیسے نیت ان اصلی۔ یا۔ میں نے نیت کی یہ کہ ناز
پڑھوں الحمد للہ۔ حتیٰ کہ اگر کسی نے ظہر کا حرم کیا اور زبان سے عصر نکلا تو کچھ مضر نہیں ہے۔ شرح مقدمہ ابی الیقین و التیمم۔ کیونکہ
ذکر زبانی تو زبان کا فعل ہے اور نیت فعل قلبی ہے تو یہ کچھ بھی نیت نہوتی۔ بان دلی نیت کا اظہار ہے پس اگر دل میں نیت ہو اور
بہر حال نہ جھوٹ ہے۔ پھر اگر کسی کی صورت ہو تو اب کلام یہ ہے کہ اس اظہار کا مقصد کیا ہے کیونکہ اسر تعالیٰ عالم الغیب ہے اور اس
فعل کا ثبوت بھی نص سے چاہیے کیونکہ ناز میں اپنی راے سے دخل دینا منوع ہے۔ ابن الہمام رحمہ نے لکھا کہ بعضے حفاظ رحمہ نے

فرمایا کہ زبان سے کھنکھانے کی وجہ سے کسی طرح نہیں ہوا نہ حدیث صحیح سے اور نہ ضعیف سے اور نہ اس کا ثبوت صحابہ رضی اللہ عنہم یا تابعین میں سے کسی سے ہو نہ جاکہ مقبول تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صرف یہ کہ جب نماز کو کھڑے ہو کر تو تکبیر کہی پس ربانی کننا بدعت ہو۔ انہی۔ ت۔ جامع کردی میں یہ کہ ذکر ربانی بعض کے کو دیکھ کر وہ یہ کہ نہ کہ حدیث صحیحہ میں منع فرمائے اور اسلئے کہ نیت فعل قلبی ہو اور اللہ تعالیٰ عالم الغیب ہو تو ربانی خبر دینا اسکی جناب میں مکروہ ہو سب سے چونکہ وجاہت سے موافق یہی روایت ہو تو بقول ابن الہمام رحمہ کر دایت سے وقت موافقت روایت کے مدول و چاہیے لہذا اختیار یہی روایت ہو۔ م۔ پھر اگر آدمی پر خاطر پریشانی غالب ہو اور وہ ربانی ذکر سے یہ قصد کرے کہ دل میں نیت جمع ہو جاوے تو روا ہو۔ مسئلہ فرمایا۔ و بحسن و دلک لاجتماع عزیمتہ۔ اور زبان سے کننا اس غرض سے اچھا ہے کہ اسکا غم قلبی مجمع ہو جاوے۔ ف۔ تنجیس میں فرمایا کہ جس نے مشایخ میں سے ربانی بیان کو اختیار کیا وہ اسی واسطے اختیار کیا کہ اسکا قلبی غم مجمع ہو جاوے۔ انہی۔ اور یہی کافی میں مذکور ہے۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ اگر یہ قصد ہو تو ربانی کننا اچھا نہیں ہے۔ الفتح۔ فتاویٰ ہند یہ درمختار میں لکھا کہ جو شخص قلب حاضر کرنے سے عاجز ہو اسکو زبان سے کننا کافی ہے۔ الزاہدی فی المغنی۔ شیخ ابو السود رحمہ نے اسکو رد کر دیا کہ یہ نیت کا بدلہ اسے سے ہو اور وہ منع ہو اور محض آدمی نے جواب دیا کہ بدل نہیں بلکہ زبان پر کفایت ہے اور ترجمہ کننا یہ کہ غلط ہے اور صحیح وہی ہے جو شیخ ابو السود رحمہ نے فرمایا کیونکہ زبان سے تو کوئی نیت نہیں ہے پس بچاے اس فعل کے زبان کا کلام قائم کیا ابن الہمام رحمہ نے گونگے کے حق میں تکبیر کے لیے زبان بدلنے کے مسئلہ میں لکھا کہ جب نفس واجب تغذ ہو تو بچاے اسکے بے دلیل دوسری چیز قائم نہیں ہو سکتی چنانچہ آویگا۔ اور واضح ہو کہ نیت نماز میں جزو غلط ہے اور جب فعل بد و غم کے صادر نہیں ہوتا تو صورت مذکورہ ایک توصل اور دوسری مغتری زاید ہی کی راے پر مدار ایک رکن عظم نماز کا کہ جسکے ٹوٹنے سے نماز نذر ہو پس رد انہیں ہے کہ اس مسئلہ پر اختلاف کیا جاوے اور فقہاء اہل سنت میں سے کسی کا قول یہ نہیں ہے میں ناہدی مغتری سے عجیب نہیں کیونکہ وہ امام عظیم کو اپنے اعتقاد پر جانتا ہے بلکہ عجب اس طبقہ تقیید سے ہے کہ بلا تاویل زاید ہی کے احوال پر اعتماد کرتے ہیں مانند متسانی وغیرہ کے۔ اور میں نے زاید ہی کا یہ مسئلہ مقدمہ ہند یہ وغیرہ میں ذکر کیا کہ جادو کے ٹوٹنے لکھنے کی فردوسی روا ہے اور اس مسئلہ کو اکثر اس طبقہ نے لیا حالانکہ یہ برہنہ ہے اعتزال ہے کیونکہ مغتری کے نزدیک جادو بے حقیقت ہے تو بجز شعوہ و منوی وغیرہ لکھنے کے اجارہ روا ہے اور اہل سنت کے نزدیک یہ باطل ہے۔ علی ہذا ربانی اقرار کا اسلام میں اعتبار کر کے نیت کا یہ مسئلہ نکالا جسپر بعض نے جزم کر لیا حالانکہ وہ صحیح نہیں ہے۔ فاستغفر اللہ تعالیٰ ہو المؤمنون للصدق والصلوٰۃ انہم اگر مسجد میں آیا اور امام کو رکوع میں پایا پس اسنے کھڑے ہونے کی حالت میں اسکر کیا اور اکبر ٹھیک کر رکوع میں واقع ہوا تو اگر نماز شروع ہوگی اور اجماع ہے کہ اگر امام کے خارج ہونے سے پہلے مقدس تکبیر کا کلمہ اسکر کفر خارج ہو گیا تو اظہار الوداع میں اسکی نماز شروع ہوگی۔ کما فی الخلافہ و تافہمخان۔ ثم ان کانت الصلوٰۃ نفلاً یا کیفہ مطلق الفیتہ۔ پھر اگر نماز نفل ہو تو اسکو مطلق نیت کرنا کافی ہے۔ و کذا اذا کانت سنۃ فی الصبح۔ اور یوں ہی صحیح قول میں اگر سنت ہو تو مطلق نیت کافی ہے۔ ف۔ اور یہی جب کہ تراویح ہو۔ اور ظاہر الجواب یہی اور اسی کو عامہ مشایخ نے اختیار کیا۔ تنجیس ماوراء احتیاط سنت میں یہ کہ نیت متابعت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہوا لہذا خبرہ اور تراویح میں یہ کہ نیت تراویح یا سنت وقت یا قیام شب کی ہو۔ لہذا وضع ہو کہ جس جگہ جمعہ صحیح ہونے میں شک ہو تو جمعہ کے بعد جو چارہ کہیں پڑھتا ہے اس میں یہ نیت کرے کہ اگر غرض یہ کہ جاکم میں رحمت پایا اور ہنوز اسکو نہیں ادا کیا ہے۔ اس صحت میں اگر جمعہ صحیح ہو تو یہ سنت ہو جاوے گی۔ لیکن فردوسی کہ اسپر کوئی قصار نظر نہ ہو۔ مع۔ و ان کانت فرضاً فلا بد من تعین فرض کا نظر مثلاً لا اختلاف الفروض۔ اسکا اگر نماز فرض ہو تو فرض کا تعین کرنا ضروری ہے جیسے مثلاً نماز کیونکہ فرض مختلف ہیں۔ ف۔ اور خالی نیت نماز سے بالاجماع فرض واجب ادا نہیں ہوتا

الغالبہ۔ پھر اگر اسنے نذر کے ساتھ یوں کہا کہ آج کی نذر تو بالاتفاق ادا ہو جائیگی اگرچہ نذر کا وقت نکل گیا ہو کیونکہ غایت یہ کہ اسنے قضاء میں ادا کی نیت کی ہو۔ و۔ جسکو وقت نکل جانے میں شک ہو اُسٹا ہی جیسا کہ آج کی اس نماز کی نیت کو مستحبین۔ اگر نذر کے ساتھ یوں کہا کہ نذر وقت کی تو بھی جو ان تعلق ہر بشرطیکہ وقت باقی ہو اور نکل گیا تو صحیح قول میں کافی نہیں ہو اور اگر فرض الوقت کی نیت ہو تو جائز ہر سارے جمعہ کے کہ وہ فرض الوقت کا عوض ہو نہ خود لیکن اگر اُسکے اعتقاد میں یہ ہو کہ جمعہ فرض الوقت ہو جائز ہو۔ و۔ یہ دونوں تو اتفاق میں ہیں اور اگر اسنے خالی نذر کی نیت کی جیسے کتاب میں مذکور ہو تو اس میں اختلاف ہے۔ و۔ اور قنادی عقاب میں ہو کہ صحیح یہ کہ جائز ہو۔ اور اس سے معلوم ہو گیا کہ جسکی نذر قضاء ہوئی اور اسنے عصر کے وقت میں نذر عصر کی نیت کی تو کوئی شرع نہ ہو کیونکہ اعتقادی میں ہو کہ وقت میں دونوں کی گنجائش ہو تو نذر شرع ہوگی۔ خلاصہ میں یہ کہ دو فریضہ قضاء کی نیت کی تو پہلے کے فریضہ کی نیت ہوگی۔ اتنی۔ اگر فرض و نفل کو جمع کیا یعنی دونوں کی نیت کی تو ابو یوسف کے نزدیک فرض شرع ہوگی اور امام محمد رحمہ کے نزدیک نیت باطل ہو۔ و۔ نمازی جو قسم کے ہیں ایک وہ کہ فرض نمازوں اور سننوں ہر ایک کو پچاس تا پچاس اور معنی فرض کے کہ اُسکے کرنے میں ثواب عظیم اور جہنم اور جہنم سے اسکا عذاب الیم ہو اور معنی سنت کے کہ اسکے ادا کرنے میں ثواب جمیل اور نہ کرنے میں عذاب نہیں ہو غرض کہ معنی فرض و سنت کے پچاس تا پچاس اسنے نیت کی غرض کی یا نیت کی عصر کی تو اُسکو یہی کافی ہو۔ دوم وہ کہ اگر کوئی جانتا ہو فرض میں فرض کی نیت کرتا ہو لیکن یہ نہیں جانتا کہ کون فرائض اور کون سنن ہیں تو بھی روا ہے۔ سوم وہ کہ فرض کی نیت کرتا ہو یعنی وہ ان سے کہ یقیناً ہو مگر اُسکے معنی نہیں جانتا تو اُسکی نماز جائز نہیں ہوگی۔ چارم وہ کہ اسقدر جانتا ہو کہ لوگ جو نمازین پڑھتے ہیں انہیں بعضے فرائض میں اور بعضے نوافل میں پس جیسے لوگ پڑھتے ہیں اُسی طرح پڑھے جاتا ہو اور فرض کو نفل سے شناخت نہیں کرتا تو اُسکو روا نہیں ہو۔ پنجم وہ کہ اُسنے کل کو فرض جان لیا تو اُسکی نماز روا ہو گئی۔ ششم وہ کہ اُسکو یہ معلوم ہو کہ اگر وہ اسد تعالیٰ کے فرائض بندوں پر ہیں لیکن وہ نمازوں کو اپنے وقت پر پڑھتا رہا تو اُسکو روا نہیں ہو۔ و۔ الفقیہ۔ و۔ الاشباہ۔ عنہ۔ جو شخص فرض کو نفل سے امتیاز نہیں کرتا لیکن جو نماز پڑھتا ہو اس میں فرض کی نیت کرتا ہو تو اُسکے پیچھے قنات کرتا ایسی نمازوں میں درست ہے کہ جگہ پہلے اُسکے مثل سنتیں نہیں ہیں جیسے نماز عصر و مغرب و عشاء اور ایسی نمازوں میں نہیں درست جگہ پہلے ویسی ہی سنتیں ہیں جیسے فجر و ظہر۔ کما فی قاضیخان و شرح الفقیہ لامیر۔ نماز جنازہ میں نماز اسد تعالیٰ کی خالص اور سب کے لیے دعا کی نیت اور عیدین میں نماز عید الفطر یا عید اضحیٰ کی نیت اور دترین صرت نماز وتر کی نیت کرے۔ و۔ ابوداؤد۔ جامع کردی میں ہے جمعہ میں جمعہ کی نیت کرے نہ فرض الوقت کی کیونکہ اس میں اختلاف ہے اور وتر کی تہذیب و وتر کی کیونکہ اختلاف ہے۔ و۔ انیسین۔ عی۔ الفاتیہ۔ اور نذر نماز طواف میں تعین شرط ہے۔ البحر۔ اور جیسے نماز ادا میں تعین شرط ویسے ہی قضاء میں شرط ہو حتیٰ کہ جب قضاء نمازین بہت ہو جاوین تو ضرورت ہوگی کہ نیت میں لاوے غرض فلان روز کی کافی قاضیخان و انہیں یہ اور بھی صحیح ہے۔ انیسین۔ یا آسانی کے لیے یہ کہ اول نذر یا آخر نذر اور یوں ہی باقی نمازوں میں ہو کیونکہ جو ان میں سے اول یا آخر کے بعد والی نماز اول ہو جاوے گی جبکہ اول کی نیت ہو یا آخر ہو جائیگی جبکہ آخر کی نیت کرے اور اگر اسنے قضاء میں معین نہ کیا تو جائز ہے۔ الفتح۔ وج الفقیہ۔ بر خلاف اسکے اگر دو روز رمضان کے قضاء ہوں اور اسنے ایک روز بغیر تعین کے قضاء کیا تو جائز ہو اور بہتر یہ کہ نماز میں اول روز دوم روز کو معین کرے کیونکہ نماز کا سبب جمعہ اور روزہ کا ایک ہی سبب ماہ رمضان ہے اور اگر دو رمضان میں سے ہوں تو تعین واجب ہوگی جیسا کہ قاضیخان میں ہے مگر کتاب الصوم میں بعد ذکر اختلاف کے کہا کہ صحیح یہ کہ بلا تعین جائز اگرچہ دو رمضان کے ہوں۔ الفتح۔ اور تعدد رکعات کی نیت شرط نہیں۔ المصدر۔ حتیٰ کہ اگر پانچ رکعات نذر کی نیت کی۔ اور جو بھی پڑھتا ہو یا نیت کیا تو قاضیخان میں مذکور لغو ہے۔ فتح الفقیہ۔ لا مبر۔ اور نیت کہہ شرط نہیں اور بھی صحیح ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ المضمرات۔ جمع البدل۔ مگر نذر اختلاف ادا کے ہے۔

الخلافہ ہے ۔ اور عارت کہہ دھڑا سود کی نیت پر ناسد نہیں ہوج۔ اگر اسے مقام اہل بیت کی نیت کی توضیح نہ کرنا چاہو تو
 کہ جبکہ اس سے مراد جنت کہہ ہو۔ الخ۔ اور اگر یہ نیت کی کہ میرا قبلہ میری مسجد کی محراب ہو تو ناسد ہوگی۔ مع حاصل یہ کہ
 جملہ کا استقبال فرض ہو اور اس کے ہونے ہوئے استقبال کی نیت کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ کما فی البیانی عن المصنف علیہ السلام
 کی تصحیح ہوئی اور اسی پر فتویٰ ہے پس نیت نہ کرنا تو روا ہے لیکن خلاصہ قبلہ کی نیت کرنا مثلاً عارت کہہ یا حجر اسود یا محراب مسجد
 کی نیت کرنا مفسد ناسد ہے اور فرق یہ کہ نیت نہ کرنا تو موافقت بلا نیت ہے اور خلاصہ قبلہ کی نیت کرنا مخالفت ہے نیت ہو حتی کہ
 اس میں نیت کفر و چنانچہ آویگا۔ توجہ نزدیک استقبال ہونا نیت سے مستغنی کرتا تھا اور نیت شرط نہ تھی اس کے نزدیک
 بھی نیت خلاصہ قبلہ کی صورتوں میں فساد ناسد ہے۔ بیان سے ظاہر ہوا کہ یہ جو در المختار میں سمجھا کہ عارت کہہ و مقام اہل بیت
 و محراب مسجد کی نیت کے مسائل اس مرجع قول پر متفرع ہیں کہ نیت قبلہ شرط ہے یہ سمجھنا ضعیف ہے بلکہ یہ مسائل بالاعتقاد ہیں
 جیسا کہ اوپر موجد ہوا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اگر فرض کی نیت سے شروع کی پھر قبول کر نفل کے گمان پر تمام کی تو فرض ادا
 ہوئی اور اگر نفل کی نیت سے شروع آد گمان فرض پر تمام کی تو نفل ہے۔ قاضیخان ت۔ اگر نفل یا نفل شروع کی پھر عارت یا
 یا نفل کی نیت کی اگر تکبیر کھی تو نفل گیا ورنہ اول سے خارج ہوگا۔ التمار خانیہ وغیرہ۔ اگر نفل کی ایک رکعت پڑھ کر پھر نفل کی
 نیت مع تکبیر کی تو بھی وہی ظہر ہے اور وہ رکعت شمار کرے۔ یہ توجہ نیت قلبی ہو اور اگر زبان سے بعد رکعت کے بولا
 کہ میں نفل کی نیت کرنا ہوں تو تکبیر کے یا نہ کہ وہ ناسد ٹوٹ گئی در رکعت جاتی رہی۔ الخ۔ یہ بیان کہ مقتدی ہو
 یا امام ہو تو انکو اقتدار یا امت کی نیت بھی چاہیے یا نہیں تو امام مصنف رحم نے لکھا۔ وان کان مقتدی یا بغیرہ نیوی
 والصلوۃ و متابعتہ۔ اور اگر ناسی دوسرے کا اقتدار کرنے والا ہو تو وہ ناسی اور دوسرے کی متابعت کی بھی نیت کرے
 ف۔ یعنی اس ناسی میں علاوہ نیت مذکورہ بالا کے اقتدار کی نیت بھی کرے۔ لانه یلزمہ فساد الصلوۃ من جہتہ فلا بد من
 التزامہ۔ کیونکہ مقتدی کو امام کی جانب سے فساد ناسد لازم آتا ہے تو موزر ہوا کہ وہ متابعت کا التزام کرے۔ ف۔ تاکہ جو
 فساد لازم آیا اسکا مضر اس پر اس کے قبول کرنے و لازم کرنے سے ہو۔ النہایہ۔ جیسے نفع کمال ناسی کا اسکو امام کی طرف سے
 ملتا ہے۔ پس اقتدار بدولت نیت نہیں جائز ہے۔ قاضیخان۔ اور نہ پڑھنے والا صرف خاص اللہ تعالیٰ کی بندگی اور
 تعین ناسی کا پابند ہے اور قبلہ کی نیت بھی کرے تاکہ سب کے نزدیک ناسی ہو جاوے۔ کما فی الخ۔ امام مصنف رحم نے
 متابعت امام کی نیت کھی تو اگر اسے ناسی امام کی نیت کی تو جائز نہیں۔ یہی اصح ہے۔ اگرچہ افتخار کیا ہو امام کی تکبیر کہنے کا
 کما فی الخ۔ بر خلاف شرح الطحاوی رحم کے کیونکہ اسے اقتدار کی نیت نہ کی کیونکہ یہ ناسی ناسی پڑھی جاتی ہے لہذا ناسی عارت
 و عیدین میں قبول مختار نیت حر و نہیں کیونکہ یہ ناسی ناسی پڑھی جاتی ہیں۔ میں کتاویوں کہ نیت دلی اگر متابعت ہو تو
 زبان کا اعتبار نہیں اگرچہ وہ ناسی امام کا قصد کرے یا زبان سے کہے بشرطیکہ اس کے دل میں اقتدار ہو اور اگر اقتدار کا قصد
 نہیں تو چاہے زبان سے متابعت کہے یا نہ کہے کچھ مفید نہیں ہے۔ اور عینی میں ہے کہ اگر اس امام کی اقتدار کی نیت کی ہی امام
 خصوص کر کے اور ناسی مثلاً ظہر کی تعین نہ کی یا مضمون امام کی ناسی میں شروع کرنے کی نیت کی تو صحیح قول ہے چاہے وہ نیت
 اقتدار یوں کرنا چاہیے کہ الی میں فرض وقتی کو قبلہ رخ ہو کر اس امام کی متابعت میں پڑھنا چاہتا ہوں۔ الخ۔ اگر ناسی
 امام میں شروع کرنے کی نیت کی اور یہ ناسی ظہر یا عید ہو تو جائز ہے اور اگر ناسی امام نہیں بلکہ ظہر یا اقتدار کی نیت کی اور
 اور امام عید میں تھا تو صحیح نہیں اور عید کی نیت کی اور وہ ظہر میں تھا تو جائز ہے اور بھی صحیح ہے۔ کما فی البیانی و الخ۔ وغیرہ۔ غالی
 اقتدار امام کی نیت کی تو صحیح قول ہے کما فی۔ معراج الدردایہ۔ پھر اگر اقتدار امام کی نیت کی بدون خیال اس کے کہ
 ہو یا عید ہو تو جائز اگر گمان ہے کہ شاید یہ پھر عید و ناسی جائز ہے اور اگر اقتدار امام کی نیت ہو اور وہ عید ہو

تو نہیں سمجھتا۔ بہر حال امام کو یسین ذکر کرنے بلکہ یہ امام خواہ کوئی ہو۔ کافی اظہیر ہے۔ اور یوں ہی نصاب سے روزہ میں اگر عہد کے روزہ کی نیت کی اور اس پر عہد کا قصد تھا تو روزانہ میں ہر روز بابتہر کہ یوں نیت کرے کہ روزہ نصاب یا اول قصد پر ایسے ہی ناکہ جانے میں نیت کی تعیین نہ کرے کہ وہ نزدیک ہر یا مرد ہر یا عورت ہر بلکہ جیسر امام ناز پر حنا ہر اسی پر میں ہر حنا ہوں۔ مع۔ فرجہ میں ہر کہ ہمارے مشائخ کے نزدیک افضل وقت اقتدار یہ کہ امام کبیر سے خانج ہو جاوے اور اگر امام اپنی امامت کی جگہ خرا ہو اس وقت نیت کرے تو ہمارے عامہ علماء و علمائے مذہب کے نزدیک ردایہ۔ مقتدی کو آسان یہ کہ ناز امام واسکی اقتدار کی نیت کرے یا امام کے ساتھ جو امام ہر حنا ہر اسکی اقتدار کرے۔ المحیط۔ اگر ناز جمعہ میں جمعہ و غیر دونوں کی نیت کی تو بعض نے اسکو جائز رکھا اور نیت جمعہ کو ترجیح دی۔ قاضی خان۔ امام قعدہ میں ہر بس نیت کی کہ اگر یہ قعدہ اول میں ہر تو میں نے اقتدار کی ورنہ نہیں تو اقتدار صحیح نہیں اور اگر یوں کہ اگر یہ قعدہ اول میں ہر تو میں نے فرض میں اقتدار کی ورنہ فعل میں تو فرض کی اقتدار نہیں صحیح ہے۔ انجیس۔ اگر عشاء میں ہر تو میں نے اقتدار کی اور اگر تراویح میں ہر تو میں تو اقتدار صحیح نہیں اگر چہ عشاء ہو۔ اور اگر نیت ہو کہ اگر عشاء میں ہر تو میں نے اقتدار کی اور اگر تراویح میں ہر تو اقتدار کی تو صحیح ہو کوئی ہو۔ المظاہرہ۔ امام کو امامت کی نیت کرنا عامہ فقہاء رحمہ کے نزدیک شرط نہیں ہے۔ حتیٰ کہ اگر نیت کی کہ میں طمان کی امامت نہ کروں گا پھر اسے اگر اقتدار کر لی تو جائز ہے قاضی خان۔ اور عورتوں کا امام بدون نیت کے نہوگا۔ المحیط۔ اور بعض نے کہا کہ ہوگا۔ ت۔ جیسے ناز جنازہ میں بالاتفاق حدیث کی اقتدار بدون نیت کے درست ہے۔ و۔ اور جمہور کے نزدیک جمعہ و عید میں بدون نیت کے درست نہیں۔ ط۔ اور اصح قول پر درست ہے۔ المظاہرہ۔ و۔ یہ اختلاف اس صورت میں کہ عورت نے کسی مرد کے محاذی ہو کر اقتدار نہ کی ہو بس علی الاصح اسکی ناز ہو گئی اور اگر عورت نے مرد کے محاذی ہو کر نادین سوا سے ناز جنازہ کے اقتدار کی تو بالاتفاق شرط ہے کہ امام نے اہل امامت کی نیت کی ہو۔ ت۔ واضح ہو کہ نہیں جائز ہر کسی کو کہ فرض یا نفل یا مسجد و ملاوت یا ناز جنازہ سوا سے قبلہ رخ ہونے کے کسی طرف اور کرے۔ المسراج۔ میں کہتا ہوں کہ یہ معتزلہ کا قول ہے اور ہمارے نزدیک فرض و واجب و بلا قدر میں فرض۔ یعنی بحالت اختیار کے بدون خوف و بدون نفل بیواری کے جیسا کہ آویگا۔ پس استقبال قبلہ شرط ہر نفاذ فرمایا۔ و استقبال القبلة۔ یعنی شرط ہے کہ قبلہ کو طرف متوجہ ہو۔ و۔ خواہ حقیقتہ یا حکماً اتند عاجز کے۔ و۔ یعنی مریض یا خائف یا دل سے کسی نفع تحریر کرے یا اسے کاخ حکم شرع میں قبلہ ہی کی طرف ہے۔ اور یہ ایک امتحانی شرط ہے کہ باوجود اس اعتقاد کے کہ اللہ تعالیٰ غرضی کے لیے کوئی جہت نہیں ہو سکتی دل میں اس پر جزم کرنے کے ساتھ انگو ایک طرف متوجہ کیا اور وہ شریعت یہود و نصاریٰ میں بیت المقدس تھا اور شریعت خلیفہ میں کعبہ پس اصل مقصود اللہ تعالیٰ کو سجدہ ہے اور کعبہ صرف جہت عبادت ہے حتیٰ کہ اگر جن کعبہ کو سجدہ کرے تو کفر ہوگا۔ و۔ ش۔ ط۔ اور یہ نفاذ واجب ہے۔ نقولہ تعالیٰ قولوا و جو حکم شرطہ۔ بدلیل قولہ تعالیٰ قولوا الخ یعنی ستم سجدہ اپنے چہرہ کو شہر المسجد الحرام کو۔ و۔ یعنی اسکا طرف جہت کو پس ناز میں استقبال فرض ہوا جان کین آدمی ہو۔ اور برابری عذاب و عذاب سے روایت ہے کہ حضرت علی علیہ السلام جب مدینہ ہجرت کر آئے تو سبک اہل بیت المقدس کی طرف تلوہ یا سترہ مہینہ ناز پڑھی اور آپ کو خوش آتا تھا کہ آپ کا قبلہ خانہ کعبہ ہوتا اور حال یہ کہ آپ کو مراد ملی اور پہلے ناز عصر صبحی جو آپ نے خانہ کعبہ کی طرف پڑھی یعنی مدینہ میں۔ پس آپ کے ساتھ پڑھنے والوں میں سے ایک باہر گیا تو اسکا گدرا ایک مسجد والوں پر ہوا وے جانب بیت المقدس رکوع میں گئے تو آئے کہا کہ بن اللہ تعالیٰ کے ساتھ گواہی دیتا ہوں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جانب کعبہ ناز پڑھی پس وے اسی طرح رکوع میں جانب کعبہ پھر گئے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور ایک مدایت میں ہے کہ وے ناز صبح میں گئے تھے۔ جانب کعبہ پھر نے کا حکم آپ پر پڑھا پھر نازل ہوا اور اہل بیت کو خبر نہ تھی حتیٰ کہ صبح کی ناز میں اس شخص نے انکو شہادت دی اور مقام کو میں نے صبح کے ساتھ تھیرا رہو میں گھاہر۔ م۔ اس سے فائدہ یہ نکلا کہ ایک نفل کی خبر قبول کرنا چاہیے جیسے اصل حدیث

اٹھا دیا اور یہ کہ جب تک معلوم نہ ہو کہ مکمل عمل فرض نہیں ہے۔ اور یہ کہ باندی اگر ناز میں سرکلی ہو اسکو اٹھانے والا دیکھا پس اگر اسی وقت ڈھک لے تو ناز پوری ہوگی۔ اور یہ کہ قبلہ کے بارہ میں ایک کی خبر پر عمل درست ہے۔ مع۔ پھر تو تعالیٰ فرمادے گا کہ اگر سے فریشت ثابت ہوئی رہا یہ کہ جو عہد آتو جہلہ چھوڑے اس پر کفر ہو تا بنا بر قول ابی حنیفہ رحمہ تو یہ کفر اس وقت کہ اسے استنہاد و استحکاف کیا ہو کیونکہ فرض کو عہد ترک کرنے سے کفر لازم نہیں آتا اگر جب ہی کہ اس سے انکار کرے اور یہی ناز بے طہارت کا اور ناز نہیں کپڑے میں پڑھنے کا حال ہے مگر قاضی ابو علی سعدی نے بغیر طہارت ناز پڑھنے میں کفر ہوتا اختیار کیا اور یہی محدثین نے لیا ہے۔ ف۔ اور حق یہ کہ کسی میں بدو استنہاد و استحکاف کے کفر نہیں ہے۔ م۔ اگر قبلہ کی طرف سے چہرہ پیر دیا تو ناز فاسد ہوگی اور سیدہ پیر دیا تو فاسد ہوگئی۔ کہا گیا کہ یہ صاحبین کا قول ہو گا۔ امام رحمہ کا کہ جب تک نہ پیر لیا بقصد ترک نہ ہو تا نہ ٹوٹتی جب تک مسجد میں ہے چنانچہ اگر ناز تمام کرنے کے گمان سے قبلہ کی طرف سے پیر اور ظاہر ہوا کہ ہنوز تمام نہیں کی تو جب تک مسجد میں ہے امام رحمہ کے نزدیک اسی پر ناز کرے برخلاف قول صاحبین کے۔ حق یہ کہ یہ تو طہر کی وجہ ہے کہ اسکو گمان اتمام کا تھا پھر اس کے قبلہ کی طرف سے پیر نہ پیر دیا عہد حرکت ہے تو اتفاق مفسد ناز ہے۔ من الفتح۔ بالجلد استنہاد سے استقبال قبلہ چھوڑنا کفر ہے اور بدو اس کے چھوڑنا حرام اور استقبال قبلہ فرض ہے۔ خواہ میں کعبہ ہو یا جنت کعبہ ہو اس فیصل سے کہ۔ ثم من کان یکنہ فخر فخرہ عینا۔ پھر جو شخص کہ میں ہو اسکا فرض یہ کہ میں کعبہ کو پاؤں۔ ف۔ اس پر اتفاق ہے پس کہ دالے کو میں کعبہ کی طرف توجہ لازم ہے تا مضمخان سوا اسکے اور کعبہ کے درمیان کوئی دیوار وغیرہ حائل ہو یا نہ ہو۔ تبیین۔ حتی کہ اگر کی نے اپنے گھر میں ناز پڑھی تو جب پیر کر کہ ایسے طہر پڑھے کہ اگر دیوار دور کر دیا دے تو شطر کعبہ کا ساتھ ہو۔ الکافی۔ اور حطیم کی طرف توجہ ہو کر پڑھنا نہیں جائز ہے بلکہ۔ ومن کان فائبا۔ اور جو کوئی کہ کہ سے غائب ہو۔ ف۔ یعنی باہر ہو یا بن طہر کہ اسکو نظر نہ آوے۔ فخر فی احادیث جنتنا۔ تو اسکا فرض یہ کہ جنت کعبہ کو پاؤں۔ ف۔ یہی عامہ مشائخ کا قول ہے۔ تبیین۔ جو الصبح۔ یہی صحیح قول ہے۔ ف۔ پس جو شخص کعبہ کے معائنہ پر ہو تو شطر میں کعبہ پانا اور جو معائنہ پر ہو تو شطر جنت کعبہ ہے اور یہی مختار ہے۔ پچیس للمرح۔ لان التکلیف بحسب الوسع۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کو بقدر انکی طاقت کے مکلف فرمایا ہے۔ ف۔ اور دور دالون کی وسعت میں اسی قدر ہے کہ کوشش سے سیدہ کعبہ کی پاؤں گرے وسعت نہیں کہ وہ ٹھیک میں کعبہ ضرر ہو۔ م۔ اور یہی مجہور علماء کا قول ہے جنہیں ثوری دابن المبارک و احمد واسحق و داؤد و ذہبی و شافعی ہیں اور یہی ترمذی رحمہ نے حضرت عمر و علی و ابن عباس و ابن عمر رضی اللہ عنہم سے روایت کیا ہے۔ مع۔ بالجلد جو کہ میں ہے اسکے لیے میں کعبہ کی احابت شرط ہے اور یہی متون میں مذکور ہے۔ م۔ اور دواہ میں کہا کہ جسکے اند کعبہ کے درمیان میں کچھ حائل ہو تو اصح یہ کہ وہ بمنزلة غائب کے ہے۔ الفتح۔ اور اسی کو بحر الرائق میں قوی کیا ہے۔ پھر جو صاحب کہ ہو اس پر فرض جنت کعبہ ہے پس میں کعبہ کے استقبال کی نیت کرنا لازم نہیں ہے۔ م۔ پھر جنت کعبہ کا پچا تبادل ہے اور دلیل اسکے شہرون وغیرہ میں وہ محراب میں جنکو صحابہ رضی اللہ عنہم دابین نے قائم کیا ہے تو ہم پر انکی اتباع لازم ہے اور اگر انہوں نے وہاں کے لوگوں سے پوچھیں۔ رہا جنکون و ہاژون وغیرہ میں تو قبلہ کی دلیل سنارے ہیں تا مضمخان۔ اور جہر توجہ اس جگہ کی طرف ہے جان بیت کعبہ کی عمارت ہے یعنی فناءے خالی ساتوین دین سے بیکر عرش تک تو ادبچے نیچے جان پڑے سنا سنا ہو گا کما فی المفترات۔ پس عمارت وغیرہ کی طرف توجہ مفسد ناز ہے حتی کہ اگر عمارت اشکار کہیں اور رکھی جاوے تو اسکی طرف توجہ ہوگی بلکہ اس سیدہ ان کی طرف ہوگی۔ اس سے صاف معلوم ہوا کہ اگر کسی نے عمارت وغیرہ کی طرف توجہ کا قصد کیا تو اسے استقبال قبلہ کو مشابہا پس ناز ہوگی۔ م۔ جو کعبہ یا اسکی جنت پر ہر طرف تک کر کے ناز ہوگی اور دیوار کعبہ پر صرف اسکی اندرونی جنت کی طرف آکھ کر کے روا ہے۔ محیط۔ ومن کان غائبا یصلی الی اسی جہت قدر۔ اور جو شخص غائب ہو تو وہ جس طرف کو قصد رہتا ہے وہاں سے ناز پڑھے۔ ف۔ عمارت جان جیوا مال۔ دعواہ خوف دشمن ہو یا درندہ کا یا دھرم کا۔ تبیین۔ اور مثل غائب کے ہر وہ

مجلس جس سے ایمان نازکے سا قہر پہنچے پھر چاہے وغیرہ کے۔ شہد تحقیق و عند فاسخ حالۃ الاشتباه۔ تو حالت
 اشتباه کے مانند اسکا بھی عذر محقق ہو گیا پس اسکو بھی تحقیق توجہ کی پابندی نہیں ہے۔ مع۔ کشتی ٹوٹ کر تخت پر بیٹھا اور قبلہ رخ
 بہرے میں فرق کا خوف ہو توجہ حرقا در ہو نا پڑے۔ البتہ میں منع۔ بار بستر پر رک گیا اور خود قبلہ کی طرف نہیں بھر سکتا اور
 بس وقت کوئی نہیں جو اسکو پھر دے توجہ حرقا در چاہے نا پڑے جائز ہے۔ الخلامہ۔ اور اگر کوئی موجود ہو جو اسکو پھر سکتا ہے
 مگر پھر نے سے اسکے واسطے ضرر ہو تو بھی یہی حکم ہے۔ الظہیرہ۔ سواری پر اگر غریبہ کو عذر سے اور نفل کو بغیر عذر پڑے توجہ
 توجہ ہو جائز ہے۔ الغلبہ۔ کچھ وغیرہ کا عذر مقبول نہیں ہے وہ استقبال کرے اور ظہیرہ میں کہا کہ میرے نزدیک یہ اسوقت
 نہ جانور کھڑا ہو اور اگر روان ہو توجہ حرقا در ہے پڑے۔ کہہ سکتے ہیں کہ اگر نازکے لیے ٹھہرانے میں سفر کے ساتھیوں سے جھگڑ
 جانے کا خوف ہو تو جائز اور اگر نہ تو نہیں جائز ہے جیسے ابو یوسف رحم سے ایسے خوف میں تیمم کا جواز مردی ہے اور اسکو مشائخ نے
 محسن کہا ہے۔ مع۔ جو کشتی میں خرمی یا نفل پڑھنا چاہے تو قبلہ کا استقبال واجب ہے۔ الخلامہ۔ حتی کہ نادین اگر کشتی
 گھومی تو وہ بھی قبلہ کی طرف گھوم جاوے۔ شرح المینہ للامیر۔ فان اشتبہت علیہ القبلة فلیس بحضرة من یسألہ عنہا اجابہ
 بہر اگر مصلیٰ پر قبلہ مشتبہ ہو جاوے کہ کس طرف ہے اور سامنے کوئی حاضر نہیں جس سے قبلہ کا رخ پوچھے تو دلی کو شمش کو
 ف۔ یعنی دل سے ہر طرح علامات وغیرہ سے کو شمش کرے کہ کس طرف ہے۔ لان الصحابة رزقوا وھلوا ولم یکن علیہم
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اس دلیل سے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسی طرح تحری سے ناز پڑھی اور حضرت علی علیہ السلام
 نے آئینہ انکار نہیں فرمایا۔ ف۔ اور چونکہ منوع بر آنسخت علیہ السلام کو انکار واجب تھا تو عدم انکار گویا اقرار ہے۔ و
 لان الأصل بالبدلیل الظاہر واجب عند القیام دلیل فوقہ۔ اور اس دلیل سے کہ ظاہر دلیل بر عمل کرنا واجب ہوتا ہے
 جبکہ اس سے خبر حکم دلیل ہو۔ ف۔ پس تحری واجب ہے جبکہ کسی سے دریافت نہ کر سکے۔ والا شخار فوق التحری
 اور دریافت کہ نا تحری سے خبر حکم ہے۔ ف۔ لیکن اسی کی خبر مقدم ہوگی جو وہاں کا رہنے والا ہے نہ مسافر کی اگرچہ عادل ہو
 چنانچہ خانہ قریع میں آدینکا۔ پس تحری اسوقت کہ اول تو قبلہ مشتبہ ہو دوام کوئی وہاں کا آدمی حاضر نہ ملے جس سے پوچھے اور
 جو ہر نہ وہاں میں ہے کہ وہاں حاضر ہونے کی حد یہ کہ اتنی دور ہو کہ اگر اسکو آواز دے تو وہ سن لے۔ انہی۔ و البتہ میں قید لگائی
 کہ جو حاضر ہو وہ وہاں کا رہنے والا اور قبلہ پہچاننے والا ہو۔ اور یہ قید اچھی ہے۔ سوم یہ کہ دلیل نجوم سے بھی نہ پہچانے تب تحری کرے
 بہر اگر وہاں کا آدمی حاضر ہو مگر بغیر اس سے دریافت کے تحری کرے نا پڑھی تو اگر ٹھیک جہت پائی تو جائز ورنہ نہیں۔ شرح
 الطحاوی واللیثیہ۔ اور اگر کسی نے بدون تحری کو شمش کے نا پڑھی تو ردائین بلکہ امام رحم سے روایت تکفیر ہے۔ اور نو ازل
 میں ہے کہ اگرچہ غیر قبلہ کی طرف نا پڑھنے کا عزم کر کے پڑھی تو امام نے کہا کہ کافر ہو اگرچہ وہی جہت قبلہ ہو اور نقیہ ابو یوسف
 نے کہا کہ یہی صحیح ہے بشرطیکہ بطریق اعتقاد ایسا کیا ہو۔ ابن الامام رحم نے ذکر کیا کہ محراب موجود ہو تو بھی تحری ردائین ہے
 بہر اگر اس مقام کا کوئی نہ ہو یا قبلہ جاننے والا نہ ہو یا مسجد بلا محراب ہو یا وہاں دالون نے خبر نہ دی تو تحری کرے۔ اور
 نے وہاں حاضر نہ ہونے کے نفاذ میں اشارہ کیا کہ حاضر کے سوا کسی کو تلاش کرنا اسیر واجب نہیں ہے۔ مع۔ لیکن اوجہ کہ
 اگر اس مسجد کے لوگ اس مکان میں مقیم ہوں اگرچہ وہاں حاضر نہ ہوں تو تلاش کر کے دیانت کرنا واجب ہے کیونکہ تحری
 رہا ہے کہ دریافت قبلہ سے عاجز ہو۔ کنا قال ابن الامام اسباب مسئلہ ذکر کیا کہ حسین امام محمد رحم نے تحری کی یہی شرط عاجز
 ہونے کی ذکر کی ہے اور مترجم کے نزدیک یہ صحیح نہیں کیونکہ امام محمد رحم نے حاضرین سے نہ پوچھے یہ دلیل ذکر کی اور جب
 لوگ غائب ہیں تو یہ شخص عاجز اعتبار کیا گیا پس تحری اسکی اچھے ہی وقت واقع ہوئی کہ وہ عاجز ہے۔ اور ضیخان نے
 ذکر کیا کہ ایک شخص نے مسجد محل میں اندھیری رات میں تحری سے نا پڑھی جو خلافت قبلہ واقع ہوئی تو جائز ہے کیونکہ اسکو

جملہ پوچھنے کے لیے لوگوں کے دروازے بجانا واجب نہیں ہے۔ (نعمی)۔ اس مسئلہ میں افادہ ہوا کہ حاضر کی ایسی رات میں گھر کے لوگ باوجودیکہ آملا سن سکنے کی حد میں ہوں تو بھی بمنزکہ غائب کے ہیں۔ پس تحری سے ناز جائز ہے۔ خان علم اندہ خطا ہے بعد ماضی لایعید یا۔ پھر اگر ناز پڑنے کے بعد اسکو معلوم ہوا کہ میں جملہ کی سمت میں چوک گیا تو ناد کو اعادہ نہیں کرے گا۔
 وفت۔ کیونکہ اسوقت قبلہ اسکا وہی جہت تھی جسکی حکم شرع تو اسنے شرعی حکم پر ناز پوری کی۔ م۔ لہذا اگر با تحری پڑھی ہو تو اسپر اعادہ واجب ہے۔ اگر با تحری میں بعد فراغت کے یہ جہت ٹھیک معلوم ہوئی تو ناز ہو گئی کیونکہ جو چیز کسی دوسری چیز کے واسطے مفروض بنتی ہے تو اس میں خالی پایا جانا کافی ہوتا ہے جیسے ناز جہہ کے واسطے سعی کرنا۔ وفت۔ یوں ہی اگر کسی پر ہوا ہو جو جامع مسجد کو جاتی ہے تو خرید و فروخت کرتا جاوے۔ م۔ اور اگر تحری کی پھر جس جہت پر تحری واقع ہوئی اسکو جھوڑ کر دینی طرف پڑھی تو جائز نہیں ہے اگرچہ بعد ناز کے معلوم ہو کہ یہی ٹھیک جہت ہے۔ جیسے نازی کو یہ زعم ہے کہ وہ بے وضو ہے یا اسکا کپڑا نہیں ہے یا ابھی وقت فرض نہیں آیا ہے مگر ناز پڑھی تو جائز نہیں اگرچہ اس کے خلاف ظاہر ہو۔ اور قنادی عقاب میں ہے کہ اگر اسنے تحری کی مگر اسکی تحری کسی جہت پر واقع نہ ہو تو ایک قول میں وہ تاخیر کرے اور بقول دہ چاروں طرف پڑھے اور بقول دہ مختار ہے۔ الفتح۔ یعنی پڑھے یا نہ پڑھے۔ م۔ اور محبوب یہ کہ ناز ادا کرے۔ بعضرات۔ پھر اگر کسی طرف ناز پڑھے پس اگر ظاہر ہو کہ جملہ ٹھیک تھا تو روا ہے اور یوں ہی اگر ظاہر ہو کہ ٹھیک نہ تھا یا کچھ ظاہر نہ ہوا تو بھی روا ہے۔ الطہیرہ۔ وقال المشافعی رحمہ اللہ اسقدر یقتضی بالخطا۔ اور شافعی رحمہ اللہ کہ کما کہ جب تحری سے ناز پڑھنے میں یہ ثابت ہو کہ جملہ کی طرف پڑھی ہے تو اعادہ واجب ہے کیونکہ خطا کا یقین ہو گیا۔ وفت۔ یہی امام شافعی کا ظاہر مذہب ہے اور دوسرا قول ناگھل ہمارے قول کے ہے اور یہی اس کے مذہب میں مختار ہے۔ کافی الطہیرہ لشافیہ۔ اور جب یقین خطا ہوا اور اعادہ ممکن تو اعادہ کرے جیسے دو کپڑوں میں یا دو برتنوں میں جن میں ایک نہیں ہے تحری کی اور بعد ناز کے معلوم ہوا کہ تحری میں نہیں کپڑا یا نہیں پانی آیا تھا تو ہلا جملہ ناد کا اعادہ ہے ایسے ہی اگر جملہ کی تحری میں ہے۔ وحقن نقول۔ اور ہم کہتے ہیں۔ وفت۔ کہ قبلہ کی صورت میں تحری سے میں قبلہ پانے کا اعتبار ہے اور۔ پس فی دسہ الا التوجہ الی جہہ التحری والتکلیف بتعید بالوسع۔ اسکی دست میں کچھ اور نہیں سوائے اس کے کہ تحری کی جہت کا استقبال کرے اور تکلیف بقدر دست ہے۔ وفت۔ تو اسنے جہت کی سمت خاصی بند کی بجا لایا پس اعادہ نہیں ہے۔ م۔ اور پڑھے و برتن میں اسکی تحری میں جو واقع ہو وہ پاک نہیں ہو جاتا بلکہ موت اسکی بندگی کے حق میں پاک قرار دیا جاتا ہے حتیٰ کہ اسپر گناہ نہیں مگر جب ظاہر ہو تو اعادہ ہے علاوہ برتن یا سہ و وضو کے تیمم موجود تھا تو ہر ایک کی خلافت میں یہ تحری صرف قدرت کے واسطے قسری ہے۔ م۔ علاوہ ازین برتن و کپڑے میں اسکی غفلت و جہت تھیں کسی برخلاف از قبلہ کے کہ وہ بے اختیار ہی ہو تو ان دونوں پر اسکا قیاس نہیں ہو سکتا۔ پھر جیسے پتہ ہونے میں جن خطا ہے ایسے ہی داہیں و بائیں ہونے میں ظاہر ہے۔ مع۔ وان علم ذلک فی الصلوۃ استدار الی القبلة۔ اور اگر تحری کو جہت میں خطا ہونا ناز کے اندر معلوم ہوا تو قبلہ کے رخ پھر جاوے۔ لان اہل قبار لما سمعوا اتحول القبلة استداروا کیا انہم فی الصلوۃ واستحسنہ البی علیہ السلام۔ کیونکہ شام بیت المقدس سے خان کعبہ کی طرف قبلہ بدلتے کا حکم جہاں تھا رہنے سنا تھا تو ناد ہی میں جس بیات پر سے یعنی رکوع میں جانب کعبہ گھوم گئے اور حضرت علیہ السلام نے اس فعل کو پڑھ رکھا یعنی انکار نہیں فرمایا۔ وفت۔ جیسا کہ حدیث میں بیان سابق میں گذرا ہے۔ م۔ اور گھوم جانے کی کیفیت یہ کہ اگر وہ طرف سے گھومے نہ ہائیں جانب۔ انانی۔ وکذا اذا تحول رائ الی جہہ التحری توجہ الیہا۔ اور یوں ہی اگر ناز میں اگر اسنے کسی دوسری طرف کو بدل گئی یعنی جمع گئی تو اسی طرف پھر جاوے۔ وفت۔ حتیٰ کہ اگر سیرنے میں عہد کچھ تاخیر کی تو ناز کا سہ ہو جائیگی۔ بلو جب اصل بالا جہاد قیام استقبال میں غیر شخص المودی قبلہ۔ کیونکہ آئندہ حصہ ناد میں اس پر جہاد

کے مطابق عمل کرنا واجب ہے بغیر اس حصہ کے توڑ دینے کے جسکو پہلے ادا کیا ہے۔ ورنہ اگر سجدہ سہواً ہو جاتی ہو اور اسے بدلے تو پھر سجدہ
 حتیٰ کہ اگر ہر رکعت ایک ایک طرف ہو جاوے تو جائز ہے۔ و۔ فروع۔ اگر آسمان صاف ہو اور وہ قبلہ بیچانے میں ستاروں کا ظہور
 جانتا ہو تو تحری روائیں ہیں۔ محیط السرخسی۔ اگر ایک مسجد میں گیا جان محراب نہیں اور قبلہ مشتبہ ہے آئینے تحری سے ناز پڑھی پھر خطا
 ظاہر ہوئی تو اعادہ واجب ہے کیونکہ وہاں دالوں سے پوچھ سکتا تھا اور اگر صواب ظاہر ہوا تو ادا ہو گئی۔ قاضیخان۔ اور اگر پوچھا
 اھل انھوں نے نہ بتلایا پس تحری نواز پڑھی تو رد ہے اگرچہ خطا ظاہر ہو محیط السرخسی۔ ایک رکعت تحری سے ایک طرف پڑھی
 پھر اسے دوسری طرف بدلی تو اس طرف دوسری رکعت پڑھی پھر اسے پہلی طرف بدلی تو مشائخ نے اختلاف کیا بعض نے
 کہا کہ از سر نو ناز پڑھے اور بعض نے کہا کہ اول طرف تمام کرے قاضیخان۔ ہی قول انھیں ہے۔ واصلہ علم ہم۔ ایک نے تحری سے ایک
 طرف ناز پڑھی پس دوسرے نے با تحری کے اسکی ناز اقتدا کی پس اگر قبلہ ٹھیک ہوا تو دونوں کی ناز جائز ہے اور اگر چوک ہوئی
 تو امام کی ناز جائز ہے نہ مقتدی کی۔ خلاصہ۔ کہ میں ایک پر قبلہ مشتبہ ہوا مثلاً وہ تاریکی میں قید ہے اور کوئی حاضر نہیں جس سے پوچھے
 پس تحری سے ناز پڑھی پھر ظاہر ہوا کہ اس سے چوک ہوئی ہے تو امام محمد سے مروی ہے کہ اس پر اعادہ نہیں ہے اور یہی ائمہ ہیں
 یون ہی اگر مدینہ میں ہو اظہیر۔ اگر تحری سے ایک طرف ایک رکعت پڑھی پھر اسے بدلی اور دوسری طرف دوسری رکعت پڑھی
 اسی طرح تیسری طرف دوجو بھی طرف تو رد ہے۔ قاضیخان۔ اور اگر دوسری رکعت یا تیسری یا چوتھی میں اسکو یاد آیا کہ میں اس
 پہلی رکعت میں ایک سجدہ چھوڑ گیا ہوں تو مشائخ میں اختلاف ہے اور صحیح یہ کہ اسکی ناز فاسد ہوگی۔ القبطیہ۔ انھیں کہ فاسد نہ
 ہے۔ ایک نے تحری سے ایک طرف ایک رکعت پڑھی مگر اسکی تحری میں جو کبھی پھر وہ جان گیا اور اسے قبلہ کی ٹھیک سمت
 پر نہ کر لیا پھر ایک شخص آیا جسکو اسکا پہلا حال معلوم ہوا اسے اقتدا کر لی تو امام کی ناز درست اور مقتدی کی فاسد ہے۔ اور
 اور ایسے ہی اندھے نے اگر غیر قبلہ کی طرف ایک رکعت پڑھی پھر ایک نے اگر اسکو قبلہ کی طرف پھیر کر اقتدا کر لیا تو مقتدی
 کی ناز فاسد ہے اور اندھے نے اگر وہاں کسی کو پایا مگر بغیر اس سے پوچھے شروع کر دی ہو تو اسکی ناز بھی فاسد ہے ورنہ اسکی ناز
 جائز ہے قاضیخان۔ اگر اندھیری رات میں ایک قوم پر قبلہ مشتبہ ہوا اور دے ایسے گھر میں ہیں جان کوئی عادل نہیں جس سے
 دریافت کریں اور نہ کسی علامت سے قبلہ کا رخ معلوم کر سکتے ہیں یا دے لوگ جنگل میں ہیں پس سب نے تحری کی پس اگر ہر ایک
 نے تنہا ناز پڑھی تو سب کی ناز جائز ہے خواہ جہت قبلہ ٹھیک پائی ہو یا نہیں اور اگر سب نے جماعت سے پڑھی تو سبھی روا ہے
 مگر اسکی ناز نہ ہوگی جو اپنے امام سے آگے جہرہ گیا ہو یا ناز میں اپنے امام کے ساتھ مخالفت جان گیا ہو۔ اسی طرح اگر اسکے ہم
 میں یہ بات ہو کہ وہ امام سے آگے جہرہ گیا یا امام کے مخالف دوسری طرف پڑھی ہے۔ ایک قوم نے تحری کر کے جنگل میں ناز
 پڑھی اور انہیں مسبوق و لاحق بھی ہیں پھر جب امام ناز سے خارج ہوا تو مسبوق و لاحق کھڑے ہوئے تاکہ باقی ناز قضا کریں مگر
 انکو امام کی رائے کے خلاف قبلہ کا رخ معلوم ہوا تو مسبوق کی ناز درست ہو سکتی ہے اس طرف سے کہ قبلہ کی طرف پھر جاوے اور
 لاحق کی ناز فاسد ہوگی۔ خلاصہ۔ ومن اعم تو امامی لیلۃ مظاہرہ۔ اور اگر ایک شخص نے امامت کی ایک قوم کی اندھیری رات میں
 ورنہ خواہ کسی مکان میں یا جنگل میں ہوں کسی ایسے حاضر کے جس سے قبلہ دریافت کریں اور بدوں کسی علامت نجوم وغیرہ
 کے جیسا کہ خطہ میں گذرا حتیٰ کہ تحری کرنا جائز ہوا۔ فتحریر القبلۃ ووصلی الی المشرق۔ پس امام نے تحری کر کے قبلہ قرار
 دیکر آئے مشرق کی طرف پڑھی۔ ورنہ خواہ وہ مقام ایسا ہو کہ حقیقت قبلہ وہاں سے بجانب مشرق ہے یا نہیں ہے۔ ورنہ
 من خلفہ۔ اور تحری کی ان لوگوں نے جو امام مذکور کے پیچھے ہیں۔ ورنہ کیونکہ ہر ایک پر تحری لازم ہے اور باوجود اسکے
 دے سب پیچھے امام کے رہے ہیں۔ فصلی کل واحد منہم اتی جہت۔ پس ہر ایک نے انہیں سے ایک طرف ناز پڑھی۔
 ورنہ یعنی جس طرف اسکی تحری واقع ہوئی ہے مگر امام کی اقتدار کے ساتھ۔ وکلمہ خلفہ۔ اور حال یہ کہ میں یہ سب امام کے پیچھے

ف کوئی آئے نہیں جہاں خواہ جائیں مگر آنا جانتے ہیں کہ امام آگے ہو۔ ولایطیعوہ الا ما صفع الامام۔ مگر یہ نہیں جانتے کہ امام نے کیا کیا ہے۔ ف اگر کوئی نماز تو راستہ کی ہو پھر آواز جہ سے کہوں نہیں جانتے ہیں تو جواب یہ کہ شاید تھا نماز جو باجر کرنا بھول گیا یا آواز سے استقدر پہچانا ہو کہ آگے ہو اور نہ آنا کہ نہ کہہ کر ہو۔ انگریز کہ دشمن کی وجہ سے پانچوں کے خوف سے امام نے جہ نہیں کیا اور سب نے انشاء میں کو خشن کی م۔ اجڑا ہم۔ تو ان کی نماز جائز ہے۔ لوجود التوجہ الی جہ التحری۔ کیونکہ تحری کے رخ پر ان کی توجہ پائی گئی۔ ف اور یہی ضروری تھی۔ وندہ المخالفتہ۔ اور یہی یہ مخالفت ف کہ امام کا رخ کسی طرف اور قوم کا کسی طرف ہے۔ غیر مخالفتہ۔ تو یہ مانع نہیں ہے۔ کما فی جوف الکعبۃ۔ جیسے جو کعبہ کے مسد میں ہے۔ ف کیونکہ فرض و نفل ہمارے نزدیک کعبہ کے اندر جائز ہے اور جب کہ لوگوں نے کعبہ کے اندر جامع سے نماز پڑھی اس امام کے گرد اقتدا کی پس جس نے اپنی جگہ کو امام کی جگہ کی طرف کیا ہو یا اپنا منہ امام کی جگہ کی طرف کیا ہو ان کی نماز جائز ہے اور جس نے اپنا منہ امام کے منہ کی طرف کیا تو بھی روا ہے مگر اگر بہت ہو جبکہ اسکے اور امام کے درمیان کوئی سترہ ہو مگر جس نے اپنی جگہ کو امام کے منہ کی طرف رکھا اس کی نماز نہیں جائز ہے۔ ابوجبرہ و اسراج۔ اور جو امام کے درمیان یا بائیں یا آئیں نماز جائز بشرطیکہ جس دوہر کی طرف امام کا رخ ہو اور حرکی صفت میں سے کوئی شخص امام کی نسبت دوہر کا زیادہ ہو ایک ہو۔ الزام مہبوط السرخسی۔ اور جب کسی نے کعبہ کے اندر نماز پڑھی اس طرح کہ ایک رکعت ایک طرف اور دوسری رکعت دوسری طرف تو روا نہیں کیونکہ اول طرف یقینی قبلہ تھا تو اس سے با ضرورت پھر۔ الہدایۃ۔ بالکل جامع جوف کعبہ میں امام کے رخ سے دیدہ و دانستہ بغیر مقتدیوں کے رخ مخالفت ہونے میں اور بلا کراہت نماز صحیح ہے تو ہمارے مسئلہ مذکورہ میں بھی ایسی مخالفت یا قصد کے مانع نہ ہوگی۔ م۔ ومن علم منہم بحال امامہ تفسد صلوٰۃ۔ اور جس ان مقتدیوں میں سے اپنے امام کا حال جان لیا ہو تو اس کی نماز فاسد ہوگی۔ ف کیونکہ جس رخ پر تحری کی اسی کو صحیح جانا اور باقی کو غلط تو امام کے ساتھ اقتدار درست نہ ہوگی۔ لانه اعتقد امامہ علی الخطا۔ کیونکہ آئینے اپنے امام کو خطا پر مقرر کیا۔ ف اگر امام کا حال نہ جانا مگر آئینے کے دل میں یہ جم گیا کہ وہ امام سے مخالفت مانع ہو اور تو بھی نماز فاسد ہوگی یہ سب نماز کی حالت میں ہے اور بعد اسکے یہ جانتا یا گمان کر لینا کچھ ضرر نہیں ہے۔ وکذا لو کان متقدما علی الامام۔ اور اسی طرح اگر وہ امام سے آگے ہوا ہو تو بھی نماز فاسد ہے۔ لہذا کہ فرض المقام۔ کیونکہ آئینے فرض مقام یعنی اپنی جگہ ٹھہرے ہونے کا فرض چھوڑ دیا۔ فروع۔ جیسے نماز کے لیے تحری ہو دیکھے ہی سجدہ تلاوت کے لیے تحری قبلہ روا ہے۔ اسراج۔ اگر قبلہ رخ میں بدو شک کے ایک جہت پر نماز شروع کی پھر آئینے کے بعد اس کو شک ہوا تو وہ جہاد پر ہی بانٹک کہ اس کو خلاف جہت کا یقین ہو تب اعادہ نماز واجب ہوگا۔ الخطا عند۔ پھر اگر وہ میان نماز میں اس کو ظاہر ہوا کہ خطا کی تو از سر نو پڑھے اور اگر ظاہر ہوا کہ جہت بدل چیک ہے تو صحیح یہ کہ پوری کر لے۔ قاضیان۔ اور اگر شک ہوا اور تحری نہ کی بلکہ بغیر تحری پڑھ لی پھر اگر نماز کے اندر شک نازل ہو گیا بائیں طرف کہ ٹھیک کیا یا خطا کی تو نماز از سر نو پڑھے اور اگر نماز میں شک نازل ہوا پس اگر بعد فراغت کے خطا ظاہر ہوئی یا کچھ ظاہر ہوا تو اعادہ کرے اور اگر ٹھیک ہوا ظاہر ہوا تو نماز پوری ہو چکی۔ الخطا عند۔ اھل اگر جنگ میں آئے تحری سے ایک طرف قرار دی اور اس کو دو عادل آدمیوں نے خبر دی کہ قبلہ دوسری طرف ہے پس اگر دونوں مسافر ہوں تو ان کی بات پر التفات نہ کرے اور اگر دونوں وہیں کے لوگ ہوں تو سوا سے اسکے کچھ نہیں جانتے ہوگا۔ کے تحری پر عمل کرے۔ الخطا عند۔ یہ مسئلہ صحیح ہے کہ عادل کی خبر جو تحری پر مقدم ہے جب ہی کہ پھر اس مقام کا سبب نہ ہو کہ قادیان میں ہو کہ جملہ سے نحر ہوتا جس سے نماز فاسد ہوتی ہے وہ انحراف ہے کہ مغرب کا مشرق ہے جاوے۔ ف نہایت ہمارے نزدیک کل عبادت میں غلطی پر رکن نہیں ہے اور جو نیت خاص سے خالی ہو وہ عبادت نہیں ہے اگرچہ ابتدائی

کے کہ مفتاح نماز ہو جائے اس طرح مسجود ہو جائے۔ ہم و ش۔ ریاء کا دخل فرائض میں نہیں ہے۔ الخلاء پس فرائض بخون یا
 ے ترک نہیں ہو سکتے ہیں۔ م۔ اگر خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے شریعت کیا پھر اسکے دل میں ریاء و سرائی تو وہ اسی شان پر جو چہ
 شریعت کیا تھا۔ یعنی عرصہ پر ہے۔ اور ریاء یہ کہ اگر لوگوں سے تنہا ہو تو نہ پڑے اور اگر لوگوں میں ہو تو دکھلانے کو پڑے۔
 اور اگر یہ حالت ہو کہ لوگوں کے درمیان میں اچھی طرح پڑھا ہو اور تنہائی میں اچھی طرح نہیں پڑھا تو اسکو اچھی طرح کا ثواب
 عین اور خالی نادر کا ثواب ہے۔ انصاف عن العناہ۔ ایک نے کہا کہ تو پھر پڑھ اور میرے واسطے ایک روپیہ پڑھ آئے اس
 نیت سے پڑھی تو چاہیے کہ جائز ہو اور روپیہ کا مستحق نہ ہوگا۔ کیونکہ نادر اس پر واجب تھی جیسے باپ نے بیٹے کو عہدت
 کے لیے نوکر رکھا تو کچھ اجرت واجب نہیں ہے۔ ش۔ مختارات النوادل میں ہے کہ نادر اس نیت سے پڑھا کہ خدا اسے تعالیٰ
 میرے خدادون کو راضی کر دے بدعت ہے درست نہیں۔ ش۔ دفعہ میں جمع کیں ایک ناز میں تو دونوں میں سے جسکو
 ترجیح جو نیت اسی کی ہوگی اور اگر برابر ہوں تو نذر ہو جائیگی اور اصل شریعت ہوگا۔ ط۔ مثلاً نادر فرض وقتی و نادر جہادہ دونوں
 کی نیت میں نیت واسطے فرض وقتی کے ہوگی اور فرض و نفل میں فرض کی اور دو بیگانہ میں سے جسکو وقت ہے اور
 وقتنا میں سے جو مقدم ہے۔ ناقص و اللہ تعالیٰ اعلم

باب صفۃ الصلوٰۃ

یہ باب ناز کی صفت کے بیان میں ہے۔ ف۔ اور بیان صفت سے مراد ناز کی ذاتی اوصاف ہیں۔ ف۔ جن میں فرض و
 واجب و ملت سب شامل ہیں۔ فرائض الصلوٰۃ ستہ۔ ناز کے فرائض چہ ہیں۔ ف۔ تحریرہ و قیام و رکوع و سجود و قعدہ وغیرہ۔ پھر ان فرائض میں سے بعض تو رکن ہیں جو ناز کی ماہیت میں داخلی جزو ہیں اور بعض شرائط فرضی
 ہیں ہر ایک کی دلیل رضیت و تفصیل یہ ہے۔ م۔ اول۔ التحریج۔ جو عامہ مشائخ کے نزدیک شرط ہے نہ رکن۔ مع۔ مگر ناز جہادہ
 میں رکن ہے۔ ش۔ اور اسکو شرط میں ذکر نہ کیا تھا اس جہت سے کہ بہت مشغل قیام ہے۔ اور ناز میں اس کے معنی مواد اپنے
 اور پر بلاغ چیزوں کو حرام کر لینا۔ یہ فرض ہے۔ لقولہ تعالیٰ در یک فکر۔ اور خاص اپنے رب کی تکبیر یعنی بر سر کی بیان کر
 والہ اور تکبیرۃ الاعتقاد۔ اور مراد تکبیر سے ناز شروع کرنے کی تکبیر ہے۔ ف۔ چنانچہ اس پر مفسرین نے اطلاق کیا جو مع۔
 اور تکبیر کو تحریرہ کہنا مجازی ہے اس واسطے کہ تحریر خود تکبیر نہیں ہے بلکہ اس سے تحریر ثابت ہو جاتی ہے اور نظریہ دلیل یہ کہ تکبیر کا
 حکم بالاطلاع خارج ناز مفروض نہیں ہوا تو ناز میں فرضیت مراد ہے پس جانتک ممکن ہے نص کو اپنی حقیقت پر بدکھا گیا اور یہی لفظ
 ہے اور نیز دلیل اسکی حدیث ابو داؤد ہے کہ مفتاح الصلوٰۃ الطور و تحریر کیا التکبیر و جلیلا التسلیم۔ یعنی ناز کی گنجی تو طور ہے اور تحریر
 اسکی تکبیر ہے اور تحلیل اسکی تسلیم جو۔ نووی نے احکام میں کہا کہ اسکی اسناد اچھی ہے۔ ف۔ پس تکبیر تحریرہ مفروض شرط ہے ہر
 نمازی پر خواہ امام ہو یا معتدی ہو یا مفروض ہو جبکہ اس پر قدرت ہو تو گنگے و محض اسی پر کہنا واجب نہیں ہے اور معتبر یہ کہ اس
 تنظیم کے معنی قصد کرے اور فرائض میں جب قیام کی قدرت ہو تو جب ہی معتبر ہوگی کہ کھڑے ہونے کے ساتھ ہو اور بدون
 قدرت کے یا نفل میں بیٹھے جائز ہو خواہ عربی میں جو یا فارسی وغیرہ میں علی الاصح۔ مگر نام اتنی ضرور ہے اگرچہ خالی نام پاک ہو
 علی الاصح۔ اور عربی میں خواہ تلفظ تکبیر ہو یا نہ ہو چنانچہ تسلیم کے اگرچہ کردہ ہو اور ہر نام پاک اللہ تعالیٰ کا کافی ہے علی الاصح
 اگرچہ حرف الهم ہو لیکن الهم اغفر لی یا اسم اللہ الرحمن اگر ہم جن سے خالص ذکر مراد نہیں ہے اور مسائل النساء اللہ تعالیٰ
 بیان ہو گئے۔ م۔ دوم۔ القیام۔ دوسرا فرض قیام ہے۔ یعنی کھڑے ہو کر پڑھنا جو اس پر وجہ کرنے پر قادر ہو۔
 مع۔ نادر مفروض میں مع۔ اور درمیان۔ الجوبہ۔ اور جو شخص بغرض ہو جیسے تندرین۔ د۔ اور پھر کی سنتوں میں بالاتفاق

کافی انخلا ہے۔ مثلاً جو قیام کر سکتا اور سجدہ نہیں یا سجدہ کر سکتا ہرگز فرض بتایا اور عند زمین پر تو اس کے لیے بیٹھ کر اشارہ بہتر ہے اور کبھی بیٹھنا واجب ہو جاتا ہے جیسے کھڑے ہونے سے بعد حد کی طہارت جاتی ہے اور بدو اس کے نہیں مثلاً کھڑے ہونے سے پیشاب ہوتا ہے یا کھڑے ہونے میں جام حسم عورت کھلتا ہے یا کوئی شخص کھڑے ہو کر قرات کچھ نہیں کر سکتا یا اس سے وہ رمضان کا روزہ نہیں رکھ سکتا تو اس پر بیٹھ کر چرنا واجب ہے۔ اگر جماعت کے واسطے نکل کر جانے کی وجہ سے وہ قیام سے عاجز ہو جاوے یعنی تھک کر جماعت میں کھڑا نہیں ہو سکتا تو کھڑے ہو کر پڑھے اسی پر قنوی دیا جاوے۔ د۔ مگر معینی میں کہا کہ صحیح یہ کہ جماعت میں جا کر بیٹھے پڑھے۔ طس۔ بالجملہ اصل قیام فرض ہے۔ لقولہ تعالیٰ وقوموا امر قانتین۔ بدلیل اس قول مائتہ عروجل کے۔ معنی یہ کہ اور کھڑے ہو اور تعالیٰ کے واسطے بحالت خضوع یا خاموشی۔ ف۔ پس حکم قیام فرض ہے اور چونکہ باہر ناز کے بالاجل فرض نہیں تو نازی میں فرض ہوا اور نفل اس میں داخل نہیں کیونکہ وہ بندہ پر لازم نہیں ہے۔ مگر بنی ارقم رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ہم لوگ ناز میں باتیں کرتے حتیٰ کہ نازل ہوا تو وہ وقوموا امر قانتین۔ پس ہلک سکتا کا حکم ہوا اور کلام سے منع کیے گئے۔ رواہ استیۃ الابن ماجہ۔ مع۔ قیام کی حد یہ ہے کہ اگر دونوں ہاتھ دراز کرے تو ٹھٹھنے نہ پادے بغیر قدر کے ایک پانوں پر قیام کر وہ ہر اور بعد کر وہ نہیں۔ البوسیرہ والسرراج۔ سوم۔ القراءۃ۔ تیسرا فرض قرات ہے۔ لقولہ تعالیٰ فاقرؤا ما یسر من القرآن۔ بدلیل اس کلام کے معنی پڑھو جو قدر کہ آسان ہو قرآن سے۔ ف۔ اس میں دو باتیں ثابت ہوئیں ایک یہ کہ پڑھو۔ پس پڑھنا ناز میں فرض ہوا کیونکہ ناز سے باہر بالاجل فرض نہیں ہے۔ دوم یہ کہ فرض اسی قدر کہ آسان ہو۔ م۔ فرضیت قرات اس پر جو قادر ہو اور یہ امام و منفرد کی ناز میں رکن ہے اور مقتدی کی ناز میں راند ہے کیونکہ اس کا خلیفہ بھی نہیں۔ کافی انشامی۔ اور قدر آسان امام اعظم رحمہ کے نزدیک بقول صحیح ایک جھوٹی آیت ہے۔ کافی انشامی مگر ایک کلمہ نمونہ مانند قولہ مدامتان۔ ورنہ بقول صحیح روا نہیں ہے۔ کافی انظیریہ و شرح الجمع لابن الملک والسرراج وفتح۔ پھر قدر فرض پر انکشاف کرنے سے گنگار ہوا۔ الصدور کیونکہ پوری فاشیہ مع دیگر واجب ہے۔ م۔ اگر آیت الکرسی کے مانند دراز کرنا آیت کو دور رکھتے ہیں تھوڑا تھوڑا کر کے پڑھے تو عامہ مشائخ کے نزدیک علی الاصح جائز ہے۔ الکافی والنبیہ۔ حد القراءۃ یہ کہ صحیح حدوت زبان سے ادا کرے اور آپ اسکو من بھی لے ورنہ عامہ مشائخ کے نزدیک نہیں جائز۔ محیط۔ اور یہی مختار السراج اور یہی صحیح ہے۔ النقایہ۔ اسی حد پر ہر وجہ پر بسم اللہ پڑھنا اور طلاق وعتاق میں انشاء اللہ تعالیٰ کہنا اور ایلا ورجع۔ حتیٰ کہ اگر صحیح حدوت ہوں اور خود نہ سنے تو وجہ وغیرہ واقع نہوگا۔ م۔ پھر محل قراءۃ ناز فرض میں دور رکھتے ہیں۔ محیط خواہ نمبر کی ہو یا مغرب یا باقی اور خواہ پہلے دو ہوں یا آخر کی یا ایک اول و ایک آخر۔ ابوالمکارم حتیٰ کہ اگر ایک ہی رکعت میں قرات کی تو ناز فاسد ہے۔ اثنی۔ اور وتر و نفل میں کل رکعات میں قرات فرض ہے۔ محیط۔ سونے میں قرات بقول صحیح نہیں روا ہے۔ انظیریہ۔ قرات بزبان فارسی وغیرہ سوائے عربی کے باتفاق متقیین بالاجل روا ہیں۔ یہی اصح اور ایسا ہے مگر مگر کافی الجمع وغیرہ۔ پھر ظاہر اللہ جب میں فرض قرات مرتبہ دور رکھتے ہیں ہر اور باقیوں میں نہیں لیکن نظر بدلیل مقتضی وجوب باقیوں میں ہے اور کلام آدیکام۔ چارم و پنجم۔ الرکوع والسجود۔ لقولہ تعالیٰ ارکعوا واسجدوا۔ اندر فرض چارم و پنجم رکوع کرنا اور سجدہ کرنا بدلیل قولہ تعالیٰ ارکعوا واسجدوا۔ یعنی رکوع کرو اور سجدہ کرو۔ ف۔ بعض نسخہ میں ارکعوا ہوا ہے اور یہ سو کاتب ہے اور حکم بالاتفاق فرضیت کا ناز میں ہے۔ م۔ حد رکوع یہ کہ ہاتھوں کو بڑھاوے تو ٹھٹھنے پادے والسرراج۔ اور بیٹھے رکوع میں سر محاذی زانو ہو جاوے۔ ابو السعد و طس۔ اور سجدہ کامل یہ کہ پیشانی دماغ دونوں رکے۔ اگر قدر سے کسی ایک کو رکے تو بلا کراہت روا ہے اور اگر بغیر قدر کے نقطہ پیشانی رکے تو بالاتفاق مکروہ جائز ہے اور نقطہ ناک پر بقول صاحبین میں جائز اور اسی پر قنوی ہے۔ اور اگر کوئی نہکے تو سجدہ باطل و اشارہ کرے۔ کافی خزائن المتقین

سجدہ میں شریعت کے دو لون پانوں میں سے ہر ایک انگلی زمین پر رہے۔ د۔ وردہ بالکل باطل ہو گا۔ دوسرا سجدہ کا فرض ہونا مثل اول کے باجماع است ثابت ہے۔ الا یہ سنی۔ جیسے تعداد رکعات ہر نماز کی یون ہی ثابت ہے۔ البھر۔ گھاس دھننی وغیرہ جس پر حصا ذاک ہے یا سکا جم محسوس ہو سجدہ روا ہے ورنہ نہیں۔ عواہہ اگر بیل پر ہو تو اس پر سجدہ نہیں اور زمین پر ہو تو روا ہے جیسے محض ہے۔ کمانی الاصلہ۔ ٹیکوں دجو پر سجدہ روا ہے اور کمان و چوٹان و کودوں پر نہیں مگر جبکہ پورے میں ہوں۔ کمانی اسراج۔ چونا زمین پر آسکی چوچہ پر سجدہ روا ہے ورنہ نہیں۔ اور نازی کی مان پر سجدہ کرنا اختیار ہے کہ بعد جائز و بلا غدر نہیں۔ نازی کے گھٹنے پر کسی طرح روا نہیں ہے۔ کمانی الاصلہ۔ نازی کی شبیلی پر اگر زمین پر ہو تو قبول اصح جائز ہے چنانچہ مردہ کی چوچہ بزمہ پر اس پر سجدہ کیا اگر میت کا جم محسوس ہو تو مردانین ورنہ روا ہے۔ محیط السرخسی۔ مقام سجدہ کا اگر قدموں کی جگہ سے ٹکڑے ایک یا دو یا تینوں قائم تک اور چاہو تو روا ہے اور زیادہ نہیں۔ الزا بدی۔ خام اینٹ کی حد چارم ہاتھ اسراج۔ یعنی کئی تک کا چارم۔ م۔ محبت میں ہے کہ اگر سجدہ گاہ پر کانٹے یا شیشے کے ٹکڑے بہت سے آئے سر آٹھا کر دوسری جگہ سجدہ کیا تو روا ہے اور یہ ایک ہی سجدہ شمار ہو گا۔ التا تا راغایہ۔ میں کتابوں کو جب اسے سجدہ پورا نہ کیا جو تین سوچ تک ورنہ دوسرا ہونا چاہیے۔ م۔ اگر سجدہ میں دو لون پانوں زمین پر نہ رکھے تو روانہ نہیں یعنی جبکہ انگلی بھی نہ ہو۔ اور اگر ایک رکھا تو بغیر غدر مکروہ ہے۔ شرح الغنیہ للامیر۔ قدم رکھنا قدم کی انگلیوں کے ساتھ ہے اگرچہ ایک ہی انگلی ہو۔ اور اگر پشت قدم رکھے نہ انگلیاں بوجہ نقل مکان کے پس اگر ایک رکھے نہ دوسری تو جائز ہے جیسے ایک قدم پر قیام۔ الاصلہ۔ یعنی بوجہ غدر کے ورنہ مکروہ ہے۔ کمانی اسراج۔ م۔ اگر سونے میں سجدہ کیا تو سجدہ اعادہ کرے اور اگر رکوع یا سجدہ میں سو گیا تو کچھ اعادہ نہیں۔ محیط السرخسی فرض ششم۔ والفقہ فی آخر الصلوۃ مقدار التشہد۔ اور جتنا فرض وہ تعدہ ہے جو آخر نماز میں ہو بقدر تشہد کے۔ فت۔ خواہ فرض ہو یا نفل ہو۔ یعنی انتہیات سے قبل سجدہ و رسولہ تک۔ اور یہی صحیح ہے۔ یعنی خالی شہادین کی مقدار زمین پر حتی کہ اگر نقدی سجدہ و رسولہ تک امام سے پہلے پڑھ کر بدل دیا تو اسکی ناز پوری ہے۔ البوہرہ۔ لقولہ علیہ السلام لا بن مسعود و بن حنین علمہ التشہد اذا قلت نہا او فعلت نہا فقد تمت صلاک۔ اس دلیل سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب اس وقت کہ انتہیات سکھائی یعنی سجدہ و رسولہ تک تو فرمایا کہ جب تو نے یہ کہ لیا یا اسکو کر لیا تو تیری ناز تمام ہو گئی۔ فت۔ تو معلوم ہوا کہ یہ کہ لیا تو پوری ہو گئی یا یہ کہ لیا تو سچی پوری ہو گئی۔ علق التمام بالفعل قرأ او لم یقرأ۔ پس حضرت صلعم نے ناز کا پورا اس کو نے پورا مطلق کیا خواہ کچھ پڑھا ہو یا نہ پڑھا۔ فت۔ تو معلوم ہوا کہ پڑھنے کی قدر بیشنا فرض ہے۔ واضح ہو کہ امام مصنف نے جزم کیا کہ قولہ اذا قلت نہا او فعلت نہا۔ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا لام مبارک ہے اور بعض نے زعم کیا کہ حضرت صلعم نے صرف انتہیات پڑھائی ہے اور یہ جملہ تو ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے حدیث بیان کرنے کے وقت اپنی طرف سے مبراہ ہے۔ ولکن ہم بیان کر چکے کہ اول تو مبراہ تا دلیل نہیں کہ حدیث میں نہیں۔ دوم کچھ مضر نہیں ہے۔ اسکا بیان یہ ہے کہ اس حدیث کی حدیث عبد اللہ بن محمد انقیلی بن اندام احمد کی حدیث الفضل بن دین بن حضرت ابن مسعود کی حدیث انتہیات کا خاتمہ ہے کہ اذا قلت نہا او فعلت نہا فقد قضیت صلاک۔ ان شئت ان تقوم فمر وان شئت ان تقعد فاقعد۔ یعنی انتہیات بعد از سجدہ سے سجدہ و رسولہ تک کے بعد ہے کہ جب تو نے یہ کہ لیا یا یہ کہ لیا تو اپنی ناز پوری کر لی اگر چاہے کہ کھڑا ہو تو کھڑا ہو اور اگر چاہے کہ بیٹھ تو بیٹھ۔ اس حدیث میں کوئی اشارہ اس امر کا نہیں کہ اذا قلت نہا او فعلت نہا یہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا کلام ہے اور مدار غلطی کی روایت میں او قضیت کی جگہ او فعلت ہے جیسے مصنف نے لکھا۔ برمان شبایہ میں سواد نے زعم میں معاویہ سے اور عبد الرحمن بن ثابت سے عن سے مفسر روایت کی کہ یہ جملہ ان کلام ابن مسعود ہے اور وہی مع سے لکھا کہ معاویہ مع تفسیر میں کہ یہ جملہ صحیح یعنی کلام ابن مسعود ہے متصل لکھات حدیث ہے گیا ہے۔ یعنی ہم نے جواب دیکر یوں

یوں نہیں ہو سکتا کہ یہ کلام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی فرمایا اور ابن مسعود نے بھی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام بیان فرمایا اور کبھی اسکو اپنی طرف سے بیان کر دیا۔ مترجم کشاف کہ اس بیان سے روایات میں ایسا اتفاق ہو جاتا ہے اور خلاف ظاہر کوئی تکلف نہیں رہتا ہے۔ ابن النعمان نے کہا کہ اگر درج بھی ہو تو حق یہ کہ غایۃ الامر یہ ہو گا کہ یہ جملہ موقوف یعنی کلام ابن مسعود نہ ہو اور ایسے مسئلہ میں موقوف بذکرہ مرفوع کے ہے۔ م۔ پھر وجہ استدلال یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس جملہ پر ناز کا تمام ہونا معلق کیا یعنی یہ جب ہو جاوے تب تمام ہر اور معنی یہ کہ اذا قلت بذات قاعدہ او قلت بقولہ ولم نقل بقولہ صلاتک۔ یعنی جب تو نے التحیات اور الصلوات الخ کو کہا اس حالت میں کہ تو بیٹھا ہو یا کھڑے بیٹھا کیا حالانکہ کچھ نہیں کہا تو تیری ناز پوری ہو گئی۔ پس معلوم ہوا کہ (لفظ یا) مطلق بقول ہے یعنی کیا یا نہ کہا اندھن مطلق ہے فعل نہیں ہے کیونکہ فعل تو خواہ پڑے یا نہ پڑے ہر حال ثابت ہے پس تمام ہونا ناز کا دو باتوں پر پڑے پائیسے۔ لیکن بیٹھا تو پڑے کی حالت میں بھی موجود ہے پس در حقیقت مشروط لفظ یہی بیٹھا ہوا کیونکہ یہ قرأت کو لازم ہے لیل اجلع۔ پھر تمام ہونا ناز کا اس فعل پر موقوف ہوا اور ناز کا تمام کرنا واجب ہے تو یہ فعل یعنی قعدہ اخیرہ بھی واجب یعنی فرض ہے۔ اور فرض ہونا کچھ اس حدیث نہ کو رک کی وجہ سے نہیں کیونکہ فرض تو وہ جو قطعی ثبوت ہو اور یہ خبر واحد ہے بلکہ فرضیت بقولہ تعالیٰ۔ (مجموع الصلوۃ) سے ہے جسکے معنی یہ کہ ناز کو اپنے سب ارکان و شرائط سے پورا کرو۔ چونکہ یہ فعل ہے تو یہ حدیث نہ کھایک جزو قعدہ گایا ہوئی اور مجمل قرآن کا بیان جب حدیث واحد سے ہوتا ہے تو حکم بعد اسکے قرآن ہی کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ یہی صحیح ہے تو قرآن سچی ثابت ہوا کہ قعدہ ناز میں فرض ہے۔ اگر اعتراض ہو کہ پھر التحیات پڑھنی بھی فرض ہو جائیگی جواب یہ کہ نہیں ایسے کہ قرأت کا فرض قرآن میں مجمل نہیں ہے بلکہ فارقوا انیسر من القرآن۔ میں من بیانہ خود موجود ہے یعنی صرف قرآن کا پڑھنا فرض ہے۔ م۔ رہا بقعدہ۔ وجوب ثبوت ہو چکا کہ سو آ اسکے ثبوت جانے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکی طرف غور نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ وہ فرض نہیں ہے اور علی ہذا اگر قرأت فاشحہ و طابنت میں شہد قرات بینہ لازم نہ آتا تو یہ بھی قطعی فرض ہو جاتا تو دیگر افعال میں داخل سنت ہونے کے لئے تو وہ بھی فرض ہو جاتے۔ م۔ پھر واضح ہو کہ ہر رکن تو فرض ہوتا ہے مگر ہر فرض کچھ حرر نہیں کہ رکن بھی ہو۔ اب کلام اس قعدہ اخیرہ میں ہے اور محیط و بضع میں کہا کہ یہ قعدہ نہ جملہ فرض کے ہے نہ رکن اور یہی قول امام شافعی واحد وغیرہ کا ہے اور امام مالک نے کہا کہ وہ سنت ہے۔ کیونکہ رکن لغتی وہ ہوتا ہے جس سے کچھ شئی کی تفسیر ہو اور ناز کی تفسیر میں یہ قعدہ نہیں آتا بلکہ صرف قیام و قرأت و رکوع و سجود پر ہے۔ کمانی لہٰذا۔ اور نہ یہ میں کہا کہ اسی جہت سے اگر کسی نے قسم کھائی کہ ناز نہ پڑھتا تو قیام و قرأت و رکوع پھر سجدہ سے سر اٹھاتی ہی حائث ہو جائیگا۔ قعدہ کرنے پر موقوف ہو گا۔ اور سراجہ میں کہ جو کوئی اس سے منکر ہو تو کافر نہیں ہو گا۔ مگر بدائع میں کہا کہ صحیح ہے کہ وہ رکن مگر رکن اصلی نہیں بلکہ زائد ہے۔ اور صحیح و اصدا ظہر ہے کہ وہ فرض ہے بلکہ نہایت میں کہا کہ فرضیت میں بھی اسکا درجہ کمتر ہے بدلیل مسئلہ قسم کے اور معنی رحم نے کہا کہ تحقیق تمام ہے کہ قعدہ اخیرہ اور اہل جل کے فرض ہے اور براہ اعتقاد نہیں کیونکہ اسکا ثبوت بخیر اور ہے چھپے امام ابو حنیفہ کے نزدیک وتر ہے اور چونکہ قعدہ بد رجب واجب ہے لہٰذا اسکا منکر کافر نہیں ہوتا تم نہیں دیکھتے کہ مالک و زہری والو بکر الامم کے نزدیک وہ سنت ہے سو اسے قعدہ سلام کہ۔ م۔ پھر بعض حنون میں بعض مسائل سے استنباط کیا کہ امام کے نزدیک خرچ بعضہ کو فرض میں شمار کیا یعنی بعد تمام ہونے لاد کے کسی اپنے اختیار ہی فعل سے ہر ہو جاتا۔ م۔ زہری میں بھی اسکو نہ جب لیا۔ لیکن چند یہ میں ہے کہ خرچ بضع اصل کچھ بھی فرض نہیں اور یہی صحیح ہے۔ انہیں دراصلی اکثر الخب۔ اور معنی دیگر نے ذکر کیا کہ امام و صاحبین سب کے نزدیک با اتفاق نہ فرض نہیں اور مجمل میں کہا کہ متنبہن اسی قول پر ہیں۔ م۔ پھر بیان چند فرائض اور بھی باقی رہے ہیں ایک یہ کہ قیام کو رکوع پر ختم اندھن کہ

جو پر مقدم یعنی فراغ میں تریب کرنا فرض ہے۔ دوم ناز کو تمام کرنا۔ سوم ایک رکن سے دوسرے رکن کو منتقل ہونا کیونکہ ناز کا وجود بدون اسکے نہیں تو یہ بھی فرض میں ہے۔ چارم مقتدی پر فرض ہے کہ فرض میں اپنے امام کے تابع رہے۔ و مگر وہاں دست میں اگر متابعت چھوئی تو ناز فاسد ہوگی۔ شش پنجم مقتدی اپنی رائے میں امام کی ناز صحیح جانے۔ درحقیقت کہ اگر امام کی رائے صحیح ہو مگر مقتدی غلط جانے تو مقتدی کی ناز فاسد ہوگی مثلاً امام نے تحریر کر کے ایک رخ ناز تحریر کی اور مقتدی کی رائے میں یہ غلط ہے تو فقط مقتدی کی ناز فاسد ہے۔ اور اقتدائے حقیقی بشافعی کی بحث انشاء اللہ تعالیٰ آویگی ششم مقتدی اپنے امام سے آگے نہ بڑھ جاوے یعنی اثر ان امام سے آگے نہ جری نہیں۔ ہفتم۔ وقت اقتدار کے امام کا رخ اپنے رخ کے خلاف نہ جاتا ہو۔ و۔ یہ اوپر آگیا ہے۔ ششم یہ کہ جو ناز فرضی ہے محتاج اس وقت اس پر نفاذ کا بیٹا ادا کرنا لازم نہ ہو۔ نعم۔ عمدت ایسے طریقے معاذی ہو کہ جس سے ناز فاسد ہوتی ہے۔ دہم تبدیل ارکان رکوع میں داس سے ٹکڑے ہونے اور سجدہ میں اور دونوں سجدوں کے درمیانی جلسہ میں فرض علی ہر قول امام ابو یوسف و شافعی و مالک و احمد اور حنفی رحمہم وغیرہ نے کہا کہ یہی قول مختار ہے اور آپا ابن الامام رحمہم کا جزم ہے۔ اور تبدیل کی مراد یہ کہ احضار سکون بادرین اور جو بند مطمئن ہو جائیں اور کثر تعداد ایک تسبیح پر یعنی سبحان ربی الاعلیٰ علیٰ غلہ کافی یعنی دالہ اور امام اعظم و محمد کے نزدیک رکوع و سجدہ و ہر رکن اصلی میں اعتدال واجب اور یہی صحیح ہے۔ الثبتہ اور رکوع سے آگے و سجدوں کے درمیانی جلسہ میں آنکے نزدیک واجب نہیں اسی پر فقہائے اطلاق لکھا ہے۔ لکافی انطیہ و مالکافی۔ مگر محدثین رکوع سے قیام ترک کرنے میں سجدہ سو واجب کہا بدون بیان خلاف کے بیہم ہر مترجم کے نزدیک اکثر انہیں سے واجبات ہیں اور انکے فرض ہونے پر نظر استدلال مشکل ہے اور کچھ بیان آویگا۔ و مگر یہ تو پیر وغیرہ میں مذکور ہے کہ ان فرض کے ادا کرنے میں اختیار شرط ہے یعنی مبادر دہو شیار ہو حتیٰ کہ اگر سونے میں کسی فرض کو ادا کیا تو اسکا شمار نہیں ہے اگرچہ اصح قول پر وہ قرأت ہو یا قعدہ اخیرہ ہو۔ درختار میں ہے لیکن غفلت مغربین حتیٰ کہ اگر بگل غفلت کے ساتھ کوئی رکن ادا کر گیا تو کافی ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ وہی بنا اگر کل ارکان ہوں تب بھی یہی ہے لیکن یہ فتویٰ بنظر حکم ہے یعنی ظاہر میں اسکے ذمہ سے فرض ساقط ہونے کا حکم دیا جائیگا۔ اگر دیانت میں آدمی کو اسکی ناز میں سے اسی قعدہ ہے کہ جو آئے تفضل کے ساتھ ادا کی یعنی سمجھ کہ حساب نفع و تقدیر میں حدیث سے استدلال کیا ہے اور احادیث اس بارہ میں بہت ہیں پس جواب یکہ غفلت کے ساتھ جواز کے حکم میں تفصیل کیجاوے یا یہ حکم نہ دیا جاوے سم۔ ہر جو رکن سونے میں ادا کیا اسکا اعادہ کرے ورنہ ناز باطل ہوگی پس اگر سونے میں رکوع یا سجدہ کیا تو اعادہ کرے اور اگر سجدہ و رکوع میں سو گیا تو اعادہ نہیں ہے جیسا کہ محدث السرخسی سے مذکور ہوا۔ اور حدیث میں ثبوت ہوا کہ جو بندہ ناز میں ہے اختیار سو جانا ہے تو اس پر عذر ملے گا کہ پر بایات فرماتا ہے۔ اور واضح ہو کہ رکن ترک ہونے اور واجب ترک ہونے دونوں میں اعادہ ہے مگر رکن کو ناز میں اعادہ کرے ورنہ ناز باطل ہے اور واجب کا جو نقصان سجدہ سو سے ہو جاتا ہے اور اگر جو نقصان ہو تو ناز کا کچھ وجود ہے۔ ارکان کے ہر اگرچہ اعادہ کرنا واجب ہے ورنہ گنہگار ہو گا سم۔ یہ سب بیان تو فرض کا ہوا۔ قال و ما سوی ذلک نحو سئلہ۔ اور فرمایا کہ جو افعال ناز کے سوا سے ان مذکورات کے ہیں تو وہ سنت ہیں۔ و۔ یعنی ارکان و فرض نہیں ہیں بلکہ سنت سے ثابت ہیں اگرچہ واجب و سنت ہوں۔ لہذا امام مصنف نے فرمایا۔ اطلاق اسم اسنتہ و فیہا واجبات۔ اطلاق کیا سنت کا اسم حال کہ ان افعال میں واجبات بھی ہیں۔ و۔ چلے ترک سے ناز نہیں جاتی مگر سجدہ سو واجب ہوتا ہے خواہ ترک ہوا کیا باسول کہ اسکا سجدہ سو نہ کیا تو ناز کا اعادہ واجب ہے اور یہی کہ وہ تحریر میں ہے ہر دوبارہ پڑھنا فرض اول کا پدا کرنا ہوتا ہے یہی مختار ہے و علیٰ ہذا اگر دوبارہ اعادہ میں کسی نے مقتدی نے اقتدائی تو درست نہیں ہے۔ و تکرارہ الفاظ۔ جیسے واجب ہے ہر سجدہ ناز پڑھنا واجب۔ امام و مشرک کو پس اگر قرآن کہیں سے رکوع یا زیادہ پڑھا کر سورہ فاتحہ نہ پڑھی تو سجدہ سو

اجب ہو۔ م۔ اگر فاتحہ میں سے ایک آیت چھوڑے تو بھی سجدہ سہو واجب ہو۔ ایتھنی۔ اور کہنا گیا کہ صاحبین کے غرض ایک شخص سے نماز واجب ہو تو اصل ترک کرنے سے سجدہ سہو نہیں ہو لیکن اول اولیٰ ہو۔ م۔ و عظم السورۃ صحابہ۔ اور واجب ہو فاتحہ کے ساتھ کوئی سورہ طار۔ ف۔ پھر سورہ ہو تو ہر سورہ اور اگر چھوٹی تین آیتیں ہوں یا آٹھ برابر ایک آیت ہو تو بھی کافی ہو۔ کما فی المنہ۔ اور اس سے کم طار کر دہ تھوہی ہو۔ ش۔ اور فاتحہ کو کل سورہ پر مقدم کرنا واجب ہو۔ المنہ۔ حتیٰ کہ اگر فاتحہ سے سورہ کا کوئی حرف اتنی دیر مقدم ہو کہ ایک رکن ادا ہو جاوے تو سجدہ سہو لازم ہو گا۔ ش۔ پھر سورہ فاتحہ و دیگر سورہ کے لیے فرض کے اول دو رکعتوں میں نہیں کرنا واجب ہو اور نفل و ترک کی سب رکعتوں میں واجب ہو۔ اجماع و غیر ان کی پچھلی دو رکعتوں میں سورہ طار کر دہ تھوہی نہیں اور یہی مختار ہو۔ د۔ پہلی دو رکعتوں میں اگر سورہ سے پہلے الحمد کو پڑھا تو سجدہ سہو واجب ہو گا۔ ط۔ لیکن بضرورت امامت جائز ہو جیسا کہ اسی فصل میں مسئلہ آئندہ آتا ہو۔ م۔ اور اگر الحمد کو سورہ کے بعد کر دیا یا پچھلی دو رکعتوں میں سورہ سے پہلے کر دیا تو سجدہ سہو نہیں ہو۔ ط۔ اگر پہلی یا دوسری رکعت میں سورہ فاتحہ بھول کر خالی سجدہ پڑھا گیا پھر یاد آیا تو فاتحہ شروع سے پڑھے پھر سورہ پڑھے۔ اور یہی ظاہر ارادہ ہے۔ المصنوع۔ جس نے عشر کی دونوں پہلی رکعتوں میں سورہ پڑھا اور فاتحہ نہ پڑھا تو پچھلیوں میں فاتحہ کا اعادہ نہ کرے اور اگر پہلیوں میں خالی فاتحہ پڑھا تو پچھلیوں میں فاتحہ دوسرے کو جہر کے ساتھ پڑھے یہی صحیح ہو۔ الدیہ۔ اگر پہلیوں میں پچھلے پڑھا تو بھی با اتفاق یہی حکم ہو سہو کا سجدہ کرے۔ قاضی خان۔ و مراعاة الترتیب۔ اور واجب ہو رعایت رکعتا ترتیب کی۔ ف۔ در بیان قراءۃ اور رکوع کے۔ د۔ اور۔ فیما شرع کر رامن الافعال۔ ان افعال میں جو کر مشروع ہوئے ہیں۔ ف۔ خواہ ہر رکعت میں کر رہوں اور وہ سجدہ۔ ف۔ ت۔ ط۔ خواہ کل نماز میں جیسے نماز کی رکعتوں کا شمار کہ ترتیب واجب ہو مگر اقتدار کی ضرورت میں ساقط ہو جیسے مسبوق الفتح۔ اور مسبوق جو بعد فراغت امام کے تھا کرتا ہو ہمارے نزدیک ایسی پہلی نماز ہو اور اگر ترتیب فرض ہوئی تو آخر نماز ہوئی۔ انہیں۔ پس مثلاً چار رکعت والی میں سے ایک رکعت طے کو کھڑا ہو کر پہلے پڑھے وگرنہ کو چار پھر ایک خالی رکعت کو پڑھے۔ ش۔ حاصل یہ کہ ہمارے نزدیک اصل اس میں چار انواع ہیں۔ نوح اول جو کل نماز میں ایک ہو وہ تعدد اخیر ہو۔ دوم جو ہر رکعت میں ایک ہو جیسے قیام۔ سوم جو کل نماز میں متعدد ہو جیسے رکعات۔ چارم جو ہر رکعت میں متعدد ہو جیسے سجود۔ پس قسم اول میں ترتیب شرط یعنی فرض ہو حتیٰ کہ تعدد کے سلام سے پہلے یا بعد سلام کے قبل اسکے کہ طام وغیرہ کوئی چیز نماز کی مفسد کرے اسکو یاد آیا کہ میں سجدہ کی آیت پڑھ کر سجدہ تلاوت چھوڑ گیا ہوں تو اسکو ادا کرے اور تعدد کا بھی اعادہ کرے اور سہو کا سجدہ کرے اور اگر رکوع یاد آیا تو اسکو مع اسکے بعد کے سجود کے ادا کرے اور اگر قیام یاد آوے یا قراءت تو پوری رکعت ادا کرے۔ الفتح۔ اور تعدد کے بعد یاد کرنے میں تعدد کا اعادہ لازم ہو کیونکہ جو سجدہ نماز کے اندر کا ہو خواہ جزو نماز ہو یا سجدہ تلاوت نمازی ہوا اسکے طرف سے کرنے سے تشدد جاتا رہتا ہو اور رہا سہی سجدہ تو تشدد کو اتحاد جتا ہو اور تعدد کو باطل نہیں کرنا حتیٰ کہ اگر سہوی سجدہ سے سر اٹھاتے ہی سلام پھیر دے تو نماز فاسد نہ ہوگی بخلاف سجدہ جزو نماز اور سجدہ تلاوت نمازی کے کہ اگر ان سے سر اٹھاتے ہی بدون تعدد کی سلام پھیر دے تو نماز فاسد ہو جائیگی۔ د۔ کیونکہ تعدد اخیر جو فرض ہو نہ پایا گیا۔ ش۔ اور قسم دوم کہ ہر رکعت میں واحد میں انہیں بھی ترتیب شرط یعنی فرض ہو جیسے قیام رکوع گر جبکہ ایک پہلی رکعت میں بے ترتیبی ہوئی ہو اور اگر رکوع ایک رکعت کا اور سجدہ دوسری رکعت کا ہو مثلاً دوسری رکعت کے رکوع میں یاد آیا کہ پہلے بیعت کا سجدہ چھوڑا ہو اور ہونے رکوع سے سر نہیں اٹھا یا تو بلا سجدہ تھا کر لے اور یہ بھی صحیح ہے اسکو بھی دہر لے اور اگر بعد سر اٹھانے کے یاد آیا ہو تو رکوع ہو چکا۔ کما فی قاضی خان۔ شخص الفتح۔ الحاصل جہاں خالی کہ ہر رکعت میں کر رہیں جیسے قیام و رکوع یا ہم نماز میں کر رہیں جیسے اخیر کا تعدد تو ان میں باہم ترتیب رکعتا فرض ہوئے ہیں۔

قیام سے پہلے رکوع یا رکوع سے پہلے سجدہ جائز نہیں ہوتا اور اسی طرح اگر تشہد کی قدر بیشمار پھر یاد آیا کہ اس پر ایک سجدہ یا انہماک کے واجب ہو تو قعدہ مذکور باطل ہو جائیگا۔ تیسرین۔ اور جو افعال گنہگار سے منع ہیں خواہ کل نماز میں مثل رکعات کے یا سر رکعت میں مثل سجدوں کے انہیں البتہ ترتیب واجب ہو جیسا کہ بیان ہوا۔ م۔ والقعدۃ الاولی۔ اور واجب ہو بلا قعدہ۔ ف۔ اور کہا گیا کہ سنت ہو اور یہی انہیں ہو اور وہ قول طحاوی و کرنی ہو اور شاخین کے نزدیک واجب ہو اور محیط میں کہا کہ یہی صحیح ہو۔ نفل نماز میں بھی اسی قول پر واجب ہو۔ د۔ یعنی اگر چار یا چھ رکعت نفل کی ایک ساتھ نیت کی اور سب کو ادا کیا تو سب کو اخیر کے درمیان دو دنوں قعدہ بقول صحیح واجب ہو۔ و بقول امام محمد رحمہ پر دو رکعت کے بعد قعدہ فرض ہو کیونکہ نفل کا سر رکعت نماز علیحدہ ہو اور اگر وہ ہم ہو کہ نفل خود نفل ہو اور شروع کرنے سے واجب ہو گئی پھر فرض قعدہ اس میں کہاں سے آیا جواب یہ کہ معنی فرضیت کے یہ ہیں کہ نفل کا وجود نہ ہوگا اگر یہ فرض یا رکعت نہ ہو اور وجود ہونا اس نماز کا ضرور نہیں ہو۔ م۔ پھر امام مصنف رحمہ قعدہ اول میں قرأت کا ذکر بیان نہیں کیا اور سجدہ سو کے بیان میں افادہ فرمایا کہ قرأت انہماک بھی اس قعدہ میں واجب ہو اور سراج میں کہا کہ یہی صحیح ہو اور محیط السرخسی میں کہا کہ یہی صحیح ہو۔ ج۔ حتی کہ اگر انہماک بعد در سولہ تک پڑھ کر اس پر بقدر الطعم اصل علی محمد کے زیادہ کیا تو سجدہ سو واجب ہوگا۔ اگر مسافر امام ہو اور اسکو حدیث ہو گیا اسے بغیر تقدیمی کو اپنا خلیفہ کیا تو بغیر کا درمیان قعدہ بہ سبب نیابت اپنے امام کے فرض ہو گیا اور یہ بوجہ عذر کے ہو۔ د۔ و قرأتہ التشہد فی الاخرۃ۔ اور واجب ہو تشہد پڑھنا یعنی انہماک آخر سولہ تک پڑھنا قعدہ اخیرہ میں واجب ہو۔ ف۔ جیسے صحیح قول بر قعدہ اولی میں بھی واجب ہو۔ ناہی نے کہا کہ تشہد سے اس کے معانی اپنی طرف سے قعدہ کا ضرور نہیں گویا وہ انہماک واسطے اللہ تعالیٰ کے کتا ہو اور حضرت علی المرتضیٰ وسلم پر اور ادا کیا اور برابر اپنی جانب سے سلام کتا ہو۔ ج۔ حدیث میں ہے کہ جب اس نے کہا کہ السلام علینا علی جہاد السلام علینا یعنی تو آسمانوں وزمین میں جو کوئی بندہ صالح ہو سب کو یہ سلام پہنچ گیا پس صالحین میں ناگہ وغیرہ سب شامل ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت صلعم کو سلام ضرور پہنچتا ہو پس حداد ب لحوذہ کتا چاہیے۔ م۔ پھر تشہد اگر نصف سے کم چھوڑا تو سجدہ سو واجب ہوگا اور ہر قعدہ میں اگر چہ نفل کا ہو یہی حکم ہو یہی صحیح ہو۔ البھر طحاوی۔ واضح ہو کہ لفظ اسلام واجب ہو۔ اکثر۔ حتی کہ جب اسلام علیکم کہنے پر قادر ہو تو دوسرا لفظ اس کے قائم مقام نہیں۔ ش۔ دوسرا سلام واجب ہو علی الاصح۔ البرہان۔ اور بلا لفظ اسلام کہنے پر بدوین علیکم کہنے تحریمہ لازم قطع ہوتا ہو تو ائمہ اربعہ کیسے۔ یہی مشہور داسی پر جو سرور برہان میں جزم ہو۔ اور شایع کلمہ نے دوسرے سلام پر بقطع تحریمہ کو صحیح کہا ہو۔ م۔ د۔ والقنوت فی الوتر۔ اور واجب ہو قنوت پڑھنا وتر میں۔ ف۔ اور قنوت مطلق دعا ہو۔ د۔ حتی کہ اگر اہم انما لتجنبک الخ یا نہ تو اہم اغفر لی۔ کافی ہو یا کوئی دعا ہو۔ م۔ ش۔ قنوت کے واسطے تکبیر بھی واجب ہو حتی کہ حرکت سے سجدہ سو واجب ہوگا۔ التعلیقیش۔ و تکبیرات البعدین۔ اور واجب ہیں بعدین کی تکبیریں۔ ف۔ جو علی الاختار ہے ہیں۔ م۔ اور انکاء وجوب تولد صحیح ہو حتی کہ آنکے ترک سے سجدہ سو واجب ہوگا۔ تیسرین اسی طرح بزرگبیر انہیں سے واجب جدا گانہ ہو۔ د۔ اور تکبیرات ایام نشرین بھی واجب ہیں۔ افادہ الطحاوی۔ و انہماک بجزئیہ اور واجب ہو چکر کر ان چیزوں میں جنہیں جہر واجب ہو۔ ف۔ امام کے لیے تو فرض ہے نماز پہلی دو رکعتیں مغرب و عشاء میں اور جامع سے انکی تضار میں حتی کہ اخطا کرے تو سجدہ سو واجب ہو۔ کافی قاضیخان۔ اور جمعہ و بعدین میں اور جامع سے تراویح و وتر میں جہر واجب ہو۔ اور اکثر جہر یہ ہو کہ دوسرے کو سنا دے موافق عادت کے اور کمتر اخطا دے ہو کہ خود سنے۔ یہی معتد ہو۔ البیضا۔ اور یہی صحیح ہو۔ الوقاہ۔ اور اسی کو عامہ مشائخ نے لیا ہو۔ الزاہدی۔ اور ترجمہ نے موافق عادت کے قعدہ اسو اسے کافی کہ اگر دوسرا خود اس کے منہ کے پاس کان لگا کر سنے تو یہ کچھ نہیں ہو۔ کافی الخلاصہ۔ و الہماذ فیہا خلاف فیہ۔ اور واجب ہو اخطا ایسی چیزوں میں جنہیں اخطا واجب ہو۔ ف۔ امام کے لیے مغرب کی تیسری رکعت

اور عشاء کی اخیر میں اور نظر و صبر میں اگرچہ مقام عرفہ میں ہو اور انکی قضاء میں حتیٰ کہ اگر جبر کرے تو سوگایا سجدہ واجب ہوگا
 قاضی خان - اور دن کے نوافل میں اخفاء واجب ہے - الزامی ہے - یہ تو امام کا بیان ہوا اور رہا شغور یعنی تنہا پڑھنے والا تو نہیں
 امام پر اخفاء ہے انہیں اسپر بھی اخفاء واجب ہے اور جنہیں اسپر جبر ہے انہیں شغور مختار ہے اگرچہ جبر افضل ہے یہی صحیح ہے کہ انکی تائید
 اور خلاصہ میں اصل سے نقل ہے کہ ایک شخص جبری نماز تنہا آہستہ پڑھتا تھا آہستہ فاتحہ سب یا نحوڑی پڑھی تھی کہ دوسرے نے
 آکر امتداد کی تو دوبارہ فاتحہ جبر کے ساتھ پڑھے - البحر - یہ مسئلہ دلیل ہے کہ فرائض کے اول و دوم کعتوں میں سورہ سے پہلے فاتحہ
 کر پڑھنا ایسی صورت میں روا ہے - فاتحہ م - بالجمہ یہ سب چیزیں جو مذکور ہوئیں واجبات سے ہیں خالی سنت نہیں ہیں
 ولہذا یجب علیہ سجدہ تا السہو تبرکاً نہ ہو - اور اسی واسطے بعضی پر انہیں سے ہر ایک کے ترک سے سوگے دو سجدہ
 واجب ہونے میں اور یہی صحیح ہے - فہم پس غیر صحیح قول مبسوط کا قیاس ہے کہ عیدین کی تکبیروں و کھوت کے ترک سے
 سجدہ سو نہیں اور ایسے ہی بعدہ اولیٰ کا تشدد چھوڑنے سے کیونکہ یہ افکار جن تو دفع کر دیا کہ قیاس اس مقام پر متروک ہے
 اور صحیح استحسان ہے کہ یہ واجبات ہیں اور انکے ترک سے سجدہ سو واجب ہے - اور محیط میں صریح لکھا کہ رکوع سے انحناء
 چھوڑنے میں سجدہ سو واجب ہے اور کچھ اختلاف ذکر نہیں کیا - مع - یہ روایت بھی موافق اس اختیار کے ہے کہ تعدیل
 ارکان واجب داسمین قومہ رکوع و جلسہ در میان دو سجدہ بھی داخل ہے - اور اسکا بیان گذر چکا - سہر عبد و عیدین کے بعد
 سو میں بسبب از دحام کے منع کیا گیا ہے چنانچہ آویگا ہم - اگر اعتراض ہو کہ میں ان چیزوں کو سنت کیونکہ کہا تو
 جواب یہ کہ سنت کے اصطلاحی حقیقی معنی نہیں لیے - کوسمیتما سنتہ فی الکتاب لما انہ ثبت وجوبہا بالسنۃ - اور
 کتاب میں انکا سنت نام رکھنا بطور عموم المجاز کے ہے - فہم - کیونکہ انکا واجب ہونا سنت سے ثابت ہوا ہے - فہم
 انکو سنت کی طرف منسوب کر دیا - اب حاصل کلام یہ ہوا کہ کتاب میں اول جو فرض تحریرہ وغیرہ شمار کیے جو کہ قرآن و
 حدیث سے قطعی ثابت ہیں پھر آئے سوائے باقی افعال کو سنت کہا یعنی باقی افعال نازکے بدلیل سنت ثابت ہونے
 میں پس بعض تو سنت کی دلیل سے واجب ثبوت ہونے کے انکے ترک سے سجدہ سو واجب ہوگا ورنہ اعادہ کرے تاکہ
 اول ناقص پڑھی ہوئی کامل ہو جاوے ورنہ فاسق گنہگار ہوگا اور بعض افعال سنون و آداب ثبوت ہونے کے انکے کرنے
 میں ثواب جمیل ہے اور نہ کرنے میں گناہ نہیں بغیر طیکہ عادت نہ کرے اور نہ لگا خیال کرے - پھر واضح ہو کہ یہاں سنون افعال کا
 بیان نہیں اور نیز ابھی واجبات دیگر باقی رہ گئے ہیں اور مترجم انکو ذکر کیے دیتا ہے تاکہ آئندہ جو پوری کیفیت نازکی ذکر فرمائی
 ہے اس میں ہر فعل کو فرض و واجب و سنت و آداب سمجھ لیا جاوے - واضح ہو کہ باقی واجبات میں سے ایک یہ کہ ہر فرض
 اور ہر واجب کو اپنے موقع پہل پر ادا کرنا واجب ہے پس اگر فرض قرات کو پورا کر کے سو سے سو چار لگیا پھر رکوع کیا
 تو سجدہ سو بسبب تاخیر رکوع کے واجب ادا اگر رکوع کیا ادا یا دایا کہ سورہ نہیں پڑھا ہے پھر پڑھے ہو کر سورہ طابا تو رکوع کا اعادہ
 اور سوگایا سجدہ کرے - دوم یہ کہ رکوع دو اور سجدہ تین نہوں ورنہ سجدہ سو واجب ہوگا - ولکن جبر رکوع پورا نہ ہوا
 میں ایک ہے اور اگر گناہ سجدہ پر کاٹے ہونے سے سزا تھا کہ دوسری جگہ سجدہ کیا تو یہ ایک ہے - سوم دو رکعت یا چار ہونے
 سے پہلے قعدہ نہ کرنا ورنہ سجدہ سو پھر بقدر ادا ہے رکن - چارم دو فرض یا واجب و فرض کے درمیان زیادتی نہ کرنا حتیٰ کہ
 چپ نہ رہنا یعنی بقدر معتبر تجسم مقتدی کو چپ رہنا واجب ہے یعنی قرات شکوے ادا کر کے پڑھے تو علی الامح نازقہ
 نہیں اور اگر سو آٹھ تھے تو اسپر سجدہ سو نہیں ہے - مثلاً ششم جو امور ایسے ہیں کہ ان میں اموال کے درمیان اجتناب شرعی کی
 راہ ہے تو انہیں مقتدی پر امام کی متابعت واجب ہے چھ امام نے کجیرات عیدین ہر رکعت میں پانچ پانچ کہیں یا سلام دینے
 سے پہلے سوگے سجدہ کے لیے یا قرآن رکوع کے بعد قعدت پڑھنی تو ایسے امور میں امام کی متابعت واجب ہے مگر جن امور میں

منسوخ ہونے کا قطعی ثبوت ہوا انہیں متابعت واجب نہیں جیسے امام نے نماز جنازہ میں پانچ یا زیادہ تکبیریں کہیں تو چار سے زیادہ میں متابعت ذکر کرے یا اسکی سنت نہ ہونے کا قطعی ثبوت ہو جیسے نماز فجر میں امام نے قنوت پڑھی تو متابعت نہ کرے نہ سجدہ کرتا ہو کہ یہ اسوقت کہ کوئی حادثہ نازل ہوا جو چاہتا ہے باب میں آریگا۔ ہفتیم ہاتھوں کو رکھ کر سجدہ کرنا ہتھار ابن امام و ابوجہر۔ رہا بیان سنت افعال کا تو وہ بہت ہیں۔ ایک یہ کہ تحریر کے واسطے دونوں ہاتھ اٹھانا اور خلاصہ میں جو کہ اگر چھوڑنے کی عادت کر لے تو گنہگار ہوگا۔ دوم انگلیاں اپنے حال پر رکھ لی چھوڑنا۔ سوم تکبیر سے سر نہ جھکانا۔ چارم امام کو ہتھ راجت کے چہرے تکبیر کہنا و سمع السمر من حمدہ و سلام کہنا۔ چلانے میں سبائتہ مکروہ ہے۔ اور تکبیر افتتاح کے جرمین اگر قطع مقصود صرت لوگوں کا آگاہ کرنا جو نماز نہ کی بلکہ مقصود تحریر ہو۔ منفردی و منفرد انگو آہستہ کہے۔ پنجم شمار یعنی ہسٹامک الہم و بھگدک الخ۔ ششم۔ عوذ بالسر من الشیطان الرجیم پڑھنا۔ ہفتم بسم اللہ الرحمن الرحیم کہنا۔ ہشتم آمین کہنا۔ نہم شمار سے لیکر ان چاروں کو آہستہ کہنا۔ دہم دائیں ہاتھ کو بائیں پر رکھنا۔ یازدہم۔ ہاتھوں کو اسطرح زیر زبات باندھنا۔ دوازدہم تکبیر رکوع۔ سیر دہم۔ رکوع میں دونوں ہاتھوں کو پکڑنا۔ چار دہم انگلیاں کھلی رکھنا۔ پانزدہم سجود کی تکبیر و آسن سے ہاتھ کی تکبیر۔ شانزدہم ہاتھوں کی انگلیاں سجدہ میں ملی رکھنا۔ ہفتم دہم مرد کو تشدد میں بائیں ہاتھوں بچھانا اور ہنزدہم درود پڑھنا قبول شاکھی رحم ادنی مقدار فرض ہے۔ نو دہم دعا جو بندوں سے مانگنا سبیل ہو یستم۔ سلام کے وقت دائیں ہاتھ میں منہ پھیرنا۔ دیگر اور بھی سنن ہیں۔ پھر نماز کے آداب ہیں جنکے ذکر کرنے میں کچھ نہیں اور کرنا افضل ہے چنانچہ نظر رکھنا قیام میں سجدہ گاہ پر اور رکوع میں پشت قدم پر اور سجود میں بائیں گود پر اور سلام کے وقت اور مرد و عورت دونوں پر اور حائی روکنا اگر عورتوں سے جو شو پکڑ کر ہو ورنہ بائیں ہاتھ کی پشت کو منہ پر رکھ لے اور تحریر کے واسطے ہاتھوں کو آستین سے نکالے اگر آگ سردی ہو۔ اور کھانسی روکنا بقدر امکان۔ کیونکہ بلا عذر رکھنا سنا منسوخ نماز ہے تو عذر میں احتیاط کر کے روکے۔ اور امام اسوقت شروع کرے جب اقامت پوری ہو جاوے اور یہی اہل المذہب ہے۔ شرح الجمع امام۔ اور یہی اصح ہے۔ خلاصہ البھر وغیرہ تمام وہ۔ اب تمام افعال نماز آجندہ اسے آداب و سنن و فرائض و واجبات کو جمع کر کے اپنے محل میں لانے کی کیفیت مع اثبات کے ذکر فرمائی قبول۔ و اذا شرع فی الصلوٰۃ کبر۔ اور جب نماز شروع کرے خواہ فرض ہو یا نفل۔ ع۔ تو تکبیر کہے۔ ف۔ یہی عامہ علماء کا قول ہے۔ اور دونوں قدم کے درمیان چار انگلی کا فاصلہ رکھے۔ خلاصہ۔ لہا ملونا وقال علیہ السلام تحریر کیا التکبیر۔ بدلیل اس آیت کے جو ہم نے پڑھی تھی یعنی جب تکبیر اور بدلیل اسکے جو حضرت علی اسرطیہ وسلم کی حدیث میں ہے کہ تحریر نماز کی تکبیر ہے۔ ف۔ یہ حدیث پانچ صحابہ پر روئے ہوئی ہے اگر اناجملہ حدیث ابو داؤد و ترمذی و ابن ماجہ نے حدیث علی روئے سے روایت کی اور ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث اس باب میں اصح ماحسن ہے اور عبد السمیر بن عقیل کی توفیق امام بخاری رحم سے نقل کی اور نووی رحم نے خلاصہ میں کہا کہ یہ حدیث حسن و رواہ الحاکم من حدیث ابی سجد الخدری روئے وقال صحیح علی شرط مسلم۔ مع۔ بھرا اگر امام جو تو تکبیر کرے کہے۔ م۔ و ہوشو ط عندنا خلافاً لشافعی رحم۔ اور تکبیر مذکور ہمارے نزدیک شرط ہے یعنی خارج نماز مرد میں ہے بر خلاف امام شافعی کے۔ ف۔ کرائے نزدیک رکعت ہے۔ گر ہم رکعت جوہ کے کی دلیل نہیں پاتے تو فرض شرط قرار دیتے ہیں۔ حتی ان من المحرم للمفرض کان لہ الی یودی ہما التطوع۔ حتی کہ جو کوئی فرض کا تحریر باندھے اسکو روا ہے کہ اس تحریر سے نفل ادا کرے۔ ف۔ اگرچہ فرض سے اسطرح خارج ہونا مکروہ ہے۔ السراج۔ اور نفل کی تحریر پر دوسری نفل ادا کرنا یا کراہت جائز ہے۔ لیکن فرض کی تحریر پر دوسرا فرض ادا کرنا یا جامع نہیں یا نفل کی تحریر پر فرض ادا کرنا نہیں جائز ہے۔ السراج۔ پس اگر تحریر رکعت ہوتا تو فرض کی تحریر سے نفل ہوتا۔ تو تحریر میں داخل نہیں ہوتا لہذا اگر تکبیر کسی اس حالت میں کرے ہاتھ میں نہاست تھی

جوانے تکبیر سے فراغت کر کے پسینگی یا ستر کھلا تھا جو بعد فراغت تکبیر کے خیف محل سے ٹوٹا نکلیا یا زوال آفتاب ظاہر
ہونے سے پہلے تکبیر شروع کی اور فایح ہو کر زوال ظاہر ہو گیا یا قبلہ سے نہایت دور تھا کہ اس سے فایح ہونے ہی قبلہ سے ہو گیا اور وہاں
اور شرف اللہ رحم نے کہا کہ ظہر کی تحریر پر عصر کی بناء اور نفس کی تحریر پر فرض کی بناء اور برعکس اور ادار کی تحریر پر قضاء کی بناء
جائز ہے۔ اور شافعی رحم کے نزدیک رکن ہونے کی وجہ سے کوئی نہیں جائز ہے۔ وہو یقول انه لیشترط لہما مالیشترط لساائر الارکان
شافعی رحم کہتے ہیں کہ تکبیر نہ کرنے کے لیے شرط ہے ہر وہ چیز جو دیگر ارکان کے لیے شرط ہے۔ ف۔ جیسے استقبال قبلہ و ستر عدت
و طہارت و نیت و وقت۔ وغیرہ آیۃ الرکنیہ۔ اور یہ بات اس کے رکن ہونے کی علامت ہے۔ ف۔ اور جواب یہ کہ بشرط ادوار
تحریر کے نہیں ہیں چنانچہ مسائل ذکر ہو چکے۔ م۔ ولما انہ عطف علی الصلوۃ علیہ فی قولہ تعالیٰ و ذکر اسم ربہ فصلی
و مقتضاه المغائرہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ تکبیر مذکور پر ناز کا عطف کیا گیا تو لہ تعالیٰ و ذکر اسم ربہ فصلی یعنی فکر کیا نام
اپنے رب کا یعنی اللہ اکبر کہا پھر نادر پڑھی۔ اور مقتضای عطف یہ کہ معطوف علیہ دیگر اور معطوف دیگر ہو۔ ف۔ کیونکہ ایک
چیز کا عطف بیفائدہ ہے مثلاً زید اور زید آیا۔ تو زید اول معطوف علیہ اور زید دوم معطوف ہے مگر بیفائدہ کلام ہے۔ بلکہ دونوں ایک ایک
ہو چاہیے۔ اور خاص پر عام کا عطف بیان نہ آ رہا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ تکبیر ایک اور ناز ایک ہے۔ مگر شرط ہے۔ و لہذا لا یشترک فی
الارکان۔ اور اسی جہت سے تکبیر مذکور کر نہیں ہوتی مانند نکرار ارکان کے۔ ف۔ یہ علامت ہے کہ وہ رکن نہیں ہے۔ فرض
ہوا کہ رکن لا کر ہو ماضی نہیں جواب ترحیم کی طرف سے یہ کہ ارکان ہر رکعت میں قیام و رکوع و سجود اپنے محل پر کر رہے ہیں
اور تکبیر باوجود اپنا محل پانے جانے کے کر رہیں ہوتی تو یہ علامت ہے کہ وہ رکن نہیں اور یہ کہ اس میں شرائط کی نگہداشت
دلیل رکعت ہے جو جواب گذرا کہ اس کے لیے کچھ نہیں ہے۔ و مراعاة الشرائط لما یتوصل بہ من القیام۔ اور شرائط کی نگہداشت
صرف اس کے واسطے جو تکبیر سے متصل ہے یعنی قیام ناز۔ ف۔ پس اگر پہلے سے طہارت و ستر عدت وغیرہ شرائط کا لحاظ نہ کر لیا
ہو تو بعد تکبیر کے قیام نہیں ہو سکتا تو خاملہ و فرق کرنا پڑے لہذا قیام کے واسطے پہلے سے وہ شرائط ملحوظ ہوتی ہیں تکبیر کے لیے
ملحوظ نہیں ہیں۔ پس ثابت ہوا کہ تکبیر رکن نہیں بلکہ شرط ہے۔ ابن اللہام نے کہا کہ تکبیر ہمارے نزدیک شرط ہے اس شخص پر جو
قدرت رکھتا ہو۔ اور محیط میں ہے کہ امی و گونگے نے اگر نیت سے ناز شروع کی تو جائز ہے کیونکہ جو ان کے ارکان میں تھا بجا آئے
انہی۔ اور دونوں پر زبان ہلا نا واجب نہیں اس واسطے کہ زبان ہلا نا تو الفاظ مخصوصہ کے ساتھ واجب ہے اور جب وہ ان
دونوں سے مستغنی ہو تو بجا ہے اس کے دوسری بات یعنی خالی زبان ہلا نا واجب ہونے کا حکم بدو کسی دلیل کے نہیں دیا
جائے گا۔ الفتح۔ حاصل یہ کہ واجب تو نیت کے ساتھ اللہ اکبر کہنا تھا اور جب امی و گونگا اسکو کہیں کہہ سکتے تو صرف نیت رہی
اور رہا نیت کے ساتھ خالی زبان ہلا نا واجب نہیں کہہ سکتے کیونکہ اس کے واسطے دوسرا حکم چاہیے اور وہ موجود نہیں ہے۔ ترحیم
کتاب کہ اس سے معلوم ہوا کہ نیت فعل قلبی واجب ہے اور جب قلبی غم مجتمع نہ ہو تو بجا ہے اس کے زبان سے الفاظ کہنے کے
جو ادا حکم جیسا کہ عقلی سے درختہ وغیرہ میں لیا ہے بلکہ دلیل ہے۔ فایم۔ پھر تکبیر نہیں جائز مگر کھڑے ہونے کی حالت میں یعنی
فرض میں بصورت قدرت۔ اگر امام کو رکوع میں پایا اور جھکے تکبیر کہتا ہوا رکوع میں گیا پس اگر اسقدر جھکاؤ میں تکبیر پوری کی
کہ قیام سے زیادہ قریب تھا بہ نسبت رکوع کے تو صبح و روزہ نہیں۔ الفتح۔ اور اگر اس سے تکبیر رکوع کی نیت کی ہو تو نیت بخلاف
وہ تحریر رکھی جائیگی۔ و۔ اور اگر اللہ اکبر قیام کا اور تکبیر رکوع میں ہو چکا ہو یا کیا تو ناز شروع نہوئی بالالتفات۔ جی۔ ج۔ اگر
اللہ اکبر کے ساتھ اللہ اکبر اس سے پہلے کا تو واضح قول صحیح نہیں ہے۔ و۔ امام کی تکبیر سے بخیر میں تکبیر کہی تو اگر اس کے غالب
گمان میں امام سے پہلے ہوئی تو روا نہیں ورنہ سوا ہے۔ الجملہ۔ علیہ السلام کے اکبر اولیٰ مدکر انکفری ورنہ مفید جیسے واضح قول
چن باء اکبر کو مدکر کے اکبر کرنا۔ و۔ شرح کتاب کہ کفر کا حکم مشکل ہے جبکہ عامی جدیدی کو اس کے معنی نہیں معلوم اور جب معلوم ہیں

و مقصود خوش آوازی وغیرہ ہو اگرچہ مکروہ تحریمی ہو اور نہ تو اس وقت کفر نہ اسکو اسد تعالیٰ میں شک ہو یا اسکے اکبر ہونے یعنی
بالکل اعلیٰ ہونے میں شک ہو پس جواب یہ کہ بون کہا جاوے کہ اگر کسی نے اسے شک کیا تو کفر ہے و نہ عمدہ یا خطا ہو مگر یہ
واسد تعالیٰ اعظم - امدانہ کا شروع ہو جائے و تکبیر دونوں کے ساتھ ہوتا ہے نہ کسی کے ساتھ نہیں ہوتا جی قادر ہستنا
عاجزاتہ کو گئے و امی کے - ف - گئے و امی کو قرأت کے بارہ میں بھی زبان بلانا لازم نہیں اور یہی صحیح ہے - و - بالجوہر ناز کا
ارادہ کرے تو نیت کے ساتھ بروجہ بزرگ تکبیر کے - و یرفع ید یہ مع الکبیر - اور ہوا اپنے دونوں ہاتھ اٹھاوے تکبیر کے ساتھ
و موسنتہ لان الی علیہ السلام و اطلب علیہ - اور یہ رفع الیدین سنت ہے کیونکہ حضرت علی اسرطیہ وسلم نے اس پر
مواظبت فرمائی ہے - و ہذا اللفظ - اور یہ لفظ یعنی مع الکبیر کا لفظ - فیشرالی اشراط التقارنہ - اشارہ کرتا ہے کہ قرأت
شرطی گئی ہے - ف - مینی ہاتھ اٹھانا اور تکبیر کنا دونوں نے ہوئے ساتھ ہوں - اس پر خواہ زیادہ و امام صغار نے تفصیل
کی ہے - و ہوا المردی عن ابی یوسف - اور یہی مروی ہے ابو یوسف سے - ف - مینی یعقوب بن ابراہیم شاکر
امام ابو حنیفہ سے - و المکی عن الطحاوی - اور یہی حکایت کیا گیا طحاوی سے - ف - مینی امام ابو جعفر احمد بن محمد بن حاتم
ازدی الطحاوی رحمہ سے اور مکی سے مراد یہ کہ نقل کیا گیا کہ طحاوی بون ہی کرتے تھے کہ تکبیر کے ساتھ ہاتھ اٹھاتے تھے - اور یہی
قول امام احمد کا اور مشہور مذہب مالک رحمہ کا ہے - و الاصح انہ یرفع ید یہ اولاً تکبیر - اور مذہب میں مع یہ کہ پہلے دونوں
ہاتھ اٹھاوے پھر تکبیر کے - ف - اسی پر عامہ متنازع ہیں - و بسوط میں کہا کہ اسی پر اکثر شایخ ہیں مع - لان فصل
نفی تکبیر یا عن غیر اسد تعالیٰ - کیونکہ اس کا فعل ہاتھ اٹھانے کا یہ سوائے اسد تعالیٰ کے سب سے کبریا کی نفی ہے
ف - یعنی کانوں پر ہاتھ لایا کہ سوائے اسد تعالیٰ کے جو چیز کسی میں کبریا کی نہیں - پھر قول تکبیر یعنی اسد اکبر کے اسد
کے واسطے کبریا کی اثبات ہے مع - و النفی مقدم - اور نفی مقدم ہوتی ہے - ف - پھر اثبات ہوتا ہے جیسے لکھ توجید میں پہلے
لا آک سے نفی ہے پھر لا اسر سے اثبات ہے - اسی طرح بیان ہے مگر اس میں یہ اعتراض ہے کہ لکھ توجید میں تو سب زبان سے ہوتا ہے
تو بضرورت نفی مقدم ہوتی کیونکہ ساتھ ہی ہونا ممکن نہیں ہے اور بیان فعل سے نفی اور قول سے اثبات ہے تو دونوں جمع ہو سکتے
ہیں - مع - اور جواب یہ کہ امام مصنف کی مراد یہ ہے کہ نفی کا اثبات پر مقدم ہونا بہتر ہے تاکہ اول بندہ اسوے اتنی سب سے
خالی ہو جاوے اور سب اس پر حرام ہو جاوے کسی چیز کا اس میں دخل نہ رہے پھر تکبیر سے اسد تعالیٰ کی کبریا کی عظمت بھر جاوے
اور اسی کی حضور جی میں طاعت ادا کر دے - اور واضح رہے کہ بیان کلام مرت اس میں کہ اولیٰ کون طریقہ تھا اور نہ جواز میں کچھ
کلام نہیں ہے چنانچہ معلوم ہوگا - اب بیان چند مقام ہیں اول آنکہ یہ ہاتھ اٹھانا سنت ہے - دوم اس کی کیفیت - سوم ہر کما تھا کہ
اور حدت کما تھا کہ - چارم اضافہ تکبیر پر خمس - زبان حولیٰ میں مخصوص ہے یا نہیں - ششم کیسے الفاظ سے تکبیر میر
جائز ہے - اور اس مقام پر بقدر توضیح اس واسطے کہ اسی تکبیر سے ناز کا شروع ہے پس اگر اسی میں فساد ہو تو ناز جاتی ہے - یہی ہم
بیان اول کہ وہ سنت ہے - یہی صحیح - اور ابو حنیفہ سے منصوص ہے اور یہی جمہور علماء کا قول ہے اور بعض اسکے وجوب کے قائل ہو
حتیٰ کہ ہمارے مذہب میں بھی اختلاف ہے چنانچہ ابن العمام نے خلاصہ سے نقل کیا کہ اسکے ترک سے بعض کے نزدیک گنہگار
ہوگا اور بخاریہ کہ ترک کی عادت کو نہ گنہگار نہ نہیں - مہی - گواہوں نے قولوں میں ہی تو میں ہے - پھر دلیل میں نظر کرنے سے معلوم ہوا
کہ جمع احادیث جو ناز رسول اسد صلعم کے بیان میں مروی ہیں - سب میں ہاتھ اٹھانا مذکور ہے حتیٰ کہ ابن النذر رحمہ نے اذکار میں
کہ اہل علم سب حقیق ہیں کہ ہمیشہ حضرت علی اسرطیہ وسلم ہاتھ اٹھاتے تھے - پھر اس مواظبت کے باوجود وہ واجب نہیں
تقریر امام سرخسی رحمہ کہ حضرت علی اسرطیہ وسلم نے اعرابی کو واجباً ناز میں رفع الیدین نہیں سکھایا صحیح - اور اصول
شعرا ہے کہ حاجت کے وقت سے بیان میں تاخیر کرنا مذہب میں ہے - پس اگر یہ واجب ہوتا تو اسکو سکھانے - ف - مترجم کتاب

یعنی ہم نے اس استدلال کو قبیح سمجھا یا دیکھن وجہ مصنف ظاہر نہیں ہے پس مواظبت دلیل سنت پر جبکہ بطریق وجوب نہ
لیکن غریب منع انقدر پرین کافی سے مزج وجوب مذکور ہوگا۔ امردوم اسکی کیفیت تو ہاتھوں کو مقابل کاٹوں تک اٹھاوے
حتی کہ دونوں انگوٹھے دونوں لو کے محاذی مقام پر جو جاویں۔ انہیں۔ اسوقت تکبیر کے اور اسی پر عائد مشائخ ہیں لیکن
اور انگلیوں کے سرے محاذی کاٹوں کے فرج سے ہوں۔ انہیں۔ اور تکبیر کے وقت سر نہ جھکاوے۔ انہما۔ اور انگلیوں
کو قبلہ رخ رکھے اور انگلیاں اپنے حال پر کھلی چھوڑ دے۔ الجھت۔ بدلیل حدیث ابو ہریرہ رحمہ اللہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
جب تکبیر کرتے تو انگلیاں کشادہ رکھتے تھے۔ برواہ الترمذی فی الجامع واہن غریبہ فی صحیحہ۔ اور معنی یہ کہ انگلیاں نہ ملاوے بلکہ
اپنی حالت پر چھوڑ دے۔ کما قال شیخ الاسلام خواہر زادہ رحمہ اللہ۔ یہی مقصد ہے الجھت۔ اور اگر تکبیر کھڑے ہاتھ اٹھائے تو ادا نہ ہوا
اگر مسنون ممکن ہو تو اونچا یا نیچا جقدر ممکن ہو اٹھاوے۔ انہیں۔ پھر حدیث میں آیا کہ کان تکبیر عند کل خفض ورفع۔ یعنی
حضرت صلعم ہر جھکاؤ اور اٹھاؤ کے وقت تکبیر کرتے تھے۔ یہ حدیث مؤید روایت ابو یوسف ہے کہ رفع ایدین تکبیر ساتھ ہی ہوں
اسی کو شیخ الاسلام اور صاحب النخفہ اور قاضی خان نے اختیار کیا ہے۔ اور نسائی کی حدیث ابن عمر رحمہ اللہ میں یوں ہے کہ کان یرتفع
یدہ جند و حکبہ ثم تکبیر۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مؤثر ہونے کے محاذی تک دونوں ہاتھ اٹھائے پھر تکبیر کرتے تھے۔ یہ دلیل
ہے کہ ہاتھ اٹھانا مقدم اور تکبیر مؤخر ہے اور یہی عائدہ مشائخ کا قول اور اسی کو امام مصنف نے صحیح کہا ہے۔ حدیث ابن عمر میں مزج
یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے تکبیر کی پھر ہاتھ اٹھائے۔ اور یہی ظاہر حدیث براہین عاتق و ابو داؤد کی ہے کہ ہاتھ اٹھانا
نے کہا کہ تو فیہ یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تیون میں سے ہر ایک کو کیا ہے مگر جو معنی امام مصنف نے ذکر کیے اس سے
دوسری صورت اولیٰ تھری۔ انہی ملخصاً۔ اور نیز ترجیح کی وجہ یہ بھی ہے کہ حدیث ابن عمر رحمہ اللہ صحیح سند وغیرہ میں مروی ہے اگرچہ اس
صحیح رفع ایدین کی تقدیم نہیں نکلتی مگر روایت نسائی کے بیان سے باقیوں کی روایت میں بھی یہی مراد ظاہر ہو گئی۔ قتال فیہ
اور حاصل یہ کہ ہر ایک تیون صورتوں سے جائز مسنون ہے لیکن جو صورت امام مصنف نے بیان کی اولیٰ ہے اور اللہ تعالیٰ اعلم۔ م
امر سوم یہ کہ ہاتھ کمان تک اٹھاوے۔ اس میں مرد و عورت میں فرق ہے چنانچہ فرمایا۔ ویرفع یدہ حتیٰ محاذی باہا مہ
شعیتہ اذینہ۔ اور اپنے دونوں ہاتھ اٹھائے جاوے یہاں تک کہ محاذی کر دے دونوں انگوٹھوں کو دونوں کاٹوں کی تو
فہ محاذی سے یہ عرض کہ کان کی دسے انگوٹھا چھو جاوے۔ د۔ واضح ہو کہ بعض احادیث سے محاذات سر کے ساتھ
اور بعض سے کان اور بعض سے کندھے کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے اور تو فیہ یہ کہ انگوٹھا جب محاذی لو کے ہو تو انگلیاں مقابل
سر کے اور ہاتھ کا نیچا حصہ مقابل کندھے کے ہو۔ اور تفصیل آتی ہے لیکن اس سے ظاہر ہوا کہ محاذی اپنے معنی پر ہے اور چھو
مراد لینا غیر موجب ہے۔ وعند الشافعی رحمہ اللہ رفع الی مشکبہ۔ اور شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں کندھوں تک اٹھاوے
و علیٰ ہذا تکبیرۃ القنوت والاعیاد والجنائزۃ۔ اور اسی اختلاف پر ہاتھ اٹھانا تکبیر قنوت کا اور عیدوں کا وجہ
کا۔ کہ حدیث ابی حمید الساعدی قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذ اکبر رفع یدہ الی مشکبہ۔ دلیل امام شافعی
کی حدیث ابو حمید ساعدی رحمہ اللہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب تکبیر کرتے تو دونوں ہاتھ دونوں کندھوں تک اٹھاتے تھے
فہ دوسری روایت میں ہے کہ جل یدہ جند و حکبہ۔ یعنی کر دیتے اپنے ہاتھوں کو مقابل اپنے کندھوں کے اور جب رکو
کرتے تو اپنے ہاتھوں کو اپنے گھٹنے کے پیرنے کا قابو دیتے پھر پشت کو ہٹ کر دیتے پھر جب سر اٹھاتے تو ٹیٹھک راست ہو جاتے
کہ رتیرہ کی ہر ایک طرف اپنی جگہ عود کرتی پھر جب سجدہ کرتے تو دونوں ہاتھ رکھتے بغیر بچھانے ہوئے اور نہ بچھانے ہوئے
اور ہاتھوں کی انگلیوں کے سروں کو قبلہ رخ رکھتے پھر جب دو رکعت پڑھتے تو بائیں ہاتھوں پر بیٹھتے اور دایاں ہاتھوں کو
رکھتے تھے پھر جب اخیر رکعت پڑھتے تو آگے کر کے بائیں ہاتھوں اور دوسرا ٹھکرا کرتے اور سر میں پڑھتے تھے۔ کما فی النسخ

اس حدیث کو سوائے مسلم کے باقی صحاح و ائوں نے روایت کیا ہے مگر مراد اس حدیث سے یہ کہ ہاتھ کا نیچا حصہ مقابل کندھے کے ٹھکانا تو صحیح ہے اور اگر یہ مراد کہ انگوٹھا مقابل کندھے کے تھا تو معارضہ دوسری احادیث میں جیسے امام مصنف نے استدلال کیا۔ و لکن روایت وائل بن حجر۔ اور ہامی دلیل روایت وائل بن حجر نہ ہے۔ فت۔ جس میں ہے کہ آپ نے تکبیر کہی اور دونوں ہاتھوں کو مقابل دونوں کانوں کے رکھا۔ رواہ مسلم و ابوداؤد والنسائی والطبرانی والدارقطنی وغیرہ و اگر ہا۔ اور روایت برابر بن عازب نہ ہے۔ فت۔ جس میں ہے کہ جب نماز پڑھتے تو دونوں ہاتھوں کو اٹھائے یہاں تک کہ دونوں انگوٹھے مقابل دونوں کانوں کے ہو جاتے۔ رواہ احمد و اسحق والدارقطنی و الطحاوی۔ غ۔ و انس رحمہ۔ اور روایت انس رحمہ۔ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا کبر رفع یدہ حد اراذیہ۔ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب تکبیر کہتے تو دونوں ہاتھوں کو اٹھائے کرتے مقابل دونوں کانوں کے۔ فت۔ یہ درحقیقت روایت برابر نہ ہے اور روایت انس رحمہ یوں ہے کہ تکبیر کہی پس محاذی کر دیا اپنے انگوٹھوں کو دونوں کانوں کے ساتھ۔ رواہ الحاکم۔ اور حاکم نے کہا کہ شعبہ کی شرط پر صحیح ہے میں اس میں کوئی علت نہیں جانتا ہوں مع۔ اور بیہقی نے سنن کبریٰ میں حدیث انس رحمہ روایت کی کہ کان اذا افتتح الصلوۃ کبر ثم رفع یدہ حتی یحاذی با یمامہ اذنیہ۔ یعنی جب نماز کا افتتاح کرنے تو تکبیر کہا کرتے پھر دونوں ہاتھوں کو بلند کرتے یہاں تک کہ انگوٹھے محاذی کرنے دونوں کانوں کے ساتھ۔ ابوالفتح نے کہا کہ اسکی اسناد کے راوی سب ثقہ ہیں اور درحقیقت ان روایات میں معارضہ نہیں کیونکہ انگوٹھوں کا کان کی نو سے محاذی کرنا کبھی اس طرح حکایت ہو سکتا ہے کہ ہاتھوں کو کندھوں سے محاذی کیا اور کبھی اس طرح کہ کانوں سے محاذی کیا کیونکہ پہلی کا آخری حصہ مع ہونچے کے کندھے سے محاذی یا قریب ہو گا اور خود پہلی مقابل کان کے ہو گی پس جس نے انگوٹھوں کو کانوں کی نو سے مقابل کیا اس نے تحقیق کے ساتھ روایتوں میں توفیق دیدی تو اسی کا اعتبار واجب ہے اور معارضہ ساقط ہے۔ فت۔ و لان رفع الید لا علام الا صم و ہو باطناء۔ اور اسوجہ سے ہمارا قول جید ہے کہ ہاتھ اٹھانا واسطے آگاہ کرنے ہرے کے ہے اور یہ آگاہی اس طریقہ کے ساتھ ہو گی جو ہم نے کہا ہے۔ فت۔ پس جب امام کان تک ہاتھ لایا تو ہرے نے جان لیا کہ تکبیر کہی گئی پس اس نے بھی تکبیر کہی۔ اگر دہم ہو کہ اول میں مصنف نے ہاتھ اٹھانے کا فائدہ ماسوائے اللہ تعالیٰ کے سب سے نفی کبریائی بیان کیا اور اب یوں فرمایا تو جواب یہ ہے کہ نفی کبریائی تو اسکا فائدہ منہوی ہے اور ہرے کو آگاہی دینا اس کے مشروع ہونے کا ظاہری سبب ہے اسی واسطے خود ہرے پر بھی ہاتھ اٹھانا مشروع ہے شاید کہ وہ باہر ہو اور تاکہ دور واسطے اسکو دیکھیں جیسے تکبیر بلند کرنا اللہ تعالیٰ کے واسطے کبریائی کا اظہار بلند ہے باوجود اس کے فائدہ یہ کہ مقدمہ جانیں کہ امام نے تحریر باندہ بیا و لیکن بہ فعل صرف اسی غرض سے نہیں ہوتا حتیٰ کہ اگر یہی غرض ہو تو تحریر ہو گا جیسا کہ بیان گذرا پس بانی سے نہایت دلچ الشریعہ کے سوالات و اعتراضات ساقط ہو گئے۔ فاحفظہم۔ و مارواہ معمول علی حالہ العذر۔ اور حدیث ابو حمید رحمہ جس سے شافعی رحمہ نے استدلال کیا کہ کندھے تک اٹھاوے وہ عذر کی حالت پر معمول ہے۔ فت۔ یعنی جو عذر کے اٹھانے میں کمی کی اور کامل کانوں تک ہے۔ طحاوی رحمہ نے کہا کہ وائل بن حجر رحمہ نے بیان کیا کہ پھر میں دوسرے سال حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا تو لوگ کاڑھی چادر میں کل کی قسم سے دوستانہ پہنے تھے تو دس لوگ کلوں کے اندر ہی سے ہاتھ اٹھاتے تھے پس وائل رحمہ نے اس حدیث میں آگاہ کر دیا کہ ان لوگوں کا منہ ٹھکانا ہاتھ اٹھانے میں اختصار کرنا ان کے لباس کی وجہ سے تھا۔ و لیکن ہم نے احادیث میں توفیق دیدی جس سے معارضہ نہیں رہا تو اب عذر پر معمول کرنے کی حاجت نہیں ہے۔ مع۔ اور میں کہتا ہوں کہ ان تکلفات کی کچھ حاجت نہیں ہے اور اظہار دونوں صحیح ثابت ہیں مگر ابن عبد البر رحمہ کے بیان میں ہے کہ کانوں سے اوپر تک بھی قبول ہے اور آثار صحابہ و تابعین بھی ہر ایک عذر پر محفوظ رہیں تو معلوم ہوا کہ اہل حق سے ہر طرح کی گنجائش ہے۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ یہی اہل حق و لیکن ان

طریقہ بنی اولیٰ کو ن طریقہ ہر تو ہمارے نزدیک جو مذکور ہوا ایک تو اسوجہ سے اولیٰ ہر جو مصنف نے توجہ کی اور دوم اسوجہ سے کہ یہ ایسی صورت ہے کہ سب محدثین اس میں داخل ہو جاتی ہیں۔ پھر استثنیٰ وغیرہ سے مانع نہ لگانا مستحب بنی بدیل روایت طحاوی از دلائل رضی اللہ عنہم۔ رہا حدیث کا بیان تو فرمایا۔ واللہ اعلم بالصواب۔ اور عورت آٹھادسے اپنے ہاتھوں کو مقابل اپنے بوندھوں کے۔ فقہ یہ محمد بن قتائل رحمہ اللہ نے ہمارے اصحاب سے روایت کی اور یہی شافعیہ کا قول ہے۔ مع۔ ہوا صحیح ناظم استرکھا۔ یہی صحیح ہے کیونکہ یہ طریقہ حدیث کے واسطے زیادہ پردہ کا ہے۔ فقہ اور غیر صحیح ہے تیرہ الحسن عن الاعظم کہ عورت اتند مرد کے کان تک آٹھادسے۔ اور تھپہ میں ہے کہ حدیث کا مسئلہ ظاہر الروایۃ میں مذکور نہیں ہے۔ مع۔ بیان امر چارم اتفاق کبیر۔ خان قائل بدل انگیر اسراجل اور اعظم۔ پھر اگر اسنے کبیر کے بدل یعنی اسراکبر کے بدل میں اسراجل یا اسرا اعظم۔ کہا۔ فقہ یعنی اسم فاعل کو جہاد ہمالہ رکھا اور اکبر خبر کی جگہ کوئی اور تعظیمی لکھا اتند اجل واعظم ماعلیٰ وغیرہ کے لایا تو طرفین کے نزدیک جائز ہے۔ اور الرحمن اکبر۔ یا اسنے بدلی اسراکبر کے الرحمن اکبر کہا۔ فقہ یعنی اسراج اسم فاعل ہے بجائے اسکے الرحمن یا الرحیم وغیرہ اسامے صفات میں سے لایا اور اکبر کو جہاد صفت ہے بحالہ رکھا تو بھی طرفین کے نزدیک جائز ہے۔ یہ سب اس صورت میں کہ جہاد خبر موجود ہے یعنی اسراکبر اسراجل الرحمن اکبر۔ یعنی اسرا بزرگ یا الرحمن بزرگ۔ اور اگر اسنے فقط اسرا یا الرحمن یا الرب یعنی رب العالمین کہا اور اس سے زیادہ کچھ نہ لکھا تو وہ اختیار میں لکھا کہ تازہ شروع ہوگی بھی مختار ہے۔ اور ہند یہ میں لکھا کہ امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک شروع ہو جائیگی انہیں۔ اور یہی صحیح ہے۔ الزاہدی۔ تجربہ میں یہ حسن رحمہ اللہ کی روایت امام اعظم رحمہ اللہ سے فرمادی ہے اور بنا بر ظاہر الروایۃ کے خبر ہونا مستحب اور اگر مائتہ عورت پاک ہوئی اور وقت میں مرت اسقدر گنجائش ہے کہ فقط اسرا کہے تو بنا بر ظاہر الروایۃ کے یہ تازہ سیر ہوگی اور بنا بر روایت الحسن رحمہ اللہ کے امام رحمہ اللہ کے نزدیک واجب ہوگی۔ مع۔ اور اگر اسنے خالی اکبر یا اعظم یا اجل کہا بدولت ہند کے تو بالجماع تازہ شروع ہوگی۔ الجوبہ۔ اولاً الہ الا اللہ۔ یا اسنے کبیر کے بدلے لا الہ الا اللہ کہا۔ فقہ تو بھی طرفین کے نزدیک جائز ہے۔ یون ہی تسبیح و تحمید سے یعنی سبحان اللہ سے یا الحمد للہ سے اور دیگر کلمات سے جو خاص اللہ تعالیٰ کی بزرگی میں ہیں بھی حکم ہے۔ انہیں وغیرہ۔ پھر کیا سوائے کبیر کے کہ تلیل و تسبیح و تحمید و تبارک اللہ و اتند اسکے کلمات خالص تعظیم سے تازہ شروع کرنا مکروہ ہے یا نہیں۔ تو امام سرخسی رحمہ اللہ نے کہا کہ اسے یہ کہ مکروہ نہیں، اور تھپہ و ذبحہ میں لکھا کہ اسے یہ کہ مکروہ ہے کیونکہ اسنے سنت متواترہ کو ترک کیا۔ ابن اللہام نے کہا یہی قول اولیٰ ہے اور عینی نے کہا کہ تعدوی نے بھی مکروہ کہا اور یہی ہند میں مبطلہ ظہیرہ سے نقل کیا اور قاضیخان میں اسکو حواہی میں روایت امام اعظم رحمہ اللہ سے بیان کیا۔ مترجم کتاب ہے کہ ذبحہ کی دلیل کہ اسنے سنت متواترہ کو ترک کیا قابل نظر ہے اسے کہ ترک نہیں کیا بلکہ اسے بدل جائز ادا کیا ہے۔ پھر اگر مکروہ ہے تو کیسا تحریری ہے پس در مختار میں بظہر ظاہر دلیل کے اسکو مکروہ عینی کہا اور تمیز میں ظلال اولیٰ فرمادیا یعنی مکروہ تحریری ہے اور یہی ارتق و اظہر ہے۔ فاسرا اعظم۔ اور غیرہ میں اسما۔ اللہ تعالیٰ اجزاء عند ابی حنیفہ و محمد رحمہما اللہ تعالیٰ۔ یا اس مذکورہ بالا کے حواہی دیگر اللہ تعالیٰ کے ناموں سے شروع کیا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک کافی ہے۔ فقہ اور اظہر ہے یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے بزمام سے تازہ شروع ہو جاتی ہے حواہی اسامی خاصہ ہوں یعنی جیسے اللہ و الرحمن وغیرہ یا اسماے مشترکہ ہوں جیسے الرحیم واکرم وغیرہ۔ یہی کرمی مع۔ مذکور کیا اور۔ حینانی رحمہ اللہ نے اس مائتہی دیا جو۔ الزاہدی۔ اور مصنف مع کا یہ قول کہ اور غیرہ میں اسما اللہ تعالیٰ۔ عام ہے کہ نام خواہ مفرد ہو یعنی فقط اللہ تعالیٰ کا کوئی نام خاصہ یا مشترکہ ذکر کیا اس سے زیادہ کچھ نہیں لکھا اور خواہ ابتدا وغیرہ دونوں ہوں جیسے الرحیم اعظم۔ یا اسراکبر پس تعظیمی ہے کہ اگر اسے خالی اللہ یا خالی اللہ رب کہا ہو تو زیادتی کے تو بنا بر قول ابی حنیفہ رحمہ اللہ تازہ شروع ہو جائیگی بظلال قول صاحبین کے۔ اختص۔ میں کہتا ہوں کہ مصنف کے

معلوم ہونا یہی اصل ہے اور عقل سے قوت صرف اسراکبر کا ہوا ہے پس اسی لفظ سے جو ازہر اور نمودار اسکی روایت میرانی اور حدیث
رفاعہ بن رافع رحمہما کے ایک شخص مسند میں داخل ہوا ہے اسنے ناز شرجی آخر تک۔ یہ حدیث وہ ہے جس نے بڑی طرح ناز شرجی
اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو تعلیم دی ہے پس اس روایت میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پوری زمین
ہوتی کسی آدمی کی ناز یا تک کہ وہ وضو کرے پس وضو کو اپنے مواضع میں رکھے یعنی جہاں جہاں جسطح دھونا چاہیے
وحدود پھر قبلہ کے سامنے ہو پھر کہے کہ اسراکبر اور اسراکبر کی حمد و ثناء کرے اور قرآن میں سے جو چاہے پڑھے پھر کہے کہ
اسراکبر آخر تک۔ فقہ یعنی رحمہما نے جواب دیا کہ اس سے ناز قبول ہونے کی نفی ہے مگر جو از شابت ہے کیونکہ اسکو ناز قرار دیا۔ مع
ہیں کہتا ہوں کہ علی ہذا کبیر واجب ہوگی اور کلام آنا ہے۔ م۔ والشافعی یقول۔ اور شافعی فرماتے ہیں۔ فس۔ کہ بیشک
مشغول تو اسراکبر ہے لیکن اسراکبر بھی جائز ہے کیونکہ۔ ادخال الالاف واللام الی اللغات مقام مقام۔ داخل کرنا
الاف لام کا کبر پر شمار میں زیادہ مبالغہ کرنا ہے تو الاکبر بھی قائم مقام اکبر ہوا۔ و ابو یوسف یقول ان فعل و فعلانی صفات
اسراکبر کے سوا۔ اور ابو یوسف فرماتے ہیں کہ فعل اور فعل اسراکبر کی صفات میں برابر ہیں۔ فس یعنی اہل کے
وزن پر اسم تفضیل ہے اور فعل یعنی فاعل ہے تو اکبر بر وزن فعل اور کبیر بر وزن فعل میں یہ فرق ہے کہ اکبر سب سے بڑا اور
کبیر یعنی جرگ ہے لیکن اسراکبر کی شانہ کی صفات میں فعل سے یہ مراد نہیں ہو سکتی کہ اور وہ میں بزرگی جو احاطہ نہیں
ان سب پر زیادتی ہے اسلئے کہ اسراکبر کی شانہ کی صفات سے کسی کو نسبت نہیں ہے اور یہ زیادتی کے معنی تو مخلوق میں ایک
دوسرے کی نسبت ہوتے ہیں جیسے زیادہ افضل ہے یعنی کبر سے افضل ہزار اسراکبر کی صفات میں سے جو صفت ہے اس سے
یہ مراد ہے کہ اس میں یہ صفت ایسی ہے کہ کسی کو اسکی صفت میں نہ شرکت ہے نہ مشابہت ہے تو جب کسی چیز کو اس سے کچھ نسبت نہ ہو
تو اسکی شان میں فعل تفضیل کے صیغہ سے بھی مراد ہے کہ اس میں یہ صفت ہے کہ اس میں خاص ہے کسی مخلوق کو اس میں اس کے
ساتھ کچھ نسبت ہی نہیں ہے اور یہی معنی جب فعل یعنی کبیر علیم و کبیر وغیرہ کہا تو مراد ہوتے ہیں کہ بزرگی و علم و آگاہی اسکی ایسی ہے
کہ کسی مخلوق کو اسکی اس صفت میں اس کے ساتھ کچھ نسبت نہیں ہے پس دونوں لفظ کے معنی اسراکبر کی صفات میں یکساں
شہرے۔ اگر کہا جاوے کہ عالم و کریم و علیم و حکیم وغیرہ یہ الفاظ مشترک ہیں کہ اسراکبر کی شان میں بھی ہوتے ہیں اور مخلوق
کے حق میں بھی ہوتے ہیں۔ جواب یہ ہے کہ مشترک ہونے سے یہ مراد کہ لفظ مشترک ہے اور ہرگز یہ معنی نہیں کہ معنی میں کچھ
شرکت ہے حتیٰ کہ جو کوئی معنی میں شرکت خیال کرے کفر ہے پس جب کسی مخلوق کو علیم کہتے ہیں لکھا قال تعالیٰ و قوٰں کل شیء
علیم۔ تو یہ علم مراد ہوتا ہے جو ہمارے درمیان شائع ہے اور جب اسراکبر کی شان میں علیم کہتے ہیں تو یہ اسکی ایک صفت ہے
کہ اس صفت میں اس کے ساتھ کسی مخلوق کو مشابہت نہیں ہے اور یہی حق حقیق ہے جس پر اولیائے الہی سلف و خلف گندے
ہیں۔ پس یہی مراد امام ابو یوسف رحمہما کی ہے کہ اسراکبر کی صفات یکساں ہیں ان میں کمی بیشی نہیں اور نہ کسی مخلوق سے
کچھ مشابہت ہے تو اسکی شان میں اکبر سے جو صفت مراد ہے وہی کبیر سے مراد ہے بل افراق و تفاوت کے باوجود میں جب کہا
کہ زید کی میں اولاد میں سے عمر و اکبر ہے تو مراد یہ کہ اس صفت میں وہ اپنے بھائیوں میں سب سے بڑا ہے حالانکہ اپنے
باپ زید کی بہ نسبت وہ اکبر نہیں بلکہ اصغر ہے اور جب یہ معلوم ہوا تو اسراکبر کے کی شان میں اکبر و کبیر برابر ہیں۔
پس دونوں جائز ہیں۔ بخلاف ما اذا کان لایحسن۔ برخلاف اسکے جب وہ شخص اچھی طرح نہیں کہہ سکتا۔ فس۔
یعنی اسراکبر یا الاکبر یا کبیر یا کبیر نہیں کہہ سکتا تو وہ لفظ کہنے پر قادر نہ ہوا تو اسکے حق میں صرف منی معتبر ہیں۔ لانه لا یقدر
الاعلیٰ المعنی۔ کیونکہ اسکو کچھ قدرت نہیں مگر منی پر۔ فس۔ اور اسراکبر نے اسی قدر واجب کیا جس قدر قدرت
ہو تو اس پر وہی لازم ہے کہ معنی تعلیم کے اور اگر دے جسطح اس سے جو ممکن ہو اس حالت میں تسبیح و تلیل وغیرہ جائز ہیں

وامام محمد کے قول پر مذکور جو ہے میں جائز ہو جائیگا اور جب تک قدرت ہو تب تک سوائے تکبیر کے نہیں جائز ہیں اور
 طریقیں رحم کے نزدیک قدرت کے باوجود بھی جائز ہیں اگرچہ کراہت ہو۔ ولہذا ان التکبیر ہو تعظیم لغتہ۔ اور دلیل
 ان دونوں کی یہ ہے کہ تکبیر لغت میں تعظیم تعظیم ہے۔ فقہ چنانچہ اس تعظیم کے لئے فرمایا۔ قلما راہ اکرہ۔ یعنی جب مصری
 عورتوں نے یوسف کو دیکھا تو اس کی تکبیر کی یعنی اس کی تعظیم کی اور بت بزرگ جانا۔ اور فرمایا۔ وریک فکر یعنی اپنے
 رب کی قائل تعظیم کر۔ و ہو حاصل۔ اور یہ تعظیم حاصل ہے۔ لغت یعنی ہر ایسے لفظ سے جو تعظیم ہو یہ معنی حاصل
 ہیں پس اس سے شروع جائز ہے اور بات یہ بھی ہے کہ تکبیر کا وجوب کچھ ذاتی نہیں ہے تاکہ فقط اکبر پر اقتصار ہو بلکہ واجب تو
 اللہ تعالیٰ کی تعظیم تمام جسم و جان و زبان سے ہے تو جس نے جان لیا کہ تمام الفاظ جو شمار عظمت کو مفید ہیں ان سے نماز شروع
 ہوگی اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ و ذکر اسم ربہ فصلی۔ یعنی اللہ تعالیٰ کا نام ذکر کیا پھر نماز شروع کی۔ اور نام کا ذکر کرنا اس میں
 کوئی مخصوص اسم اکبر کے ساتھ نہیں ہے بلکہ عام ہے خواہ اسم اکبر ہو یا الرحمن اکبر ہو خواہ الرب عظیم ہو کیونکہ سب جیسے یہ
 صادق آتی ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا نام ذکر کیا و قال تعالیٰ و ذکر الاسماء الحسنی فادعوہ بہا۔ یعنی اللہ تعالیٰ کے واسطے اسماء
 حسنی میں پس ان سے پکارو اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا الہ الا اللہ۔ صحیح
 حکم دیا گیا کہ میں لوگوں سے قتال کروں اس وقت تک کہ وہ کہیں۔ لا الہ الا اللہ تمام حدیث صحاح میں ہے پھر اگر کسی نے
 لا الہ الا الرحمن۔ کہا تو وہ مسلمان ہے تو جب اصل ایمان میں جائز ہے تو فرع میں کیوں نہیں جائز ہے۔ اور مصنف ابو بکر بن ابی
 میں ہے کہ ابوالعالیہ رحم سے پوچھا گیا کہ انبیاء علیہ السلام کس چیز سے نماز شروع کرتے تھے فرمایا کہ توحید سے و تسبیح سے و تہلیل
 سے شہی سے روایت کی کہ اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے جس نام سے تو نماز شروع کرے مجھے کافی ہے۔ اور اسی کے مثل
 ابراہیم رضی سے روایت کی اور انہما ہم تمہی سے کہ تہلیل کی یا تکبیر کی یا تسبیح کی افتتاح نماز میں کافی ہے اور حکم رحم نے زیادہ
 کیا کہ بجائے تکبیر کے کافی ہے۔ مع۔ و لیکن پوشیدہ نہیں کہ اس سے افادہ ہوا از ذاتی کا لگتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ فاقرا ما یسر
 من القرآن۔ سے جواز مطلق قرأت ہے یا وجود اسکے قرآن فاتحہ واجب ہے لہذا کافی میں ہے کہ نص سے کوئی خصوصیت اسم اکبر کی
 نہیں ہے مگر حدیث سے البتہ یہ لفظ مخصوص ثابت ہے تو اس پر عمل واجب ہے حتیٰ کہ جو عربی میں کہہ سکتا ہو اس کا ترک کرنا مکروہ ہے جیسے
 قرآن کے ساتھ فاتحہ لا اور رکوع و سجود کے ساتھ تبدیل کا حال ہے انہی مافی الفتح۔ اور اس کلام سے ظاہر ہے کہ تکبیر اس لفظ سے واجب
 ہے بقضاء سے و واجبیت بدو ترک کے تو اسی پر امتداد لائق ہے۔ الفتح۔ و علی ہذا مستند ہے ہوا کہ تکبیر بلفظ مخصوص واجب ہے و اس کا
 ترک مکروہ تحریمی ہے۔ بیان امر مجسم۔ یعنی کس زبان میں تکبیر روا ہے تو ابو یوسف رحم کا قول اس میں ظاہر ہے جبکہ تکبیر کی خصوصیت
 کرنے میں اور مصنف رحم نے فرمایا۔ فان افتتح الصلوٰۃ بالفارسیۃ۔ پس اگر نماز شروع کی فارسی زبان میں۔ فت۔
 مثلاً خداے بزرگ کہا۔ او قرأ فیہا بالفارسیۃ۔ یا نماز میں قرأت کی زبان فارسی۔ فت۔ یعنی قرآن کا ترجمہ فقط بلفظ
 مع رد اہل کے فارسی میں کیا مثلاً شک کا ترجمہ تنگ اور جزا کی جگہ پاداش و آفرین وغیرہ کیا۔ او فرج دہی بالفارسیۃ
 یا جانور زنج کو گھنے میں سیمہ فارسی میں کہا۔ فت۔ مثلاً نام خداے بزرگ۔ و ہو محسن العربیۃ۔ حالانکہ وہ شخص عربی میں
 ادا کر سکتا ہے۔ فت۔ یعنی عربی میں تکبیر و قرأت و سیمہ سے عاجز نہیں ہے تو اس حالت میں آیا جائز ہے یا نہیں تو انہی اختلاف
 ہے۔ اجتہاد عند الی خلیفۃ۔ امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک اس کو کافی ہے۔ وقال لا یجوز فی الانی الدبیۃ۔ اور امام ابو یوسف و
 محمد رحم نے کہا کہ نہیں جائز ہے مگر مذہب میں۔ فت۔ یعنی تکبیر و قرأت نہیں جائز ہے مگر ذبیحہ فارسی میں بلکہ ہر زبان میں بالفاظ
 جائز ہے۔ یہ اختلاف اس وقت کہ عربی میں کہہ سکتا ہو۔ وان لم یحسن العربیۃ اجزاء۔ اور اگر عربی زبان میں ادا نہیں کر سکتا
 تو بالاتفاق فارسی میں سب جائز ہیں۔ فت۔ پھر کلام اس میں کہ امام ابو حنیفہ رحم اسی قول پر ہیں یا انھوں نے رجوع کیا ہے

تو غریب مذکور ہوگا۔ اما الکلام فی الاقتلاح مع الی حنیفۃ فی العربیۃ مع الی یوسف فی الفارسیۃ لان لغتہ
 العربیۃ لیس فی المرتبۃ بالیس بغیرہ۔ ہا تفصیل کلام دوبارہ اقتلاح کے معنی تکبیر تحریر میں تو امام محمد عربی زبان میں
 ادا کرنے میں امام ابو حنیفہ کے ساتھ میں حتیٰ کہ ہر لفظ کے ساتھ عربی میں اقتلاح امام محمد کے نزدیک بھی جائز ہے اور
 فارسی زبان میں ادا کرنے میں امام ابو یوسف کے ساتھ میں حتیٰ کہ سوائے عربی کے دوسری زبان میں تکبیر کہنا امام محمد کے
 نزدیک بھی نہیں جائز ہے کیونکہ زبان عرب کو ایک خاص فضیلت ہے جو کسی اور زبان کو حاصل نہیں ہے۔ فقہ مجتہدین ہر کہ
 قرآن کی نظم پر اسکو فارسی میں ترجمہ حنا جب وحاض کو رد نہیں ہے۔ امام ابو بکر محمد بن الفضل نے کہا کہ اختلاف اس صورت
 میں ہے کہ کوئی شخص سوائے عربی کے فارسی وغیرہ میں بے اختیار ترجمہ کیا تو امام محمد کے نزدیک رد ہے اور اگر کوئی شخص عدا
 نظم عربی کو جو مذکور فارسی وغیرہ میں قرأت کرے تو وہ زندیق ہے کہ قتل کیا جاوے یا جہنم ہو کہ علاج کیا جاوے مع۔
 مترجم کہتا ہے کہ یہ تاویل نہیں ہے اور محض الاسلام سے نہ کہ وہ شخص اپنے دین میں شرم بھی نہ ہو علیٰ ہذا حاصل مسئلہ اختلافی ہے
 کہ اگر ایک شخص فارسی میں قرآن پڑھتا ہے اور بے اختیار اسکی زبان پر نظم قرآن کے موافق فارسی زبان کے الفاظ جاری کرتے
 تو امام غنیمت رحمہ کے نزدیک اسکی نافرمانی نہ ہو بشرطیکہ یہ شخص سچا مسلمان معلوم ہو اسکی نسبت نہمت نفاق وغیرہ کی نہ ہو
 اور صاحبین کے نزدیک اسکی نافرمانی نہ ہو۔ اور امامون نے اجماع کیا کہ ایسا کا اقرار اور زنج کا نسیمہ و سلام و جواب
 سلام ہر زبان میں جائز ہے۔ کافی البینایع۔ اور یون ہی حج کا طیبہ اور آمین ہے۔ چھینکنے والے کا جواب جس زبان میں
 دیدے یا تروید جائز ہے۔ م۔ واضح ہو کہ معنی رحمہ نے روضہ سے نقل کیا کہ اگر توریت و انجیل و زبور میں سے مقام تسبیح و
 تحمید و تہلیل کو پڑھا تو کافی ہے نہ نہیں جائز ہے۔ اور اسی کو در مختار میں لے لیا لیکن یہ عاجزی کے وقت شامیہ کا قول
 ہے اور صحیح ہمارے نزدیک یہ ہے کہ جو معنی رحمہ نے نقل کیا کہ توریت و انجیل و زبور سے مطلقاً نہیں جائز ہے خواہ عربی میں
 پڑھ سکتا ہو یا نہیں کیونکہ وہ قرآن نہیں ہے یون ہی امام محمد رحمہ نے اسکی تعلیل بیان فرمائی ہے۔ اور یہی صحیح ہے کیونکہ ہمارے
 علماء اہل متفق ہیں کہ لوح تول پر قرآن نظم و منی دونوں کا نام ہے اور خاص یہی جو حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوا
 تو اب کسی دوسری کتاب سے جو از نہیں رہا۔ پھر اب تو ان کتابوں میں سے کسی پر اعتماد نہیں رہا جو نہ تحریرت کے تو سرگز
 رد نہیں ہے۔ م۔ کافی میں ہے کہ اگر شاذ قرأت پڑھے تو بالاتفاق نافرمانی نہ ہوگی۔ مع۔ کیونکہ اسکے قرآن ہونے میں شک
 ہے تو شک سے فساد ہوگا۔ النہر لیکن وہ قرأت نہ ہوئی لہذا قرأت اسکے علاوہ ہو۔ من النہج۔ اور اگر ایسی قرأت پڑھے جو
 مصحف عامہ میں نہیں ہے جیسے قرأت ابن مسعود و قرأت ابی بن کعب تو لوح یہ کہ نافرمانی نہیں لیکن یہ قرأت میں غماز نہ ہوگی
 مع۔ یعنی قرأت اس سے علاوہ ہونا چاہیے۔ پھر قرأت شعبہ بلکہ مشرہ تو متواتر و مشہور ہیں انکا پڑھنا بالاتفاق جائز ہے
 اور انکے سوائے قرأت شاذہ میں اور اپنے حکم کا مدار بالاتفاق نہیں ہے۔ البتہ اگر امام محمد سے رجوع ثابت نہ ہو تو انکے قول
 پر قرأت فارسی و دیگر اذکار میں یہ تفصیل ہے جو مذکور ہوئی لیکن تحقیق یہ کہ امام محمد نے رجوع کر لیا ہے۔ واما الکلام فی
 التقرأة فوجہ تولھا ان القرآن اسم لمنطوم عربی کما نطق بہ النقص۔ اور بالکلام قرأت میں تو صاحبین کے قول
 کی دلیل یہ کہ قرآن نام ہے کلام عربی کا جیسا کہ اسکے ساتھ نص ناطق ہے۔ مع۔ یعنی قولہ تاملے۔ قرآن عجمیہ یا غیر ذی عجم۔
 اور مانند اسکے دیگر آیات ہیں اور ارجح قولہ تعالیٰ لسان الذی یلمذ وہی الیہ امی و ہذا لسانی عربی میں۔ تو اس میں قرآن کو
 اختلاف امی بیان فرمایا ہے پھر مفروض تو ناز میں قرأت قرآن ہے اور وہ عربی صحیح ہے تو وہی مفروض ہے۔ الا ان عند بعض مفسرین
 بالسنی کا لایا ہے۔ گریات یہ کہ عاجزی کے وقت حتیٰ پراکتفا کیا جائیگا جیسے اشارہ پراکتفا ہوتا ہے۔ فقہ جب رکوع
 و سجدہ سے عاجز ہو۔ بخلاف التسمیہ لان الذکر یحصل بکل لسان۔ ہر خط و قلم کے وقت اللہ تعالیٰ کا نام ذکر کرنے

کہ وہ جائز ہو اگرچہ قدم بہ قدم ہو کیونکہ ذکر تفسیر زبان میں حاصل ہو جاتا ہے۔ ف۔ خواہ عربی جانتا ہو یا نہیں اور یوں ہی مکرر
کے حضور میں گواہی دینا اور باہمی معاملات شرعی اور مدعاں جو قرآن میں مذکور ہر جہ۔ ولابی حلیہ کو تو لکھا ہے وائے لے
زیرا لا ولین ولم یکن فیہا بندہ اللغۃ ولہذا یجوز عند العجم الا انہ یفسرہا لئلا یلغی اللغۃ المتوارثۃ۔ اور ابو حنیفہ کے
واسطے دلیل ہے کہ وہ لکھا ہے وائے نفی الایہ۔ یعنی یہ قرآن موجود تھا اگلوں کی کتابوں میں۔ اور معلوم ہے کہ انہیں اس زبان عربی
میں نہ تھا اور اس واسطے عاجزی کے وقت بالاتفاق جائز ہے پس وقت قدرت بھی جواز ہوا لیکن وہ کمرہ توحیدی سے کم ہوا
کرنے والا ہو گا کیونکہ اس کے سنت متوارثہ کے خلاف کیا۔ ف۔ اور حق یہ کہ وہ براہ سنی انہیں تھا اور قرآن نظم و سنی دونوں
میں۔ حق اس مسئلہ میں بھی کہ امام رحمہ نے صاحبین کی طرف رجوع کیا ہے۔ الفتح۔ پھر بقول غلسم رحمہ کیا فارسی کی خصوصیت ہے۔
جواب نہیں۔ و یجوز باہمی لسان کان سوی الفارسیۃ جو الفصحی لکھا ہوا۔ اور جائز ہر ہر زبان کے ساتھ کوئی ہوسکا
فارسی کے بھی۔ اور یہی قول صحیح ہے بدلیل اسکے جو جتنے تلاوت کر دی۔ ف۔ یعنی قولہ انہ نفی زیر الا ولین۔ و الفصحی لکھا
باختلاف اللغات۔ اور یعنی تو زبانوں کے اختلاف سے بدلتے نہیں ہیں۔ ف۔ پس ترکی و ہندی وغیرہ سب زبان میں
روا ہے۔ یہی حسامی رحمہ وغیرہ نے ذکر کیا ہے اور محققین اسی پر ہیں لہذا مصنف رحمہ نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ و اختلاف فی
الاعتماد و لا خلاف فی انہ لا فساد۔ اور خلاف اسکے شارحین آئے ہیں اور خلاف نہیں کہ ناز میں فساد ہو گا۔
یعنی امام صاحبین میں جو اختلاف جواز و عدم جواز غیر زبان میں قرأت کا ہے یہ اختلاف اس بارہ میں ہے کہ غیر زبان میں قرأت
معتبر ہوگی یا نہیں حتیٰ کہ فرض قرأت امام کے نزدیک ادا ہو جائیگا مع اسارت کے۔ اور صاحبین کے نزدیک ادا ہو گا اور اس
کچھ اختلاف نہیں کہ غیر زبان میں قرأت سے تلا فساد ہوگی۔ ابن الہمام رحمہ نے لکھا کہ نجم الدین نسفی و قاضی خانی نے لکھا کہ
صاحبین کے نزدیک ناز فساد ہو جائیگی۔ الفتح۔ و بیروسی رجوع فی اصل المسئلۃ الی قولہما و علیہ الاعتماد۔ اور
شیخ ابوبکر الرازی وغیرہ نے روایت کیا کہ امام رحمہ نے اصل مسئلہ میں صاحبین کے قول کی طرف رجوع کیا اور اسی پر اعتماد
ف۔ اور اسرار میں ہے کہ یہی میرا اختلاف ہے اور محققین میں ہے کہ یہی عامہ محققین نے اختیار کیا اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ابو المکارم رحمہ
یہی اصح ہے۔ الجمع۔ کیونکہ اس میں قول ابو حنیفہ ہم ظاہر مخالفت قرآن ہے کیونکہ خود نص میں قرآن کا وصف عربی مذکور ہے۔ بلویج
والخطیۃ والتشہید علی ہذا الخلاف۔ اور غلطیہ اور التہات میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ ف۔ امام کے نزدیک
سوائے عربی کے مدسری زبان میں جائز اور صاحبین کے نزدیک نہیں۔ وفی الاذان یعتبر التعارف۔ اذان
میں تعارف معتبر ہے۔ ف۔ اگر لوگ فارسی اذان کو جانیں کہ یہ اذان ہے تو جائز ورنہ نہیں۔ سداہ الحسن عن ابی حنیفہ
ولیکن اصح یہ کہ اذان مطلقاً صحیح نہیں ہے۔ اور غلطیہ کے مانند دعاے موت و جمیع اذکار ناز میں اختلاف ہے۔ مکانی البیہود
وغیرہ۔ در مختار میں رحمہ کیا کہ تاہم غایہ سے کبیر کا جواز ہر زبان میں نکلتا ہے تاہم تلبیہ کے اور یہی اظہر ہے مگر توحیدی کردہ ہے چنانچہ
کہ فتح القدیر میں کافی سے مذکور ہوا۔ اور معتبر ہے ہوا کہ قرأت زبان فارسی میں بالاجماع جائز نہیں ہے اور اظہر اصح یہ کہ ناز
فاسد ہو جائیگی اگر تہرے الا اس صورت میں کہ عربی پر قدرت نہ ہو (دفع) اگر فارسی میں مصحف لکھا جائے تو رد کا جواز
مکرر ایک دو آیت میں نہیں اور اگر قرآن لکھا اور اس کے نیچے ہر حرف کا ترجمہ لکھا تو جائز ہے۔ الفتح میں مکانی۔ پھر اصل
کلام بیان کبیر میں تھا۔ وان افتتح الصلوۃ باللحم اغفر لی لا یجوز۔ اور اگر اللحم اغفر لی سے ناز شروع کی تو نہیں جائز
ہے۔ ف۔ جیسے استغفر اللہ و اعوذ باللہ و انا باللہ و اشاء اللہ و حول و لا قوۃ الا باللہ و بسم اللہ المصلح فی ذلک و غیرہ
لانہ مشوبہ بجا جتہ فلم یکن تعظیماً خالصاً۔ کیونکہ وہ اسکی حاجت سے مخلوط ہے تو خالص تعظیم نہوا۔ ف۔ و لہذا ازج کے
وقت بھی اگر اپنی حاجت سے مخلوط کے تو جائز نہیں ہے۔ ت۔ وان افتتح بقولہ اللہم فقلیل و بصر۔ اگر خالی اللہم

شرع کیا تو کہا گیا کہ کافی ہے۔ ف۔ جیسے پاس سے ت۔ وقد قيل لا يجوز ان معناه يا اعدائنا بخير۔ اور یہ بھی
 کہا گیا کہ نہیں کافی ہے اس واسطے کہ اُس کے معنی میں اعدائے ہمارے تھیں نہ اعدائے ہمارے واسطے بھلائی کا ارادہ
 فرما۔ فکان سبواً۔ پس یہ سوال ہوا۔ ف۔ تو خاص نفی نہیں ہوئی۔ ولکن قول اول صحیح یعنی جواز ہے۔ کافی الجہاد۔
 قال۔ کہ مصنف رحم نے کہ بعد فراغت رفع یدین اور تکبیر کے۔ یعنی تہ۔ اعتماد کو لے یعنی ٹیک دیکھ کر لے۔ ف۔ تاکہ راحت
 پہنچے فوراً جیسے ہی تکبیر سے فائز ہو۔ الجہاد۔ بیدار یعنی علی البصری تحت السرة۔ دابین ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر اس حال سے کہ پیر
 رکھے۔ ف۔ مصنف رحم نے اعتماد کا لفظ لیا اور ہند یہ ہیں کہ بہت سے مشائخ نے گزرت کو اور رکھنے کو جمع کر لیا شخص جانا ہو۔ الجہاد
 اور بھی صحیح ہے۔ الجہاد۔ اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ دابین پٹیل کو بائیں کی پشت پر رکھے اور دابین انگوتھے دیکھ کر انگلی سے پیر
 پکڑے۔ انصاف۔ ان۔ نقولہ علیہ السلام ان من استند وضع الیمین علی الشمال تحت السرة۔ بدلیل قول حضرت
 علیہ السلام کہ سنت سے ہر رکھنا دابین ہاتھ کا بائیں پر زیر ناف۔ ف۔ مترجم لکھا ہے کہ ظاہر عبارت یوں تھی کہ نقول
 علی ان من استند الخ۔ اسکو نادان گھسنے والوں نے علی حرف پڑھ کر بے ربط جانا اور نقولہ علیہ السلام کر دیا کیونکہ صحابی کا
 یہ کلام خود ظاہر ہے کہ سنت سے یہ بات ہے یعنی پیغمبر علیہ السلام کی سنت سے ہر نہ آگے خود پیغمبر نے فرمایا۔ اب رہا بیان
 اس قول کا جو کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے تو یہ سنن ابو داؤد کے اس نسخہ میں جو ابن داسہ رحم کی روایت سے ہے
 موجود ہے۔ زبلی۔ اور اسکو امام احمد و دارقطنی و بیہقی نے روایت کیا ہے۔ نووی رحم نے لکھا کہ اس روایت کے ضعیف ہونے
 پر ائمہ حدیث متفق ہیں۔ مفع۔ ولکن مصنف ابن ابی شیبہ میں بطریق ابراہیم بن ادہم البلیغی جو ادلیاے مشائخ میں سے
 معروف ہیں زیر ناف ہاتھ باندھنا مرفوع حدیث سے ثابت ہے اور اسکی اسناد میں کچھ کلام نہیں سوائے اس کے کہ طقمہ نے
 ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے سنا بائیں تو اس میں ترمذی رحم کی شہادت کافی ہے کہ سلع ثابت ہے پس روایت صحیح ہے اور حق
 ہے کہ منقولی صرف ہاتھ باندھنا ہے اور رہا یہ کہ باندھ کر انگو زیر ناف رکھے یا سینہ پر تو یہ ہر دو چیز ہر دو ترمذی رحم نے حدیث
 قبیلہ بن کعب عن ابیہ رضی اللہ عنہ روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہماری امامت فرماتے پس بائیں ہاتھ کو دائیں
 سے پکڑ لیتے تھے۔ ترمذی نے لکھا کہ یہ حدیث حسن ہے اور اس پر صحابہ و تابعین و اُن کے بعد و انوی سے اہل علم کا عمل ہے کہ
 اُن کے نزدیک نازین آدمی اپنے دائیں ہاتھ کو بائیں پر رکھے اور انہیں سے بعض نے دیکھا کہ دونوں ہاتھوں کو ناف
 سے اوپر رکھے اور بعض نے دیکھا کہ انگو ناف کے نیچے رکھے اور یہ سب اُن کے نزدیک واسع ہے۔ انتہی مترجما۔ اور ترمذی رحم
 نے گواہ شہادت دی کہ صحابہ و تابعین میں سے اہل العلم کا اس طرح عمل تھا کہ اپنے علم سے دے زیر ناف ہاتھ باندھنا
 دیکھتے تھے۔ م۔ و جو حق علی مالک فی الارسال۔ اور یہ اثر علی رضی اللہ عنہ کا جہت ہر امام مالک پر ہاتھ جوڑنے میں
 ف۔ کیونکہ امام مالک کا مشہور مذہب یہ ہے کہ ہاتھ جوڑے اور ابن المنذر نے مالک رحم سے ہاتھ باندھنا حکایت کیا ہے
 پس اُن کے نزدیک مختار چھوڑنا اور جواز باندھنا ہے اور اوزاعی کے نزدیک دونوں برابر ہیں اور عاتق اہل علم کے نزدیک
 باندھنا مختار ہے۔ پھر باندھنے کے واسطے مرفوع حدیث صحیحہ دیگر میں مثل حدیث سل بن سعد رضی اللہ عنہ عند البخاری اور
 حدیث عباس و ابن عباس عند الدارقطنی وغیرہ و حدیث قبیلہ بن کعب عند الترمذی و ابن ماجہ۔ وغیر ذلک۔ و علی الشافعی
 فی الوضوء علی الصدر۔ اور یہ لغز کہ شافعی رحم پر بھی جہت ہے سینہ پر ہاتھ باندھنے میں۔ ف۔ کیونکہ اس اثر سے منقول
 ہونا منصوص ہے جسکی تائید بشہادت اہل علم صحابہ و تابعین موجود علاوہ اسکے حدیث ابن ابی شیبہ صحیح الاسناد پر احادیث دیگر
 میں کوئی ایسا ضعیف نہیں جو دفع نحو حق کہ امام احمد رحم نے اسکو روایت کیا۔ ہاں یہ بھی ثبوت ہے کہ سینہ پر ہاتھ سے چنانچہ
 حدیث مالک بن حمر رضی اللہ عنہ ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھی پس آپ نے اپنے دائیں ہاتھ

کو بائیں پر کبے ہوئے اپنے سید پر رکھا۔ رواہ ابن خریزہ فی مصحح۔ لیکن ظاہر ہے کہ حدیث واکل رضی اللہ عنہ میں متفقہ کمر قبضہ
 ناز کا فعل ہے اور صرف اس قدر سے سنت ہونا عجوبت نہیں ہوتا ہے اور اثر مذکور میں سنت ہونے کی تصریح ہے لیکن حدیث اصعب
 کی اسناد قوی ہے چنانچہ معمولات منظر یہ میں مذکور ہے کہ شیخ علیہ الرحمہ سینہ پر ہاتھ باندھتے اور کہتے کہ اسکی حدیث قوی ہے
 لان الوضع تحت السرة اقرب الی التعظیم و هو المقصود۔ کیونکہ زبر ناط رکھنا تعظیم کی جانب بڑھا ہوا ہے اور
 تعظیم ہی بیان مقصود ہے۔ فـ سنت کے واسطے بالاتفاق چہا تون پر یا سینہ پر ہاتھ باندھنا چاہیے۔ کما فی البیہات
 وغیرہ۔ اور یہی حکم خنثی مشکل کا ہے۔ ع۔ بالجملہ دونوں ثابت ہیں اور دونوں پر عمل صحابہ و تابعین بھی ثابت ہے پس جن کے
 نزدیک جو زیادہ تعظیم معلوم ہوا اختیار کرے۔ ہاں اکثر ائمہ حنفیہ سے اٹکا افتاد زبر ناط معلوم ہوا ہے پس رکھنے میں مختار ہے
 اور اصل سنت اعتقاد مذکور ہے اور اسی طرف اشارہ کرتا ہے کلام امام مصنف رحمہ کہ فرمایا۔ کم الاعتقاد سنۃ القیام ع
 ابی حنیفہ و ابی یوسف رحمہما حتی لا یسرل حالۃ الشار۔ پھر اعتقاد مذکور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک قیام
 کی سنت ہے۔ حتی کہ شمار پڑھنے کی حالت میں ہاتھوں کو نہ چھوڑے۔ فـ اور امام محمد رحمہ کے نزدیک یہ سنت قرأت کی ہے
 تو قرأت سے پہلے ہاتھ چھوڑے رہے۔ و الاصل فیہ ان کل قیام۔ اور اصل اس ہاتھ باندھنے میں یہ کہ سر قیام۔
 فـ خواہ خنثی ہو جیسے کھڑے ناز پڑھتا ہے یا کھلی ہو جیسے معذور یا متغفل بیٹھے پڑھتا ہے مگر وہ کھڑے ہونے کے حکم میں نہیں
 برقیام۔ فیہ ذکر مسنون۔ جس میں کوئی ذکر مسنون ہو۔ فـ اور اس قیام کو قرار بھی ہو۔ ت۔ یعنی فیہ۔ نوا جیسے قیام
 میں ہاتھ باندھے۔ و الا فلا۔ اور جو قیام اس صفت کا ہو اس میں نہیں سنون ہے۔ جو اصحیح۔ یہی قول صحیح ہے۔ فـ
 یہی خمس الا نہ حلوائی نے بیان کیا ہے۔ فیعمد فی حالۃ القنوت۔ پس ہاتھ باندھنے کے حالت قنوت میں۔ فـ کیونکہ
 وہ قیام ہے اور اسکو قرار بھی ہے اور اس میں دعائے قنوت ذکر مسنون ہے لیکن اگر قنوت کسی کو نہ آئی ہو وہ صرف اللہم اغفر لی پر
 کفایت کرے تو اس صورت میں اس قیام کو قرار نہیں ہے پس چاہیے کہ چھوڑے۔ م۔ و صلوۃ الجنائزہ۔ اور باندھے ناز
 جنازہ میں۔ فـ یعنی برابر چاروں تکبیرات کے درمیان باندھے رہے۔ ویرسل فی القنوت۔ اور ہاتھ چھوڑ دے تو
 میں۔ فـ یعنی رکوع سے سر اٹھانے میں اگرچہ اس میں ذکر خفیف ہے مگر قرار نہیں ہے۔ اس پر وارد ہوتا ہے کہ صلوۃ الصبح میں قنوت
 دراز ہے تو اس میں ظاہر ہے کہ باندھے۔ ط۔ و ملین تکبیرات الا عباد۔ اور چھوڑے درمیان میں عید کی تکبیرات کے۔ فـ
 یعنی جو تکبیرات لازم کہنے میں ہر دو تکبیر کے درمیان ہاتھ چھوڑے۔ کیونکہ ذکر نہیں ہے لیکن طول قیام جو توبہ دن ذکر کے بھی
 باندھے۔ اس سراج وہ۔ یہ صلوۃ الصبح کی قنوت میں ہاتھ باندھنے کی توبہ ہے اور خطبہ جمعہ میں ہاتھ باندھنا غیر حدیث و اثر ہے
 اگرچہ مطاوعی نے داخل کیا۔ م۔ بالجملہ ہاتھ اٹھا کر تکبیر لکھتا ہے۔ فـ تم یقول سبحانک اللہم و بحمدک الے آخرہ
 پھر پڑھے سبحانک اللہم و بحمدک آخر تک۔ فـ تمام یہ ہے۔ و تبارک اسمک و تعالیٰ جدک و لا الہ غیرک۔ اور بعض روایات
 میں آیا و تعالیٰ جدک و جل ثناک و لا الہ غیرک۔ لیکن جل ثناک اصل میں نہیں اور نہ نواہ میں ہے۔ البطل۔ پس اسکو فراموش میں
 دے کہ۔ لیکن امام محمد نے کتاب الحج علی اہل المدینہ میں جل ثناک بڑھایا ہے۔ اسی کو شمار کرتے ہیں پھر شمار ہر ایک
 پڑھے خواہ امام ہو یا فقہی ہو یا مفرد ہو۔ کما فی التاثر خانہ۔ لیکن اگر امام نے قرأت شروع کر دی تو مقتدی شمار نہ پڑھتے
 پھر یہی قول اکثر ائمہ علماء کا ہے جن میں سے حضرت ابو بکر الصدیق و عمر و ابی سعید و غنی و احمد و غیر یہ ہیں و ترمذی رحمہ نے کہا کہ
 اسی پر تابعین و غیر یہ ہیں سے اہل علم کا عمل ہے۔ و عن ابی یوسف ائمہ یقیم الیہ قولہ الی وجبت وھی الی آخرہ۔ اور
 ابو یوسف سے مروی ہے کہ محل اس شمار کے ساتھ ملا دے یہ دعا الی وجبت وھی آخر تک۔ فـ اسکا نام توجہ ہے
 ہو یا ذکر اسکا آتا ہے۔ پھر امام مصنف کے کلام میں اشارہ ہے کہ بقول ابو یوسف اولی یہ کہ اولی شمار کے پھر توجہ لا دے

اور صاحب الدعا نے اسکی تصریح کر دی ہے۔ لروایۃ علی بن ابی النبی علیہ السلام کان یقول ذلک۔ بربیل معہ
 علی رضی اللہ عنہ کے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسکو کہا کرتے تھے۔ فلیکن اسکے کہنے سے جمع کرنا لازم نہیں آتا بلکہ
 میں کہتا ہوں کہ جب روایت ہوا کہ شارب بھی کہتی چاہیے اور توجہ بھی کیا کرتے تھے تو جمع کرنا خود لازم آ گیا۔ ہاں یہ البتہ وہی
 تھا کہ فرائض میں کھانا نہ کھائیں تو شاید تہجد میں کیا کرتے ہوں۔ جیسا کہ امام مصنف رحمہ نے محمول کیا چنانچہ حدیث محمد بن
 کہ جب طلع پڑھنے کھڑے ہوتے تو کہتے اسرا کبرانی وجہت وہی الخ۔ رواہ النسائی۔ ولکن صحیح ابن حبان وثنی ترمذی
 وطرانی میں حدیث ابو رافع رحمہ سے اسکو نازکتو بہ یعنی فریضہ میں نقل کیا۔ کانی المحسن پس یہ صحیح ہے کہ کوئی خصوصیت نقل
 کی نہ تھی اور یہ تمام حدیث مسلم و ترمذی نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بھی اسطرح روایت کی کہ بعد تکبیر کے کہتے۔ وجہت وہی
 للذی نظر السموات والارض خیفاً واما من الشکرین ان صلواتی وحماسی وعتاتی سر رب العالمین لا شریک لہ ذلک
 امرت واما من السلیین۔ (بعض روایات میں وانا اول السلیین) اللهم انت الملك لا اله الا انت ربی وانا جسدک قلت نفسی
 وافرقت بذنی فاغفر لی ذنوبی جمیعاً لا یغفر الذنوب الا انت وابدنی لاسن الا خلاق لا یدعی لاسنما الا انت وافرقت
 عنی سبباً لا یصرف عنی سبباً الا انت لیبک وسحبک والیخیر لک فی یدیک والشر لیس الیک انا بک وایک تبارک وتعالیت
 استغفرک واثوب الیک۔ بعض مشائخ نے کہا کہ (انا اول السلیین) کہنے سے نازک فاسد ہوئی کیونکہ کذب ہے۔ بھرا راہی میں کہا
 کہ یہ قول مردود ہے اسواسطے کہ صحیح روایت بن اناہل السلیین بھی آیا ہے۔ اور فتح القدر میں حدیث صحیح سے ذکر کیا کہ اور جب حضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم رکوع کرتے تو فرماتے۔ اللهم رکعت ویک آمنت ذلک اسلمت خضع کسعی وایمری وحقی وعلی عیسیٰ۔ ہاں اسکو
 مسلم و ابو داؤد و نسائی نے روایت کیا ہے۔ اور جب رکوع سے سر اٹھاتے تو سمع اللہ من حمدہ وبنادلک الحمد کثیر اطیباً بھادکافیر کہتے
 م۔ اور فرماتے اللهم ربنا لک الحمد لا اله الا انت واما من الشکرین ان صلواتی وحماسی وعتاتی سر رب العالمین لا شریک لہ ذلک
 البعد وکلنا لک جسد لا مانع لما عطیت ولا معطى لما صنعت ولا نافع ذالک الحمد منک الحمد۔ اسکو بھی مسلم و ابو داؤد و نسائی سے روایت
 کیا ہے۔ اور جب سجدہ کرتے تو بن ہار کثر مرتبہ تسبیح کرتے۔ م۔ اور فرماتے۔ اللهم لک سجدت ویک آمنت ذلک اسلمت سجدہ وحقی
 اللہ سے خلقہ وصورہ وخلق سمع و بصرہ تبارک اسرا حسن الخالقین۔ م۔ مسلم و ابو داؤد و نسائی عن علی بن ریح۔ میں کہتا ہوں
 کہ بعد تکبیر افتتاح کے یہ بھی وارد ہے کہ اللهم یا عبدی وبن خلیا سے کہا بعدت بین المشرق والمغرب اللهم اغسل خطایا بے ہللا
 واخلج والبر۔ بخاری و مسلم و ابو داؤد و نسائی وابن ماجہ اور آئندہ آتا ہے۔ بعض روایات صحیح میں زائد ہے کہ۔ اللهم نفسی من الذنوب
 کسابق الثوب الابیض من اللہ نس۔ م۔ اور جب دونوں سجدوں کے بیچ میں بیٹھتے تو فرماتے کہ اللهم اغفر لی وامنی
 وامنی وامنی وامنی ذالک رزقی ذالک رزقی۔ ترمذی وغیرہ۔ م۔ بعد اسکے التحیات اور درود و خند و الفاظ سے صحاح میں مروی ہیں
 پھر آخر میں سلام سے پہلے کہتے کہ اللهم اغفر لی ما قدمت وما اخرت وما اسررت وما اعلنت وما انت اعلم بمنی انت
 المتقدم وامنیت الموحدا لا اله الا انت۔ صحیح۔ مسلم و ابو داؤد و نسائی از حدیث علی رضی اللہ عنہ ابن الحارث رحمہ کے کہا کہ بعض
 احادیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تبرک کے لیے اسواسطے ذکر کرتا ہوں کہ فرائض میں تو کھانا نہیں کھاتا۔ م۔ میں نے تبرک لیا جاوے
 بالجلد شام و توجہ میں جمع کرنا تو مجبوت نہیں لیکن بعضی نے حضرت جابر رحمہ سے روایت کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 جب نماز شروع کرتے تو کہتے۔ سبحانک اللهم و بھدک اسک و تعالی جہدک ولا اله غیرک وجہت وہی الی اللہ رب العالمین
 پس اولی یہ کہ یوں ہی کہے۔ الفتح۔ اور اتند قول ابو یوسف رحمہ کے اسحق رحمہ کے نزد یک بھی شمار و توجہ میں جمع کرنا ہے
 ہے۔ فواللہ ایتہ انس ان ابی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا افتتح الصلوۃ کبر وقرأ سبحانک اللهم و بھدک اسک
 ولم یزد علی ہذا۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل روایت انس رحمہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز شروع کرتے

سبحانک اللہ و بھگت آخر تک پڑھتے اور اس پر زیادہ نہیں کیا۔ ف۔ یعنی انس رضی اللہ عنہ نے اس سے زیادہ کچھ بیان نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ توجہ اسکے بعد نہیں ہے پھر اس میں دو وجہ سے کلام ہر اول یہ کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ نے اگر زیادہ نہ کیا تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم زیادہ نہ پڑھتے تھے۔ دوم یہ کہ حدیث کو دارقطنی نے مرفوع روایت کیا اور کہا کہ اسکے راوی ثقہ ہیں و لیکن رو کیا گیا کہ استاذ میں حسن بن علی بن الاسود راوی ضعیف ہے اور ابن ابی حاتم نے اپنے باب ابو حاتم الرازی سے نقل کیا کہ یہ حدیث جھوٹ ہے اسکی کچھ اصل نہیں ہے لیکن اسکی متابعت کتاب الدعاء طبرانی میں موجود اور ابن حجر رحمہ نے کہا کہ یہ متابعت جیدہ ہے۔ م۔ ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ اسکو بیہقی نے انس و عائشہ و ابو سعید خدری و جابر و عمر و ابن مسعود رضی اللہ عنہم سب سے مرفوع روایت کیا سواے عمر و ابن مسعود رحمہ کے کہ اُن سے موقوف روایت کی اور دارقطنی رحمہ نے کہا کہ عمر رحمہ سے انہیں کا قول محفوظ ہے اور صحیح مسلم میں مروی ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ جبر سے سبحانک اللہ الخ پڑھتے تھے اور ابو داؤد و الترمذی نے عائشہ رحمہ سے مرفوع روایت کر کے ضعیف کہا اور دارقطنی نے حضرت عثمان رحمہ سے وثقا اور سعید بن منصور نے حضرت ابو بکر سے وثقا روایت کیا۔ الفتح۔ پس حق یہ کہ یہ موقوف ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے صحیح ہوا ہے اور ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ ابو داؤد نے ابو سعید رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب رات میں اُٹھتے تو تکبیر کہتے پھر کہتے سبحانک اللہ و بھگت۔ عین بار۔ و تبارک اسمک و تعالیٰ جدک و لا الہ غیرک پھر کہتے لا الہ الا اللہ۔ تین مرتبہ۔ پھر اللہ اکبر کہیں۔ تین مرتبہ۔ پھر اعوذ باللہ السمیع العظیم من الشیطان الرجیم من ہر ذل و نفخہ و نفثہ پھر قرأت پڑھتے۔ رواہ الترمذی و النسائی و ابن ماجہ و حذیفہ نے کہا کہ اس باب میں یہ حدیث اصح و زیادہ مشہور ہے۔ انہی۔ علی بن علی بن نجاد بن رفاعہ کو کعب و ابن معین و ابو زرہ نے ثقہ کہا ہے اور انکی توفیق کافی ہے۔ الفتح۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اصل میں سبحانک اللہ و بھگت الخ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے اگرچہ تہجد میں ہو۔ م۔ اور جب قرآن میں مثل حضرت ابو بکر و عمر رحمہ وغیرہم صحابہ رضی اللہ عنہم سے ثبوت ہوا کہ سبحانک الخ سے شروع فرماتے تھے کہ حضرت عمر رحمہ اسکو تعلیم کرنے کے قصد سے جبر سے پڑھتے تو یہ دلیل ہے کہ حضرت صلعم سے یہی آخری امر تھا اور یہی آپ کا اکثری فعل تھا پس اسی پر اعتماد ہے اگرچہ اسناد کے طریقہ سے دیگر اذکار اتوی ثبوت پر ہوں پس کبھی اسناد کی راہ سے مرفوع پر غیر مرفوع کو ترجیح ہوتی ہے جبکہ اُسکے ساتھ ایسے قرائن ہوں جن سے ثابت ہو کہ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح اور استمراری فعل تھا چنانچہ حضرت ابو ہریرہ رحمہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد تکبیر کے خفیف کہتے تھے سبحانک اللہ و بھگت الخ میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرے ماں باپ آپ پر قربان ہوں میں نے دیکھا کہ آپ تکبیر و قرأت کے درمیان سکوت کرتے ہیں تو کیا پڑھتے ہیں فرمایا کہ میں کہتا ہوں اللہم یا عبدینی و بین خطایاے کا باعدت بین المشرق و المغرب اللہم تقی من خطایاے کما یقنی الثوب الابيض من الدنس اللہم غسلی من خطایاے ہا لما و اثلجہ البرد۔ اسکو بخاری و مسلم نے روایت کیا پس یہ ذکر تو سب سے زیادہ قوی ثابت ہے کیونکہ صحیحین کی روایت ہے باوجود اسکے چاروں اماموں میں سے کسی نے اس ذکر کو معین کر کے سنت نہیں کیا ہے۔ من الفتح۔ و ما رواہ محمود علی التہجد۔ اور جو ابو یوسف نے روایت کیا وہ تہجد پر محمول ہے۔ یعنی نقل میں انی و جبت و جی الخ پڑھتے تھے۔ ف۔ پھر تحقیق یہ کہ اس میں کلام نہیں کہ سوائے شائد مذکور کے جو اذکار صحیح ثابت ہوئے ہیں اُنکے پڑھنے میں جواز ہے اگرچہ فرائض میں پڑھے لیکن کبھی کبھی ورنہ ان پر مواظبت کرنا نا جماعت میں مکروہ ہے۔ کچھ اسوجہ سے کہ اہل سنت نہیں ہے بلکہ اسوجہ سے کہ خفیف کا جو حکم مستنون ثابت ہے اس سے مخالفت لازم آتی ہے و علی ہذا اگر نماز میں پڑھے تو منافقہ نہیں ہے پس جس شخص نے سمجھا کہ خفیف آگاہ فرائض میں پڑھنے سے وجہ عدم ثبوت کے لئے ہے تو اس میں محض وہم ہے بلکہ صریح ثبوت ہے کہ کبھی پڑھتے تھے اسکو ملے ہیں اور وہ ان

الانزام کو خلاف سنت سمجھ کر منع کرتے ہیں۔ ہاں سنن و نوافل میں مستحب ہر صحیح ابو حسانہ اور سنن نسائی میں ثابت ہر
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب نفل پڑھتے کھڑے ہوتے تو کہتے اسرا کبر و جہت دجی للذی الخ۔ معنی ابی حسان
و ترمذی کی حدیث ابو رافع رنہ میں فرض کا لفظ ہے یعنی جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز کتبہ یعنی فریضہ پڑھتے کھڑے
ہونے تو دجہت دجی للذی الخ پڑھتے تو ثابت ہوا کہ فرض و نفل دونوں میں پڑھتے تھے۔ اور جو میں نے تحقیق بیان کر دی
اُس سے کل ادبام دور ہو گئے اور حاصل تحقیق یہ ہے کہ ہکو احادیث صحیحہ سے کئی اذکار معلوم ہوئے تو جو حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم بعد تکبیر کے پڑھتے تھے پس ہم نے تلاش کیا کہ انہیں سے کون ذکر آپ کا معمول تھا تو خلفائے راشدین و دیگر
صحابہ رضی اللہ عنہم کے قول و فعل سے ہکو سبحانک اللہم الخ فقط ملا اور حدیث ابی سعید رحمہ میں یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کی زبان مبارک سے مرعج مل گیا تو معلوم ہوا کہ اسی پر معمول تھا تو دیگر اذکار ضرور اسکے ساتھ دائمی نہ تھے اور ہمارا معمول
یہ بھی نہیں ہو سکتا کہ ہم آنگو ملائین کیونکہ قرأت جماعت میں تخفیف کرنا احادیث کثیرہ سے ثبوت ہوا ہر توجہ قرأت میں
تخفیف ہر تو ذکر میں تطویل خلاف سنت اور کردہ ہوا لیکن بعضے صحیح احادیث میں آپ کا دجہت دجی آہ پڑ جانا بھی قرآن
میں ثبوت ہوا ہر تو نفل آیا کہ کبھی کبھی جماعت میں پڑھ لینا مضائقہ نہیں ہے لیکن سبحانک الخ کے ساتھ جمع کرنا ثبوت نہیں
ہر تو اولیٰ یہ کہ خالی دجہت دجی الخ یا فقط اللہم یا عبدینی الخ پڑھے اور جب جماعت نہ ہو تو جمع کرنا بہتر ہے۔ و اللہ تعالیٰ اعلم
م۔ پھر واضح ہو کہ ظاہر اتم کے کلام میں پوری شناریوں صحیح سبحانک اللہم و بحمدک و تبارک اسمک و تعالیٰ بحمدک و جل ثناک
و لا الہ غیرک۔ لہذا فرمایا۔ و قوله و جل ثناک لم ینذک فی المشاہیر۔ اور قول اسکا۔ و جل ثناک مشہور روایتوں
میں مذکور نہیں ہے۔ ف۔ بلکہ امام محمد رحمہ نے کتاب الحجۃ علی اہل المدینہ میں ذکر کیا ہے۔ فلا یاتی بہ فی الفرائض۔ پس
اسکو فرائض میں نہ لاوے۔ ف۔ یعنی فرائض کی شناریں یہ لفظ نہ پڑھے کیونکہ اس میں قدر سنت معتد مع رعایت
تخفیف اولیٰ و احوط ہے لیکن ناز جنازہ میں لا نا جائز ہے۔ کما فی الدر۔ و الاولیٰ ان لا یاتی بالتوجہ قبل التکبیر
الغنیہ ہے۔ اور تکبیر سے پہلی اولیٰ ہی کہ توجہ کو نہ پڑھے تاکہ نیت کا تکبیر سے اتصال ہو جاوے۔ ف۔ در بیان میں انی دجہت
دجی فاصل سو۔ ہوا صحیح۔ یہی صحیح ہے۔ ف۔ اور بعض متاخرین کے نزدیک جائز اور یہی مختار فقہ ابو البیہ رحمہ ہے۔
ذبیہ نظر م۔ اور فقہائے متفق ہیں کہ نفل میں بالاجماع اسکو پڑھے۔ پھر بعد شناریں پڑھنے کے فرمایا۔ و یستعین باللہ
من الشیطان الرجیم۔ اور پناہ دعوئہ سے اللہ تعالیٰ کے ساتھ یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف کو شیطان مطرود ہے۔ ف۔ گو یا شناریں
ہر کہ اس میں کوئی خاص لفظ نہیں ہے بلکہ معروف و معلوم طریقی سے اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم پڑھے۔ بقولہ تعالیٰ فاذا قرأت
القرآن فاستعذ باللہ من الشیطان الرجیم۔ بدلیل اس قول الہی کے یعنی پھر جب تو قرآن پڑھے تو پناہ دعوئہ اللہ
کے ساتھ شیطان لعنت مارے سے۔ معناه اذا اردت قراءة القرآن۔ معنی اذا قرأت۔ کے یہ ہیں کہ جب تو ارادہ کرے
قرآن پڑھنے کا۔ ف۔ پھر کن الفاظ سے استعاذہ ہر تو اتمہ قرأت میں سے ابو عمرو اور عاصم و ابن کثیر نے اختیار کیا۔ اعوذ باللہ
من الشیطان الرجیم۔ اسی کو ہمارے اصحاب نے اور اکثر اہل علم نے لیا اور شافعی نے کہا کہ یہی افضل ہے۔ حفص رحمہ نے کہا کہ۔
اعوذ باللہ العظیم من الشیطان الرجیم۔ اور یہی امام احمد نے لیکر آخر میں اذہو اسمع العظیم پڑھایا۔ اور نافع و ابن ماکر کسائی
نے قول اول پڑا کہ اللہ ہو اسمع العظیم پڑھایا۔ اور یہی سفیان ثوری کا قول ہے اور حمزہ رحمہ نے استعین باللہ من الشیطان الرجیم
لیا اذہی ابن سیرین رحمہ کا قول ہے اور ان اقوال میں سے ہر ایک کے واسطے اثر وارد ہیں۔ اور مجتہبی میں ہے کہ حمزہ رحمہ کے قول
پر قوسی ہو گا۔ نام مصنف رحمہ نے کہا۔ و الاولیٰ ان یقول استعین باللہ۔ اور اولیٰ لفظ استعاذہ میں یہ کہ لفظ استعین
من الشیطان الرجیم۔ لہذا فی القرآن۔ تاکہ قرآن سے موافق پڑ جاوے۔ ف۔ کہ فاستعذ باللہ۔ فرمایا ہے۔ لیکن اکثر اہل

و آثار میں اعوذ بامر من الشیطان الرحیم۔ وار دہی لفظ کما کہ۔ و یقرب منہ اعوذ بامر۔ اور عقیدہ کے قریب اعوذ بامر کی ہے
 فہم یہی مذہب مختار الخلاصہ اور اسی پر قوی دیا جاوے۔ الزاہدی۔ اور ہر حدیث ابو سعید رحمہ اللہ میں گذرا کہ حضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم نے اعوذ بامر اسمیع اعظم من الشیطان الرحیم پڑھا اور بعض مشائخ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ بھروسہ
 اخلاص سنت ہے اور اگر شاگرد نے استاد کو سنایا تو اسکو استعاذہ سنون نہیں۔ الذخیرہ۔ پھر یہ عابد ملت کے نزدیک
 سنت ہے۔ ثم التعوذ تبع للقرآن دون التنازع عند ابی حنیفہ و محمد لما تلونا۔ پھر تعوذ یعنی اعوذ بامر من الشیطان الرحیم
 پڑھنا یہ قرأت کا تابع ہے نہ تبار کا امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک بدیل اس آیت کے جو ہم پڑھ چکے۔ و یعنی فاذا قرأ
 القرآن الآت۔ یعنی جو پڑھنے کا قصد کرے وہ تعوذ پڑھے تو پڑھنے کا تابع ٹھہرا۔ حتی یا نبی بہ السجود دون المقصدی
 حتی کہ سجدہ اسکو پڑھنا مقصدی۔ و مقصدی سے مراد وہ کہ اسکی کوئی رکعت امام کے پیچھے جاتی نہیں رہی جو ہم
 مقصدی پر ہمارے نزدیک قرأت نہیں ہے تو وہ تعوذ بھی نہیں پڑھنا مگر تبار پڑھ کر خاموش ہو جائیگا۔ اور مسبق وہ
 کہ امام کے پیچھے شریک ہو گیا اسوقت کہ اسکی کوئی رکعت جاتی رہی اور اسپر سبقت کر گئی تو وہ بعد سلام امام کے پھر ہو کر
 باقی خود پڑھنا تو قرأت کے واسطے تعوذ پڑھنا۔ و یوخر عن تکبیرات البعد۔ اور امام تعوذ پڑھنے کو تاخیر کرے عید کی
 تکبیروں سے۔ و کیونکہ ان تکبیروں کے بعد قرأت شروع کرنا تو اسوقت تعوذ پڑھے۔ یہ امام ابو حنیفہ و امام محمد کا قول
 جیسے مصنف رحمہ نے بیان کیا بعض کتب میں ہے اور عامہ کتب مانند مسوط و منظومہ وغیرہ میں ابو حنیفہ رحمہ کا ذکر نہیں ہے صرف
 امام محمد کا قول مذکور ہے اور متون اسی قول پر ہیں۔ ۱۔ خلافا لابی یوسف۔ ابو یوسف کا قول اس سے خلاف ہے و
 کیونکہ اُن کے نزدیک تعوذ تبار کا تابع ہے یعنی جو کوئی سبحانک اللہ الخ پڑھے وہ تعوذ پڑھے اور یہ اس بنا پر کہ تعوذ کا مشروع ہونا
 دوسرے دفع کرنے کے واسطے ہے اور بعض مشائخ نے قول ابو یوسف کو اصح کہا جیسے خلاصہ کے مصنف نے۔ اور علیٰ ہذا مقصدی
 بھی پڑھنا اور مسبق دوم قرآن پڑھنا ایک تو شامل ہوتے وقت اور دوم جب باقی قضاء کرے یہ خلاصہ میں مذکور ہے۔ اور
 میں کہتا ہوں کہ یہ محل نظر ہے کہ دوبارہ مسبق اسکو کیوں پڑھے اور صحیح تو یہ ہے کہ جو ہندیہ میں نقل کیا کہ تعوذ کا محل افتتاح
 نماز ہے نہ دیگر پس اگر نماز شروع کی اور تعوذ سہول گیا حتی کہ سورہ فاتحہ پڑھنے لگا تو پھر تعوذ نہیں پڑھنا۔ خلاصہ خارج
 نماز کی قرأت میں تعوذ کو بالاتفاق جبر کرے۔ ع۔ پھر تعوذ پڑھنے کے بعد فصل نہ کرے۔ بلکہ تسبیح لاوے۔ ت۔ و یقرأ بسم اللہ
 الرحمن الرحیم۔ اور پڑھے بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ و سوائے مقصدی کے یعنی یہی لفظ پڑھے اس میں تغیر نہ کرے
 م۔ بلکہ نقل فی المشاہیر۔ یون ہی مشہور حدیثوں میں مروی ہے۔ و کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و صحابہ اسکو پڑھتے تھے
 اور واضح ہو کہ آئندہ جو بحث آتی ہے کہ آپ جبر سے اسکو پڑھتے یا استہ پڑھتے یہی احادیث اس امر کو ضرور ثابت کرتی ہیں کہ آپ
 پڑھتے تھے لہذا بیان طلحہ احادیث نقل کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ پھر تسبیح میں کلام چار مسائل میں ہے۔ اول یہ کہ بسم اللہ
 میں سے ہے یا نہیں۔ دوم وہ فاتحہ میں سے ایک آیت ہے یا نہیں۔ سوم وہ ہر سورت میں سے ہے یا نہیں۔ چارم اسکو فاتحہ کے ساتھ
 جبر سے پڑھے یا نہیں۔ ع۔ اور یہ در حقیقت مسئلہ دوم کی شاخ ہے کیونکہ اگر وہ فاتحہ میں سے ہے تو جب فاتحہ کا جبر کرے تو ہر
 جبر ہو گا کیونکہ اسکے کچھ معنی نہیں کہ نام سورہ کا جبر کرے سوائے ایک آیت کے۔ واضح ہو کہ سورہ نمل میں آیا۔ و انہ من سلیمان
 و احکم اسم الرحمن الرحیم۔ تو بالاتفاق یہاں بسم اللہ آیت کا جزو واقع ہوئی ہے پوری آیت نہیں ہے اور یہ بالا جماع قرآن میں
 ہے اسکے سوائے بسم اللہ سورہ کے اول میں مکتوب ہے تو مخلص کلام عینی ہے کہ ہمارے اصحاب کا صحیح مذہب یہ ہے کہ وہ بھی قرآن میں ہے
 لیکن یہ ایک آیت ہے جو ہر سورہ کے اوپر فصل کے لیے نازل ہوئی ہے اور کسی سورہ کا جز نہیں ہے نظیر یہ۔ اور جو نکرہ جمال
 پیدا ہو گیا کہ شاید یہ پوری آیت نہ لہذا اسی پر اکتفا کرنے سے امام رحمہ کے نزدیک بھی فرض قرأت ادا ہوگا۔ البھرہ و بھروسہ

اور سبب و حائل کو بہ نیت قرآن اسکے پڑھنے سے مانعت بنظر احتیاط و حرمت کی ترجیح کے ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اسی کو تنویہ
 میں مذہب قرار دیا اور یہی بنظر تحقیق صحیح متفق ہے جیسا کہ آئندہ مجھے ظاہر ہوگا۔ پس مسئلہ اول و دوم و سوم کا جواب ہو گیا کہ
 وہ ایک آیت ہے قرآن میں سے علی الصبح۔ اور فاتحہ سے یا کسی سورت میں سے نہیں ہے اور شافیہ کے نزدیک صحیح مذہب
 پر وہ فاتحہ اور سورہ کا جزو ہے اور یہی قول عطاء و زہری و ابن المبارک و ابن کثیر و عاصم و کسائی کا ہے اور حمزہ رحم نے کہا
 کہ وہ خاصۃً فاتحہ کا جزو ہے۔ ذکرہ العینی۔ اور حاصل مذہب حمزہ یہ ہوا کہ بسملہ ایک آیت ہے اور وہ فاتحہ کا جزو ہے اور باقی
 سورتوں پر واسطے فصل کے ہے جزو نہیں ہے۔ اور معتزلی میں ذکر کیا کہ اسبیحانی رحم نے کہا کہ ہمارے اکثر مشائخ بھی اس قول پر
 ہیں کہ وہ فاتحہ کا جزو ہے۔ مع۔ لیکن یہ خلاف تحقیق اور غیر صحیح ہے اور صحیح وہی جو ہم نے اوپر ذکر کیا۔ اور بسملہ کو ہر رکعت
 کے اول میں پڑھے۔ المحیط۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ الحجۃ۔ اور فاتحہ و سورہ کے بیچ میں نہ پڑھے الوقایہ۔ اور یہی صحیح ہے۔ البدائع
 والحوہ۔ کیونکہ یہ فصل کے لیے ہے اور سورہ لانے کا حکم ہے۔ کلاقیل۔ پس سورہ پر بسملہ لانا نہیں کیونکہ سورہ کا اقتدار کرنا
 مقصود نہیں ہے و لیکن کلام اس میں آدینگارم۔ رہا جواب مسئلہ چارم تو خود نکل آیا کہ ہمارے نزدیک بسملہ کو مانند تعوذ کے جزو کر کے
 اور شافعی رحم کے نزدیک جبر کر لیا۔ لہذا امام مصنف رحم نے کہا۔ ویسیر ہما۔ اور خفیہ پڑھے بسملہ و تعوذ کو۔ نقول ابن مسعود
 اربع تخفیفیں الامام و ذکر من جملتها التعوذ و التسمیۃ و امین۔ بدیل قول ابن مسعود رحم کے کہ چار چیزیں ہیں جہو امام خفیہ
 پڑھے اور منجملہ چار کے بیان کیا تعوذ اور تسمیہ و امین کو۔ فت۔ اور چارم تجدیدی یعنی ربنا و لک الحمد۔ و لیکن یہ قول ابن مسعود
 کا نہیں مگر ابن ابی شیبہ نے ابن مسعود سے روایت کی کہ ابن مسعود خفیہ پڑھے تعوذ و بسملہ ربنا لک الحمد کو۔ زمیعی۔ بان
 ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی سے چاروں چیزوں کا اخفاء روایت کیا ہے۔ فت۔ اور عبد الرزاق نے پانچویں چیز سبحانک اللہ اعظم
 کو زیادہ روایت کیا۔ سحر و افصح ہو کہ اثبات کے لیے اس اثر کے سوائے صحاح احادیث موجود ہیں چنانچہ معلوم ہو گا۔ وقال
 الشافعی سحر بالتسمیۃ عند الجہر بالقراۃ۔ اور شافعی رحم نے کہا کہ تسمیہ کو جہر سے پڑھے جب قرأت کو جہر سے پڑھے۔ فت۔
 مبسوط میں کہا کہ یہ اس بنا پر کہ تسمیہ کے نزدیک فاتحہ کا جزو ہے اور بانی سورتوں کا جزو ہے یا نہیں دو قول ہیں۔ ن۔ اور ان کے
 مذہب میں اصح یہ ہے کہ اگر باقیوں کا بھی جزو ہے۔ کما فی العینی۔ لہذا مصنف رحم نے مطلقاً قرأت خواہ فاتحہ ہو یا سورہ ہو بسملہ کا
 جہر بیان کیا اور میں کہتا ہوں کہ علامہ سیوطی نے اتفاق میں اور ابن حجر نے نفع الباری میں بہت سی روایات ذکر کیں جن میں سورہ الحمد
 کی سات آیتوں میں ایک بسملہ آیت شمار کی گئی ہے و لیکن حق یہ کہ ان میں تین نصیحتیں ہیں کہ آیت بسملہ ساتویں آیت ہے بلکہ یہ بھی ایک
 آیت ہے تو ضرور ہوا کہ ہی تادیل کجاوے کہ بسملہ ایک آیت ہے اور سورہ فاتحہ سات آیات متحدہ ہیں کیونکہ جہر و اخفاء کی احادیث
 سے جب آیہ بسملہ کا اخفاء اور سورہ الحمد کا جہر ثابت ہوا تو یہ مرجح ہے کہ بسملہ اس کا جزو نہیں ہے و لیکن امام شافعی رحم نے بسملہ کا جہر کیا۔
 لما روى ابن النبی صلی اللہ علیہ وسلم جہر فی صلوٰۃ بالتسمیۃ۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی نازیبن
 بسملہ کے ساتھ جہر کیا۔ فت۔ لیکن اگر یہ صحیح بھی ہو جاوے تو اس سے دوام نہیں نکلا پس اگر ایک مرتبہ بھی اخفاء بقوت
 جو تو لازم آگیا کہ بسملہ سورہ فاتحہ میں داخل نہیں۔ حالانکہ بیان توجہ بسملہ کی روایت ثابت ہونے میں کلام ہے اور دارقطنی
 نے کہا کہ جہر بسملہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ صحیح نہوا اور ابن حجر نے اسکا اقرار کر لیا ہے۔ اور تحقیق مقام ہے کہ جب کہ
 بارہ میں چند احادیث ابو ہریرہ و امین عباس و حضرت علی دام سلمہ و عائشہ و ابن عمر و بریدہ و عمار و جابر رضی اللہ عنہم
 سے نیچے طبقہ کی کتابوں میں ہیں اور عینی رحم نے بسملہ کے ساتھ ذکر کر کے سب میں کلام کیا ہے اور ابن حجر رحم نے بھی آنکو
 نصب السراپہ دیگرہ میں ذکر کیا۔ اور ترمذی رحم نے کہا کہ جہر بسملہ پر صحابہ رضو میں سے چند اہل علم کا عمل ہے۔ الخ۔ اور ابن الامام رحم
 نے لکھا کہ صحیح ابن خزمہ و ابن حبان و نسائی میں نعیم الحجہ سے روایت ہے کہ میں نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے پیچھے نماز

پڑھی پس اللہ ہر پروردگار نے بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھی پھر اہم القرآن یعنی سورہ فاتحہ پڑھی حتیٰ کہ ولا الضالین پڑھی
 آئین کسی پھر بعد سلام کے کیا کہ قسم آسکی جسکے قبضہ میں میری جان ہے کہ میں نماز میں زیادہ مشابہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 ہوں۔ ان قول اس حدیث کو حاکم و دارقطنی نے روایت کر کے صحیح کہا۔ کہانی یعنی ہم۔ اور ابن خزیمہ نے کہا کہ اہل معرفت کے
 نزدیک اسکی صحت میں کچھ شک نہیں ہے۔ ف۔ یعنی رحمت جواب دیا کہ نعیم الجبر نے ابوہریرہ کے قریب آٹھ سو شاگردوں
 میں سے ثقات کے خلاف یہ روایت کی۔ مع۔ ابن الامام نے کہا کہ اس حدیث میں یہ ضرور لازم نہیں کہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ
 نے جبر کے ساتھ بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھی کیونکہ اخفاء بھی قریب کے مقتدی کو سنائی دیتا ہے۔ ف۔ جیسے طبرکی نازی کی حدیث
 صحیح مسلم میں ہے کہ راوی نے کہا کہ آپ نے سبح اسم ربک الاعلیٰ پڑھی اور فرید اسپر یہ کہ بعض نے پیچھے کچھ پڑھا تھا تو فرمایا
 خابجیہا۔ پس صریح ہے کہ آپ نے مقتدی کی قرأت سنی۔ م۔ اور صریح جبر کی دوسری روایت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے
 ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں بسملہ کا جبر کیا۔ حاکم و دارقطنی نے اسکو صحیح کہا ہے۔ ف۔ لیکن یہ مرسل صحیح
 ورنہ مرفوع میں عبد اللہ بن عمرو بن حسان راوی ضعیف ہے اور دوسرے طریق دارقطنی میں ابوالصلت ضعیف ہے اور
 بہر تقدیر اس سے موافقت کا یہ فعل ثابت نہیں ہو ماضی استقر ثبوت ہوا کہ کبھی جبر کرنا جائز ہے اب کلام یہ کہ تعلیم
 کی عرض سے جائز ہے یا عادت کے طور پر تو جب آپ کا معمولی طریقہ ہو تو اسکو تعلیم کے قصد پر محمول کرنا ادنیٰ ہے
 م۔ اور بعض حفاظ نے تو فرمایا کہ جبر بسملہ میں کوئی حدیث ایسی نہیں جسکی اسناد میں گفتگو نہ ہو اسی واسطے چاروں مساند و ان
 و امام احمد نے جبر بسملہ کی کوئی حدیث نہیں روایت کی باوجودیکہ انکی کتابوں میں ضعیف احادیث بھی ہیں۔ شیخ ابن تیمیہ نے
 کہا کہ ہم کو روایت سے دارقطنی کا یہ قول پہونچا کہ جبر بسملہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی حدیث نہیں صحیح ہوئی ہے۔
 اور دارقطنی سے مروی ہے کہ مصر میں آنھوں نے جبر بسملہ کے بارہ میں ایک رسالہ تصنیف کیا تو بعض علماء نے انکو
 قسم دلائی کہ جو حدیث انھیں سے صحت کو پہونچی ہے وہ مجھے بتلا دیجیے تو کہا کہ جبر بسملہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے تو کوئی حدیث
 صحیح نہیں ہے رہا صحابہ رحمہ سے جو روایات میں انھیں سے بعض صحیح اور بعض ضعیف ہیں۔ ع۔ ابن حجر نے ان آثار کو
 بیان کیا اور محل دارقطنی کو برقرار رکھا ہے۔ م۔ حازمی رحمہ نے کہا کہ جبر کی روایات اگرچہ چند نفر صحابہ رحمہ سے مروی ہیں مگر
 اکثر انھیں سے علت سے خالی نہیں ہیں۔ اور طحاوی وابن عبد البر نے ابن عباس رحمہ سے روایت کی کہ بسملہ کا جبر کرنا اعراب
 کی قرأت ہے اور ابن عباس رحمہ سے ثابت ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی بسملہ کا جبر نہ کیا بابتک کہ وفات فرمائی
 پس ابن عباس کے دونوں روایتیں متعارض ہوئیں۔ ف۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ آپ نے قرأت کے لیے کبھی جبر نہیں کیا
 اور تعلیم کے لیے کبھی کبھی جبر کیا ہے تو تعارض دفع ہو گیا لہذا مصنف رحمہ نے کہا۔ قلنا محمول علی التعلیم۔ ہم کہتے ہیں کہ
 جبر بسملہ محمول پر تعلیم ہے۔ ف۔ یعنی اگر جبر کا ثبوت پورا ہو جاوے تو اسپر محمول ہو گا کہ کبھی کبھی واسطے تعلیم کے جبر کیا تاکہ معلوم
 ہو جاوے کہ نماز میں بسملہ پڑھی جاتی ہے اور اسکا یہ موقع ہے۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ تم جبر کو کیوں اسپر محمول کہتے ہو بلکہ اخفاء کو
 جواز پر کیوں محمول نہیں کرتے۔ جواب یہ کہ اخفاء تو معمولی طریقہ اور نہایت صحیح احادیث سے ثبوت ہوتا ہے پھر اس میں کیونکہ
 تاویل کریں۔ حازمی رحمہ نے کہا کہ اخفاء بسملہ کی احادیث ایسی صریح نصوص میں کہ ان میں تاویل کو گنجائش نہیں ہے۔ لا انکشاف
 انھیں ان علیہ السلام کا ان لایا پھر ہوا۔ کیونکہ انس رضی اللہ عنہ نے خبر دی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بسملہ کا جبر نہیں کیا
 کرتے تھے۔ ف۔ صحیح مسلم میں انس رضی اللہ عنہ سے صحیح روایت ہے کہ میں نے نماز پڑھی جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 کے اور حضرت ابو بکر و حضرت عمر و حضرت عثمان رضی اللہ عنہم کے پس میں نے ان میں سے کسی کو نہ سنا کہ وہ بسم اللہ الرحمن الرحیم
 پڑھتا ہو۔ علت و ثبوت رواہ بخاری و ابی نعیم۔ اس سے مراد یہ ہیں کہ وہ بسم اللہ الرحمن الرحیم کو پڑھتے ہی نہ سے بلکہ مراد

ہے کہ ایسے نہیں چڑھا کہ میں سنوں یعنی جبر نہیں کیا۔ پس اس کے کہ دوسری روایت میں اس نے نصیح کی نکالنا لا بھرحم
بسم اللہ الرحمن الرحیم یعنی پس یہ لوگ نہیں جبر کیا کرتے تھے بسم اللہ الرحمن الرحیم کے ساتھ۔ یہ امام احمد و نسائی کی روایت
پر بشرط صحیح بخاری ہے۔ اور اس سے زیادہ صحیح یہ کہ کہا میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے دابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما
کے پیچھے ناز چڑھی پس بسم اللہ الرحمن الرحیم کے ساتھ۔ رواہ ابن ماجہ۔ اور صحیح مسلم کی ایک روایت میں
ہے کہ افس زہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دابو بکر و عمر بسم اللہ الرحمن الرحیم کو اسرار کرتے تھے یعنی خفیہ پڑھتے
تھے اور طرانی نے کہا کہ حدیثنا عبد السموی و سب حدیثنا محمد بن ابی اسری حدیثنا مستمر بن سلیمان عن ابیہ عن الحسن عن انس زہ
ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یسر بسم اللہ الرحمن الرحیم دابو بکر و عمر و عثمان و علی زہ یعنی انس زہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی
خفیہ پڑھتے تھے کہ دابو بکر و عمر و عثمان زہ۔ یہ اسناد جدید ہے۔ م۔ ابن عبد البر و ابن المنذر نے کہا کہ یہی قول ابن مسعود و ابن الزبیر
و عمار بن یاسر و عبد اللہ بن مسفل رضی اللہ عنہم اور حکم حسن بن ابی الحسن و شعبی و شعبی و داؤد بن زہری و دہابد و قتادہ و عمر
بن عبد العزیز و اذاعی و حماد و عبد اللہ بن المبارک و ابوجحید و احمد و اسحاق کا ہے۔ ت۔ اور ترمذی نے عبد الغفر بن مسفل
رضی اللہ عنہ کی حدیث عدم ابھر کے بعد کہا کہ اسی پر اہل علم میں سے اکثر اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا جہیز دابو بکر
و عمر و عثمان و علی و غیرہ میں اور اکثر تابعین کا عمل ہے۔ الخ اور عبد اللہ بن مسفل زہ نے اپنے بیٹے کو بسلہ جبر کرتے سنا تو فرمایا کہ خبر
اسلام میں بدعت مت نکال کی میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے دابو بکر و عمر و عثمان کے پیچھے ناز چڑھی پس میں نے
انہیں سے کسی کو جبر بسلہ کرتے نہیں سنا۔ رواہ الترمذی و النسائی و ابن ماجہ۔ اور واضح ہو کہ حاکم و دارقطنی نے حدیث اس راوی
مخالف صحیحین کی روایت کی کہ حضرت صلعم و خلفاء اربعہ سب بسلہ کا جبر کیا کرتے تھے۔ لیکن پوشیدہ نہیں کہ اگر اسناد صحیح ہوئی
تو وہ معارضہ نہ ہوتی حدیث انس زہ عدم ابھر کے ساتھ جو صحیحین و نسائی و احمد و صحیح ابن خریزہ و ابن جابر و دارقطنی و طبرانی و
ابو یعلی و غیرہ میں صحاح اسناد کے ساتھ متعدد طرق سے روایت کی ہر کیفیت کہ جبر کی اسناد ہی معلول ہے۔ پس متفق ہو کہ
بسلہ کا جبر نہ کرنا یہی تحقیق ہے اور اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ بسلہ جبر و سورہ فاتحہ یا کسی سورت کا نہیں ہے۔ اور ابن عباس رضی اللہ عنہ
روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سورہ تون کا فصل نہیں پہچانتے تھے یا شک کہ آپ پر بسم اللہ الرحمن الرحیم نازل ہوئی۔
اس اثر صحیح سے معلوم ہوا کہ نازل اس آیت کا جدا تو یہ ایک آیت قرآن میں سے ہے اور چونکہ سورہ تون کی فصل یعنی بسم اللہ
ابتیاز کرنے کو نازل ہوئی تو کسی سورت کا جبر نہیں ہے اسی واسطے اس کا جبر بھی نہیں ہے۔ یعنی ہم میں ہے کہ احادیث خفیہ متداول
ہے بہت ہیں انانجلہ حدیث صحیح مسلم از ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ تقسیم
کی گئی صلوة یعنی سورہ فاتحہ میرے درمیان اور میرے بندہ کے درمیان نصف میرا اور نصف میرے بندہ
کا ہے اور میرے بندہ کے لیے وہ ہے جو اس نے مانگا بندہ کہتا ہے الحمد للہ رب العالمین۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میرے بندہ نے میری حمد
کی بندہ کہتا ہے الرحمن الرحیم۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے بندہ نے میری ثنا کی۔ بندہ کہتا ہے ما کہ یوم الدین۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ
میرے بندہ نے میری بندگی کی۔ بندہ کہتا ہے کہ ایاک نعبد و ایاک نستعین۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے میرے بندہ کے درمیان
ہے۔ بندہ کہتا ہے۔ ہذا الصراط المستقیم مراد اللہ بن النصف علیم غیر المعطوب علیم ولا الضالین۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے جب آیات
میرے بندہ کے واسطے ہیں۔ ابن عبد البر نے کہا کہ اس حدیث نے ثابت کر دیا کہ بسلہ جبر و فاتحہ میں بلکہ خارج ہر اہل حق
صحیح ہے جو محض تاویل نہیں اور مجھے بسلہ کے خارج از فاتحہ ہونے میں اس سے زیادہ واضح نہیں معلوم ہے۔ میں کہتا ہوں کہ طریق
استدلال یہ کہ بخوارہ الحمد سے شروع ہے نہ بسلہ سے اور نصف کو ایاک نعبد پر رکھتا تو یہ آیات بسم اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی غلط تفسیر اور
مدعیان میں ایک آیت مشترک ہوتی اور آخر کی میں آیات بندے کی جو میں اس پر عمل ہوا نہ تفسیر میں یہ سب

آیات میں سے بندے کے واسطے ہیں۔ جو اگر کفر جمع نہیں ہیں اور یوں ہی روایت ابو داؤد اور نسائی میں باسناد صحیح مذکور ہے اور اس میں
 شافعی رحم کی تفسیر جاری نہیں ہوئی کیونکہ اگر انصت علیہم پر ایک آیت شمار نہ کریں تو بندہ کے واسطے صرف دو اور باری تعالیٰ
 کے واسطے باقی ہو گئی۔ اور اگر انصت علیہم پر آیت شمار کریں تو کل آیات ان کے جادوئی۔ بہر حال حدیث میں تو نصف انصت کی تصریح ہے
 یہ سب اسکے خلاف صحت میں ہیں۔ اگر کہا جاوے کہ دارقطنی کی روایت میں بسط سے شرح پر اس طرح کہ جب بندے نے بسم اللہ
 الرحمن الرحیم پڑھی تو اسے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ بندے نے مجھے یاد کیا۔ آخر تک۔ یعنی نے جواب دیا کہ اس روایت میں عبد اللہ بن یزید
 بن سہمان۔ راوی کذاب موجود ہے مالک و ہشام بن عروہ و احمد ابن حنبل و ابی جہان و ابو داؤد و نسائی وغیرہم ائمہ سے اسکو
 کذاب و متروک کہا ہے کیونکہ حلال ہے کہ صحیح مسلم وغیرہ کی روایت کو اس سے تغیر دیا جاوے۔ منہج استدلال کے سوا تبارک
 والذی کی تفصیل ہے جو صحیح میں روایت ہے کہ ایک سورہ قیس آیت ہے جس نے اپنے پڑھنے والے کی طرف سے یہاں تک جھگڑا
 کیا کہ اسکو چھڑا لیا۔ وجہ استدلال یہ کہ سب شمار کرنے والوں میں یہ سورہ قیس آیت ہے بدو بسط کے تو معلوم ہو گیا کہ بسط
 اسکا جزو نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ احادیث اختلاف بسط اور روایات جہر میں اس طرح توفیق نہ دی کہ جہر بھی جائز ہے یعنی بدو
 قصد تعلیم کے اس واسطے کہ یہ توفیق ایسے موقع پر ہے کہ جہر میں کوئی حدیث صریح درجہ صحت پر پہنچتی اقوال اور کثرت طرق بلکہ
 ابی جہر وغیرہ نے استیفاء کیا ہے بیان اس واسطے مفید نہیں کہ وہ صریح مخالفت مصالح کے ہیں اس طور پر کہ مثلاً انس نے
 خلفائے راشدین سے عدم جہر دائمی اشارہ پر روایت کیا اور یہ صحیح ہے اور وہی حاکم و دارقطنی سے انس زعم سے انھیں بزرگوں
 سے جہر کرنا دائمی اشارہ سے روایت کیا حالانکہ راوی کذاب ہیں تو کیونکر قوت ہوگی حالانکہ روایات کا غلط اور کذاب اس میں
 شائع ہو گیا۔ اور حاکم کا تساہل ظاہر ہے حتیٰ کہ ابن وجیہم نے حاکم سے اجترار کی تاکید کی کہ وہ صریح غلط کرتے اور غلطی
 کی تصحیح کر جاتے ہیں پس تعلید کرنے والا آفت میں پڑ جاتا ہے اور دارقطنی م نے بھی اپنی کتاب میں ایسی ہی احادیث بھر دی
 ہیں جو اور کہیں نہیں پائی جاتی ہیں اور مصر میں بعض کی درخواست پر جہر بسط کا ایک رسالہ تصنیف کیا جب بعض مالکیہ نے
 قسم دلائی کہ اس میں سے حدیث صحیح بتلا دیکھتے تو کہا کہ حضرت صلعم سے جہر میں کوئی حدیث صحیح نہیں ہے حالانکہ یہ وہی احادیث
 انس و ابن عباس و علی و عمار و ابن عمر و ابو ہریرہ و ام سلمہ و جابر و عائشہ رضی اللہ عنہم سے تھیں جو معارض مصالح احادیث
 انس زعم وغیرہ سے ہیں۔ اور خطیب رحم نے تو حمال و غصب میں حد کر دی کہ جان بوجھکر موضوعات احادیث کو تفسیر
 بیان کے معارضہ میں پیش کر دیا۔ سرورجی رحم نے ابن الجوزی سے نقل کیا کہ خطیب کی حج و تعدیل کسی برا اعتبار نہیں ہے۔ اور وہی
 سے عجب کہ کیونکر ان احادیث سے حجت پکڑی حالانکہ اس طبقہ کی احادیث کے حق میں عجب کہا گیا ہے ان کنت لادریک
 تنک مصیبت۔ و ان کنت تدری فاما مصیبتہ اعظم۔ یعنی ان روایات مجملہ سے آگاہ نہ ہونا تو ایک ہی مصیبت ہے اور اگر
 مجھے خبر ہو گئی تو مصیبت بہت بڑھ گئی۔ نہ الخلف مافی الیہ۔ اور مترجم نے مقدمہ میں طبقات حدیث بیان کر دیے ہیں
 اُسے ظاہر ہو گا کہ خبر ہونے پر مصیبت بڑھنے کی وجہ یہ ہے کہ اگلے محدثین نے اہل علمین و باطنی خرابیاں جانکر ترک کیا تھا
 اور پہلے لوگ اس سے غافل اگر چہ جوڑین تو مشکل و نہ جوڑین تو مشکل ہے و لہذا شیخ الشیخ مولانا عبد الغفر نے دانے
 والد شاہ والی اس طرح نہ تنبیہ کر دی کہ اس طبقہ کی احادیث کو ایک مسائل احادیث سمجھ میں نہیں نہ کرنا چاہیے خصوصاً قتادہ
 میں ایسے کوئی اثر ثابت کرنا بھری غلطی ہے اور علامہ سیوطی وغیرہ کے ناخذ یہی کتب ہیں۔ بالکل عدم الجہر بسط میں ثابت ہے
 حتیٰ کہ علامہ سیوطی نے شخصی مع سے روایت کی کہ بسط کا جہر کرنا بدعت ہے یہی کہتا ہوں کہ حدیث جہر جہر میں غفلت رضی اللہ عنہ
 میں بھی یہی مذکور ہے کہ اگر جہر کرنا بدعت بھی ہو تو محمول ہے کہ کسی تعلیم کے واسطے کہا تھا اور سنت علی التخیل
 اس میں اختلاف ہے۔ تاہم یہ ہیں حاکم و علی تحقیق یہی کہ بسط جہر و قاطعہ میں اور نہ جہر سورہ ہر مگر قرآن سے ایک ایسے ہر سورہ

بسم اللہ میں سنت اعتقاد ہے۔ ثم عن ابی حنیفہ۔ پھر امام ابو حنیفہ سے روایت ہے۔ فت۔ پر روایت حسن۔ فت۔ کہ بسم اللہ کو نماز شروع کرنے میں صرف ایک مرتبہ پڑھے۔ انہ لایاتی بھائی اول کل رکعتہ کا لتعود۔ اور بسم اللہ کو ہر رکعت کے اول میں نہ لادے جیسے تہود کا حکم ہے۔ وعنہ انہ یاتی بہا احتیاطا۔ اور بروایت ابو یوسف نفع۔ امام اعظم سے یہ بھی مروی ہے کہ بسم اللہ کو احتیاطاً ہر رکعت کے اول میں لادے۔ فت۔ کیونکہ احادیث و آثار مختلف وارد ہیں کہ وہ فاتحہ میں سے جزو ہے یا نہیں حتی کہ اجتہادات علماء بھی مختلف ہیں پس اگر وہ فاتحہ سے ہوئی تو پورا سورہ فاتحہ نہو حتی کہ اعادہ واجب رہا۔ فت۔ اگرچہ صحیح و محقق یہ کہ وہ جزو فاتحہ نہیں مگر اجتہاد ہی ہے حتی کہ ضعیف احتمال خطا اجتہادی سے اسکے خلاف باقی ہے۔ و ہو قولہما۔ اور یہی صاحبین کا قول ہے۔ فت۔ اور معنی نے قنویہ زاید ہی سے نقل کیا کہ اسکا پڑھنا بالاتفاق ہے لیکن صاحبین کے نزدیک احتیاطاً واجب ہے اور یہی ایک روایت امام سے ہے اور یہی صحیح ہے اور روایت الحسن میں واجب نہیں ہے۔ لیکن بجز اراقہ میں اسکو بوجہ مخالفت حقون کے ضعیف کہا ہے اور تفسیر زاید ہی میں ہے کہ خارج نماز بھی صحیح ہے کہ بسم اللہ پڑھ لینا واجب ہے۔ میں کہتا ہوں کہ مقتضایہ دلیل تو یہی کہ احتیاطاً نہ کو واجب ہو۔ کمالہ تفسیر۔ پھر میں نے نہ اتفاق کو دیکھا کہ کما حق یہ کہ ارجح ہے بنظر دلیل اور وجوب نہونا بنظر ظاہر مذہب و حقون کے ارجح ہے۔ پھر ابن الہمام نے کہا کہ مقتضایہ دلیل سورہ کے ساتھ بھی بسم اللہ پڑھنا سنون ہے۔ معنی رحم نے کہا کہ یہی حسن کی روایت اعظم رحم ہے کیونکہ سورہ ابتدا سے سب پڑھنا تہتیں نہیں مثل فاتحہ کے تو سورہ میں سے ترک بعض کا کچھ مضر نہیں لیکن بنظر اختلاف ہو مصحف کی رعایت سے مستحب ہے۔ اور نویر میں کہا کہ اول ہر رکعت میں بسم اللہ پڑھے اگرچہ جبری نماز ہو اور فاتحہ و سورہ کے درمیان سنون نہیں اگرچہ نماز بتری ہو مگر پڑھے تو بالاتفاق کر وہ نہیں ہے۔ و۔ و لایاتی یہاں میں السورۃ والفاتحۃ۔ اور بسم اللہ کو نہ لادے درمیان میں فاتحہ و سورہ کے۔ الا عند محمد رحم خانہ یاتی بہا فی صلوۃ و الخافۃ۔ لیکن امام محمد رحم کے نزدیک خفیہ نماز میں پڑھے۔ فت۔ اور حسن رحم نے اعظم رحم سے روایت کی کہ سورہ پڑھنا اولی ہے۔ کما فی العینی۔ اور یہ عام ہے کہ نا و جبری ہو یا سری ہو سب میں اولی ہے یہ سب اسوقت کہ سورہ شروع سے پڑھے۔ و لیکن ابو ہریرہ رحم سے روایت ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دوسری رکعت میں آتے تھے تو الحمد للہ سے قرأت شروع کرتے اور سکوت نہیں کرتے تھے۔ رداء المسلم۔ ظاہر اس سے مراد یہ کہ سبحانک وغیرہ پڑھنے کی قدر سکوت نہ کرتے اور بسم اللہ کے واسطے کوئی مقدار سکوت کی نہیں ہے۔ والہ اعلم۔ م۔ ثم۔ پھر جب ہی بسم اللہ سے خارج ہو بے توقف۔ ت۔ یقرء فاتحہ و کتاب۔ پڑھے سورہ فاتحہ۔ فت۔ جیکہ تقدیم کی نہو۔ تقرات واجب تمام و کمال حتی کہ کوئی تشدید نہ چھوڑے اور اگر ایسا کہ بعد میں تشدید چھوڑے تو عامۃ مشائخ کے نزدیک ناسد ہوگی اور مختار یہ کہ ناسد نہوگی۔ الخلاصۃ۔ پھر امین کے اور سنت امین آہستہ ہے اور امین بالمد و التشدید خطا فاحش ہے مگر قرآنی لفظ ہونے سے ناسد نہوگی علیہ الفتوی۔ خواہ نماز قرض ہو یا نفل و امام ہو یا مقتدی۔ تبیین السراج۔ م۔ و سورہ۔ اور پڑھے کوئی سورہ۔ فت۔ وجوباً اور چھٹا سورہ پورا پڑھے رکوع سے افضل ہے۔ اولث آیات من امی سورہ شاء۔ یا ثیرہ لے تین آیتیں جس کسی صورت میں سے چاہے۔ فت۔ اور اگر چھوٹی تین آیتوں کے برابر پڑھی ایک یا دو آیتیں ہوں تو کراہت تھوپی نہ رہیگی و لیکن کراہت تنزیہی اسوقت دور ہوگی کہ جب قدر سنون پڑھے۔ ج۔ د۔ فقراتہ الفاتحہ لا تہتیں رکنا عندنا و کذا اضم السورۃ الیہا۔ پس ہر سے نزدیک قرأتہ الفاتحہ رکھنے کو تہتیں نہیں ہے اور یہی حال اسکے ساتھ سورہ ملائے کا ہے۔ فت۔ بلکہ دونوں واجب ہیں حتی کہ ان کے ترک سے اعادہ واجب ہے ہر بر خلاف رکھنے کے کہ جب رکھ جاتا رہے تو نماز ناسد ہو جاتی ہے کیونکہ رکعت تو جسا رکھ ہو اسکی ذات کا تمام ہے جب نہ ہو تو وہ چیز بھی گئی۔ اور ترک واجب ہے وہ چیز بالکل چلی نہیں جاتی بلکہ ایسے ناقص ہوتی ہے کہ اسکو دور ہونا ضرور ہو تاہم پورا ہو جاوے۔ م۔ شیخ ابو بکر الرازی حضرت امام کا کہنا ہے کہ

بچہ خلافت میں کہ اکیلے سورہ فاتحہ سے ناز جائز ہو جاتی ہے۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما فاتحہ پر اتنا کراہا ہو جاتا تھا کہ لو کہتا کہ یہ حضرت صلعم سے پوچھا گیا تھا تو فرمایا کہ جب فاتحہ پوری کر لے تو کافی ہے اور اس پر زیادہ کر لے تو اخل ہے جیسا کہ رزین کی حدیث میں ہے پس ہمارے نزدیک فاتحہ یا سورہ کوئی رکن نہیں۔ خلافاً للشافعی فی الفاتحہ۔ فاتحہ میں شافعی نے خلافت کیا۔ ف۔ حتی کہ ابابک کی شدید اگر چہ بڑے وعدہ معنی جاکر کفر ہے کیونکہ بلا تشدید سوچ یا دھوپ کے منی میں اور سوایا جاتا ہے اس پر سجدہ سوچ۔ تتمۃ الشافعی۔ اور واضح ہو کہ شافعیہ فاتحہ کا رکن ہونا اسی معنی میں لیتے ہیں جسکو ہم وجوب کہتے ہیں حتی کہ وہ ثبوت فاتحہ کو قطعی نہیں کہتے گریات اتنی ہے کہ دے فرض یا رکن کو کچھ قطعی سے مخصوص نہیں کرتے تو محل خلافت علی تحقیق یہ ہے کہ جس چیز کے ترک سے ناز فاسد ہوتی ہے ایسی چیز ہونا ضرور ہے جسکا ثبوت قطعی دلیل سے ہے یا نہیں تو شافعیہ نے کہا کہ یہ ضرور نہیں ہے کیونکہ ناز محل ہے تو جس حدیث سے کوئی امر اس میں ثبوت ہو اور کوئی دوسری دلیل ایسی ہو جس سے معلوم ہو کہ یہ امر اسکی حقیقت میں سے نہیں ہے تو وہ اسکی حقیقت میں سے رکن ٹھہرایا جائیگا۔ اور ہم کہتے ہیں کہ ناز اصلی قطعی ہے تو اس میں جو قطعی ہے اس کے ساتھ رکن وہی کہا جائیگا جو قطعی ثبوت ہو بر خلاف اسکے جسکی اصل قطعی ہو یعنی جو ناز میں سے مغلطوں ہے تو اسکے ساتھ مغلطوں ملا جائیگا اور جو چیز کے قطعی ثبوت نہیں تو اسکے ترک سے فساد ہونا ظنی ہے حالانکہ ناز صحیح شرع ہوئی و یقینی افعال ادا ہوئے تو ظنی سے اسکا بطلان ہوگا۔ مع۔ و لما لک فیہما۔ اور خلافت کیا امام مالک نے فاتحہ و سورہ دونوں میں۔ ف۔ یہ نقل صحیح نہیں ہے کیونکہ مذہب مالک کی کتاب ابو ہریرہ میں ہے کہ فاتحہ کے ساتھ امام مالک کے نزدیک سجدہ ملا ناسنت ہے اور مجھے معلوم نہیں ہوا کہ کسی نے سورہ ملا ناز رکن ٹھہرایا ہو۔ مع۔ کہ قولہ علیہ السلام لا صلوة الا بفاتحہ والکتاب و سورۃ معہا۔ دلیل امام مالک رحمہ کی یہ حدیث ہے کہ ناز نہیں مگر بغیر فاتحہ و اسکے ساتھ کسی سورہ کے۔ ف۔ اسکو ابن عدی رحمہ نے کمال میں ابو سعید خدری سے مرفوع روایت کیا اور ایک روایت میں فاتحہ اور جو میر ہو اور ایک روایت میں کہ کافی نہیں ہوتی ناز مگر بفاتحہ کتاب و اسکے ساتھ اور ہو اور ایک روایت میں فاتحہ و سورہ خواہ فریضہ ہو یا اور ہو۔ اسکو ترمذی نے بھی روایت کیا مگر عبد الحق نے اسکو بوجہ طریق بن شہاب السعدی راوی کے ضعیف کہا اور ابو داؤد کی روایت میں ابو سعید رضی اللہ عنہ سے مرفوع یوں ہے کہ حکم دیا کہ ہم پڑھیں فاتحہ والکتاب اور جو میر ہو۔ درواہ ابن حبان و احمد و ابویعلی والد ارقطی اور اسی معنی میں ابن ابی شیبہ و اسحق بن راہویہ و طبرانی وغیرہ نے روایت کیا اور اسی کے مانند طبرانی نے عبادة بن الصامت سے اور ابن عدی نے عمران بن حصین سے اور ابولعیم نے تاریخ اصحاب میں ابو سعید نصاری سے روایت کیا اور ابو داؤد کی حدیث رفاعہ بن رافع حبیب اس اعرابی کی ناز کا بیان کس نے بری طرح مسجد میں اگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں پڑھی اور آپ نے پھر اسکو تعلیم فرمائی بیان ہے کہ پھر تکبیر کہ پھر پڑھ۔ ام القرآن اور جو چاہے۔ ورواحد یضاً۔ مع۔ اور صحیح بن فاتحہ کے بعد واد نہیں ہے بلکہ ام القرآن فاعاد یعنی فاتحہ پس اس سے زیادہ ہے۔ بالجملہ حدیث ابو سعید رضی اللہ عنہ بعض طرق سے خود درجہ حسن ہے اور کثرت طرق سے قوی ہو کر صحت پر ہو گئی ہے لیکن شافعی رحمہ مانند فاتحہ کے سورہ رکن نہیں کرتے حتی کہ اسکے ترک ہونے سے فساد نہیں کہتے ہیں۔ مع۔ و للشافعی رحمہ قولہ علیہ السلام لا صلوة الا بفاتحہ والکتاب۔ اور شافعی کی دلیل یہ حدیث کہ ناز نہیں مگر بفاتحہ والکتاب۔ ف۔ یہ حدیث صحاح ستہ میں ہے۔ و سنن دارقطنی وغیرہ میں باسانید صحیح مرفوع ہے۔ و لنا قولہ تعالیٰ۔ اور ہماری دلیل قول الہی ہے۔ ف۔ یعنی اس مسئلہ میں ہم نے اول تعلیمات کو دیکھا تو ہم کو قرآن میں یہ آیت ملی۔ فاقروا لمیسر من القرآن۔ پس پڑھو جو آسان ہو قرآن میں سے۔ ف۔ تو نکلا کہ قرآن ہی میں سے عمرات چاہیے ہے نہ کسی اور جگہ سے۔ دوم یہ کہ جو آسان ہو اور وہ ایک آیت یا متن آیات ہیں حتی کہ قرآن مجید ہو۔ پس اس میں کوئی بات محل نہیں ہے۔ پھر ہر حدیث سے معلوم ہوا کہ پڑھنا

وزائد کے بغیر نازل ناقص ہوتی ہے لیکن یہ حدیث مشہور قطعی نہیں ہے۔ و الزیادۃ علیہ خبر الواحد لا یجوز۔ اور زیادت کی گونا
 قرآن پر خبر واحد یعنی غیر مشہور سے جائز نہیں ہے۔ و نہ کیونکہ قرآن خفیہ ہوا جاتا ہے تو علم سے قرآن ہی کی مقدار فرض ہے
 لکن یہ وجہ العمل لیکن عمل کو حدیث نے واجب کیا۔ و نہ کہ پوری قرأت فاتحہ پڑھنے پر عمل رکھو۔ قطعاً بوجہ یہاں۔ تو
 جتنے کہا کہ پوری فاتحہ زیادہ سورت پڑھنا واجب العمل ہے حتیٰ کہ یہ واجب ترک ہو تو سجدہ سو کر کے نقصان پورا کر دو اور
 شافعی رحمہ نے کہا کہ ثابت پورے فاتحہ اگرچہ بطریق غلطی ہے لیکن وہ رکن عزائم ہو گئی تو اس کے ترک سے نذر ہوگی اور ہم کہ چکے
 کہ غلطی رکن سے قطعی کیونکہ باطل ہو سکتا ہے علاوہ ازیں حدیث ابو سعید رضی اللہ عنہ سے تو فاتحہ سے نذر بھی واجب ہے وہ کمپون رکن
 نہوا پس من یہ کہ فرض بقدر آسانی ہے خواہ فاتحہ میں سے ہو یا کہیں قرآن سے ہو اور واجب العمل پورے فاتحہ و ہدایت
 آیت کے ہے۔ اگر وہ ہم ہو کہ حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں آیا۔ لا صلوة لمن لم یقرأ بفاتحہ الكتاب۔ نہیں نذر اس کی جس نے نہ پڑھی فاتحہ
 الكتاب۔ دلالت کرتی ہے کہ نازیہ نہ ہوئی۔ جواب یہ کہ وہ نازیہ پوری نہ ہوئی حتیٰ کہ اس کا احادہ کرنا واجب ہے ورنہ فاسق ہوگا پس
 پڑے بانہ پڑے برابر ہی تو اس راہ سے وہ نازیہ نہیں ہے نیز اس کی سلا یا ان میں لا عدلہ اس کا ایمان نہیں جبکہ حدیث حاکم اہل السنۃ کا
 اجماع ہے کہ حدیث نازیہ ناکل کرنے سے بھی نافرین ہوتا۔ تو نازیہ میں بھی نقصان مراد ہے۔ اور یہ معنی صحیح نہیں کہ وہ ناقص بھی نہ ہوئی
 کیونکہ صریح مخالفت حدیث صحیح مسلم و ابو داؤد ہے کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے حضرت علی المرتضیٰ وسلم سے روایت کی کہ من صلی صلوٰۃ
 لم یقرأ بفاتحہ القرآن لم یخرج غیر تمام الخ۔ یعنی جس نے نازیہ پڑھی اس میں سورہ فاتحہ نہیں پڑھی تو وہ ناقص ہے پوری نہیں ہے
 ہم نے پہچان لیا کہ اہل ابو ہریرہ ہم اکثر اوقات امام کے پیچھے ہوتے ہیں تو ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اے فارسی اپنی نفس میں پڑے
 کیونکہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا فرماتے تھے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ تفسیر کی گئی صلوٰۃ یعنی سورہ فاتحہ درمیان
 میرے اور درمیان بندہ میرے کے نصف نصف آخر حدیث تک جو جتنے بسمل کے جزو فاتحہ ہونے میں بیان کی ہے اس حدیث کو
 سوے بخاری کے باقی پانچوں نے روایت کیا ہے۔ اس حدیث سے میں بائیں ثابت ہوئیں اول یہ کہ ترک فاتحہ سے نازیہ
 ہوتی ہے بالکل باطل نہیں ہوتی ہے۔ دوم یہ کہ بسمل جزو فاتحہ نہیں ہے۔ سوم یہ کہ اس طبقہ صحابہ و تابعین میں معروف تھا کہ امام کے
 پیچھے فاتحہ نہیں پڑھتے ہیں اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا جواب یہ نہ ہوا کہ امام کے پیچھے ہونے سے کیا نقصان ہے امام کے پیچھے تو پڑھا
 کرتے ہیں بلکہ یہ کہا کہ اس وقت اپنے جی میں پڑے۔ لیا کہ اور ہم غریب اس میں بحث کرینگے ومن اللہ التوفیق۔ اگر کسی کو فاتحہ
 و سورہ ۱ یاد ہو تو وہ اگر یاد کرنے میں کوشش نہ کرے تو معذور نہ ہوگا لیکن جب تک یاد نہ ہو جاوے اس وقت تک ظاہر جواب
 یہ ہے کہ لا الہ الا اللہ سر والحمد للہ سر والحمد للہ سر بعض روایات ابو داؤد کے حدیث اعرابی میں کہ حضرت علی المرتضیٰ وسلم
 نے فرمایا کہ تو خود کہ جیسے تجھے اللہ تعالیٰ نے حکم دیا پھر نازل شروع کر پس تکبیر کہ پھر اگر تیرے پاس کچھ قرآن ہو تو اس کو پڑھ ورنہ
 اللہ تعالیٰ کی حمد کہ تکبیر کہ الحمد للہ کر۔ الحدیث ہم۔ و اذا قال الامام ولا الضالین قال آمین۔ اور امام جب ولا الضالین
 کہے تو خدا میں کہے۔ و لا توفع آہستہ سے۔ و یقولوا المونم۔ اور آمین کہے مقتدی۔ و آہستہ اگرچہ نازیہ میں سے
 محیط اگرچہ مانند جمع و جمع و جمع یا دوسرے مقتدی سے سنے۔ اسراج۔ لقولہ علیہ السلام اذا امن الامام فانما
 یعنی یہ دلیل اس حدیث کے۔ و پوری حدیث یہ ہے۔ اذا امن الامام فانما خانہ من وفاق تائید تائید الملائکہ فخر آتقدیم
 صلی اللہ علیہ وسلم۔ یعنی جب امام آمین کہے تو ہم بھی آمین کہیں کیونکہ جسا آمین کہنا موافق میرے ملائکہ کے آمین کہنے کے اسکے اگلے گناہ
 بخشے جاوینگے۔ رواہ السنۃ۔ امام مالک رحمہ نے کہا کہ آمین فقط مقتدی کہے نہ امام کیونکہ حضرت علی المرتضیٰ وسلم نے فرمایا۔ انما
 الامام یؤتم بہ ظاہر مقتدی علیہ السلام کہ تکبیر و اذا قرا فانما تواتر و اذا قال ولا الضالین مقتدی۔ یعنی امام تو اسی واسطے کیا گیا کہ
 آئینے ساتھ اقتدار کیجاوے سو ہم اس سے اختلاف مت کر دیں جب وہ تکبیر کہے تو ہم تکبیر کہیں اور جب وہ پڑھے تو ہم خاموش رہیں

اور جب وہ ولا الضالین کے توئم آئیں کہو۔ رواہ مسلم وغیرہ۔ اس سے امام مالک نے استدلال کیا کہ یہ تقسیم ہر پیرس امام کے حصہ میں
قرأت کا اتمام ہر اور مقتدی کے حصہ میں آئیں ہر۔ امام مصنف رحم نے اسکو رد کر دیا بدلیل اذا من الامام فاموا۔ کہ صبح امام کے آئیں
کئے ہر بدیل ہر۔ ولا تمسک لما کفی قولہ علیہ السلام اذا قال الامام ولا الضالین فقولوا آمین من حیث القسمۃ
لانہ قال فی آخرہ فان الامام یقولہا۔ اور مالک رحم کے واسطے کوئی نمک اس حدیث میں نہیں جبین فرمایا اذا قال
الامام ولا الضالین فقولوا آمین۔ کہ یہ تقسیم ہر کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث کے آخر میں فرمایا۔ فان الامام یقولہا
یعنی امام بھی آئیں کہتا ہر۔ فت۔ تو معلوم ہو گیا کہ بخوارہ مراد نہیں ہر۔ ابن الامام رحم نے مناقشہ کیا کہ پھر اسی طرح جو حضرت صلعم
نے فرمایا۔ واذ قال سمع اللہ من حمدہ فقولوا ربنا دلک الحمد۔ یعنی جب امام سمع اللہ من حمدہ کے توئم کہو ربنا دلک الحمد۔
اس میں بھی تقسیم مراد نہیں جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ربنا دلک الحمد کہنا خود ثابت ہر تو امام دونوں کے اور مقتدی فقط
ربنا دلک الحمد کے حالانکہ وہاں کہتے ہو کہ بخوارہ ہر اور غریب آویگا۔ بالجملہ آمین کے بعد ختم فاتحہ کے بخوارہ امام ہو یا مقتدی ہو یا
تنبہ پڑھنے والا ہو۔ وینفونہا۔ اور یہ سب لوگ آمین کو آہستہ کہیں۔ فت۔ یعنی آمین کہنا تو بالاجل ہر اختلاف یہ کہ ہمارے
نزدیک مطلقاً آہستہ کہنا سنت ہر یعنی دوامی فعل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اور حکم آپ کا آہستہ کے لیے ہر اور یہی اصل ہر
م۔ اور یہی امام شافعی کا جدید قول ہر اور ایک روایت امام مالک سے ہر ح۔ مبارک وینا من حدیث ابن مسعود۔ بدلیل اس کے
جو بتے ابن مسعود کا کلام روایت کیا۔ فت۔ بسملہ کے آہستہ کہنے میں۔ لیکن ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی سے اسکو روایت کیا ہر
اور امام محمد نے آثار میں باسناد ابو حنیفہ عن حماد عن ابراہیم عن ابن مسعود روایت کیا کہ جو شخص بسملہ کا جہر کرے ابن مسعود نے
فرمایا کہ یہ گنواروں کا فعل ہر اور نہیں جہر کرتے بسملہ کو ابن مسعود اور نہ کوئی اُنکے اصحاب سے۔ یہ اثر مشعر ہر کہ ابراہیم رحم نے اسکو
ابن مسعود رحم سے لیا ہر اور واضح ہو کہ ابن مسعود رحم نے جہر بسملہ کو گنواروں کا فعل اس واسطے کہا کہ اگر آپ کو سکھانے کے لیے
حضرت صلعم نے کبھی جہر کر دیا تاکہ موقع محل سیکھ جا دیں تو گنواروں میں وہی ہر تا درہا۔ اور عبد الرزاق نے بھی مصنف میں
ابراہیم نخعی سے روایت کی کہ پانچ چیزیں ہیں جنکو امام اخفاء سے پڑے سبحانک اللہم انہم اور تعوذ اور تسبیح اور آمین اور بنا دلک الحمد
یہ اثر صبیح قولی ہر اور اس امر کو مشعر ہر کہ امام کے لیے اصل ان چیزیں یہی ہر اگرچہ دوسرے آثار اس کے مخالف بھی ہیں جسے
بخاری نے تعلیقاً عطا دے ذکر کیا کہ ابن الزبیر داکے بعد کے اماموں سے میں نے آمین کا جہر سنا۔ یہ اثر فعلی ہر لیکن جو
جہر میں کسی کو کلام نہیں ہر۔ مگر اصل آہستہ ہر م۔ ولانہ دعا رقیون بناہ علی الاخفاء۔ اور اسوجہ سے کہ آمین دعا ہر
تو اسکی بناء خفیہ ہر ہوگی۔ فت۔ اور شافعی کے قدیم قول میں اور وہی شافعیہ کے نزدیک مذہب ہر کہ امام وقت ہی سب
آمین کا جہر کریں اور یہی قول احمد کا ہر اور واضح ہو کہ ابن الامام رحم نے صرف مالک بن حجر رضی اللہ عنہ کی حدیث جبین شعبہ
کی روایت سے آمین کا اخفاء آیا اور سیفیان کی روایت سے آمین کا جہر آیا ہر ذکر کر کے روایت شعبہ کا خطا ہونا اور طریق
کا روایت سیفیان کو ترجیح دینا ذکر کر کے کہا کہ اگر اجتہاد میں مجھے کچھ حق ہوتا تو میں اس طرح توفیق دیتا کہ شعبہ کی روایت میں
جو خفض کرنا مذکور ہر اس کے معنی آہستہ کہنے کے نہیں ہیں بلکہ آواز پست کرنے کے ہیں یعنی آمین پست آواز سے کہے جسکو
اول صفت والوں نے سنا اور زور سے نہیں چلا کے اور روایت سیفیان میں رنح الصوت سے یہ غرض کہ اخفاء کے ساتھ
نہیں کسی بلکہ آواز سے کسی جسکو اصل صفت والوں نے سنا تو دونوں روایتوں کے معنی واحد ہیں اور دونوں صحیح ہیں
ہذا شخص النفع۔ اور اس تقریر سے ظاہر ہوا کہ وائل رحم کی دونوں حدیثوں سے جہر ثابت ہر لیکن میں کہتا ہوں کہ یہ تو غرض
صرف (خفض باصوت) میں جاری ہر کہ خفض یعنی پست ہر اور دوسری روایت (اخفضی باصوت) میں جاری نہیں کہ یہ صبح اخفاء ہر
ہر کہتا ہوں کہ اس مسئلہ میں آجکل ائمہ اربعہ کے قابل فساد پہلا ہوا ہر اور یہاں لغت ایمانی اور واجب فعل اتفاق کے صرف

جہر و اخفاء پر حرام نفاق و ہشامہ اسلام جس پر غیر اقوام اسکی ہتک کریں و تکفیر باہمی و عداوت بھائی ہی اور میں چاہتا ہوں کہ ہر قوم
اکسی عذر و جمل اس مسئلہ کی تحقیق کر دے۔ واضح ہو کہ آئین کہنے میں خلافت نہیں بلکہ اس کے جہر و اخفاء جائز ہونے میں بھی خلافت نہیں
بلکہ اگر جاہلون گنواروں وغیرہ کے تعلیم مقصود ہو تو جہر بلا خلافت ہی پس اخلافت صرف اس صورت میں ہو کہ بدون قصد تعلیم وغیرہ کے
آیا اصل آئین و دوائی فعل حضرت علی الصدیق علیہ السلام و سلم و اکابر صحابہ کرام کا جہر آئین تھا یا اخفاء۔ تو جانتا چاہیے کہ کچھ خلافت نہیں کہ آئین
کا لفظ قرآن نہیں ہر حق کہ علماء کا قول ہے کہ جو کوئی کہے کہ آئین داخل قرآن ہے تو وہ مرتد ہے اور کچھ خلافت نہیں کہ وہ سنوں ہی
اور خارج نماز بلکہ ہر دعا کے بعد کتنا طریقہ سنت ہے اور وہ مرغوب ہے نہ واجب حتیٰ کہ اگر کوئی نازی اسکو بالکل مجبور کیا تو
خلافت نہیں کہ اسکی ناز جائز ہوگی لیکن اسکا کتنا قابل اہتمام سنوں ہے اور وہ دعا میں سے ہے بلکہ دعا ہے کیونکہ اس کے معنی
قبول کر لے بلکہ سورہ فاتحہ بھی دعا ہے بدلیل قولہ علیہ السلام و بعد ہی ماسال الصدیق القدسی۔ یعنی حدیث قدسی میں گذرا
کہ فاتحہ کی تقسیم میں الصدیق تعالیٰ نے فرمایا اور میرے بندہ کے لیے وہ ہے جو اسے مانگا یعنی دعا کی اور فاتحہ کے خاتمہ پر آئین
ایک مرتبہ قبولیت ہے چنانچہ حدیث میں ہے کہ ایک شخص بالاحاج دعا کرتا تھا تو حضرت علی الصدیق علیہ السلام نے فرمایا کہ اس پر ہر کسے
تو عرض کیا گیا کہ کس چیز سے ہر کسے فرمایا کہ آئین کے ساتھ کہ جب اسے آئین پر ختم کیا تو واجب ہو گئی۔ پھر دعا کی تعلیم
میں نص قولہ تعالیٰ ادعواکم لظرفہ و خفیہ۔ صریح ہے کہ ہمارے دعا لظرفہ و خفیہ پر ہے۔ اور ہم ایسے اہل تفسیر کی طرف التفات
نہیں کر سکتے جو اپنے مذہب کی تائید کے واسطے سننی قرآن میں تکلفات کریں کیونکہ آیت ظاہر ہے آئین کوئی اجمال نہیں ہے
پس اگر آئین کے بارہ میں صرف یہی آیت مدار ہو تو کچھ شبہ نہیں کہ آئین آہستہ ہے اور نیز حدیث میں ان لوگوں کو جہنم
جج میں زور سے نکسیر کہتے تھے بطریق انکار منع فرمایا اس تعلیل کے ساتھ کہ۔ انکم لادعون اہم ولا غائبانہم نہیں پکارتے دعا
میں کسی ہرے کو اور نہ غائب کو۔ حالانکہ مقام حج میں تبلیغ عام اعلان و اشعار ہے تاکہ محرم و غیر محرم میں امتیاز رہے اور جہر آئین
مطلوب ہے ہا این ہمہ زور سے کہنے کو رد کیا۔ اور مناجات خفیہ کئی آیات سے ظاہر ہے اور احادیث آئین بہت ہیں جنکا
طول دینا ضرور نہیں کہ اسی قدر کافی ہے۔ لیکن آئین کے بارہ میں سوائے اس آیت کے احادیث بھی ہیں اور ان احادیث
سے آئین کا جہر نکالا جائے تو لازم ہوگا کہ انہیں باہم تو نیت و جادے۔ اور پوشیدہ نہیں کہ دعا کا قبول ہونا جہر سے اہتمام کی
بات ہے خصوص حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کمال شفقت و رحمت سے ہر ایک انبی امت کے واسطے اسکی قبولیت
و اس کے اہل جنت ہونے کو چاہتے تھے پس انکو تمام انکی طاعات بلکہ عادات میں امور خیر تعلیم فرمائے۔ انا نجلہ آئین کے بارہ
میں بھی ترغیب و تحریض و تعلیم بقول و فعل سب کو جمع کر دیا چنانچہ صحاح ستہ میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
امین الامام فاضلہ۔ فان الملائکۃ تقول آمین۔ فان الامم تقول آمین۔ عبد الرزاق۔ خاتمہ من افق تائیدہ امین الملائکۃ فغیرہ مقدم من تائیدہ
۱۔ یعنی جب امام آمین کہے تو ہم آمین کو کہیں کہ ملائکہ آمین کہتے ہیں سو جسکا آمین کہنا موافق پڑتا ہے ملائکہ کے آمین کہنے سے
اس کے اگلے گناہ بخشے جاتے ہیں۔ اس حدیث میں قولی ارشاد و حکم ہے اور فائدہ اسکا ایک لغت عظیم ہے۔ سچا امون میں جہنم
علم و دوطح ہوا بعض نے جانا کہ اس ارشاد سے آپ کی مراد یہ کہ آمین آہستہ کہو اور بعض نے جانا کہ نہیں بلکہ زور سے کہو اور دلیل
اس پر یہ کہ حدیث میں صریح فرمایا کہ۔ اذا امن الامام۔ جب امام آمین کہے۔ یہ اسی وقت معلوم ہوگا کہ امام ہند سے آمین کہے۔
تحقیق یہ کہ اس حدیث سے آئین کا آہستہ کہنا ثابت ہوتا ہے۔ غور سے سنو کہ یہ حدیث صحیحین وغیرہ میں من طریق الزہری
عن سید بن السیب عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ مروی ہے اور سنن نسائی و مصنف عبد الرزاق و صحیح ابن حبان میں باسناد
صحیح اسی طریق یعنی الزہری عن سید بن السیب عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ یون ہے کہ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قال
الامام غیر المنضوب علیہم ولا الضالین فقولوا آمین فان الملائکۃ تقول آمین والامام يقول آمین فمن وافق تائیدہ آمین

اس حدیث میں
آئین کا جہر
نہیں بلکہ
خفیہ ہے

الحاکم غفرلہ تقدم من فہمہ - یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب امام کے غیر المغضوب علیہم ولا الضالین میں تو تم کہو
 آمین کہ ٹانگہ آمین کہتے ہیں اور امام آمین کہتا ہے سو جس کا آمین کہنا ٹانگہ کے آمین کہنے سے موافق پڑ جاتا ہو اسکے اگلے گناہ
 بخشے جاتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ ولا الضالین تک جہر سے پڑھ لگا اور بعد ہی آمین آہستہ کہنا تو ولا الضالین جب دم
 کہے تو بعد ہی تم آمین کہو اور بتلایا کہ امام بھی آمین کہیگا اور چونکہ امام کا آمین کہنا مخفی تھا تو دوسری روایت بن تصریح ہے
 کہ وقت اسکا وہ ہے کہ جب وہ ولا الضالین پورا کرے۔ حاصل یہ کہ مقتدیوں کا آمین کہنا اس وقت پر رکھا کہ جب امام سے دلا
 الضالین سن لیں تو اس صورت میں امام کا آمین کہنا اور مقتدیوں کا متوافق پڑ جائیگا کہ وہ آمین آہستہ کہیگا۔ اور یہی مراد
 اول روایت سے ہے کہ جب وہ آمین کہے تو تم آمین کہو۔ پس معلوم ہوا کہ اس سے یہ مراد نہیں کہ وہ زور سے آمین کہیگا تو تم بھی
 سنکر آمین کہو بلکہ مراد کہ امام کے آمین کہنے سے موافقت کرو جس وقت وہ کہے اسی وقت تم بھی کہو پھر چونکہ وہ آہستہ کہتا
 تو کیونکر معلوم ہوتا تھا بتلایا کہ جب وہ ولا الضالین کہے۔ اگر یہ مراد نہ تو دونوں حدیثیں باہم ایک دوسرے سے مخالفت
 ہو جادیتی اس طرح کہ اذا من الامام سے یہ نکلے گا کہ جب اسکی تائید اور اس سے سن لو تب تم کہو۔ اور ولا الضالین سے یہ نکلے گا
 کہ جب ولا الضالین سن لو تو آمین کہو۔ اور ان دونوں پر عمل ایک آمین میں متعدد ہر تو قطعی یہ ہی بات ٹھہری جو ہم نے بیان
 کی اور جب یہ فرمایا کہ وان الامام یقول آمین۔ تو معلوم ہو گیا کہ امام بھی کہیگا اگرچہ سنائی نہ دے۔ اور اگر ظاہری لفظ اذا
 من الامام فامنوا ہو تو امام کی متابعت آمین کے کہنے میں مراد ہو جائیگی اور یہ خلاف دوسری حدیث کے ہے جس میں فرمایا۔ انا
 جہل الامام لیومکم بہ الخ۔ اور آخر میں ہے کہ واذا قال ولا الضالین فقولوا آمین۔ اور جب وہ ولا الضالین کہے پیچھے تم آمین کہو۔ یہ
 حدیث صحیح مسلم وغیرہ میں ہے اور ادھر گزری۔ پس قطعی یہ حجت ساقط ہو گئی کہ آمین بالجہر کہنا امام کا اس حدیث سے صحیح ثابت ہے
 بلکہ تحقیق کے ساتھ اس سے امام کا آمین باخفاء کہنا ثابت ہے کیونکہ امام کی آواز آمین کے ساتھ موافقت کرنا نہیں بیان کیا
 حالانکہ مد آمین کے سننے ہی موافقت ہو سکتی ہے اور یہ معلوم کہ امام سے آمین میں سہقت کرنا بے ادبی ہے پس امام اخفاء کر لگا تو
 ولا الضالین کے بعد مقتدی آمین کہیگا اگرچہ امام سے پہلے فاعل ہو جاوے اور نیز اس پر تصریح ہے جہیہ کردی کہ امام کی خاموشی
 نہیں بلکہ وہ آہستہ آمین کہتا ہے در نہ جہر سے ہوتا تو اسکی تائید بیان کرنے کی خود کچھ حاجت نہ تھی صرف ٹانگہ کا آمین کہنا بیان
 فرماتے۔ پس حدیث سے تو ظہر یہ ہوا کہ آمین آہستہ کہے اور مع اصل آیت کے تحقیق ہو گیا۔ اور یہی اصل ہے۔ اور اس سے
 انکار نہیں کہ جہر کرنا جائز ہے خصوص تعلیم کے وقت حتی کہ اگر مقتدیوں کی متعدد صفیں ہوں اور سب کو تعلیم دینا اور سننا
 مقصود ہو تو ایسے زور سے کہے کہ سب سنیں چنانچہ ابن ام اصبہین نے ایک صحابہ عتہ سے روایت کی کہ اس عورت نے
 حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے ناز پڑھی تو جب آپ نے ولا الضالین پڑھا تو آمین استغفر ادا سے کہی کہ اس عورت نے
 جو عورتوں کی صف میں کھڑی تھی۔ رواہ الطحاوی بن راہویہ۔ اور یہ ظاہر ہے کہ چھوٹی مسجد میں کثرت جماعت سے عورتوں کی
 صفیں بہت دور نہیں۔ حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب تلاوت کیا غیر المغضوب علیہم
 ولا الضالین کو تو کہا آمین۔ حتی کہ سننا تھا جو صف اول میں ہے۔ رواہ ابو داؤد و ابن ماجہ نے اس قدر زیادہ روایت کیا کہ پس ان کے
 آمین سے مسجد گونج جاتی تھی۔ رواہ ابن جہان فی معجمہ والحاکم و رواہ الدارقطنی۔ اور کہا کہ اسکی اسناد حسن ہے اور بیہقی نے سب سے
 بڑھ کر کہا کہ اسناد صحیح ہے۔ لیکن ہم اوپر ذکر کر چکے کہ عینی رحم نے بشر بن سافع راوی کے ضعف سے اس حدیث میں کلام کیا ہے
 نسائی رحم نے بسند صحیح حدیث داخل بن حجر رضی اللہ عنہ روایت کی پھر جب اس سے فاعل ہوے تو کہا آمین اور بلند کیا اسکے
 ساتھ اپنی آواز کو۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی۔ یہ بعض اوقات موافقت خریف اور تعلیم ہے۔ اور خود اہل فہم امر غنہ نے آمین کا
 اخفاء روایت کیا چنانچہ ترمذی نے اسکو بر روایت شعبہ رحم عن سلمہ بن کبیل عن حجر الی الغبس۔ روایت کی کہ فاعل رضی اللہ عنہ نے

آہیں میں کہا کہ پست کی اپنی آواز آہیں کے ساتھ - اور ایک روایت میں ہے کہ اخفاء کیا اپنی آواز کو آہیں کے ساتھ - فرزدی نے بعد روایت اس حدیث کے بخاری سے حدیث سفیان کا اصح ہونا اور شعبہ کا کئی جگہ خطا کرنا بیان کیا اور اس میں یہ کہ حجر ابی العنبر کہا اور صحیح حجر بن عنبر ہے جیسا کہ روایت سفیان میں ہے - یعنی نے جواب دیا کہ حجر بن عنبر کی کنیت ابو العنبر و ابو اسکن دونوں ہیں اور ابن حبان نے کتاب الثقات میں جزم کیا کہ حجر بن عنبر کی کنیت ثل ایسے باب کے نام کے ہے - میں کہتا ہوں کہ ابن حجر نے اصحابی اسناد اصحابہ میں اسکا اقرار کر لیا ہے - چنانچہ کہا کہ حجر کو ابن عیسٰی نے اور کنیت ابو اسکن بھی اور اسکو حجر ابی العنبر بھی کہتے تھے وہ طبری کوئی ثقہ ہے اسکو ابن حبان نے ثقات میں لکھا اور ابن عساکر نے کہا کہ وہ کوئی شیخ ثقہ ہے اس سے ابو داؤد و ترمذی و بخاری نے روایت لی ہے اور محدثین متفق ہیں کہ وہ صحابی نہیں ہے نہ ہی مختصا - پس ثابت ہوا کہ شعبہ نے اس میں کچھ خطا نہیں کی - اعتراض دوم کہ شعبہ نے در بیان میں حجر ابو العنبر اور دائل بن رضى الصرغہ کے علقمہ بن دائل کو زیادہ کیا حالانکہ علقمہ نہیں ہے - جواب دیا گیا کہ جب حجر ابو العنبر کی ملاقات خود دائل بن رضى الصرغہ سے ہو تو علقمہ کو زیادہ کرنا ایک ثقہ کی زیادت ہے اور اس میں کوئی فخر نہیں ہے ابن الحام نے کہنے کا کہ ترمذی نے علی بن حجر بخاری رحمہ سے نقل کیا کہ علقمہ اپنے والد کی وفات سے چھ مہینہ بعد پیدا ہوا ہے ابن الحام نے کہا کہ اگر یہ دعوت ہے تو لازم اس سے انقطاع ہے - میں کہتا ہوں کہ وہ بھی مفسر نہیں اور علقمہ ثقہ ہے اور ثناء علماء اسکو حجت دیتے ہیں بلکہ یہ خود ثبت ہے کہ شعبہ رحمہ سے ابو العنبر نے یہ دوسری روایت بواسطہ علقمہ کے دائل رضى الصرغہ سے اخفاء آہیں کی بیان کی - اور توبہ اسکی یہ کہ ابو داؤد و طحاہی نے شعبہ سے دوسری روایت ثل روایت سفیان ثوری کے روایت کی پس خلاصہ کلام یہ نکلا کہ ایک تو ابو العنبر نے دائل رضى الصرغہ سے بے واسطہ آہیں بالجہر کی روایت کی جسکو شعبہ نے ابو داؤد و طحاہی کی روایت میں اور سفیان نے ترمذی - ابو داؤد و حسانی کی روایت میں ذکر کیا اور دم ابو العنبر نے بواسطہ علقمہ کے دائل رحمہ سے ابن باخفاء کی روایت کی - اسکو شعبہ نے ترمذی کی روایت میں اور احمد و دارقطنی و حاکم و ابویعلیٰ و موصلی و طبرانی و ابو داؤد و طحاہی کی - روایات میں ذکر کیا پس عریج ثابت ہوا کہ دائل رضى الصرغہ کا مطلب آہیں بالجہر کی روایت سے یہ ہے کہ کبھی حضرت صلعم کو بالجہر کہتے سنا اور کبھی باخفاء کہتے سنا - اور شعبہ نے کوئی خطا نہیں کی - اعتراض سوم یہ کہ شعبہ نے (و اخطی بہا صوتہ) کہا حالانکہ وہ تو (دہا صوتہ) ہے - جواب یہ کہ اسکا معلوم ہونا تو روایات ہی پر موقوف ہے پھر یہ دعویٰ کہاں سے ہوا کہ وہ صرف جہر ہے نہ اخفاء - اور پہلے بھی ذکر کر دیا کہ دونوں ہیں یہ کیوں کہا جاوے کہ صرف ایک ہی ہے - ہاں ایک ہی غازیہ دونوں نہیں ہو سکتے اور دائل رضى الصرغہ نے اپنی مختلف اوقات حاضری متعدد نمازوں کا حال کبھی جہر اور کبھی اخفاء بیان کیا ہے اور ربیعان ابن الحام کہ دارقطنی وغیرہ نے سفیان رحمہ کی روایت کو ترجیح دی باہین طرد کہ سفیان کا حفظ بہ نسبت شعبہ کے بڑھا ہوا ہے - میں کہتا ہوں کہ یہ دودھ سے غلط ہے اول یہ کہ بیان تعارض کون ہے جس سے ترجیح کی ضرورت پیش آتی ہاں جو نہ سب اختیار کرے اسکی حمیت کے لیے زبردستی تعارض کر لینا علماء ربانی سے بہت بعید ہے دین و دھرم اللہ تعالیٰ کا اسکے رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایت سے ہے اور یہ اجتماعات مجتہدین کے صرف حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایت و سنت معلوم کرنے کے لیے ہیں تو ہر ایک مجتہد کا اخذ معلوم کیا جانا ہر حق کی اگر کسی مسئلہ میں ماخذ صحیح نہ نکلے تو جو صحیح ہے وہی بسر چشم اور یہی راہ ائمہ و اولیاء و مشائخ و علماء متقدمین و متاخرین کی ہے اور باقی تعصب حمیت تو اپنے نفس کی خوشنودی و خود رائی ہے اسی کو نہ پہچانا تو رب عزوجل کو کیا پہچانے گا - نعوذ باللہ من شہ در انفسنا - دوسری وجہ یہ کہ شعبہ حدیث میں امیر المؤمنین ہیں و دیکھو علل ترمذی میں اقوال و کتب وغیرہ پس مجھے تو یہ بات حق نہیں ظاہر ہوئی ہے و اللہ تعالیٰ ہو العظیم انہیں پس حاصل کلام یہ نکلا کہ آیت کریمہ سے آہیں کا اخفاء لکھا ہے اور صلعم سستہ کی

حدیث قولی اذا امن الامام فاموا۔ اور حدیث قولی صحیح مسلم وغیرہ اذا قال ولا الضالین فتقولوا آمین سے انشاء اظہر ہے اور حدیث فعلی وائل بن جعفر رضی اللہ عنہ اور اثر قولی ابراہیم خضی وغیرہ سے بھی۔ ہاں آمین کے جہر میں حدیث فعلی ابو ہریرہ و وائل بن جعفر میں اور اثر فعلی ابن الزبیر رحمہما علیہ اور مجھے عند تحقیق کوئی حدیث قولی آمین نہیں ملتی۔ پس بنظر انصاف یہی ارجح ہے کہ آمین باخفاء ہو ہاں جہر کا جواز ہر خصوص جبکہ بے جہر میں کی تعلیم مقصود ہو یا امام صالح اپنی موافقت چاہے۔ یہ مجھے ظاہر کیا گیا والدہ تعالیٰ خالق کل شئی و ہوالا علم بالصواب۔ م۔ والمد والقصرفیہ و ہاں۔ آمین میں مد و قصر دو جہر ہیں۔ یعنی لغت میں آمین دو جہر پر صحیح ہے آمین بدالف بروزن یا سین۔ خلاصہ میں کہا کہ اسی کو فقہاء نے اختیار کیا ہے۔ دوم آمین بدون مد کے بروزن قرین۔ اور کہا گیا کہ میم کا امالہ کروینا آواز الف و یاء کے درمیان قرأت جائز ہے۔ والتشدید فیہ خطا و فاحش۔ اور میم کا تشدید دینا فاحش عظمیٰ ہے۔ فس۔ آمین بدالف و تشدید میم یعنی قاصدین ہے۔ گمانی قولہ نعم آمین البیت المحرام۔ (شرح سورہ انعام)۔ اس سے سنت آمین ادا نہ ہوئی لیکن کیا نماز فاسد ہوگی تو میم کا تشدید دینا جب کہ الف مدود ہو بروزن فمالین اس سے صاحبین کے نزدیک نماز فاسد نہ ہوگی اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اور جب کہ الف بغیر مد ہو تو نماز فاسد ہو جائیگی جیسے الف مد کے ساتھ میم بلا تشدید کا کسرہ اور یا حذف کرنے میں بروزن فمالین نماز فاسد ہیں اور الف بے مد کے ساتھ فاسد ہے۔ یوں ہی حذف یا آمین اگر میم مشد کیا خواہ الف کو مد ہو یا نہ نماز فاسد ہے۔ م د ش۔ چاہیے کہ مصلیٰ اپنے ایک قدم پر بوجھ رکھے پھر دوسرے قدم پر اور یہی افضل ہے نسبت اسکے کہ دونوں کو کھڑا کرے۔ چنانچہ صلوٰۃ الاثر میں یہ امام ابو حنیفہ و محمد سے منصوص ہے اور ابو یوسف سے اسکے خلاف روایت نہیں ہے۔ اور یہی صحیح ہے۔ علی المذہب۔ قال۔ مصنف رحمہ نے کہا۔ تم۔ پھر یعنی بعد قرأت تمام کرنے کے علی الاصح مجتہدین بدون توقف کے۔ یکسر تکبیر کہے۔ ویرکع۔ اور رکوع کرے۔ فس۔ سجدے تکبیر کہنا اور بعد رکوع کرنا یہی مذہب صحیح ہے۔ الخلاصہ۔ وہی الجامع الصغیر و یکسر مع انخطا۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ تکبیر کہے جھکاؤ کے ساتھ۔ فس۔ تو تکبیر کی ابتداء شروع جھکاؤ کے ساتھ اور تمام ہوتا تکبیر رکوع میں ہو جانے پر ہوگا۔ المحیط۔ طحاوی رحمہ نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ معراج الدرایہ۔ لان النبی علیہ السلام کان یکبیر عند کل خفض ورفع۔ فس۔ یہ حدیث ابن مسعود رحمہ نے روایت کی بلفظ کان یکبیر فی کل خفض ورفع و زعمہ و قعودہ ابوبکر و عمر۔ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تکبیر کہا کرتے ہر جھکاؤ اور اٹھاؤ اور کھڑے ہونے اور بیٹھنے میں اور ابوبکر و عمر بھی۔ رواہ النسائی و الترمذی و قال حسن حبیب درواہ احمد و اسحق و الدارقطنی و ابن ابی شیبہ و الطبرانی۔ اور مؤید اسکی صحیحین میں حدیث ابو ہریرہ اور مؤطا بن مرسل علی بن اسحق یعنی امام زین العابدین ہے جو مؤید ہے کہ بلا تغیر کے تاوقات یہی طریقہ رہا۔ مع۔ اور یہ نص ہے کہ قول جامع صغیر صحیح جیسا کہ طحاوی رحمہ نے کہا اور اسی پر افتاء ہے اور میں نے دیکھا کہ اسی پر درختار میں جزم کیا۔ اور اگر قرأت کا کوئی حرف باقی تھا اسکو جھکاؤ میں تمام کیا تو مکروہ ہے علی الاصح ش۔ اور آخر حرف قرأت کو اگر کبر سے نہ ملاوے اور اگر ملایا تو مکروہ نہیں ہے۔ اتنا مار خانیہ۔ پھر امام اس تکبیر رکوع وغیرہ کا جہر کرے یہی ظاہر الروایۃ واضح ہے۔ خلاصہ۔ ویخوف بالتکبیر خذنا۔ اور حذف کرے تکبیر کو اجماعی طرح۔ فس۔ یعنی اگر اول خفیف تہہ دے اور لام المد کو مد کرے یہی صواب ہے۔ فس۔ اور ہاں کو رفع دے۔ جزم خطا ہے۔ اور اگر کہے اول خفیف تہہ اور باے موحہ کو خفیف تہہ و آخر راہ کو جزم دے۔ م۔ لان المدنی اولہ خطا من حیث المد بن کثرتہ استفہاما کیونکہ مد کرنا اول تکبیر میں یعنی اللہ کے اول میں براہ دین خطا ہے کیونکہ وہ استفہام ہے۔ فس۔ آواز اسکی دیکھا اللہ اسکی ہی معنی ہونے کے کیا اللہ غریب ہے اگر عمدہ کہے تو مشائخ میں اس کے کفر میں کلام ہے جیسے اکبر کے اول تہہ کو مد کرنے میں ہے اور نماز فاسد ہو جائیگی۔ الخلاصہ۔ حق یہ کہ جو امام مصنف نے کہا کہ خطا ہے نہ کفر۔ یعنی۔ میں کہتا ہوں کہ یہی صواب ہے جیسا کہ

میں نے اور بحث کی و الحمد للہ علی التوفیق م۔ وحی آخرہ کھن میں حیث النعمۃ۔ اور کبیر کے آخرین ذکرنا براہ لغت کھن ہر وقت یعنی خطا ہر کہ اگر کو
 اکبار پڑھے اور ناغہ نہ ہوگی۔ علی المصحیح مع۔ اور یاد دلاؤ کہ کھن خطا ہر وقت۔ پھر وضع ہو کہ تکبیرات چھوڑ صاحبہ و ابین رزم و اتباع علماء ہر
 نزدیک سنت ہیں مگر ایک روایت میں احمد و طاہر یہ کہ نزدیک واجب ہیں۔ بقوی حرنے کا کہ بافتان الامتہ سنت میں۔ مع۔ وقت
 پیدا یہ علی رکعتیہ۔ اور اعتماد کرے مانند عود کے اپنے دونوں ہاتھوں سے اپنے دونوں گھٹنوں کو۔ وقت یہی سنت ہر
 م۔ ہی صحیح ہر۔ البدلح۔ و یفرج بین اصابعہ۔ اور اپنی انگلیوں میں کشادگی رکھے۔ وقت یہ مستحب ہر اور حضرت
 ابن مسعود رزم کے نزدیک دونوں ہاتھوں کو رکھ کر دونوں گھٹنوں کے بیچ میں رکھے اور چھوڑ کے نزدیک یہ کسی وقت کا فعل
 تھا کہ نسخ ہو گیا۔ بقولہ علیہ السلام لانس رزم اذا رکعت فضع یدیک علی رکعتیک و فرج بین اصابعک۔
 و ارفع یدیک عن جنبیک۔ یعنی انس رزم کو جو خدمت کیا کرتے تھے فرمایا کہ اسی پس چپ تو رکوع کرنے تو رکھو اپنے دونوں
 ہاتھوں کو اپنے دونوں گھٹنوں پر اور کشادگی دے اپنی انگلیوں میں م۔ اور اٹھالے اپنے ہاتھوں کو اپنے دونوں ہاتھوں
 سے۔ رواہ الطبرانی مطولاً۔ اور یہ طریقہ حدیث ابو مسعود میں عند احمد و الترمذی و ابی داؤد۔ اور حدیث ابن عمر میں من فضیل
 و ابن حبان اور حدیث ابی حمید الساعدی میں عند البخاری اور حدیث ابن رافع بن عند ابی داؤد۔ اور اس میں ائمہ اربعہ
 وغیرہم کے درمیان خلاف نہیں ہر اور مصعب بن سعد نے کہا کہ میں نے اپنے دونوں ہاتھوں کو دونوں گھٹنوں کے
 درمیان رکھا تو مجھے میرے باپ سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ نے منع کیا اور کہا کہ ہم لوگ ایسا کرنے سے بھرہ کو اس
 منع کر دیا گیا اور حکم دیا گیا کہ اپنے ہاتھوں کو اپنے گھٹنوں پر رکھا کریں۔ رواہ البخاری و مسلم و لایندب الی التفرج
 الا فی نذرہ السحالیہ لیکون الکن من الاخذ۔ اور نہیں ترغیب دی گئی بجانب تفرج کے یعنی انگلیاں کھلی رکھنے کے
 کسی حالت میں سوائے اس حالت رکوع کے گھٹنے بکھرنے کے تاکہ گرفت کا قابو خوب ہو۔ و لا الی الاضم الا فی حالہ سجود
 اور نہ ترغیب دی گئی بجانب انگلیاں ملائے رکھنے کے کسی حالت میں سوائے حالت سجدہ کرنے کے۔ و فیما وراہ
 ذلک یتحرک علی العادۃ۔ اور سوائے مذکور کے سب صورت میں انگلیوں کو اپنی عادت پر رکھنے کے لیے جوڑا
 جاتا ہر۔ وقت یعنی انگلیاں جیسے اسکی عادت پر رہتی ہیں ویسے ہی رہیں۔ ملائے یا کھولنے کی بہتری پر ترغیب نہیں
 دی گئی ہر۔ اور وہ جو کبیر تحریر کے وقت حدیث میں آیا کہ انگلیاں کھلی رکھتے تھے تو مراد یہ کہ شعی نہیں باندھتے تھے۔ مع۔
 و بسط ظہرہ۔ اور ہموار رکھے اپنی ہتھ کو۔ وقت حتی کہ اگر اسکی ہتھ پر پانی بھرا پیالہ رکھیں تو ٹھہر رہے۔ انخلاصہ
 لان النبی علیہ السلام کان اذا سجد بسط ظہرہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب رکوع کرتے تو ہتھ کو بسط یعنی
 برابر ہموار کرتے تھے۔ وقت و ابھہ ابن معبد کی حدیث میں ہر کہ سیوی ظہرہ حتی لو صب علیہ الماء لاستقر۔ یعنی ہموار
 کرتے اپنی ہتھ کو حتی کہ اگر اسپر پانی بہا یا جاوے تو ٹھہر جاوے۔ رواہ ابن ماجہ و حدیث برابر رزم میں ہر کہ اذا سجد بسط
 ظہرہ و اذا سجد قبل القبلیۃ یعنی جب رکوع کرتے تو بسط کرتے اپنی ہتھ کو اور جب سجدہ کرتے تو اپنی انگلیاں
 جانب قبلہ منوجہ کر لیتے تھے۔ رواہ ابوالعباس محمد بن اسحق السراج۔ اور طبرانی نے ابن عباس و ابو ہریرۃ الاصلی سے مثل
 حدیث و ابھہ رزم روایت کی۔ فتح۔ انگلیاں خواہ پانوں کی ہون یا ہاتھ کی۔ م۔ اس حالت میں سر کیونکر رہے تو منہ مایا۔
 و لایرفع راسہ و لایکسہ۔ اور سر نہ اونچا رکھے اور نہ جھکا دے۔ وقت یعنی چوڑوں سے سطح ہموار رکھے۔ انخلاصہ
 لان النبی علیہ السلام کان اذا سجد لایصوب راسہ و لایقنعہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب رکوع فرماتے
 تو اپنا سر مبارک نہ جھکاتے رکھتے اور نہ اٹھاتے۔ وقت یہ ابو حمید ساعدی رزم کی حدیث طویل میں ہر۔ رواہ الترمذی
 و صحیحہ و ابن حبان اور صحیح مسلم کی حدیث ام المومنین صدیقہ رزم و صحیح بخاری میں بھی یہ معنی موجد وہیں مع۔ اور مکر وہ ہر کہ

مرد اپنے گھٹنوں کو کمان کی شکل پر منحنی کرنے۔ یہی عذت تودہ رکوع میں خفیہ منحنی ہو جاوے اور ہاتھوں کو عمود کی طرح
 تسبیح جانین رکھے اور نہ انگلیاں کھول کر گھٹنے پکڑے بلکہ ہاتھوں کو اپنی طرف سمجھاوے اور گھٹنوں پر ہاتھ رکھے اور انگو
 منحنی کرے اور بازو دونوں کو پہلو سے جدا نہ کرے۔ اور ابراہیمی وغیرہ۔ ویقول سبحان ربی العظیم ثلثاۃ اور کئے حالت رکوع
 میں تین مرتبہ سبحان ربی العظیم۔ فت۔ پاک ہو میرا رب بڑی عظمت والا۔ تسبیح ہر ایک کے واسطے ہو خواہ مرد ہو یا عورت ہو
 ذلک ادناہ۔ اور یہ تسبیح کی کمتر مقدار ہے۔ فت۔ عامہ اہل علم کے نزدیک رکوع میں تسبیح ہر تین مرتبہ سے کمتر نہ ہو۔ لقولہ
 علیہ السلام اذ رکع احدکم فلیقل فی رکوعہ سبحان ربی العظیم ثلثاۃ ذلک ادناہ۔ یعنی بدلیل روایت ابو داؤد و
 ترمذی و ابن ماجہ۔ حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی مروعا کہ جب تم میں سے کوئی رکوع کرے تو اپنے رکوع میں کے سبحان
 ربی العظیم تین مرتبہ اور یہ اسکا ادنیٰ مرتبہ ہے۔ فت۔ و اذا سجدا فلیقل سبحان ربی الا علی ثلاث مرات ذلک ادناہ۔ اور
 جب سجدہ کرے تو کئے سبحان ربی الا علی تین مرتبہ اور یہ اسکا کمتر ہے۔ اسی ادنیٰ کمال الجمع۔ اسی کمال جمع کا ادنیٰ ہے
 فت۔ بسوطة منحصی میں ہے کہ ذلک ادناہ۔ جو حدیث میں ہے اس سے جواز کا کمتر درجہ مراد نہیں تاکہ اس سے کم جائز نہ ہو
 کیونکہ رکوع و سجدہ توبہ دونوں میں تسبیح کے جائز ہر جگہ ہی مراد کہ کمتر درجہ کا کمال ہے۔ بسوطة خواہ زیادہ میں ہے کہ مراد اس سے
 کمتر جمع ہے کیونکہ جمع کا عدد کمتر نہیں ہے۔ یعنی رحم نے اعتراض کیا کہ جمع کا تو حدیث میں اشارہ و دلائل کچھ ذکر نہیں ہیں پس ٹھیک
 بات تو وہی ہے کہ مراد کمال سنت کا کمتر یا کمال تسبیح کا کمتر ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ نظر تحقیق یہ ظاہر ہوتا ہے۔ ذلک ادناہ
 کی فہمرا مضار میں الذکر نہیں ہے جیسے قول مذکور میں تکلف کیا بلکہ ضمیر کا مرجع رکوع یا سجدہ یعنی تین مرتبہ تسبیح کی قدر رکوع
 یہ ادنیٰ مرتبہ ہے۔ ہاں اس سے یہ لازم ہے کہ استقدر اعتدال رکوع میں واجب ہے تو ہم ذکر کر چکے صحیح قول امام ابو یوسف
 رحمہ اللہ ہے اور یہی مختار رکھا گیا ہے اور یہ جو زعم ہوا کہ ادنیٰ مقدار اعتدال کی ایک تسبیح ہو تو یہ سوائے رکوع و سجدہ کے ہے
 کیونکہ ہر دو سجدہ کے بیچ میں مثلاً کوئی رکن مفروض نہیں رکھا گیا جیسے رکوع و سجدہ رکن مفروض ہے بلکہ یہ جلسہ دونوں سجدہ
 کے متعلق ہونے کے لیے ہے تو جب ہی ہو گا کہ ایک سجدے سے سر اٹھا کر اتنا اطمینان و اعتدال کر لے پس ہی حق بات تکلف
 ہو و الله تعالیٰ اعلم۔ اور تسبیحات تو ضرور نسبت ہیں اور میں تسبیحات کہنا اندازہ ہے تاکہ اس سنت سے فرض رکوع کی مقدار
 کمال ہو جاوے۔ ہم۔ اور اگر کسی نے بالکل تسبیح نہ کی یا ایک ہی مرتبہ کہی تو مکروہ ہے ایسا ہی امام محمد سے مروی ہے۔ فت۔ مع۔
 میں کہتا ہوں کہ یہی خلاصہ میں مذکور ہے۔ پس اگر یہ مراد ہو کہ دو تین تسبیح کی قدر شعرا گزربان سے تسبیح نہیں یا ایک ہی
 دو کی تو ترک سنت سے کراہت ہوگی۔ اور اگر یہ مراد کہ استقدر نہیں شعرا تو مکروہ تحریمی ہے حتیٰ کہ اعادہ واجب ہے بنا بر
 قول ابو یوسف کے جو مختار ہے لیکن در مختار میں لکھا کہ تسبیح چھوڑنے یا کم کرنے میں کراہت تنزیہی ہے۔ قول یہ اسوقت
 کہ رکوع قعدہ واجب پورا کر لیا ورنہ واجبات میں فرض طاعت مختار کے بیان مخالفت ہوگی۔ ہم۔ اور لکھا کہ رکوع یا
 قرأت کو طول دینا تاکہ آنے والا مل جاوے اگر بہ نیت تقرب اتنی ہو تو بالاتفاق مکروہ نہیں مگر یہ ناہر ہے اور یہاں کاری کا مسئلہ
 نکلا تاہم۔ ورنہ اگر بچانے تو مکروہ تحریمی ورنہ نہیں۔ و۔ قول یعنی رحم نے اس میں کثرت سے اخلاص نقل کیا اور یہ قول جو در مختار
 میں آیا ہے نیکہ ہوا فلیث کا ہے کہ اگر آنے والے کو پہچانے تو طول دینا مکروہ ورنہ مضائقہ نہیں ہے۔ شامی نے کہا کہ مضائقہ نہیں
 کہنا مشعر ہے کہ نہ کرنا افضل ہے بخیرہ میں قول ابو حنیفہ و ابن ابی لیلیٰ و محمد مطلقاً مکروہ لکھا ہے۔ لیکن صحاح کے بعض اصحاب
 میں حضرت مسلم کی کتب اول کو طول دینے میں صحابی راوی نے فرمایا کہ میرے نزدیک یہ اس واسطے فرماتے کہ آنے والے
 مل جاوے یہ بھی گویا بھول ہے کہ جب مقصود خلوص تقرب ہو تو بالاتفاق مکروہ نہیں ہے۔ ہم۔ امام مالک سے یہ نقل ہے کہ رکوع
 و سجدہ میں تسبیح کے قائل ہیں۔ ہرگز صحیح نہیں ہے بلکہ فریضہ کے قائل ہونے کی روایت ہے۔ کافی مخرج اکثر فضیلتی۔ ہذا راہ

کے شاگرد ابو سبط الجلیبی بھی تین تسبیح فرض ہونے کے قائل ہیں۔ رکوع و سجود میں قرآن پڑھنا چار دن اماموں کے نزدیک مکروہ ہے۔ وغیرہ میں ہرگز تین تسبیح سے زیادہ کرنا افضل ہے مگر طاق شمار پر ختم کرے لیکن یہ منفرّد کے حق میں ہے اور امام کو اتنا طول دینا چاہیے کہ قوم میں کوئی ٹول ہو جاوے۔ امام تین چار مرتبہ کے شرح الطحاوی۔ میں کہتا ہوں کہ بائیس ہو تو طاق ہو ورنہ م۔ نصف میں ہرگز مقتدی برابر تسبیح تیرہ ہی جاوے جب تک امام سر اٹھاوے۔ قول یعنی چاہے جس قدر طاق یا جفت ہو جائے م۔ اور اگر مقتدی میں بھی کہنے نہ پایا کہ امام نے سر اٹھایا تو ابوالثب نے کہا کہ صحیح یہ کہ وہ امام کے تابع ہے یعنی فوراً سر اٹھاوے چاہے تم ہوں۔ مع اسطرح جو دین بھی امام کی متابعت واجب ہے۔ ت۔ اور اگر مقتدی نے پہلے سر اٹھایا تو پھر امام کی متابعت کے لیے رکوع میں جاوے ورنہ مکروہ تحریمی کا رنگ ہو گا اور جب دوبارہ رکوع میں گیا تو اس سے یہ دور رکوع نہو گے۔ د۔ اور اگر مقتدی نے تشدد پورا نہ کیا تھا کہ امام میسر ہی رکعت کو کھڑا ہوا یا آخری قعدہ میں سلام پھیرا تو مقتدی اسکو پورا کرے اور اگر اسے ساتھ دیا تو رواج ہے اور اگر مقتدی بعد تشدد کے درود دعا میں تھا کہ امام نے سلام پھیر دیا تو فوراً متابعت کرے۔ ت۔ د۔ اگر کوئی شریر ہو تو اسکا ظلم و شہود کرنے کو رکوع میں طول دینا مکروہ نہیں ہے۔ قول فیہ نظر جسے امام کو رکوع میں پایا اسکو یہ رکعت مل گئی بظلمات قورہ کے۔ قول یہی حدیث میں ہے کہ یہ سبائی۔ اور اسکو چاہیے کہ کبیر تحریرہ لکھ رکوع میں امام کے ساتھ چلنے کی دوسری کبیر کہے اور اگر اول کبیر تحریرہ ہی لکھنا لیا تو جائز ہے کبیر رکوع تو مستحب تھی۔ ایسا ہی ایک جماعت صحابہ مثل عمر بن الخطاب و ابی بن کعب و غیرہ اور باقی تینوں ائمہ فقہاء وغیرہم سے مروی ہے۔ یہ اسوقت کہ اول کبیر سے اپنے کبیر تحریرہ کی نیت کی ہو اور اگر اس سے کبیر رکوع کا قصد کیا تو ہمارے نزدیک جب بھی رواج یعنی وہ نیت لغویہ اور یہ کبیر واسطے تحریرہ کے قرار دی جائیگی۔ المحیط داخلہ فیہائی۔ اور امام احمد کے نزدیک نہیں جائز ہے اور اگر اسے رکوع یا تحریرہ کسی کی نیت نہ کی تو امام احمد کے نزدیک جائز ہے۔ اور اگر اسے دونوں کی نیت کی تو بالاتفاق جائز ہے۔ وغیرہ میں ہے کہ اگر امام کو اول یا دوسرے سجدہ میں یا دوسے توشاؤ پڑھ کر سجدہ حاسبہ میں جلا جاوے مع۔ تاکہ شیعہ طاق خوار ہو۔ اور اگر رکوع میں طاعت نہ کی تو طریقیں احکم کے نزدیک فائز رواج ہیں لیکن یہ قول مختار نہیں ہے اور طاق واجب ہے اور اکثر ان طہقہ مقلدین کے قول پر ایک تسبیح کی قدر ہے اور یہ مباحف گذر چکے ہیں اور اصح قدر میں تسبیح ہے۔ تم۔ پھر بعد طاعت رکوع کے۔ یرفع راسہ۔ اپنا سر اٹھاوے۔ ویقول سمیع اللہ لمن حمدہ۔ اور کہے سمیع اللہ لمن حمدہ۔ ہاؤ سکتے کے ساتھ جیسا کہ نوادر حمید یہ میں ثقات سے نقل ہے یا ہاؤ کہنا یہ مع۔ اگر امام ہو تو بالاجماع اسکو کہے۔ المحیط۔ اور ہر کوئے م۔ اور اگر مقتدی ہو تو وہ فقط ربنا لک الحمد کہے بلا خلاف۔ المحیط۔ اور آہستہ کہے۔ م۔ اور اگر منفرّد ہو تو اصح یہ کہ سمیع آہ اور ربنا آہ دونوں ذکر جمع کرے۔ المحیط۔ یہی مقتدی ہے۔ اتنا غانیہ۔ احمد و اخفاء میں مختار ہے۔ م۔ اور رکوع سے اٹھتے ہوئے کھڑا جب سیدھا ہو جاوے تو ربنا لک الحمد کہے ہی اصح ہے۔ القنیہ۔ اور بزرگ کو اپنے محل میں کہے اور جھوٹ جاوے تو بے محل نہ کہانی اتنا غانیہ عن النعمہ ۷۔ اگر لمن کو مل کر دیا تو ناذر فاسد ہو گئی اولوالحمیہ و۔ حمد کے بار کو ختم کرے تاکہ غانیہ عن النعمہ ویقول التوکل ربنا لک الحمد۔ اور مقتدی ربنا لک الحمد کہے۔ ف۔ آہستہ م۔ احادیث صحیحہ میں وارد ہے۔ ربنا لک الحمد اور ربنا لک الحمد۔ اور اللہ ربنا لک الحمد واللہ ربنا لک الحمد وغیرہ میں ہے کہ اللہ ربنا لک الحمد افضل ہے۔ مع۔ پھر بدوین اللہ پھر بدوین اللہ۔ ولایقول لہا الامام عند ابی حنیفہ۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک امام اسکو نہ کہے۔ وقال لا یقول لہا فی نفسہ اور صاحبین نے کہا کہ امام بھی اسکو آہستہ کہے۔ ف۔ یہی اصح ہے۔ القنیہ۔ لاسوی ابو ہریرہ ان النبی علیہ السلام کان یجمع بین الذکرین۔ کو نکالو سریرہ رونے حدیث کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دونوں ذکر جمع کرتے تھے۔ ف۔ چنانچہ کہا کہ پھر وقت رکوع سے سر اٹھانے کے کہتے۔ سمیع اللہ لمن حمدہ۔ پھر سیدھے کھڑے ہونے کی حالت میں کہتے سیدھا لک الحمد۔ پھر کبیر کہتے جو وقت کہ سجدہ کو جھکتے۔ کہانی ابی حنیفہ۔ اور یہ یعنی صحیح بخاری میں حدیث ابن عمر سے ہے صحیح مسلم میں

حدیث عبد اللہ بن ابی اوفیٰ رضی اللہ عنہ سے ثابت ہیں۔ مع۔ ولانہ عرض غیرہ فلا یفسی نفسه۔ اور امام ابو جہ سے کہنے کے اسنے غیر کو
 تو آدگی دلائی تو اپنے آپ کو فراموش نہ کریگا۔ فت۔ یعنی سماع الدین حمد۔ کہا تو یہ معنی کہ جس نے اسے نہالے کی حد کی اس نے
 نے اسکی تعریف سنی۔ مقصود یہ کہ اب اسے خود بھی کریگا اور اپنے آپ کو محروم نہ رکھنا گرج م۔ اور شاید یہ مراد ہو کہ حضرت علی
 علیہ وسلم نے اسے دوسروں کو تحریض فرمائی چنانچہ مثل آمین کے امین فضیلت مروی ہے کہ موافقت ملائکہ سے بخشش ہوتی ہے خود
 بھی کرتے ہیں۔ ت۔ ولابی حنیفہ قولہ علیہ السلام اذا قال الامام سماع الدین حمد قولہ اور بنا لک الحمد۔ فانہ من
 موافق قولہ قولہ الملائکہ غفرہ ما تقدم من ذنبہ۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ حدیث ہے کہ جب امام نے سماع الدین حمد کہا تو تم ہر بنا لک
 الحمد کہو بات یہ ہے کہ جسکا کہنا ملائکہ کے کہنے سے موافق ہو تو اس کے اگلے گناہ معاف ہو جاتے ہیں۔ رواہ البخاری و مسلم علی کی کہ
 فت۔ اور یہ امام و تقندی کے درمیان تقسیم ہے۔ و انما تنافی الشریکۃ۔ اور قسمت ہونا منافی شرکت ہے۔ فت۔ تو امام کو کہیں
 شرکت ہوگی۔ ولہذا لا یاتی التوہم بالتسمیع عندنا خلافاً للشافعی۔ اور اسی وجہ سے نہیں کہیں تقندی سماع اسراء ہمارے
 نزدیک برخلاف شافعی رحمہ کے۔ فت۔ اگر کو کہ اذا قال الامام ولا الفالین نقول آمین۔ یہی تقسیم ہے تو امام آمین نہ کہے جیسے ملائکہ
 کے نزدیک ہے جواب یہ کہ دوسری دلیل سے معلوم ہوا کہ امام بھی کہیں گے۔ مترجم کتاب ہے کہ پھر بیان بھی دوسری دلیل مذکورہ بالا سے معلوم
 ہوا۔ ولانہ یقع تجمیدہ بعد تجمید التقندی و بخلاف موضوع الامامۃ۔ اور یہ وجہ ہے کہ امام کا حمد کہنا بعد کہنے تقندی کے
 واقع ہوگا اور یہ امامت کے موضوع سے خلاف ہے۔ فت۔ چاہیے کہ امام پہلے کہتا اور جواب ہو سکتا ہے کہ یہ متابعت کی چیز نہیں ہے
 جیسے سماع اسراء بالاتفاق ہے تو اس میں امامت کو دخل نہوا۔ و مارواہ محمول علی حالتہ الانفراد۔ اور جواب ہر پروردگار نے حضرت
 علی علیہ وسلم کے جمع کرنے کو روایت کیا یہ حالت تنہائی پر محمول ہے۔ و التفرک کجمع بینہما فی الاصح۔ اور جمع تنہا ہے وہ دونوں
 ذکر جمع کرے۔ مع روایت میں۔ فت۔ یہ روایت حسن رحمہ نے ابو حنیفہ رحمہ سے ذکر کی جیسا کہ ہمارا مذہب ہے اور مصنف نے کہا کہ یہی
 روایت اصح ہے اور ایک روایت میں فقط ربنا لک الحمد پڑھے۔ تا ضحان نے کہا کہ اسی پر اکثر مشائخ ہیں اور موطا میں کہا کہ یہی اصح ہے
 اور شرح الاقطع میں کہا کہ صحیح یہ کہ منفرد دونوں کو جمع نہ کرے اور صدر فہمید نے جامع صغیر کی شرح میں ذکر کیا کہ منفرد فقط سماع اسراء
 پڑھے۔ مع۔ مصنف رحمہ نے امام کی طرف جمع کی روایت کو اصح کہا۔ و النکان یروی الاکتفاء بالتسمیع فقط و یروی بالتجمید
 اگرچہ امام رحمہ سے روایت کیا جاتا ہے کہ منفرد فقط سماع اسراء پر اکتفا کرنے اور روایت کیا جاتا ہے کہ فقط ربنا لک الحمد پر اکتفا کرے۔
 و الامام بالذات علیہ آتی یعنی۔ اور امام بھی حمد کو معنی کی راہ سے لایا جیسا کہ اس پر تقندی کو دالت کی۔ فت۔ کیونکہ دالت کفندہ
 فعل کرنے والے کے ہے پھر خلافت نہیں کہ یہ ذکر سنوں ہے اور یہاں یہ قیام بعد رکوع کے جسکا نام قومہ رکھا گیا ہے اور رکوع میں غنہ
 کرتا تو اس میں خلافت ہے اور اگر قول ابی یوسف یہ کہ بعد ایک تسبیح کے قومہ واجب واعتدال فرض ہے۔ و اسراء علم۔ قال ثم اذا
 استوی قائما۔ کہا کہ پھر جب سیدھا کھڑا ہو جاوے۔ فت۔ یعنی رکوع سے اٹھ کر جبکو قومہ کہتے ہیں تو ربنا لک الحمد کہے
 اگرچہ امام ہو علی الاصح مع۔ د۔ پھر۔ کبر۔ تکبیر کے بعد کی طرف گرتے ہوئے۔ محیط۔ د۔ وسجد۔ اور سجدہ کرے۔ فت۔ یعنی
 پیشانی زمین پر رکے بطور معروف۔ اما التکبیر والسجود لما بینا۔ تکبیر و سجد کی دلیل تو وہی ہوا و بیان ہو گئی۔ فت۔ کہ حضرت
 علی علیہ وسلم ہر جگہ اور اشاد میں تکبیر کہتے اور مار کھڑا و اسجد و اسے سجدہ فرض ہے۔ و اما الاستواء قائما فلیس
 بفرض و کذا الجلسۃ بین السجدة ین و الجلسۃ فی الركوع و السجود۔ اور بار بار رکوع سے سیدھا کھڑا ہونا تو یہ فرض نہیں ہے
 اور یوں ہی دونوں سجدوں کے بیچ میں بیٹھا جسکا نام جلسہ ہے اور بعد رکوع و سجد میں طہنیت بھی فرض نہیں سو نہ اعتدالی حنیفہ
 و محمدیہ۔ اور یہ سب ابو حنیفہ و محمد رحمہ کے نزدیک فرض نہیں۔ فت۔ لیکن علی تحقیق اسکا نزدیک واجبات ہیں اور یہی
 اصح ہے۔ و قال ابو یوسف رحمہ یفرض ذکک کلمہ و ہو قول الشافعی۔ اور ابو یوسف رحمہ نے کہا کہ یہ سب فرض ہیں

اور یہی شافعی مع قول ہے۔ فقہ ابو حنیفہ نے فرمایا کہ یہ اختلاف کتاب امام محمد بن غزالی نے بیان کیا اور اسرار میں ہر دین
ہم نے اسکو فقہ ابو جعفر سے پایا ہے کہ یہ ابو یوسف کے نزدیک فرض میں ہے۔ لقولہ علیہ السلام ثم فصل لانک ثم فصل قال
لا اعرابی حین انعت الصلوٰۃ۔ بدلیل قول حضرت صلعم یعنی کھڑا ہو کر نماز پڑھ کہ تو نے نماز میں پڑھی۔ یہ ایک اعرابی کو فرمایا
تھا جتنے تخفیف کیا تھا نماز کو۔ فقہ مجہب میں ہے کہ ایک اعرابی نے مسجد میں داخل ہو کر دو رکعت نماز پڑھی پھر اگر حضرت صلعم کو سلام کیا
تو اس سے حضرت صلعم نے فرمایا کہ پھر جا کر نماز پڑھ کہ تو نے نماز نہیں پڑھی ہے پس اس نے پھر نماز پڑھی جیسے پہلے پڑھی تھی پھر اگر حضرت صلعم
کو سلام کیا پھر فرمایا کہ پھر نماز پڑھ کہ تو نے نماز نہیں پڑھی ہے پھر تیسری بار اس نے عرض کیا کہ قسم اس پاک کی جس نے آپ کو حق کے ساتھ بھیجا ہے کہ
میں اس سے بہتر آدمی نہیں جانتا تو آپ مجھے سکھادیں پس حضرت صلعم نے اس سے فرمایا کہ جب تو نماز کو کھڑا ہو تو کہیں کہ پھر
قرآن سے جو تجھے آسان ہو پھر رکوع کر یا خشک کہ مطمئن ہو جاوے بجا رکوع پھر سر اٹھا یا خشک کہ اعتدال پاد سے
بجالت تمام۔ پھر سجدہ کر حتیٰ کہ تو مطمئن ہو بجالت ہو پھر سر اٹھا حتیٰ کہ تو مطمئن ہو بیٹھے میں پھر ایسا ہی اپنی تمام نماز میں کر
یا خشک کہ اسکو پورا کرے۔ الفتح۔ اس حدیث کو ابو داؤد و ترمذی و نسائی نے بھی روایت کیا اور انکی ایک روایت کے
آخر میں ہے۔ فان قلت هذا نقد مت ملائک وما انتقصت من ہذا فانما انتقصت من صلائک۔ یعنی پس اگر تو نے ایسے کیا تو تیری
نماز پوری ہو گئی اور کچھ تو نے اس سے کم کیا تو وہی اپنی نماز میں سے ناقص کر ڈالا۔ از لم یحی۔ ان روایات میں سے بعض
میں ہے کہ حضرت علیؓ اور علیہ وسلم اس اعرابی کی نماز پڑھنے کو ناگاہوں سے دیکھتے جاتے تھے اور وہ بعد سلام کے بیٹھ گیا تھا
اسی روایت پر مصنف رحم نے لکھا کہ کھڑا ہو کر نماز پڑھ الخ۔ بالجملہ یہ حدیث تو صریح دلالت کرتی ہے کہ اعتدال و طمانینت ضرور میں
پھر آیا فرض میں یا واجب میں تو قول ابو یوسف و شافعی یہ کہ فرض میں۔ ولہما۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ قسم
آیت میں جو حمد نماز جا گیا ہے وہ رکوع و سجود ہی بقولہ تعالیٰ۔ دار کھوادا سجدا۔ اور ان میں کچھ اجمال نہیں جو محتاج بیان ہو
کیونکہ۔ ف۔ ان الرکوع هو الاضطحا و السجود هو الاستخفاف لقعۃ۔ لغت میں رکوع معنی جھک جانا اور سجود پست ہو جانا
فقہ یعنی اسطرح پست ہو جانا کہ سر زمین سے لگ جاوے لہذا صراح میں ہے کہ سجود سر بر زمین نہاد۔ الہدایہ میں ہے
لغوی معنی صاف معلوم ہیں ہم۔ اور خالی جھک جانے اور کچھ چہرہ زمین پر قبلہ رخ رکھ دینے سے معنی متحقق ہو جاوے
ف۔ فی تعلق الرکینۃ بالادنی فیما۔ پس رکن ہونا ان دونوں میں کتر پر متعلق ہو گا۔ فقہ یعنی اتنا کہ اگر وہ بھی
نہو تو معنی رکوع و سجود کے نہوں۔ اور یہی طمانینت رکوع یا سجود میں تو وہ خود رکوع یا سجود نہیں ہے بلکہ اس فعل کو تسوئ
دیر تک کیے رہنا طمانینت ہے تو معلوم ہو گا کہ فعل تو بدو و طمانینت کے ہو گیا اور وہی رکن مفروض تھا اور طمانینت پھر ظاہر ہے
تو اطلاق نص سے جہد ثابت ہے وہ صحیح ہو جاوے اور حدیث کی طمانینت پر موقوف ہو گا ورنہ نص کا نسخ ہو نا لازم آوے گا
الفتح۔ ابو یوسف رحم کہہ سکتے ہیں کہ نادان اپنے لغوی معنی پر نہیں ہے تو مراد شرعی میں اجمال رہا اور بیان حدیث سے معلوم
ہو گیا کہ رکوع و سجود سے مراد خفی دیر تک کہ عین تسبیح کہ لے پس حدیث نسخ نہیں بلکہ بیان بالانتم آیا اور جواب یہ کہ
حدیث ابی مسعود رحم اسکے معارض آتی ہے اور لغت اصل تو اسی پر مدار ہے۔ وکذا فی الانتقال او جو غیر مقصود۔ اور
یہی حال انتقال کا ہے کیونکہ وہ مقصود نہیں ہے۔ فقہ یعنی رکوع سے سجود کو اور ایک سجود سے دوسرے سجود کو
مقتل ہونا خود مطلوب نہیں بلکہ وہ سجود رکوع کے معنی کے واسطے ہے تو توہم و جہلہ فرض نہوا۔ و فی آخر ما روی تسمیۃ یاہ
صلوٰۃ حیث قال وما انتقصت من ہذا شینا نقد نقصت من صلائک۔ اندھو ابو یوسف کی مروی حدیث کے آخر
میں پھر اعتدال و طمانینت واسطے کا نام نماز رکھا ہے چنانچہ لکھا کہ۔ وما انتقصت من ہذا الخ۔ فقہ یعنی انحضرت علیؓ اور علیہ وسلم
نے آخر میں اعرابی کو یہ بھی کہا جیسا کہ ابو داؤد وغیرہ کی ایک روایت ہم نے ذکر کی اور سنن کی حدیث اعرابی میں ہے کہ جب

حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے اعرابی کو کہا کہ واپس ہو کر نماز پڑھ کہ تو نے نماز میں پڑھی تو رخصت ہو رہا ہے کہ تو نے کہا کہ لوگوں نے
 پر یہ امر بہت پہلے ہی ہوا کہ جو اپنی نماز میں غفلت کرے اسے نماز ہی نہیں پڑھی اور جب آخر میں فرمایا: فاذا انتقصت من شئنا فقد
 انتقصت من صلاتک۔ تو رخصت ہو کر کہہ دیا کہ یہ صحابہ پر آسان ہوا کہ جسے نماز میں ان چیزوں میں کمی کی تو اس کی نماز میں سے کمی ہوئی
 اور اہل نماز میں گئی۔ انہی میں سے جو پھر بعد اسکے معنی دینا ابن الہمام کی تطویل اسکو ثابت کرنے میں بے ضرورت ہو پھر تعدیل و طائفت
 کا رکن ہونا ہر اسے شافعی رحمہ اللہ ہو گا دربرائے ابو یوسف رحمہ اللہ کی شکل ہو کیونکہ عبوت اسکا بدرجہ واجب ہو اور شافعی رحمہ اللہ بعض وجوہ
 رکن کرتے ہیں لیکن ابو یوسف تو امام عظیم کے اصول سے متفق ہیں کہ رکن ہونا دو باتوں سے ہے ایک تو قطعی الثبوت ہو دوم کوئی
 دلیل معارض ایسی نہ ہو کہ وہ نفس فعل میں سے نہیں ہو اور بیان اسکا ثبوت شکل ہو اور پہلے گذرا کہ اس میں اماموں سے مزاج
 روایات نہیں ہیں۔ م۔ ثم القوتہ والجلستہ جسٹہ عندہا۔ پھر قوم بعد رکوع کے اور جلسہ در بیان دونوں مسجدوں کے امام
 ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک سنت ہے۔ ف۔ بقدر ایک تسبیح کے۔ م۔ یعنی بالاتفاق مشائخ۔ م۔ میں کتابوں کے محیط میں قوم
 ترک سے سو کا مسجد واجب کہا بدوین بیان خلاف جیسا کہ سابق بیان واجبات میں گذرا۔ فالحکم۔ م۔ وکذا العلمانیۃ فی تخریج
 البحر جانی۔ اور جانی کی تخریج بر طائفت کا بھی یہی حال نکلا ہے۔ ف۔ یعنی استخراج طائفت میں مشائخ نے اختلاف کیا چنانچہ
 تخریج ابو عبد اللہ البحر جانی تلخیص ابو کبیر الرازی تلخیص الکفری رحمہ اللہ میں یہ بھی سنت ہے کیونکہ طائفت نورکن رکوع یا مسجد کے پورا کرنے
 ہو تو سنت ہے۔ مع۔ و فی تخریج الکفری واجبہ حتی تجب سجدتا السہو بترکھا عندہ۔ اور تخریج کفری میں طائفت واجب نکلی
 حتی کہ کفری کے نزدیک ترک طائفت سے دو مسجد سو واجب ہونگے۔ ف۔ ابن الہمام رحمہ اللہ نے کہا کہ یہی اولیٰ ہر اس واسطے
 کہ حدیث میں جو آیا کہ۔ ایک لم تصل۔ یعنی تو نے نماز ہی نہیں پڑھی۔ یہ اگرچہ طرفین رحمہ اللہ کے نزدیک مجاز ہی معنی پر معمول ہے
 یعنی نقص سے خالی نماز تو نے نہیں پڑھی لیکن ایسی ناقص تھی کہ گویا کچھ نہ پڑھی جبکہ اعادہ واجب ہو تو مجاز قریب بحقیقت ہے
 اور اس واسطے کہ طائفت پر بواسطت ہونا دلیل وجوب ہے اور امام محمد رحمہ اللہ سے پوچھا گیا کہ جو نماز میں طائفت ترک کرے تو فرمایا کہ
 خوف ہے کہ اس کی نماز ہی روانہ ہو۔ اور امام سرخسی اور ابو الہیث نے کہا کہ ترک سے اعادہ لازم ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ ادا سے
 اس دوسری بار سے ہو گا پھر وجوب اعادہ میں کچھ اشکال نہیں اس واسطے کہ یہی حکم ہر ایسی نماز میں ہے جو کراہت تھوپی کے ساتھ
 ادا ہوئی ہو اور فرض مکرر نہ ہو گا بلکہ دوسری ادا پہلی ادا کی نقصان پوری کر نیوالی ہو جائیگی۔ مگر بعض مشائخ نے جو ادا سے دوم
 کو فرض قرار دیا تو یہ قضیٰ ہے کہ ادا سے اول سے فرض ساقط نہ ہوا تھا اور یہ جب ہی ہوتا ہے کہ کوئی رکن فوت ہوا ہو نہ واجب۔
 پھر ابن الہمام رحمہ اللہ نے کہا کہ ابو یوسف کے نزدیک قوم و جلسہ طائفت سب امراتھن میں بدیل مواظبت کے جو بیان واقع ہوئی ہے
 انہی۔ یعنی آیت بن اقبوا الصلوٰۃ کا حکم محل ہے اور جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قوم و جلسہ میں اعتدال پر اور رکوع و سجود
 میں طائفت پر مواظبت کی تو بیان ہو گیا کہ یہ بھی ارکان مفروض ہیں۔ کذا فیل۔ بلکہ بیان ہو گیا کہ رکوع و سجود سے نفوی مفہوم
 مفہوم نہیں بلکہ شرعی مفہوم ہے جو جب تولد اقبوا صیفہ امر سے تفہوم شرعی مفہوم ہوا تو یہی فرض ہوا اور یہ مفہوم شرعی باقتدال
 ہے۔ م۔ ابن الہمام رحمہ اللہ نے کہا کہ طائفت کا حال تو معلوم ہو چکا کہ اصح یہ کہ وہ واجب ہے بقول ابو حنیفہ و محمد۔ م۔ رہا قوم و جلسہ تو یہ
 بھی واجب ہونے چاہئیں جو مواظبت کے۔ الفتح۔ اور بدیل روایت بخاری رحمہ اللہ کے جسکو خذیفہ رضی اللہ عنہ نے دیکھا تھا
 کہ اپنا رکوع و سجود پورا نہیں کرتا ہے اور بدعت ہے اسی طور پر اسے پڑھنا بیان کیا تو خذیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ تو نے اللہ تعالیٰ کے واسطے
 ایک نماز نہیں پڑھی اور اگر مر جاتا تو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے غیر طریقہ پر مزاج۔ وعن انس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اقبوا الرکوع
 و السجود و ما امرانی لا اکل من بعد طہری اذا رکعتم و سجدتم متفق علیہ و عنہ من روعا احتی لوانی السجود و لا یسئل احدکم فدا حیحہ انسا و طلب
 و رواہ الترمذی۔ اور بدیل حدیث ابو مسعود بدی رضی اللہ عنہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ لا تجزئ صلوٰۃ لا تقیم طہری

نہرونی رکوع والے سجود یعنی نہیں ادا ہوئی کوئی نماز کہ جس میں ٹھیک قائم نہ کرے آدمی اپنی پیشگوئی کو رکوع و سجود میں۔ رواہ ابوداؤد
 و الترمذی و النسائی و ابن ماجہ و الدارقطنی و البیہقی و الترمذی نے کہا کہ حدیث میں صحیح ہر آدمی میں اہل کرامہوں کی ہر حکم اسلام
 امام ابو حنیفہ و مہر کے نزدیک بھی ہر الفتح یعنی برکات خارج شائع کے ہم امید کرتے ہیں کہ طریق کے نزدیک حکم بھی ہر حدیث
 میں آیا ہے۔ اور اسی پر دلالت کرتا ہے قول قاضی حاکم کہ اگر مصلیٰ نے رکوع کیا اور بدو سر اٹھائے اسی طرح سجدہ میں گر جائے
 بقول ابی حنیفہ و مہر اسکی ناز جائز اور اس پر سجدہ سہو واجب ہے۔ الفتح۔ اگر کیا جاوے کہ پھر یہ کہاں حدیث کے موافق ہوا جبکہ
 کہا کہ ناز جائز مع سجدہ سہو ہر حال کہ حدیث میں تو لا یخبری صلوٰۃ الخ آیا۔ تو جواب یہ کہ لا یخبری از اجزاء ہر اور صلوٰۃ ہی نے اصول
 میں کہا اجزاء اس اداء کو کہتے ہیں جو کافی ہو تو حدیث کے معنی یہ ہوئے کہ ادا سے کافی نہیں ہیں سجدہ سہو سے میر نقصان ہوا
 اور میں سے معلوم ہوا کہ رکوع و سجود میں طہانت رکن فرض نہیں ہر اور مراد معنی لغوی میں ورنہ حدیث میں لا یجوز ہوتا یعنی جائز
 نہیں ہر اور یہ بھی معلوم ہوا کہ شافعی رحمہ کے اصول پر بھی جواز لازم ہر اور اجزاء رند اردو ہر پھر انکا قول اس کے خلاف مشکل ہر رہے
 ابو یوسف رحمہ تو ابی الہام نے کہا کہ فرض سے مراد علی ہر اور وہ واجب توی ہر پس اختلاف ہمارے مینون اماموں میں نہیں رہا۔ اور
 مجھے علم ہو گیا کہ تقضائے دلیل ہر ایک چیز طہانت و قومہ و جلسہ میں سے واجب ثابت ہے۔ معنی۔ اب خلاصہ یہ ہوا کہ ائمہ صلوٰۃ
 اور ارکعوا و اسجدوا۔ میں مطلوب رکوع و سجود ہر اور حدیث ابن مسعود سے معلوم ہوا کہ رکن معنی لغوی ہر اور لغت اصل ہر اور
 طہانت واجب ہر تو یہی حدیث اعرابی میں مطلوب ہر پس یہ چیزیں واجبات ثمرین ہی وہاں شگال تھا جو شرح اس فصل کے شمار
 فرائض میں مترجم نے کہا تھا کہ اکثر ائمہ سے واجبات میں اور اس کے فرائض شمار کرنے میں براہ دلیل مجھے اشکال ہے۔ غلبہ برہم
 ہر دفعہ ہو کہ شائع نے فرمایا کہ جب سجدہ کرنے کا قصد کرے۔ ہ۔ تو اول گھٹنے رکھے اور اگر موزہ پہنے ہو تو پہلے ہاتھ پھر گھٹنے رکھے
 پھر ناک پھر پیشانی رکھے اور ہاتھوں کو کانوں کے مقابل رکھے اور انگلیوں کو جانب قبلہ رکھے اور تہلیلوں پر اعتماد کرے
 اور ہاتھوں کو دونوں پہلو سے جدا رکھے اور باہوں کو زمین پر نہ بچھاوے۔ اور پیٹ کو رافون سے جدا رکھے اور عورت
 اپنے ہاتھوں کو جدا نہ رکھے اور پیٹ کو ران پر بچھاوے۔ انکھادہ وغیرہ۔ و یعتقد بید یہ علی الارض۔ اور دونوں ہاتھوں
 کے ساتھ زمین پر اعتماد کرے۔ ف۔ اور حق یہ کہ اول گھٹنے رکھنا ادلی ہر اور جب عمر زیادہ ہو یا موزہ پہنے ہو تو پہلے ہاتھ ٹھیک
 پھر گھٹنے رکھے اور یہی صحیح مسلم کی حدیث میں ہے۔ م۔ لان وائل بن حجر و صف صلوٰۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 فسجد و اذعم علی راحلتیہ و رقع عجزہ۔ کیونکہ وائل بن حجر نے نقل کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ناز کو تو سجدہ کیا اور ٹھیک کیا
 دونوں تہلیلوں پر اور سرین کو اونچا رکھا۔ ف۔ یہ حدیث وائل رحمہ سے نہیں ملی مگر ابوالعلیٰ الموصلیٰ نے براہین عازب
 سے روایت کی حیث قال حدثنا محمد بن الصلیح حدثنا شریک عن ابی اسحق قال وصف البراء بن عازب اسجد و سجد و اذعم علی کفہ
 و رقع عجزہ و قال کہذا کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یسجد۔ یعنی ابو اسحق نے کہا کہ براء بن عازب نے سجدہ کو ظاہر کیا
 پس سجدہ کیا اور تہلیل پر ہاتھ کو ٹھیک دیا اور عجزہ کو اونچا کیا اور کہا کہ یون ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سجدہ فرماتے تھے
 رواہ ابوداؤد و النسائی و خلاصہ میں نورانی رحمہ نے کہا کہ اسکو بھی راہین جان نے بھی روایت کیا اور یہ حدیث حسن ہے۔ مع
 ہ۔ و وضع وجہہ بین کفہ و ید یہ حذرا اذ نہ۔ اور رکھے اپنے چہرہ کو دونوں تہلیلوں کے بیچ میں اور دونوں ہاتھوں کو مقابل
 دونوں کانوں کے۔ ف۔ یہی قول احمد ہر مع۔ لہا روسی انہ علیہ السلام فعل کذلک۔ کیونکہ روایت سے ثابت ہے کہ
 حضرت مسلم نے ایسا کیا۔ ف۔ چنانچہ وائل رحمہ سے یہ کہ حضرت مسلم نے سجدہ کیا تو اپنے چہرہ کا اپنی دونوں تہلیلوں کے درمیان
 رکھا۔ رواہ مسلم۔ اسحق بن ماہوی نے کہا کہ انحراف انشوری عن طایفہ بن کلیب عن ابیہ عن وائل بن حجر عن ابی رقت العنبری
 صلی اللہ علیہ وسلم ظاہر سجدہ وضع ید یہ حذرا اذ نہ۔ یعنی میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھتا گیا تو سب آپ نے سجدہ کیا تو

ودونون ماتھون کو دونوں کا لون کے مقابل رکھا۔ وقد رواہ عبد الرزاق فی مصنفہ۔ اور طحاوی رحم نے حفص بن غیاث
عن السجاج عن ابی اسحق سے روایت کی کہ ابواسحق نے کہا میں نے براہ بن عازب رحم سے پوچھا کہ نادر بن حضرت صلح اپنی پیشانی
کمان رکھتے تو کہا کہ دونوں ہتھیلیوں کے درمیان نہ۔ یہ سب احادیث حجت ہیں اور شافعی رحم کے نزدیک دونوں ہتھیلیوں کو کندھوں کے مقابل
رکھے بدلیل حدیث ابو حمید ساعدی رحم۔ کما فی صحیح البخاری وحمود فی ابی داؤد والترمذی۔ لیکن بخاری کی اسناد میں طلیح بن سلیمان
سادی ہر اور وہ اگرچہ علماء کبار میں سے ہر اور اس سے اصحاب ائمہ نے روایت کی لیکن ذہبی نے میزان میں ذکر کیا کہ اسکو ضعیف
کیا انسان و ابن عیینہ و ابو حاتم و ابو داؤد و یحییٰ بن سعید القطان اور ساجی رحم نے۔ عفت۔ چنانچہ ابن عیینہ و ابو حاتم و نسائی نے کہا
کہ طلیح بن سلیمان قوی نہیں ہر اور یحییٰ سے مروی کہ وہ فقہ نہیں اور دوسری روایت میں کہا کہ وہ ضعیف ہے۔ اور کھسری روایت
میں کہا کہ آگے ساتھ حجت نہ بجائیگی۔ ابن عیینہ نے کہا کہ میں شخص بن جبلی حدیث سے پرہیز کیا تھا وہ سے محمد بن طلحہ بن مرث
اور ابو بکر بن قیسہ از طلیح بن سلیمان۔ ساجی رحم نے کہا کہ طلیح و دیگر تابعی اور ابن عیینہ کے ابو کمال سے نقل کیا کہ ہم طلیح کو شہم
رکھتے تھے۔ ابو داؤد نے کہا کہ طلیح لائق حجت نہیں ہے۔ دارقطنی نے کہا کہ انہ ثقافت نے طلیح کے حق میں اختلاف کیا لیکن اس میں
کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ م۔ ابن الہمام نے کہا کہ طلیح کے حق میں یہ کلام تو موجود ہے اگرچہ راجح ہی کہ طلیح قائل حجت ہے۔ لیکن اسی کلام
کی وجہ سے یہ حدیث دال نہ ہو جو صحیح مسلم میں ہر ترجیح دی گئی اور اسی کے مانند یعنی رحم نے کہا ہے۔ واضح ہو کہ مترجم کو یہ مشکل معلوم ہوتا ہے
کہ ایسے انحال میں صرف ایک وضع پر حکم کیا جاوے کیونکہ نہیں جائز ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں طرح کیا ہوگی
ہتھیلیاں مقابل کندھوں کے اور کبھی کا لون کے رکھی ہوں اور یہی کل ایسے انحال میں ممکن ہے جب تک کوئی نقل ایک وضع
کے دوام کی خاطر سوچیں ابن الہمام رحم نے خوب کہا کہ بتر یہ کہ یوں کہا جاوے کہ سنت یہ ہے کہ دونوں میں جو میسر ہووے کرے تاکہ
مرویات میں اتفاق ہو جاوے بنا بریکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کبھی یہ کرتے اور کبھی وہ کرتے تھے سوائے اتنی بات کے کہ کا لون
کے مقابل رکھتے ہیں ماتھون کا ہلو سے جدا کرنا جو سنون ہے خوب ممکن ہے۔ انتہی۔ اقول یہی مقول ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ حال
و مسجد علی الفہ وجہتہ۔ اور مسجد کرے اپنی ناک و پیشانی پر۔ ف۔ ہاگ سے مراد وہ جگہ جو سمت ہے نہ نرم۔ ف۔ اور پیشانی
کی حد یہ کہ ایک کنپٹی سے دوسری کنپٹی تک اور سبھون کے نیچے سے کاسہ مرتب۔ و۔ اور اطلاق ہے کہ اس کل کا کھنڈہ
نہیں ہے۔ منفع۔ اور اکثر پیشانی رکھنا کہا گیا کہ واجب اور کہا گیا کہ فرض ہے جیسے بعض کا رکھنا بالاتفاق فرض ہے۔ و۔ لان القی
علیہ السلام و اطلب علیہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر مواظبت کی۔ ف۔ کہ مسجد میں ناک و پیشانی دونوں
رکھتے تھے۔ چنانچہ حدیث ابو حمید ساعدی میں ہے کہ پھر مسجد کیا پس اپنی ناک و پیشانی کو زمین پر نکالیا۔ صحیح البخاری و ابی داؤد
والنسائی۔ اور اسی کے مانند حدیث دال رحم ہے۔ رواہ الطبرانی و ابویعلی۔ فان اقصر علی احدہما۔ پھر اگر مسجد میں فقط ناک
پر یا فقط پیشانی پر اقتصار کیا۔ جائز عند ابی حنیفہ۔ تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک جائز ہے۔ ف۔ و لیکن اس قول پر
فقوی نہیں چنانچہ شرح الوقایہ میں کہا کہ فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے۔ م۔ و قال لا یجوز الاقتصار علی الفہ الا مع عذر
اور صاحبین نے کہا کہ نہیں جائز ہے ناک پر اقتصار کرنا اگر بغیر۔ ف۔ مثلاً پیشانی میں زخم ہے اور اس سے ظاہر ہو کہ پیشانی پر اقتصار
کرنا صاحبین کے نزدیک بھی جائز ہے اور نہ یہ میں اسکی تصریح کر دی۔ کما فی الفتح۔ لیکن ظاہر حقہ و بدائع یہ کہ امام کے نزدیک نہ وہ
بھی نہیں اور ظاہر الفیض والترمذیہ کہ صاحبین کے نزدیک کردہ ہے بر خلاف ناک کے کہ اقتصار جائز ہی نہیں ہے بل غلہ اور امام
عزیمک جائز کردہ ہے و فی اللہ۔ امام نے قول صاحبین کی طرف رجوع کیا یہی صحیح اور اسی پر فتویٰ ہے۔ امام مصنف رحم نے فہرہایا
ہو روایت عہ۔ یہی امام رحم سے بھی ایک روایت ہے۔ فقولہ علیہ السلام امرت ان اسجد علی سبعة اعظم وعد منها البجہتہ
بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جسے حکم دیا گیا ہے کہ میں سجدہ کروں ساتھ ہڈیوں پر امدان میں سے شمار کیا پیشانی کو۔ ف۔

چنانچہ فرمایا پیشانی پر اور دونوں ہاتھوں اور دونوں گھٹنوں اور اطراف دونوں قدم پر۔ یہ حدیث صحاح ستہ میں ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔ توجہ یہ کہ ان اعضاء میں پیشانی شاربہ اور ناک شمار میں تو خالی ناک پر انقباض روا نہیں ہے۔ پھر سجدہ نام ہے زمین پر چہرہ رکھنے کا اور کل چہرہ مراد نہیں اور ہر جزء بھی بالاجماع جائز نہیں حتیٰ کہ گال وغیرہ خارج ہیں تو جڑ و کامیان چاہیے پس محل کا اس حدیث سے بیان کیا پس نص قرآن کا مفہوم ظاہر ہو گیا۔ اور ناک پر سجدہ کرنے میں مواظبت البتہ پائی گئی تو نہ اس کا کردہ ہو گا۔ پھر واضح ہو کہ اس حدیث مذکور سے دونوں ہاتھ دھنسنے بھی ان ہڈیوں میں سے ہوئے چہرہ سجدہ کا حکم ہوا۔ غیر از نیک قرآن میں انکا ذکر نہیں ہے اور غریب کلام آتا ہے۔ م۔ ولابی خیفۃ ان السجود تحقیق بوضع بعض الوجہ وهو المامون اور ابو خیفہ رحمہ کی دلیل یہ کہ سجدہ بعض چہرہ رکھنے سے متحقق ہو جاتا ہے اور یہی قرآن میں حکم دیا گیا ہے۔ فت۔ تو آیت میں اطلاق ہے اور ارجاں نہیں ہے۔ الا ان الخمد والذقن خارج بالاجماع۔ لیکن چہرہ کا جڑ و گال و ٹھوڑی بالاجماع خارج ہیں۔ فت۔ یعنی ہر جہ کہ آیت تو مطلق ہے کہ ان کو بھی شمول تھا لیکن بالاجماع یہ خارج ہیں یعنی بالاجماع آیت میں مراد نہیں ہیں۔ تو حاصل یہ ہوا کہ چہرہ میں سے سوائے گال و ٹھوڑی کے باقی اجزاء پر سجدہ روا ہوا اور حدیث حسین جہہ مذکور ہے مشہور نہیں۔ والمذکور فیما روی الوجہ فی المشہور۔ اور مذکور تو مشہور روایت میں وجہ یعنی چہرہ ہے۔ فت۔ پس وہ بھی موافق ہوئے کہ سوائے گال و ٹھوڑی کے باقی چہرہ سے جائز ہے۔ حدیث عباس بن عبد المطلب میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب بندہ سجدہ کرتا ہے تو اس کے ساتھ سات اعضاء سجدہ کرتے ہیں چہرہ و دونوں ہتھیلیاں و دونوں گھٹنے و دونوں قدم۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و النسائی و ابن ماجہ و ابن حبان و الحاکم و ابویعلیٰ و الطحاوی۔ یعنی رحمہ نے کہا کہ یہ جو مصنف نے کہا کہ مشہور روایت میں چہرہ ہے یہ تحبیک نہیں بلکہ مشہور تو وہی جہہ ہے اور صحیح مسلم کی حدیث میں ہے کہ مجھے حکم دیا گیا کہ سات ہڈیوں پر سجدہ کروں پیشانی و ناک و دونوں ہاتھ و دونوں گھٹنے و دونوں قدم۔ اس حدیث میں ناک تابع پیشانی کے ہے ورنہ شمار آٹھ ہو جائیگا۔ اور سابق روایت صحاح ستہ حدیث ابن عباس میں بھی جہہ کے ذکر میں ناک کی طرف ہاتھ سے اشارہ مذکور ہے۔ اور حق یہ ہے کہ حدیث عباس بن عبد المطلب حسین چہرہ یا راب کی مراد معلوم ہو گئی کہ جہہ ہے کیونکہ کل چہرہ قطعاً مراد نہیں ہے۔ فت۔ میں کہتا ہوں کہ جب یہ بات ہے کہ الوجہ یعنی چہرہ سے مراد وہی جہہ گامیان ہے تو آیت مجملہ کا بھی یہی بیان ہوا اور اسی وجہ سے کہ حق یہ کہ آیت مجملہ ہر شائع نے فتویٰ صاحبین کے قول پر دیا اور اسی طرف امام کا رجوع کرنا موافق روایت اسد بن عمر کے صحیح ثابت کیا ہے اور واضح ہو کہ جب حدیث بیان شہری تو لازم ہو گا کہ دونوں ہاتھ و دونوں گھٹنے پر بھی سجدہ فرض ہو کیونکہ کچھ معنی نہیں کہ حدیث کا ایک جز بیان رکھا جاوے اور باقی ترک ہو لیکن ہمارے ائمہ سے صریح اسکے خلاف ہے چنانچہ مصنف رحمہ نے کہا و وضع الیدین والکعبین سنتہ عندنا۔ اور ہاتھوں و گھٹنوں کا رکھنا ہمارے نزدیک سنت ہے۔ فت۔ ابن الہمام نے کہا کہ یہ اس بنا پر کہ لفظ امرت ان السجود الخ یعنی مجھے حکم دیا گیا کہ سجدہ کر دوں آخر تک حدیث میں حکم سے مراد یہ کہ مجھے یہ فعل چاہا گیا اور خصوص بطور واجب مراد نہیں بلکہ بطور استحباب سنت ہے۔ پھر ابن الہمام رحمہ نے خود اسکو شافعیہ کے طور پر قرار دیا اور اپنے بیان اسی صورت میں وجوب لیا اور کہا کہ بیان اس وجہ سے پھرنا اس طرح ہے کہ سجدہ بدون ہاتھ و گھٹنے رکھنے ہو سکتا ہے مگر اگر رکھ کر زیادہ خوب تو یہ سنت ہیں پھر اعتراض کیا کہ شاید اسی غوی سے قائل مطلوب ہو تو وجوب ربیکا بان فرض نہ ہو گا۔ لفظ اور مصنف رحمہ نے انکی سنت ہونے پر استدلال کیا۔ بقولہ تحقیق السجود و رکعہ کیونکہ سجدہ بدون ان دونوں کے ممکن ہے۔ فت۔ پس مع انکے زہد ہوئی تو سنت ہے۔ شرح کتاب ہے کہ عمدہ تقریر دلیل صاحبین یہ ہے کہ بقول صاحبین جبکہ چہرہ سے سجدہ کرنا مجمل تھا اور حدیث امرت ان السجود الخ سے جہہ گامیان آیا تو معلوم ہوا کہ سجدہ پر جہہ فرض مع ناک کے کہ وہ مواظبت و بیعت میں واجب ہے پھر چونکہ سجدہ محل میں ہاتھ و گھٹنے داخل نہ تھے تو انکے واسطے تفسیر بھی نہیں بلکہ یہ بطور سنت ہیں۔ لیکن

لیکن وارد ہوتا ہے کہ بیات سجدہ طہری خلقت پر منع ہاتھ دھنسون کے ہر اور سر نیکنے کا امکان بر طواف وضع طہری بدون ہاتھ
 ممکن ہوتا ہے یا اعتبار نہیں ہر وہی بند لازم ہے کہ حدیث اسکی تفسیر ہو جاوے تو ہاتھ دھنسنے رکھنا بھی واجب ہو گا ہاں فرض
 اس وجہ سے ہو گا کہ مطلق ہے۔ م۔ ابن العلام نے کہا کہ واجب کیونکہ تو حالانکہ ظاہر حدیث اور موافقت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 اسی پر ہے اور اسی کو نقیہ ابو الیث نے اختیار کیا ہے۔ الفتح۔ اور روایات میں ہے کہ اگر مصلی نے دونوں ہاتھ دھنسنے نہیں رکھے
 تو اسے سجدہ پوری نہ ہوئی اور یہی ابو الیث کا قول ہے اور کہا کہ ہمارے مشائخ کا فتویٰ جواز پر ہے حتیٰ کہ اگر ایک ہاتھ دھنسنے کے
 نیچے جس ہو تو روا ہے۔ وغیرہ میں کہا کہ نقیہ ابو الیث نے اس روایت کو صحیح نہیں کہا اور عمدۃ القنادی میں ہے کہ دھنسنے یا ہاتھ کے
 نیچے اگر جس ہو تو جائز نہیں ہے۔ مع۔ اسی پر فتویٰ ہونا محتاط ہے اور ہم سابق میں ذکر کر چکے۔ م۔ واما وضع القدمین فقد ذکر
 القندوسی انہ فریقہ فی السجود۔ اور راہ دونوں قدم کا رکھنا تو قدوری ہم نے ذکر کیا کہ یہ سجدہ میں فرض ہے۔ ف۔
 اور اگر ایک پاؤں اٹھا لیا نہ دوسرا تو جائز مگر مکروہ ہے۔ ت۔ اور اگر ایک کے نیچے نہ پاس یعنی قدم دوم سے ناک ہو تو روا نہیں
 ہے۔ عمدۃ القنادی۔ اور اگر دونوں پاؤں کی انگلیاں سجدہ میں اٹھالیں تو جائز نہیں ہون ہی کرنی وجہ اس نے مختصرات میں
 ذکر کیا ہے۔ الذخیرہ۔ مع۔ اور اگر ایک انگلی لگی ہو تو کافی ہے۔ ف۔ گویا ہر قدم سے ایک ایک انگلی مراد ہے ورنہ مکروہ ہو گا جیسا کہ
 پاؤں اٹھانے میں ہے۔ اب حاصل یہ ہوا کہ سجدہ پیشانی پر فرض اور ناک دھنسنے پر واجب اور قدموں پر فرض ہے۔ م۔
 خان سجدہ علی کو رعنا متہ او فاضل ثوبہ جاز۔ پھر اگر مصلی نے عامہ کے بیچ پر یا پڑے پڑے پر سجدہ کیا تو جائز ہے۔ ت۔ یہی کتاب
 ایک جامعۃ التبعین وافرعی مالک داسحق کا اور یہی مع روایت احمد سے ہے اور تہذیب الشافعیہ میں ہے کہ یہی عامۃ علماء
 کا قول ہے اور بالاجماع شرط ہے کہ زمین کا حجم محسوس ہو ورنہ نہیں۔ مع۔ لان النبی علیہ السلام کان یسجد علی کور عامۃ۔ کیونکہ
 حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے عامہ کے بیچ پر سجدہ کیا کرتے تھے۔ ف۔ اور یہ قید ظاہر ہے کہ عامہ پیشانی پر ہو اگرچہ بعض پر ہو اور
 اگر خالی سر پر ہو اور سجدہ اسی پر واقع ہو کچھ پیشانی نہ لگی تو روا نہیں ہے۔ ت۔ اور فتح میں جنس سے اسکو تنزیہی کراہت کہا ہے
 ببقی نے کہا کہ اس میں سے کوئی حدیث صحیح نہیں ہوتی ہر حدیث ابو ہریرہ بن عبد الرحمن مخریضی ہے اور حدیث جابر کی اسناد میں
 عمرو بن شمر ضعیف ہے اور ابو حاتم نے کہا کہ حدیث انس شکر ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث ابن عباس داہن ابی اوفی و دون کی
 اسناد جید ہیں اور انکی وجہ سے جو ضعیف ہے وہ بھی توی ہو جاتی ہے۔ مع۔ ابن العلام ہم نے حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ کو نقل
 کیا کہ ابو نعیم نے حلیہ میں کہا کہ حدثنا ابو یعلیٰ المحسن بن محمد الزبیری حدثنا ابو الحسن عبد الرحمن موسیٰ الحافظ الصوفی البغدادی
 حدثنا حماد بن عیسیٰ بن علی حدثنا محمد بن یزید المصری حدثنا یقین بن الولید حدثنا ابراہیم بن ادہم عن ادہم
 بن شعور عن اعمی عن سعید بن جبیر عن ابن عباس رضی اللہ عنہما ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یسجد علی کور عامۃ۔ یعنی حضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم عامہ کے بیچ پر سجدہ کیا کرتے تھے۔ اور طبرانی کی روایت ابن ابی اوفی میں ہے کہ میں نے دیکھا کہ آپ کور عامہ
 پر سجدہ کرتے تھے۔ ابن عذی نے کامل میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کی حسین عمرو بن شمر عن جابر بن جعفر
 ہر وہ یہ دونوں ضعیف ہیں اور حافظ ابو القاسم نام بن محمد الرازی نے نوائد میں کہا کہ حدثنا محمد بن ابراہیم بن عبد الرحمن بن جعفر
 ابو بکر احمد بن عبد الرحمن بن ابی حصین الطرسوسی حدثنا کثیر بن عبیدہ حدثنا سوید بن عبد العزیز بن عمر عن نافع عن ابن عمر
 ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یسجد علی کور المعامۃ۔ اور مصنف ہم نے فاضل کثیر سے پر سجدہ کی دلیل میں کہا۔ ویردی ان
 علیہ السلام صلی فی ثوب واحد یعنی نفی ثوب واحد۔ اور روایت کیا جاتا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
 ایک کپڑے میں نماز پڑھی کہ اس کے فاضل سے زمین کی حرارت اور برودت کو بچانے تھے۔ ف۔ یہ حدیث ابن ابی شیبہ
 نے روایت کی کہ حدثنا شریک عن حسین بن عبد الرحمن عن عکرمہ عن ابن عباس رضی اللہ عنہما ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی فی ثوب واحد

اور اس حدیث کو احمد بن اسحق و ابو یعلیٰ و طبرانی و ابن عدی نے روایت کیا لیکن ابن عدی نے حسین بن عبد اللہ کا ضعف نقل کر کے کہا کہ میرے نزدیک اسکی حدیث گھسی جاوے کیونکہ اسکی کوئی حدیث شکر نہیں پائی گئی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہی ہے مثنیٰ میں حسن بصری رحم سے روایت کی کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سجدہ کیا کرتے ایسی حالت سے کہ انکے ہاتھ اُنکے کپڑوں میں ہوتے تھے اور انہیں سے آدمی اپنے عامہ پر سجدہ کرتا تھا۔ بخاری رحم نے تعلقاً ذکر کیا کہ حسن رحم نے کہا کہ قوم ہمیں صحابہ رحم سجدہ کرتے اپنے عامہ اور گوبی پر اور اس حال سے کہ اُنکے ہاتھ اسکی آستینوں میں ہوتے۔ اب یہ بات ظاہر ہے کہ جو از اسکا حضرت صلعم سے معلوم کیا تھا جب کہ اسطرح انہیں یہ فعل فاش تھا اور صحاح ستہ میں حضرت انس رحم سے مروی ہے کہ ہم لوگ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شدت گرمی میں نماز پڑھتے سو جب ہم میں سے کوئی قابو نہ پاتا کہ چہرہ کو زمین پر رکھے تو اپنا کپڑا بچھا کر اُس پر سجدہ کرتا۔ اب اس سے وہ ضعیف حدیثیں بھی ہو گئیں کیونکہ ضعیف کے معنی یہ نہیں کہ بے اصل باطل ہے بلکہ یہ معنی ہوتے ہیں کہ راوی وغیرہ میں جو شرط معتبر ہے اُسکے نکلنے سے گمان اس بات پر نہیں جا کہ یہ واقعہ میں ہوا ہے مثلاً حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کوہ عامہ پر سجدہ کیا ہے اور جب کثرت طرق سے روایت آئی اور صحاح ستہ میں اس کی تواتر آئی اور حسن رحم سے صحابہ رضی اللہ عنہم کا یہ فعل بطور فاش ثبوت ہوا تو گمان قوی ہو گیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مرفوعاً ثبوت میں۔ کمافی النفع۔ اور سابق میں گذرا کہ عامہ علماء کا یہی قول ہے اور یہ بات اجماعی ہے کہ اگر زمین پر پاک کپڑا بچھا ہو تو زمین پر سجدہ جائز ہے پھر پہنے ہوئے کپڑے کے فاضل پر جو زمین کوئی مانع نہیں ہے۔ واضح ہو کہ زمین پر متصل رکھنا اعضائے سجدہ صرف پیشانی کے حق میں ہے نہ باقی میں اس پر اتفاق ہے کیونکہ تعین میں نماز پڑھنا حدیث مجہمین میں ہے اور ابن تیمیہ نے کہا کہ اکثر اہل علم کے نزدیک ہاتھ پاؤں کے ہاتھوں کا بھی زمین سے ملحق ہونا ضرور نہیں ہے۔ پھر پیشانی میں شافعی رحم کے نزدیک ضرور ہے بدلیل اول حدیث الصق جہنک و انفک من الارض۔ یعنی زمین سے پیشانی دناک کو ملا دے۔ جواب یہ کہ بان و پنجاست رکھو اس بجاؤ کے لیے کہ خاک نہ بھرے جیسے ریلخ کی حدیث میں یہ قصہ ہے اسکو فرمایا کہ ترب جہنک یعنی خاک اُودہ کرے اپنی پیشانی۔ بدلیل دوم۔ حدیث جناب رحم کہ ہم لوگوں نے ریگ کی جلن کی شکایت کی تو آپ نے شکوہ و درد نہ کیا جواب یہ کہ اول وقت سے تاخیر نہ کی حالانکہ آخرین ابراد انظر کیا ہے اور اسکا تعلق ہاتھ پاؤں کا حال لگانے سے کچھ نہیں ہے نہ نہیں دیکھتے کہ اگر ایک کپڑا تہ کر کے بچھا لیتے تو شافعی رحم کے نزدیک بھی روا ہوتا۔ اور اگر آستین سے مصحف چھو تو نہیں روا جیسے ہاتھ سے نہیں رقا ہے اور اگر آستین کو نجاست پر بچھا کر سجدہ کیا تو اصح یہ کہ نہیں جائز ہے اگرچہ مرنحیانی رحم نے جو از کو صحیح کہا مگر کچھ نہیں ہے اور اگر زمین پر ہاتھ لگا کر اُس پر سجدہ کیا تو جو از کی تصحیح ہوئی لیکن عدم جو از لائق ترجیح ہے۔ تبس میں ہے کہ اگر منیر پھر پر سجدہ کیا پس اگر زیادہ حصہ پیشانی کا زمین پر ہو تو روا ہے ورنہ نہیں اور کھٹنے کے عدم جو از کی وجہ یہ ہے کہ پیشانی میں سے قدر واجب اس پر نہیں لگتی۔ ملخص النفع۔ و بعد ہی ضعیفہ۔ اور اظہار کرے اپنے دونوں بازو۔ ف یعنی کشا کرو۔ نقولہ علیہ السلام و ابداً فضیعاً۔ بدلیل اس قول کے کہ ظاہر کر اپنے بازوؤں کو۔ ف یہ حدیث نہیں لیکن عبد الرزاق نے کہا کہ انہر اسفیان الثوری عن آدم بن علی البکری قال قال ابی عمر وانا صلی لا اتجانی من الارض بد راعی فقال یا ابن انی لا تبسط السبع وادع علی راحیک وابدع ضعیفاً فلیک اذا فعلت ذلک سجد کل عضو شک۔ یعنی آدم بن علی البکری نے کہا کہ مجھے ابن عمر رضی اللہ عنہما نے دیکھا اس حال میں کہ میں نماز پڑھتا کہ زمین سے اپنے ہاتھوں کو کشاؤں میں دیتا تھا تو فرمایا کہ اسی شخص نے دندون کی طرح منت بچھا اور اپنی ٹیلیوں پر مودہ کر دے اور کشادہ کر دے اپنے بازو کیونکہ جب تو نے ایسا کیا تو غیر اہل عضو سجدہ میں ہو گیا۔ اس حدیث کو ابن جابر و حاکم نے لا تبسط سے مرفوع کر دیا مگر بجا سے ابداً ضعیف کے جانب میں ضعیف ہے اور معنی واحد ہیں۔ نفع۔ ویروی و اتبد من الابد و ابو المد والاول من الابد

وہو الاطہار۔ اور مکہ میں بعض مشائخ نے قبل کیا ابد فسیحہ یعنی ابد اسے یعنی کشیدن یعنی بازوانے کہنے ہوئے رکے اور غلط
 اول ابد اسے ہر یعنی اطہار۔ وفت اور مردہ حدیث کی روایت نہیں پس منی رحمہ اللہ اعتراض ساقط ہوا کہ یہ کسی حدیث میں نہیں
 آیا۔ م۔ ویسچانی بطنہ عن فخذیہ۔ اور جوف دے اپنے پیٹ کو اپنی رانوں سے۔ لادہ علیہ السلام کان اذ اسجد جائز
 حتی ان بہتہ لو ارادت ان تمر بین یدہ یہ لمرت۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب سجدہ کرتے تو جوف دے بنے حتی کہ
 اگر بہتہ چاہتی کہ آپ کے ہاتھوں کے بیچ سے گزرے تو گزر جاتی۔ وفت۔ رواہ مسلم اور بہتہ چھوٹی بکری یا بھیری۔ اور حاکم و
 طبرانی کی روایت میں بھیہ بضم اول دفع دوم تصغیر یعنی بھیر بکری کا بچہ اور کہا گیا کہ یہی صواب ہے۔ منفع۔ وقیل اذ اکان
 فی صفت لا یجانی کیلا یوزی جارہ۔ اور کہا گیا کہ اگر صفت کے اندر ہو تو ہاتھوں کو جوف نہ دے تاکہ ٹھوس کو ایذا
 نہ دے۔ ۹۔ اولی استدلال یہ ہے کہ برابر ہم نے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جب تو سجدہ کرے
 تو دونوں ہتھیلیاں رکھ اور دونوں کھنیاں اونچی رکھ۔ رواہ مسلم والترمذی۔ عبد السمین الکلبی یعنی ابن بھینہ نے کہا کہ جب
 باز پڑھنے یعنی سجدہ کرتے تو دونوں ہاتھوں میں کشادگی دیتے حتی کہ دونوں ہتھوں کی سپیدی ظاہر ہوتی۔ رواہ ابن ماجہ
 مسلم۔ اور حدیث برابر ابن عازب ہے کہ اذ صلی علیہ۔ اور معنی جمع کے یہ کہ پہلو سے دونوں ہاتھ جدا کر کے مانند بازو کے کھود دیتے
 تھے۔ رواہ ابو داؤد والنسائی۔ اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم میں جب کوئی سجدہ
 کرے تو کتنے کی طرح اپنی ہاتھیں نہ بچھاوے۔ رواہ الترمذی۔ اور ہاتھوں کو بغل سے کشادہ کرنا حدیث ابو حمید ساعدی
 میں بروایت ترمذی و نسائی مذکور ہے۔ اور وائل رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب سجدہ
 کرتے تو ہاتھوں سے پہلے گھٹنے رکھتے اور جب اٹھتے تو گھٹنوں سے پہلے ہاتھ اٹھاتے۔ کمانی السنن الاربعہ۔ اور ابو داؤد
 لی ایک روایت میں ہے کہ جب اٹھتے تو گھٹنوں کے بل اٹھتے اور ہاتھوں کو رانوں پر ٹیک دیتے۔ اور ابو داؤد کی روایت
 ابن عمر رضی اللہ عنہ میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کیا کہ اٹھنے میں آدمی ہاتھوں کو زمین پر ٹیکے۔ بخاری میں ایک صحابہ
 کا حال مروی ہے کہ بوجہ مرض کے سجدہ میں گھٹنوں کے نیچے گدی رکھ لیتے تھے۔ اور ابو داؤد و نسائی میں ابن عمر رضی اللہ عنہ سے
 مرفوع روایت ہے کہ چہرہ کی طرح دونوں ہاتھ بھی سجدہ کرتے ہیں جب چہرہ رکھے تو انگوٹھ رکھے اور جب اٹھاوے تو انگو
 اٹھاوے۔ مترجم کتا ہے کہ اس قدر اس باب میں کافی ہے۔ واضح ہو کہ ثبوت اوضاع متعدد طور پر ہے اور ائمہ مجتہدین کے
 نزدیک بھی ثبوت ہے لیکن اجتہادی علوم سے ہر ایک نے بعض وضع کو اولی قرار دیکر اختیار کیا ہے مثلاً اول گھٹنے رکھنے
 پھر ہاتھ رکھنا سجدہ کرنے میں اولی ہے بدلیل روایت ابن عمر رضی اللہ عنہ کے اونٹ کی طرح پہلے ہاتھ رکھنے سے منع فرمایا۔ لیکن
 ظاہر ہوا کہ یہ مانعت قوی آدمی کو تنزیہی طور پر کیونکہ صحیح مسلم میں خود آپ کا پہلے ہاتھ پھر گھٹنے رکھنا اس وقت میں کہ
 سن شریف زیادہ ہو گیا تھا ثبوت ہے لہذا اختصار یہ کہ قوی آدمی اول گھٹنے پھر ہاتھ رکھے اور ضعیف آدمی کے حق میں
 دونوں برابر ہیں بلکہ حالت ضعف میں نعل حضرت سرور عالم اولی ہے جب یہ معلوم ہوا تو واضح ہو کہ پیچھے علماء نے بغیر اس
 معلومات کے سوائے مختار امام کے دوسرے اوضاع کو مکروہ و متروک مانا جائز کر دیا اور صرف ایک ہی وضع میں منحصر کر دیا
 اور یہ غلطی ہے۔ م۔ دیوجہ اصابع رجلیہ نحو القبلیہ۔ اور اپنے پاؤں کی انگلیوں کو جانب قبلہ متوجہ رکھے۔ وفت۔ جیسا کہ
 بخاری وغیرہ کی روایات ابو حمید ساعدی و ابن عمر وغیرہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ نعل ثابت ہے اور مصنف نے
 قول ذکر کیا۔ لقولہ علیہ السلام اذ اسجد المؤمن سجد کل عضو منہ فلیوجہ من اعضائہ ما استطاع نحو القبلیہ۔ بدلیل
 قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جب مومن سجدہ کرتا ہے تو اس کا ہر عضو سجدہ کرتا ہے تو جہاں تک قدرت ہو اپنے اعضا و
 جانب قبلہ متوجہ کرے۔ وفت۔ بروایت غریب ہے۔ و ما سر تعالیٰ اعلم۔ و یقول فی سجودہ سبحان ربی الاعلیٰ

ذولک اوناہ۔ اور سجد کی حالت میں تین مرتبہ سبحان ربی الاعلیٰ کہے اور یہ کتر ہے۔ وفت علماء رحم نے کہا کہ اسکا ترک
رنا یا کسی کرنا مکروہ ہے۔ فت۔ لقولہ علیہ السلام واذ اسجد احدکم فلیقل فی سجودہ سبحان ربی الاعلیٰ وذلک اوناہ
بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اور جب تم میں کوئی سجدہ کرے تو اپنے سجدہ میں کہے سبحان ربی الاعلیٰ اور یہ اسکا
کتر ہے۔ اسی ادنیٰ کمال الجمع۔ اسکے معنی یہ کہ کمال جمع کا کتر ہے۔ وفت۔ لیکن اعتراض ہوا کہ جمع وکمال جمع کسی کا حدیث میں نشان
میں ہے پھر یہ تفسیر کیونکر ہوگی اور جواب مع تحقیق کے اور پر گزرا رکوع میں اور یہ حدیث ایک کتر ہے۔ واضح ہو کہ ذولک اوناہ
کی ضمیر ادنیٰ السجود کی طرف ظاہر ہے لیکن اس واسطے نہیں بھری کہ تسبیحات بالاتفاق سنت میں وہیہ مافیہم۔ ویتحب ان یزید
علی التلث فی الركوع والسجود بعد ان یختم بالوتر۔ اور مستحب ہے کہ رکوع و سجد میں تین تین تسبیحات پڑھ کر حادے مگر طاق
پر ختم کرے۔ وفت یعنی یہ ختم بھی مستحب ہے اور زیادتی کے جواز میں سب متفق ہیں۔ حتیٰ کہ عمر بن عبد العزیز کی نماز زیادہ مشاہیر بنا کر
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بیان ہوئی چکی تسبیحات کا اندازہ دس تک ہے۔ رہا یہ کہ طاق پر ختم کرے۔ لانا علیہ السلام کا ختم
بالوتر۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم طاق پر ختم کرتے تھے۔ وفت لیکن اس حدیث کا پتہ نہیں ملتا۔ وفت۔ اور طاق کے
استحباب میں وہ عام حدیث کافی ہے کہ اللہ تعالیٰ طاق کو پسند کرتا ہے مع لحاظ اس امر کے کہ تین تسبیح خود طاق میں توجہ اصل طاق
ہے تو عام حدیث کے تحت میں داخل ہے برخلاف ایسی چیز کے جو اصل میں طاق کے تحت میں نہیں جیسے نماز دو رکعت و چار رکعت
خاتم۔ اور دس تک کا اندازہ دیری کا ہے نہ آنکہ عمر بن عبد العزیز دس کہتے تھے بلکہ ممکن ہے کہ دسے پانچ ہی ایسی آہستگی و خشوع
کے ساتھ کہتے ہوں۔ م۔ وان کان اماما لایزید علی وجہ یل القوم۔ اور اگر خود امام ہو تو ایسے طور پر نہ پڑھادے کہ مقتدیوں
کو ملال دنا گوارا ہو جادے۔ حتیٰ لایودعی الی التفسیر تاکہ یہ فعل نفرت دلانے اور اُجھانے کی حد تک نہ پہنچادے۔
فت۔ کیونکہ مقتدی کا اُجھانا اللہ تعالیٰ کی تسبیح و تعظیم سے حرام ہے اور امام کی ذات سے یہ پیدا ہوا اُٹنے بڑا کیا کہ ایک مستحب
کے پیچھے یہ حرام نتیجہ کر دیا۔ مترجم کتاب ہے کہ دسے بر حال اس زمانہ کے باہم لوگ تقلید و عدم تقلید سے مستحبات نکال کر باقی تھیں
حرام و نفاق حرام و اگلے صالحین کی غیبت و باہمی غیبت حرام اور علاوہ اسکے متعدد مناسبات پیدا کرتے ہیں اور اگر انکے ارشاد
و ہدایت کرنے کو کسی نے مانا تو اُسے مستحب کا ثواب پایا اور اُنکے ساتھ غیبت و باہمی عداوت و تفریق جماعت میں شریک
ہو کر متعدد معصیات کا عذاب بھی اُٹھایا اور یہ علم و تقاضیت نہیں بلکہ جبل و غباوت ہے۔ م۔ ثم تسبیحات الركوع والسجود سنت
پھر رکوع و سجد کی تسبیحات کہنا سنت ہیں۔ وفت اکثر علماء کے نزدیک ہے۔ لان النص تناولہما دون تسبیحاتہما کیونکہ
نص تو رکوع و سجد کو شامل ہے نہ دونوں کی تسبیحات کو۔ وفت۔ تو دونوں کی تسبیحات فرض نہ تو ہیں پس امام رحم کے شاگرد
ابو مطیع مثنیٰ کا قول ضعیف ہو گیا کہ تین تسبیحات فرض ہیں کیونکہ نص میں تو خالی رکوع و سجد ہیں اور اس پر تسبیحات زائد ہیں
فلا یزاد علی النص۔ تو نص پر زیادتی نہ کی جائیگی۔ وفت۔ ابن الہمام رحم نے کہا کہ اچھا فرض ثابت نہ تو ہیں تو اس سے یہ کیونکر
نکلا کہ وہ سنت ہیں کیونکہ جائز ہے کہ یہ تسبیحات واجب ہوں دو دلیل سے اول یہ کہ تسبیحات پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کی موافقت ثابت ہے جو دلیل وجوب ہے۔ دوم حکم دیا کہ اجعلوا یعنی سبحان ربی العظیم کو حکم دیا کہ اسکو رکوع میں کرو۔ اور سبحان
ربی الاعلیٰ کو حکم دیا کہ اسکو سجد میں رکھو تو یہ صنف امر موجب وجوب ہے مگر جبکہ اس وجوب سے پھرنے والی کوئی دلیل ہو
کہا گیا کہ پھرنے والی دلیل یہ ہے کہ اعرابی کو تعلیم دینے میں اسکو نہیں بیان کیا تو معلوم ہوا کہ حکم مذکور بطور استحباب ہے اور
علماء نے کہا کہ اسکو جیسے زنا و کم کرنا مکروہ ہے اور جو کلمہ پر تصریح کی کہ امر استحباب ہے تو ظاہر ہوا کہ کراہت سے مراد کتر ہے کراہت
ہے۔ الفتح۔ اور تحقیق یہ ہے کہ ذولک اوناہ۔ یہ کتر سجد ہے یعنی تین تسبیحات یہ کتر سجد ہے پھر اس میں احتمال ہے کہ کتر تسبیحات
ہیں یا قدر تسبیحات پس بخنے حدیث اعرابی کو دیکھا کہ اس میں صرف بیہند گوہر کہ احتمال کرے تو معلوم ہوا کہ تین تسبیحات

بقدر اعتدال واجب ہے پس تسبیحات خود سنت ہیں اور حدیث السعدی میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم رکوع و سجود میں تین مرتبہ سبحان اللہ و بحمدہ کہنے کے قدر ٹھہرتے تھے۔ کما رواہ ابو داؤد۔ والمرأۃ تخفض فی سجودها وتلزیق بطنها بطنها اور عورت اپنے سجدہ کرنے میں ہتھ پیر جو جاوے اور اپنے پیٹ کو اپنے مالوں سے ملاوے۔ لان ذلک استرہا۔ کیونکہ ایسا کرنا اسکے حق میں زیادہ پردہ ہے۔ فقہ یعنی عورت کے لیے یہ وضع مقرر ہونے میں یہ حکمت ہے۔ بابت ایک سجدہ ہوا۔ ثم یرفع رأسہ ویکبر۔ پھر سجدہ سے اپنا سر اٹھاوے و تکبیر کرے۔ فقہ یعنی اٹھانے ہوے۔ کما روینا۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے روایت کی۔ فقہ یعنی حدیث تکبیر عند کمال خفض۔ یعنی۔ فاذا اطمأن جالساً کبر وسجد۔ پھر جب اطمینان سے بیٹھا جاوے تو تکبیر کرے وسجدہ کرے۔ فقہ جھکنے ہوے تکبیر کرتا جاوے۔ فقہ لہ علیہ السلام فی حدیث الاعرابی ثم ارفع رأسک حتی تستوی جالساً۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حدیث اعرابی میں ثم ارفع رأسک الخ یعنی اعرابی کو تعلیم کیا کہ پھر سجدہ سے اپنا سر اٹھا یا تھک کہ تو بیٹھک میں مستوی ہو جاوے فقہ اور معلوم ہو چکا کہ یہ قوم کہلاتا ہے اور صحیح یہ کہ واجب ہے لیکن مشائخ نے اس کو بقول ابو حنیفہ رحمہ واجب نہیں جانا دلی ہذا امام مصنف رحمہ نے کہا۔ ولو لم یستوی جالساً وکبر وسجد اخرا اجزاء عند ابی حنیفہ ومحمد وقد ذکرناہ۔ اور اگر مسئلے تھک بیٹھ نہ گیا اور تکبیر کمر دو سر سجدہ کیا تو امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک اسکو کافی ہو گیا اور ہم اسکو ذکر کر چکے ہیں۔ فقہ بلکہ اگر تکبیر بھی نہ کہی تو بھی یہی حکم ہوگا۔ یہ اس بنا پر کہ قوم سنت ہے۔ ولعلہ فی مقدار الرفع۔ اور مشائخ نے اس میں کلام کیا کہ کس قدر سر اٹھاوے۔ فقہ یعنی پورا تھک تو نہیں بیٹھا مگر اول سجدہ سے اقیاناز کے لیے کھنکھ سر اٹھا کر دو سر سجدہ کیا ہے تو اس میں اختلاف مشائخ ہے۔ والاصح انہ اذا کان الی السجود اقرب لایجز لانہ بعد ساجدا وان کان الی السجود اقرب جاز لانہ بعد جالساً فتتحقق الثانیۃ۔ اور اصح قول یہ ہے کہ اگر اتنا اٹھا کہ سجود سے بہ نسبت تھک کے زیادہ قریب ہے تو دو سر سجدہ جائز نہوا کیونکہ وہ ہنوز سجدہ ہی میں شمار ہوگا اور اگر وہ اس قدر اٹھا کہ تھک سے زیادہ قریب ہے تو دو سر سجدہ جائز ہے کیونکہ وہ اس صورت میں بیٹھا شمار ہوگا تو دو سر سجدہ متحقق ہو جائیگا۔ فقہ شرح الطحاوی میں کہا کہ امام ابو حنیفہ سے روایت بھی ہے۔ یعنی اصح ہے۔ المحیط۔ ابن القیم نے کہا کہ میرا اعتقاد یہ ہے کہ اگر قوم یا جلسہ میں اسنے بیٹھ سیدھی نہ کی تو وہ گنہگار ہے جیسا کہ سابق میں مدلل گذرا۔ فقہ اور حدیث انس رضی اللہ عنہ میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اعتدال کرو و سجود میں اور تم میں کوئی اپنا ہاتھ نہیں کھٹے کی طرح نہ پھیلاوے۔ رواہ النعمان۔ اور حدیث براہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کما رکوع کرنا وہ سجدہ کرنا اور دونوں سجدوں کا درمیان اور جب رکوع سے سر اٹھاتے یہ سب قریب برابر کے ہوا کرتے تھے۔ سوائے قیام و قعود کے۔ رواہ البخاری وسلم۔ پس واجب یہی ہے کہ اعتدال کے ساتھ تھک و سجدہ کرے۔ فاذا اطمأن ساجدا کبر۔ پھر جب سجدہ کی حالت میں اطمینان کرے تو تکبیر کرے۔ فقہ پھر کیونکہ معلوم ہو کہ اطمینان ہو گیا تو وہ میں تسبیح کی مقدار ہے کیونکہ یہی کمتر ہے۔ پھر جب کہ سجود اور جلسہ قریب برابر کے تھے تو بہتر یہ کہ جلسہ میں بھی دو تسبیح تک تو نعت کرے اور ایک تسبیح بقول ابو یوسف ضروری ہے درمیان تک ایک رکعت پوری ہوئی جسکا خلاصہ یہ کہ غار کے لیے تکبیر تحریر ہے پھر ثانیہ پھر تہجد۔ بعد اسکے رکعت کے لیے تسبیح و قرات پھر تکبیر کے ساتھ رکوع پھر تسبیحات رکوع پھر تسبیح کے ساتھ سر اٹھا کر قوم و حمد پھر تکبیر کہتے ہوے سجدہ پھر تسبیحات پھر اٹھکر جلسہ پھر دو سر سجدہ پھر تکبیر پھر سر اٹھاوے۔ سب کیا یا جھک کر دوسری رکعت کو اٹھے یا تکبیر کرتا ہوا سیدھا کھڑا ہو جاوے اور پانچ زمین پر بیٹھ کر اٹھے یا زمین پر نہ بیٹھ کے ان دونوں باتوں میں ہمارے نزدیک تکبیر کہتے ہوے اٹھے۔ و استوی قائماً علی صدرہ قد صیر

اور سید کا کھڑا ہو جاوے اپنے پنجون کے بل۔ وٹ۔ اسطرح کہ سر اٹھا کر ہاتھ گھٹنوں پر رکھے اور پنجون کے بل سیدھا ہو جاوے۔ اور یہ اچھا ادب ہے جس میں قوت ہو۔ پس بیٹھے نہیں جیسے شافعیہ کے نزدیک جلسہ استراحت ہے۔ ولا یعتقد سید یہ علی الارض۔ اور ٹیک نہ لگاوے اپنے ہاتھوں کے ساتھ زمین پر۔ وٹ۔ یہ مستحب ہے جبکہ غلظت ہو۔ البحر۔ بلکہ ران پر ٹیک کے لیے ہاتھ رکھ لے۔ البحر۔ وقال الشافعی مجلس جلسۃ خفیۃ ثم ینفض یعنی ینفض علی الارض لان اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فعل ذلک۔ اور شافعی رحم نے کہا کہ خفیۃ بیٹھا بیٹھا پھر زمین پر ٹیک دیے ہوئے کھڑا ہو کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا ہے۔ وٹ۔ جسکو مالک بن اسحورث رحم نے روایت کیا۔ کافی صحیح البخاری والاربتہ۔ اور نووی رحم نے کہا کہ اکثر علماء کے نزدیک یہ مستحب نہیں ہے۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ جوازمین کوئی اختلاف نہیں اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا بھی کیا ہے بلکہ کلام اسمین ہے کہ دونوں صورتوں میں کون فقار ہے اور تحقیق یہ ہے کہ جو شخص قوی و جوان ہو وہ سجدہ ثانیہ کے بعد طاق رکعت میں ران پر ہاتھوں کو ٹیک دیکر کھڑا ہو بھی ادلی ہے زمین پر جنانجہ ابن عمر رحم سے روایت ہے کہ۔ نہی ان یعتقد الرجل علی یدیه اذا ینفض فی الصلوٰۃ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کیا کہ مرد ٹیک دے دونوں ہاتھوں پر جب نماز میں اٹھے۔ رواہ ابو داؤد۔ ولنا حدیث ابی ہریرۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان ینفض فی الصلوٰۃ علی صدرہ و قد مر یہ۔ اور ہماری دلیل حدیث ابو ہریرہ رحم ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں پنجون کے بل پر اٹھا کرتے تھے۔ وٹ۔ رواہ ابو داؤد اور ابن العمام رحم نے لکھا کہ ترمذی نے اسکو خالد بن ایاس عن صلح مولى التومہ عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ روایت کیا ہے اور خالد بن ایاس بن یہ کلام ہے کہ آخر میں اُنکے حفظ میں اختلاط ہو گیا تھا ترمذی نے بعد روایت کے کہا کہ اہل علم کا اسی پر عمل ہے یعنی جلسہ خفیۃ نہ کرے یہ قول مؤید ہے کہ اصل میں یہ حدیث قوی ہے ایک تو اہل العلم کا اسی پر عمل اور دوم ابن ابی شیبہ رحم نے ابن مسعود رحم سے روایت کی ابن مسعود اپنے پنجون کے بل اٹھتے اور کچھ نہیں بیٹھتے۔ اسی کے مانند حضرت علی و عمر و ابن عمر و ابن الزبیر سے روایت کی اور شعبی سے روایت کی کہ حضرت عمر علی و اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے پنجون کے بل نماز میں اٹھا کرتے تھے اور ابو عیاش سے روایت کی کہ میں نے ہشیرے اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پایا کہ جب اول رکعت کے یا ہمسری رکعت کے دوسرے سجدے سے اٹھیں کوئی سر اٹھاتا تو کچھ نہیں بیٹھتا اور ویسے ہی کھڑا ہو جاتا۔ عبد الرزاق نے اسکو ابن مسعود و ابن عباس و ابن عمر رحم سے روایت کیا اور بیہقی نے ابن مسعود رحم سے روایت کیا میں معاذم ہو گیا کہ اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم سب اسی پر متفق ہیں اور مالک بن اسحورث کے بہ نسبت یہ لوگ زیادہ اصحاب و ملازم رہتے تھے پس اسی کو تقدم ہوگی اور اسی وجہ سے اہل العلم کا اسی پر عمل رہا ہے اور نو نے حدیث ابن عمر سن لی کہ ہاتھوں کو زمین پر ٹیک کر اٹھنے سے مانعت کی گئی ہے۔ کما رواہ ابو داؤد۔ اور حدیث دائل میں مجرم ثابت ہے کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اٹھتے تو رانوں پر ہاتھ ٹیکتے تھے۔ پس ان روایات کو توفیق دینا لازم ہے۔ وٹ۔ و ما رواہ محمول علی حالہ الکبر۔ اور جو شافعی رحم نے حدیث مالک بن اسحورث سے روایت کیا یعنی جلسہ خفیۃ و حضرت صلح کی حالت میں چاہے پر محمول ہے۔ وٹ۔ اور نوید کے مسجد میں جانی کی حالت میں اول گھٹنے پھر ہاتھ رکھنے کے بجائے پہلے ہاتھ پھر گھٹنے رکھنا حالت آخر میں بدعت بدین کے ثابت ہے۔ ع۔ اور یوں ہی مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مبادرت مت کیا کرو مجھے رکوع میں اور نہ سجود میں کہ میں تم پر کمان سبقت کرونگا رکوع میں اور سجود میں تم با جاؤ کیونکہ میرا بدن ڈھیلہ پڑ گیا ہے۔ رواہ ابو داؤد۔ وٹ۔ علاوہ اصحاب و تابعین کے ابن المنذر نے فقہاء میں ابو الزناد و ثوری و مالک و احمد و اسحق کا یہی قول بیان کیا اور ابو اسحق موزنی و شافعی رحم نے کہا کہ اگر ضعیف ہو تو استراحت

جلسہ کر لے اور اگر قوی ہو تو نہ بیٹھے۔ مین کٹا ہون کہ پھر کچھ خلافت نہ رہا۔ حمید الدین رحم نے خمس الائمہ سرخسی رحم سے نقل کیا کہ اختلاف انفصلیت مین ہر نہ جواز مین حتی کہ اگر جلسہ استراحت کر لیا تو ہمارے نزدیک جائز ہو اور جو نہ کیا تو شافعی کے نزدیک جائز ہر۔ مین کٹا ہون کہ یہ ظہیر مین منصوص ہو۔ بیان سے معلوم ہوا کہ اس جلسہ کی وجہ سے جس نے سجدہ سہو لازم کیا بالکل ضعیف قول ہو اور کیونکہ لازم آویگا حالانکہ بالاجماع حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ جلسہ ثبوت ہو اگرچہ تاویل اسکی یہ کہ بحالت ضعیفی تھا پس لازم آیا کہ ضعیف آدمی کو وہ بطور سنت روا ہو اور قوی آدمی کو واسطے عدم استراحت اولی ہو۔ م۔ ولان ہذہ تعدد استراحت و الصلوٰۃ ما وضع لہا۔ اور اسی وجہ سے عدم جلسہ مختار ہو کہ یہ تعدد استراحت کا ہو اور نماز واسطے استراحت کرنے کے موضوع نہیں ہو۔ ف۔ لیکن تمکک جانا بے اختیار سی چیز ہو تو شرح نے عام رعایت سے دو رکعت پر تعدد استراحت دیدیا ہو۔ بیان جبکہ ضعف وغیرہ ہو تو دوسری رکعت ادا کرنے کو خفیف بیٹھ جاوے نور و اس پر تاکہ یکایک اٹھنے کی مشقت طاری نہ ہو فلیفہم۔ اور ام قیس بنت محسن سے روایت ہو کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا سن شریف زیادہ ہو گیا اور گوشت کے حامل ہوئے تو اپنی جائے نماز پر ایک عمو بنا لیا کہ اسپرٹیک کر لیتے تھے۔ رواہ ابو داؤد۔ اور نہ نوافل مین محمول گرد اس سے ضعف جسمی ظاہر ہو۔ وکذا فی حدیث المستبہ و ام سلمہ وغیرہا۔ پس اعتبار نہیں جس نے کہا کہ آپ کا سن شریف ایسا نہ تھا۔ فافہم۔ م۔ پھر یہاں تک ایک رکعت پوری ہو گئی اور دوسری رکعت کو کھڑا ہو گیا۔ ولفعل فی الرکۃ الثانیۃ مثل ما فعل فی الرکۃ الاولی۔ اور دوسری رکعت مین اسی کے مثل کرے جو پہلی رکعت مین کیا۔ لانه تکرار الارکان۔ کیونکہ وہ تو ارکان کو دوبارہ کرنا ہوتا ہو۔ الا انہ لا یستفتح۔ لیکن اتنا فرق ہو کہ دوسری رکعت مین استفتاح نہ پڑھے۔ ف۔ یعنی سہلک اللهم آہ۔ ولای تعوذ۔ اور تعوذ یعنی اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم نہ پڑھے۔ لانہما لم یشرع الامرة واحده۔ کیونکہ یہ دونوں مشروع نہیں ہوئے مگر ایک بار۔ ف۔ یعنی انہیں تکرار مستحب نہیں ہو۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب دوسری رکعت مین اٹھتے تو الحمد للہ رب العالمین سے فقرات مشروع کر دیتے اور سکوت نہ کرتے۔ رواہ مسلم۔ ظاہر اس حدیث کا یہ کہ بسم اللہ الرحمن الرحیم بھی نہیں پڑھتے تھے اور ظاہر مذہب بھی یہی ہو مگر ترجیح دی گئی کہ بسم پڑھنا چاہیے۔ م۔ باقی رہا بیان ایک مسئلہ جو اول ہی رکعت سے متعلق ہو چنانچہ فرمایا۔ ولای یرفع یدیه الا فی التکبیر الاولی۔ اور کسی تکبیر مین ہاتھ نہ اٹھاوے سوائے پہلی تکبیر تحریر مین۔ خلافا للشافعی رحم فی الرکوع و فی الرفع منہ۔ اسی شافعی رحم کا خلافت و تکبیروں مین ایک رکوع مین جانے مین اور دوسرے اُس سے سر اٹھانے مین۔ ف۔ شافعی رحم کے نزدیک ان دونوں تکبیروں مین بھی ہاتھ اٹھاوے۔ بدلیل احادیث جنکا ذکر آویگا اور مذہب کی دلیل مصنف رحم نے ذکر فرمائی یعنی۔ لقولہ علیہ السلام لا ترفع الایدی الا فی سبع مواطن تکبیرۃ الاقتلاح و تکبیرۃ القنوت و تکبیرات العیدین و ذکر الاربع فی الحج۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہیں اٹھائے جاوے مگر سات جگہوں مین تکبیرۃ الاقتلاح مین اور تکبیرۃ القنوت مین اور تکبیرات عیدین مین اور چار باقی کو حج مین ذکر کیا۔ ف۔ یعنی تکبیرۃ العزات و تکبیرۃ التجرین و تکبیرۃ الصفاء و المروۃ و تکبیرۃ الاستلام۔ واللہم یروی من الرفع محمول علی الابتداء کذا نقل عن ابن الزبیر۔ اور جو حدیث کہ رفع الیدین مین روایت کیجانی ہو وہ ابتداء مین ہونے پر محمول ہو یون ہی ابن الزبیر رحم سے منقول ہو۔ ف۔ مترجم کتاب ہو کہ اس زمانہ مین اس مسئلہ پر بھی عوام مین بہت شورش و فساد ہو اور اقامت السنۃ کے ہانے سے ہم اسلام کی بنیاد پڑتی ہو اور مضائقہ نہیں کہ اس مسئلہ کو بتوفیق اللہ تعالیٰ وضاحت سے لکھ دیا جاوے جہاں تک حق ظاہر ہو۔ و لا حول ولا قوۃ الا باللہ العزیز الحکیم۔ اول محل خلافت متعین کر کے کلام کرنا چاہیے۔ واضح ہو کہ سنت کا اطلاق اس

فعل پر جسکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے برابر کیا مگر کسی ترک کیا ہوا کبھی اسکو بھی سنت بول دیتے ہیں جسکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا حالانکہ یہ نہیں معلوم ہوتا کہ ہمیشہ کیا ہوا یا نہ ہوا کلام اول میں ہے کہ آیا مسنون طریقہ یہ ہے کہ سوا کے تکبیر تحریر کے باقی میں بغیر ہاتھ اٹھانے دائمی نماز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر یا رکوع و اس سے سر اٹھانے میں منع ہو کر نا دائمی نماز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر اور ائمہ حنفیہ کو اس میں کلام نہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے رفع الیدین کرنا ثبوت ہے مگر یہ نہیں تحقیق ہوتا کہ وہ ابتداء میں تھا یا آخر تک بھی رہا ہے۔ اور اس میں کسی کو خلاف نہیں کہ رفع الیدین نہ ہونے واجب نہیں ہے۔ اور یہ بات بھی فقہاء کے درمیان مسلم ہے کہ نماز محتاط چیز ہے پس اگر کوئی چیز جو نماز میں سے نہ ہو نماز میں داخل کرنا ناقص ہے۔ اگرچہ رفع الیدین کرنے سے امام اعظم رحمہ اللہ و صاحبین و مشائخ فقہاء کسی کے نزدیک نماز فاسد نہیں ہوتی اور یہی صحیح ہے پھر میرا کلام بیان محل و دوا میں نظر کرنے پر ہے۔ اول ثبوت رفع یدین۔ مع مقامات رفع و کیفیت رفع اور کلام اسانید و مخالفات۔ دوم عدم الرفع و کلام اسانید و آثار صحابہ رضی اللہ عنہم۔ بیان اول یہ کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز فریضہ کو کھڑے ہوتے تو تکبیر کہتے اور دونوں ہاتھ مقابل کندھوں تک اٹھاتے اور جب قرأت سے فارغ ہو کر رکوع کرنا چاہتے تو ایسے ہی کرتے اور جب رکوع سے سر اٹھاتے تو ایسے ہی کرتے اور کسی نماز کو جب بیٹھے پڑھتے تو اس میں ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے اور جب دونوں سجدوں سے سر اٹھاتے تو یوں ہی ہاتھ اٹھاتے اور تکبیر کہتے تھے۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و صحیح یون ہی ہر دو سجدہ کے درمیان رفع الیدین کی روایت بھی وارد ہے اور وہ حدیث مالک بن انس و یوسف بن جابر نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ ہاتھ اٹھاتے جب تکبیر کہتے اور جب رکوع سے سر اٹھاتے حتیٰ کہ کان کی نوک پہنچاتے۔ رواہ النسخہ الا الترمذی اور نسائی کی روایت میں ہے ہاتھ اٹھاتے جب سجدہ کرتے اور جب سجدہ سے سر اٹھاتے مترجم کتاب ہے کہ یون ہی عبد اللہ بن طاؤس کا فعل مع روایت کے ابو داؤد و نسائی میں مذکور ہے۔ بلکہ سیوطی و ابن حجر وغیرہ نے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا رفع الیدین کرنا ہر جگہ اور اٹھانے میں ایک جماعت صحابہ سے جن میں عبد اللہ بن عمر و ابو موسیٰ و ابو سعید خدری و ابو الدرداء و انس بن عباس و جابر بن عبد اللہ و ابن طاؤس کے اثر سے معلوم ہوتا ہے کہ بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بھی بعض منقول و کون کا اس پر بھی عمل رہا کیونکہ نضر بن کثیر نے کہا کہ میں نے ابن طاؤس کے اس فعل سے انکار کیا یعنی نہ جانا کہ یہ کہاں سے نکالا ہے تو میں نے وہیب بن خالد سے بیان کیا یعنی ظاہر کیا کہ میرے پہلو میں ابن طاؤس نے رفع الیدین کی اس طرح حرکت کی تو وہیب نے ابن طاؤس سے کہا کہ تو نے ایسی حرکت کی جو ہم نے کسی کو نہیں کرتے دیکھی تو ابن طاؤس نے جواب دیا کہ میں نے اپنے باپ طاؤس کو یوں ہی کرتے دیکھا اور میرے باپ نے ابن عباس کو یوں ہی کرتے دیکھا اور میں تو یہی جانتا ہوں کہ ابن عباس نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم یوں ہی کرتے تھے۔ رواہ ابو داؤد و نسائی اس سے معلوم ہوا کہ بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بھی کوئی اسکو کرتا تھا۔ بلکہ دوسری روایت میں ابی حمزہ کی شاید ہے کہ عبد اللہ بن الزبیر نے ہکو نماز پڑھائی تو میں نے دیکھا کہ خفیف اشارہ کے طور پر رفع الیدین کرتا جب کھڑا ہوا جب رکوع کرنا اور جب سجدہ کرتا اور جب قیام کو اٹھتا تو کھڑا ہو کر اپنے دونوں ہاتھوں سے اشارہ کرنا میمون کی نے کہا کہ پھر میں ابن عباس کی طرف آیا اور میں نے اُن سے یہ کیفیت بیان کی تو ابن عباس نے کہا کہ اگر تجھے پسند ہو کہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کو دیکھے تو عبد اللہ بن الزبیر کے پیچھے اقتدا کر۔ رواہ ابو داؤد۔ ابی ظہر کہ اس وقت میں بھی عبد اللہ بن الزبیر نے دونوں سجدوں کے سچ میں بلکہ ہر جگہ اٹھانے میں رفع الیدین کیا چونکہ خالی ایک ابن الزبیر کرنے والے تھے اس جہت سے میمون کی نے انکار کیا اور ابن عباس نے اسکو ہر نماز پر

فعل حضرت علیؓ علیہ السلام رکھا۔ لیکن واضح رہے کہ ہر جھکاؤ و اٹھاؤ کا رفع الیدین کم ہو کر تحریمہ رکوع و قومہ و دونوں
سجدوں کے درمیان چار جگہ رہا جیسا کہ حدیث علیؓ رضی اللہ عنہ سے پھر شافعیہ وغیرہ کہتے ہیں کہ دونوں سجدوں کے بیچ کا بھی منسوخ
ہو گیا۔ علیؓ بن عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کہ حضرت صلعم جب نماز کو کھڑے ہوتے تو ہاتھ اٹھاتے مقابل کندھوں تک
پھر تکبیر کہتے پھر جب رکوع کرنا چاہتے تو اسی کے مثل کرتے اور جب رکوع سے سر اٹھاتے تو اسی کے مثل کرتے اور ایسا
نہیں کہتے جب سجدہ سے سر اٹھاتے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ ایسا نہ کرتے جب سجدہ کو جاتے۔ رواہ البخاری
و مسلم و ابوداؤد۔ چونکہ حدیث علیؓ رضی اللہ عنہ بھی صحیح تھی اور یہ حدیث ابن عمرؓ رضی اللہ عنہما بھی صحیح ہے تو لا محالہ سجدہ میں جانے اور سجدہ سے
سر اٹھانے دونوں اور دوسرے سجدے کے دونوں بھی منسوخ ہیں۔ حالانکہ اس پر بھی علیؓ ابن الزبیر و ثقیف و فعل ابن عباس
بعد حضرت علیؓ علیہ السلام کے پایا گیا غالباً اُن کے نزدیک نسخ ثبوت نہ ہوا ہو۔ ترمذی نے کہا کہ اس باب میں مالک بن الحویرث
سے بھی روایت ہے۔ میں کہتا ہوں کہ مالک بن الحویرث کی روایت مجھ میں دابوداؤد ابن ماجہ و نسائی میں تو بہت اختصار کے
ساتھ صرف تکبیر تحریمہ اور رکوع سے سر اٹھانے کی مذکور ہے اور ممکن ہے کہ تکبیر رکوع بجا دے اور نسائی کی دوسری روایت میں
مالک بن الحویرث سے سجدہ میں جانے اور سجدہ سے سر اٹھانے کا رفع الیدین بھی مروی ہے وہ اس روایت ابن عمرؓ کے
موافق موقوفات میں ہے اور ترمذی نے ایک جماعت صحابہ دیگر کو شمار کیا جسے اس باب میں روایت ہے انا نجدہ و اہل بن عمر
بروایت مسلم اور علیؓ رضی اللہ عنہ بروایت سنن اربعہ اور مسلم بن سعد و ابن الزبیر و ابن عباس و محمد بن سلمہ و ابی اسید و ابوقتیادہ و ابومرہ
بروایت ابوداؤد۔ و انس رضی اللہ عنہ و جابر و عبد اللہ بن مسعود و ابن عمرؓ رضی اللہ عنہما و ابن عباس و ابن عمرؓ رضی اللہ عنہما و ابن عمرؓ رضی اللہ عنہما
عمر و ابو موسیٰ بروایت دارقطنی اور عقبہ بن عامر و معاویہ بن جبل بروایت طبرانی ہیں۔ اور مروی ہے کہ ان صحابہ رضی اللہ عنہم سے رفع الیدین
کے بارہ میں روایت ہے مگر اس سے کہ اس طرح جو نسخ ہے یا جسکو نسخ قرار دیا گیا ہے اور جسے معلوم ہوا کہ ابن عمرؓ رضی اللہ عنہما
سے ہر جھکاؤ اور اٹھاؤ میں بھی روایت آئی ہے جو نسخ ہے تو جسے ایسی روایت ہے سب منسوخ ہیں اور وہ ابو موسیٰ و خدری و
ابو الدرداء و انس و جابر رضی اللہ عنہم میں اور حدیث علیؓ رضی اللہ عنہ میں سجدہ میں کی نسخ ہے اور بانی کی احادیث تنفیص
سے لانا بہت طوائف چاہتا ہے۔ پھر کیفیت رفع میں اختلاف ہیں چنانچہ مالک و ابوداؤد کی روایت میں ہے کہ ابن عمرؓ جب
نماز شروع کرتے تو کندھوں تک ہاتھ اٹھاتے اور جب رکوع سے سر اٹھاتے تو اس سے کتر ہاتھ اٹھاتے۔ انہوں نے وہ خطاب
سینہ تک ہونگے یا بطور اشارہ کے ہونگے جیسا کہ میمون بن علیؓ کے اثر میں ابن الزبیر رحمہ اللہ سے اشارہ کا لفظ آیا ہے۔ اور مالک
کی ایک روایت میں ہے کہ ابن عمرؓ ہر جھکاؤ اور اٹھاؤ میں رفع الیدین کرتے تھے۔ یہ اول تو مخالفت روایت اول ہے دوم یہ کہ
ابن عمرؓ نے رفع سے پوچھا کہ کیا پہلی دفعہ کے ہاتھ اٹھانے کو زیادہ ادب چاہتے تھے نافع نے کہا کہ نہیں بلکہ برابر تو ابن عمرؓ
نے کہا کہ مجھے کر کے دکھلا دیجیے تو نافع نے دونوں بستاق تک یا اس سے بھی نیچے تک دکھلائے یہ روایت تو باسناد
مالک صحیح ہے لیکن کیفیت میں اضطراب شدید ہے اور ابو ہریرہؓ وغیرہ کی روایات میں قانون کی کوئی تک ہے۔ پھر واضح ہو کہ
کہ ہر جھکاؤ و اٹھاؤ میں رفع الیدین منسوخ ہونا مشکل ہے کیونکہ مجھ میں وہابی چاروں سنن میں ابو ہریرہؓ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ابوبکرؓ
نے لوگوں کو نماز پڑھانی تو ہر جھکاؤ اور اٹھاؤ میں تکبیر کہتے تو کہا گیا کہ اے ابو ہریرہؓ یہ تکبیر کیا ہے تو کہا کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کی نماز ہے۔ انہوں نے تکبیر وہی رفع الیدین ہے وہ نہ خالی تکبیر کا انکار نہیں ہوا اور یوید اسکی روایت نسائی ہے کہ ابو ہریرہؓ مسجد
نبورہ میں آئے اور کہا کہ میں چیزیں ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انکو کرتے اور لوگوں نے انکو چھوڑ دیا ہے حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم رفع الیدین کرتے نماز میں اور خفیعت سکوت کرتے اور جب سجدہ کرتے تو تکبیر کہتے تھے۔ انہوں نے سجدہ کی
تکبیر معروفہ یعنی نہ کہ انکار ہوا اسلئے وہ اس کے خود ابن عمرؓ رضی اللہ عنہما سے ہر جھکاؤ و اٹھاؤ میں رفع الیدین کرنا روایت مالک میں

گنوا۔ ابن الجوزی رحمہ اللہ نے تحقیق بن طعن کیا کہ حنفیہ ابن الویر اور ابن عباس سے رفع البدن کا نسخ روایت کرتے ہیں حالانکہ ان دونوں سے محفوظ روایت اسکے خلاف ہے چنانچہ ابو داؤد نے میمون کی سے روایت کی کہ میمون نے ابن ابراہیم کو دیکھا کہ ابوبکر ابن الزبیر کو گون کو ناز پر جاتے تھے کہ ابن الزبیر اپنی دونوں جلیبوں سے اشارہ کرتے جب کھڑے ہوتے اور جب رکوع کرتے اور جب سجدہ کرتے۔ میمون نے کہا کہ میں نے جا کر ابن عباس کو اس حال کی خبر دی تو ابن عباس نے کہا کہ اگر مجھے پسند ہو کہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ناز دیکھے تو ابن الزبیر کی اقتدا کر۔ انتہی ستر جا۔ لیکن شہید نہیں کہ ابن سجدہ کے وقت بھی رفع البدن ہے اور رکوع سے قیام کے وقت مذکور نہیں اور زیادہ اس سے بھی سکوت ہے مگر سجدہ کے وقت تو ترک کیا گیا ہے اور حدیث ابن عمر میں تصریح ہے کہ اس حالت میں نہ کرتے تھے پس بانو ابن عباس کا یہ اثر صحیح نہیں یا نسخ ہے کہ ابن عباس وابن الزبیر نے نہیں جانا۔ مترجم کہتا ہے کہ ان سب سے بڑھ کر اشکال یہ ہے کہ ان سب آثار میں یہ صریح ہے کہ عموماً اس وقت صحابہ کرام و تابعین خیال بن رفع البدن متروک تھا۔ یہ نہیں کہا جاسکے کہ یہ آثار میں اور ہم نے مرفوع احادیث سے اثبات کیا ہے کیونکہ کلام احادیث اثبات کے معنی میں نہیں ہے بلکہ بیشک معلوم ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا لیکن کیا وہ آخر میں معمول رہا یا نہیں تو اثر ابن طاؤس میں عام الفاظ کہ ہم نے کسی کو ایسا کرنے نہیں دیکھا اور میمون کی نے خود اس سے انکار کیا اور سب سے زیادہ صریح قول ابو ہریرہ کہ لوگوں نے رفع البدن کو ترک کیا ہے۔ کما فی النسائی۔ تو ان آثار سے یہ صاف واضح ہے کہ عموماً کوئی رفع البدن نہیں کرتا تھا اور ائمہ صحابہ امت میں اسکو نہیں کرتے تھے۔ اب کلام اس میں کہ کیا ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا گمان صحیح ہے کہ لوگوں نے سنتی میں ترک کر دیا ہے تو میں ہرگز نہیں گمان کر سکتا کہ اگر صحابہ رضی اللہ عنہم سب لوگ رفع البدن ایک سنت ترک کر دیں بدون اسکے کہ اسکے ترک کی وجہ ہو۔ اور ابن عباس نے تو سجدہ کے وقت رفع البدن کو بھی باقی رکھا حالانکہ وہ بالاتفاق ترک ہے پس ضرور صحابہ رضی اللہ عنہم پر یہی گمان ہے کہ انھوں نے اسکو متروک پا کر ترک کیا ہے۔ اب میں رفع البدن کی بعض احادیث میں کلام کرتا ہوں اور جن صحابہ رضی اللہ عنہم سے روایت رفع البدن ہے ان میں سے ترک کے آثار ذکر کرتا ہوں۔ واضح ہو کہ حدیث ابو ہریرہ رفع البدن کی اسناد میں اسمعیل بن عباس بن صالح بن کسان ہے اور صالح بن کسان امام فقہ مدنی ہیں اور اسمعیل بن عباس کی روایت سوائے شامیوں کے ضعیف لائق حجت نہیں کہتا قال النسائی وابن حبان وابن خزیمہ اور بیہقی ابن حجر نے تقریب میں برقرار رکھا ہے۔ پس حدیث ابو ہریرہ لائق حجت نہیں ہے حدیث ابو حمید الساعدی کئی وجہ کثیرہ سے مروی ہے لیکن بعض میں پورا نسخ کا بیان نہیں اور محمد بن عمرو بن عطاء نے ابو حمید ساعدی اور ابو قتادہ سے نہیں سنا کیونکہ یثیم بن ہدی نے کہا کہ ابو قتادہ تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھیین شہید ہوئے اور حضرت علی نے آخر ناز پر جی۔ ابن عبد البر نے کہا کہ یہی صحیح ہے اور محمد بن عمرو بن عطاء کی وفات ۱۰۰ھ کے بعد ہے لہذا ابن حزم نے اسکو عبد الحمید کا وہی قرار دیا۔ لیکن بیہقی نے اسکو شاذ روایت قرار دیا اور اہل تاریخ کا اجماع نقل کیا کہ وہ مستحکم ہے۔ اتوں ابن حجر نے بھی اسی کو اصح کہا ہے لیکن بیہقی نے اسکو تسلیم نہیں کیا اور کہا کہ شعبی و یثیم کے قول پر کسی کے قول کو ترجیح نہوگی اگرچہ بخاری میں ہے اور ابن حبان و طاہری کی روایات سے محمد بن عمرو اور ابو حمید کے درمیان واسطہ ایک مرد مجہول کو ثابت کیا اور یہی طریق ابو قتادہ کا بیان کیا اور قیہ لاکہ کہ یہ حدیث منقطع و مضطرب ہے میں کہتا ہوں کہ اس میں طول و بنا بیفائدہ ہے اور حق یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے رفع البدن ہر جگہ اور ائمہ صحابہ میں اور پیغمبروں میں صریح ثابت ہے لیکن بعض نے ثابت ہونا کہ آخر تک یہ طریقہ رہا اور بیہقی کی حدیث میں غلطی ہے جسکے آخر میں ہے کہ یہی آپ کی نادر ہی بنا تک کہ اللہ تعالیٰ سے لافنی ہوئے۔ اگرچہ صحیح الاسناد ہے لیکن یہ تو ناز پر ہے اور

ہر جہاد اور ہر دگر کو محیط نہیں ہو سکتی ہر سلا کی نشا و تنوع وغیرہ دوامی واجب ہو گئے حالانکہ اسکا کوئی قائل نہیں ہے۔
 جن صحابہ کرام سے رفع الیدین مروی ہے اُن سے ترک بھی مروی ہے چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے عامر بن کلب نے
 بواسطہ اپنے باپ کے روایت کی کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کبیرۃ الافئح میں ہاتھ اٹھا کئے پھر نہیں اٹھاتے تھے رد
 ابو بکر بن ابی شیبہ والطحاوی۔ اور عامر بن کلب ثقہ ہیں اسناد طحاوی صحیح علی شرط مسلم ہے اور یہ گمان نہیں ہو سکتا
 کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے سنت کو بول ہی متروک کیا ہو۔ اور طحاوی نے ابن ابی داؤد کی حدیث سے روایت کی
 کہ ابنا نا احمد بن عبد اللہ بن یونس حدیث ابو بکر بن عیاش عن حصین عن مجاہد قال صلیت خلف ابن عمر فلم یکن یرفع
 یدہ الا فی الکبیرۃ الاولی۔ یعنی مجاہد رحمہ نے کہا کہ میں نے عبد اللہ بن عمر کے پیچھے نماز پڑھی ہے سوا بن عمر تو نہیں ہاتھ اٹھا
 مگر پہلی کبیرۃ تحریر میں۔ یہ اسناد صحیح ہے اور اسی کے مانند ابن ابی شیبہ نے مجاہد عن ابن عمر روایت کی۔ طحاوی رحمہ نے کہا کہ
 دیکھو ابن عمر نے حدیث روایت کی اور خود اسکو ترک کیا تو اسی وجہ سے کہ اُن کے نزدیک نسخ ثابت ہوا ہے۔ مترجم کہتا ہے
 کہ نسخ کے بغیر بھی توفیق ممکن ہے وہ اسطرح کہ رفع الیدین سنت غریبہ میں سے نہیں تو کیا یا نہ کیا۔ اور اسی پر دلالت کرتی ہیں
 احادیث عدم الرفع۔ اور اسی پر دلالت کرتے ہیں آثار میمون المکی وابن طاؤس وقول ابو ہریرہ کہ لوگوں نے اسپر عمل
 چھوڑ دیا ہے۔ ہاں اتنی بات ہے کہ حدیث میمون کی دلالت کرتی ہے کہ حالت سجدہ میں بھی رفع الیدین جائز ہے اور ابن عمر نے
 کی حدیث سے نکلا کہ اس حالت میں نہیں کرتے تھے اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ عامہ روایات یہی ہیں تو کیا مراد ہے اگر یہ کہ حالت
 سجود کا رفع نسخ ہے تو دلیل نسخ چاہیے اور کیوں نہیں کہتے کہ اسوقت نہیں کیا۔ الحاصل رفع کا ثبوت ایک تو اسطرح
 کہ ہر جہاد اور اٹھا دین تھا۔ اور بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اسپر بھی ابن الزبیر کا عمل وابن عباس کی تصدیق
 پائی گئی ولیکن اسپر عام انکار پایا گیا۔ دوم صرف رکوع و دومہ ولیکن السجدتین کا رفع الیدین ثابت ہوا اور اسپر بھی بعد ازاں
 کچھ عمل پایا گیا چنانچہ ترمذی رحمہ نے کہا کہ یہی قول بعض اہل علم اصحاب و تابعین کا ہے۔ لیکن عموماً اسپر عمل نہ تھا اور وہیب
 بن خالد اور میمون کی وغیرہ کے آثار اور قول ابو ہریرہ رحمہ سے عام انکار ظاہر ہے اور خود رفع الیدین کی روایت کرنیوالے
 صحابہ رحمہ سے اُن کے خلاف عمل صحیح اسانید سے ثابت ہے۔ اور ترمذی رحمہ نے کہا ہے کہ بغیر اہل علم اصحاب و تابعین کا عمل
 اسپر کہ صرف کبیرۃ تحریر کے وقت ہاتھ اٹھا دے پھر نہیں۔ ابو داؤد و ترمذی نے روایت و کعب عن سفیان الثوری عن عامر
 بن کلب عن عبد الرحمن بن الاسود عن علقمہ روایت کی کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا کہ کیا میں تمہیں بسکرتہ پڑھوں
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز پڑھتی تھی اور ہاتھ نہیں اٹھاتے گرا دل ہی بار۔ اور ابو داؤد کی روایت ابن مسعود رحمہ
 سے ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تو ہاتھ اٹھا یا کرتے اول کبیر میں پھر ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے۔ اس حدیث کو طحاوی وابن ابی شیبہ
 نے بھی روایت کیا ہے۔ ترمذی رحمہ کے حدیث ابن مسعود رحمہ کو حدیث حسن کہا اور نسائی نے مانند روایت و کعب کے ابن المبارک
 عن سفیان روایت کی۔ اور یہ حدیث دلیل ہے کہ بغیر رفع الیدین کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز پڑھنا اس حدیث
 کے ثبوت میں کلام کیا گیا۔ اول یہ کہ عامر بن کلب ضعیف ہے اعتراض دہی ہے کیونکہ ابن مسعود نے توفیق کی اور سلم نے
 صحیح میں اس سے خارج کیا پھر بعد اسکے وہاں درازی صل خوف ہے۔ دوم یہ کہ عبد الرحمن نے علقمہ سے نہیں سنا۔ یہ کہ
 ماہی اعتراض ہے اور خلیب نے سلم کی تصریح کی اور ابراہیم شعی اور عبد الرحمن کا سن برابر اور بالاتفاق ابراہیم نے سنا
 تو عبد الرحمن نے نہ سننے کی وجہ کیا ہے۔ سوم یہ کہ اسناد توفیق ہے مگر و کعب یا توری نے اس حدیث میں یہ جملہ کچھ نہیں اٹھاتے تھے اپنی طرف سے
 یہ جملہ یا جو قبل ما فیہی وغیرہ جواب یہ کہ خالی گمان غیر مسلم ہے اور یہ جو کہا گیا کہ بد دن اس جملہ کے روایت آئی ہے تو جو
 یہ کہ ہاں یہ مختصر ہے اور یہ مطلق ہے اور اس بات پر اتفاق ہے کہ ماوی ثقفہ جو کچھ زیادہ کرے وہ مقبول ہے پھر کوئی وجہ

اخر ارض کی ہر اور حق یہ کہ حدیث صحیح ہے اور ابن عزم نے محلے بن اسکی تصحیح کی۔ بلکہ قوی دلیل صحت کی یہ ہے کہ جو حضرت ابی سعید سے رزع البیدین ذکر کرنا صحیح ثابت ہے بلکہ دارقطنی و ابن عدی نے محمد بن جابر بن حماد بن ابی سلیمان عن ابی ہریرہ عن علقمہ عن عبد اللہ بن جابر صلیت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ والیہ وسلم کہ وہ فرمایا یہ نعوذ بیدیم الا عند استفتاح الصلوٰۃ۔ یعنی عبد اللہ بن سعید رضی اللہ عنہ کہنا کہ میں نے نماز پڑھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ والیہ وسلم کے ساتھ اور ابو بکر و عمر کے ساتھ سو آنھوں نے کسی نے اپنے ہاتھ نہیں آٹھائے مگر افتتاح نماز کے وقت۔ دارقطنی رحمہ اللہ فرمایا کہ ابراہیم کی روایت ابن سعید رحمہ اللہ سے مسل صحیح ہے اور محمد بن جابر عند تحقیق ثقہ ہے۔ ترمذی نے ابن المبارک سے روایت کی کہ حدیث ابن سعید مذکورہ بالا میرے نزدیک ثابت نہیں ہوئی۔ یعنی داہن الہام نے کہا کہ جس اسناد سے ابن المبارک کو ملی تھی ثبوت ہوا ہوگا اور اس سے لازم نہیں کہ ترمذی کی تصحیح نہ ہو اور ابن عزم نے تصحیح کی۔ اور حاکم نے کہا کہ حاکم بن کلب صحیح کے راویوں سے نہیں ہے۔ یہ قول غلط ہے بلکہ وہ صحیح مسلم میں بالحدیث میں ہے۔ اور ابو بکر بن ابی شیبہ نے روایت کی عبد اللہ بن المبارک عن الاعمش عن الشعیبہ کہ شعبی مع صرف اول تحریرہ میں ہاتھ آٹھائے پھر باقی میں نہیں آٹھاتے تھے اور عن شعبہ عن ابی اسحق روایت کی کہ عبد اللہ بن سعید کے اصحاب اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اصحاب کوئی رزع البیدین نہیں کرتے تھے سوائے وقت تکبیر تحریرہ کے۔ و کج نے کہا کہ پھر دوبارہ رزع یدین نہیں کرتے تھے۔ اور ابراہیم غنی سے روایت کی کہ ابراہیم کہاتے کہ جب تو تکبیر تحریرہ کے تو ہاتھ آٹھا پھر باقی میں مت آٹھا تو اور دوسری روایت میں ابراہیم نے کہا کہ مت رزع البیدین کجھو سوائے تکبیر تحریرہ میں۔ اور صرف تحریرہ کے وقت غشہ و قیس سے رزع البیدین کرنا اور باقیوں میں نہ کرنا روایت کیا اور عبد الملک نے کہا کہ میں نے شعبی و ابراہیم غنی ابی اسحق کو دیکھا کہ وہ اپنے ہاتھ نہیں آٹھاتے سوائے تکبیر تحریرہ میں۔ یہ سب ابو بکر بن ابی شیبہ نے روایات کی ہیں۔ اور غنی رحمہ اللہ نے کہا کہ براہ بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب تکبیر افتتاح کہتے تو رزع البیدین کیا کوئی نہ تھے کہ وہ دونوں کان کی لٹکے قریب آٹھاتے پھر دوبارہ نہیں آٹھاتے تھے۔ رواہ ابو داؤد و ابن ابی شیبہ اور طحاوی نے اسکو ابن طریق اسناد سے روایت کیا۔ ابو داؤد نے کہا کہ اس حدیث کو بشیم اور خالد بن ادریس نے زید بن ابی زیاد سے روایت کی اور ابن ابی شیبہ نے جملہ نہیں ہے کہ پھر دوبارہ نہیں آٹھاتے تھے۔ خطابی رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ جملہ فقط شریک رحمہ اللہ نے روایت کیا ہے۔ یعنی شریک منفرد ہے اور ابن عبد البر نے کہا کہ نہیں بلکہ زید بن عمرو نے کہنا کہ میں صحیح نہیں اس واسطے کہ ابن عدی نے کال میں کہا کہ بشیم و شریک و کجھو کے ساتھ ایک جماعت نے زید بن ابی زیاد سے روایت کی اور سبھوں نے کہا کہ پھر دوبارہ نہیں آٹھاتے تھے۔ اس سے ابوداؤد کا قول بھی آٹھ گیا کہ بشیم و غیرہ نے یہ جملہ نہیں کیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ بزار و غیرہ نے کہا کہ یہ حدیث صحیح نہیں ہے اور شاید جواب وہی جاہل الہام نے حدیث ابن سعید رضی اللہ عنہ میں ذکر کیا کہ یہ ایک گمانی بات ہے جو اس کوئی وجہ عدم صحت کی بیان ہونا چاہیے۔ یہ وجہ شاید زید بن ابی زیاد کی تضعیف ہے۔ یا اسکا تفرد ہے۔ یعنی رحمہ اللہ نے کہا کہ شریک کا تفرد تو باطل ہوا کیونکہ دارقطنی نے زید بن ابی زیاد سے سوائے شریک رحمہ اللہ کے اسمعیل بن ذکریاء سے ابی اسحق نے اسرائیل بن یونس سے اور طبرانی نے اوسط میں حمزہ الزیات سے متابعات کی ہیں۔ رہا کلام زید بن ابی زیاد میں تو یعنی رحمہ اللہ نے کہا کہ اول تو زید بن ابی زیاد کی متابعت موجود ہے کہ عیسیٰ بن عبد الرحمن نے بھی روایت کی جیسا کہ حماد بن عمار نے روایت کی ہے اور دوم یہ کہ خود زید ثقہ ہے کہا جاتا ہے کہ اسکی حدیث جائز ہے اور یعقوب نے کہا کہ وہ مقبول حدیث ہے اور داؤد نے کہا کہ وہ ثقہ ہے میں نہیں جانتا کہ کسی نے اسکی حدیث جوڑی ہو۔ ابن حبان نے کتاب الثقات میں کہا کہ احمد بن حنبل نے بیان کیا کہ زید ثقہ ہے اور جو کوئی اس کے حق میں کلام کرتا ہے مجھے پسند نہیں ہے۔ ابن عزیز نے زید بن ابی زیاد کی حدیث اپنی کتاب صحیح میں روایت کی۔ ساجی رحمہ اللہ نے کہا کہ وہ صدوق ہے اور ابن حبان نے کہا کہ اسکی حدیث اپنی صحیح

روایت کی اور بخاری نے اس سے استشاد کیا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ ابن حجر نے تقریب میں لکھا کہ یزید بن زیاد بن ابی زیاد جسکو یزید بن ابی زیاد کہتے ہیں مولائے نبو مخزم مدنی ثقہ ہے۔ اور یزید بن ابی زیاد ہاشمی کو فی ضعیف ہے۔ اور اسی نام کا شامی ہے وہ متروک ہے پس یہاں فرق کرنا ضرور ہے اور یہاں کلام دوسرے یزید یعنی ہاشمی کو فی میں ہے ولیکن تہذیب میں لکھا کہ اب داؤد نے فرمایا کہ وہ ثقہ ہے میں نہیں جانتا کہ کسی نے اسکی حدیث ترک کی ہو اور ابو زرہ و ابن عدی نے بھی اسکی حدیث لکھے جانے کو کہا ہے علی ہذا جب اسکی حدیث دوسری حدیث ابن مسعود رحمہ سے مؤید ہو گئی تو اب کسی طرح درجہ حسن سے نازل نہیں ہر خصوص جبکہ متابعت موجود ہے۔ اب حاصل کلام یہ لکھا کہ حدیث برادر حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہما سے حضرت علی الصریضیہ وسلم سے ترک رفع ثوابت ہے اور حضرت ابن مسعود اُنکے سیکڑوں اصحاب سے ترک رفع ثابت اور حضرت علی و اُنکے بے شمار اصحاب سے ترک رفع ثابت اور ابن عمر رحمہ سے و ابن عباس سے بھی ترک رفع ثابت بلکہ موافق معایت نسائی کے قبول ابو ہریرہ رحمہ سب لوگوں سے عموماً ترک رفع ثابت بلکہ انکار وہیب بن خالد و میمون المکی سے بھی عموماً ترک رفع ثابت ہے اور حدیث ابن مسعود کے موافق حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما سے ترک رفع ثابت ہے۔ اور کچھ شک نہیں کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ و ابن مسعود وغیرہم رضی اللہ عنہم اکابر صحابہ ایسے نہ تھے کہ ایک سنت ثابتہ کو مع سیکڑوں اصحاب کے اسطرح ترک کریں اور رہا ثبوت رفع الیدین کا تو وہ بھی متعدد صحابہ رحمہ سے مروی ہے ولیکن حق یہ ہے کہ کسی روایت سے یہ ثبوت نہیں ہوتا کہ آخری فعل یہ تھا الیدین پہلے بیان کر چکا کہ اول تو ہر جگہ اور اٹھاؤ پر تکبیر کے ساتھ رفع الیدین معادہ متروک ہو کر وقت رکوع دوم و سجدہ میں رہا پھر سجدہ کا بھی متروک ہو کر صرف رکوع دوم کا رہا حالانکہ کیفیت رفع الیدین میں بھی اضطراب ہے اب بغیر تحقیق ضرور کہا جائیگا کہ بھر جب رکوع دوم کا متروک ہو نا حدیث برادر ابن مسعود رحمہ سے ثبوت ہوا تو کیا وجہ ہے کہ یہ قول نہ کہا جاوے حالانکہ اسکے ساتھ ہی رفع الیدین کی حدیث روایت کر نیوالے اکابر صحابہ رحمہ سے خود ترک کرنا مع اپنے اصحاب کے بلکہ ابو ہریرہ رحمہ سے عموماً سب لوگوں کا ترک کرنا ثبوت ہوا ہے پس حق و اللہ اعلم ہی ہے کہ رفع الیدین متروک ہے۔ ولیکن چونکہ محل اجہاد اور اس میں استقامت رکھنا ضروری ہے جو کوئی رفع الیدین کرے اسکی ناز صحیح اور اُس سے کسی قسم کا منافقہ طال نہیں ہے بلکہ یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ متروک ہونا بطور نسخی ہے اگرچہ یہ بات ضرور ہے کہ رفع الیدین یعنی اصطلاحی سنت نہیں رہا۔ اور واضح رہے کہ اس مقام پر صرف استقامت رکھنا کہ احادیث رفع الیدین بہ نسبت ترک رفع کے قوی ہیں لہذا ترک رفع کی احادیث ثبوت نہیں اور مرتفع کی ثابت ہیں اور ہر حدیث سے مطلب ہر آثار سے مطلب نہیں ہے۔ یہ کلام تو محض سرسری اور خود صحیح بھی نہیں ہے اور امام برادر حدیث ترک نہیں ہو سکتی ہیں۔ اعتراض کیا گیا کہ حدیث ابن مسعود رحمہ توفیقی پر قائم ہے اور حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ کی ثبت ہے اور قرار پایا کہ ثبت کو مقدم کرتے ہیں جواب یہ کہ بیان نفی کرنا ابن مسعود رحمہ کا پورے معائنہ سے نہ تھا تو یہ قطعی ملحوظ ہے برخلاف کعبہ کے اندر نماز پڑھنے کے مسئلہ میں کہ ہلال ربیع کی حدیث ہے کہ جس دن کہ نفع ہوا حضرت علی الصریضیہ وسلم کعبہ کے اندر نماز نہیں پڑھی تو معنی یہ ہے کہ گئے کہ ہلال ربیع نے نہیں دیکھا یا فریقہ نماز نہیں پڑھی کیونکہ حضرت ابن عمر رحمہ سے صحیح ہوا کہ آنحضرت علی الصریضیہ وسلم نے کعبہ کے اندر پڑھی تو محمول ہوا کہ ابن عمر رحمہ نے دیکھا اور ہلال نے نہیں دیکھا نہ پڑھا رفع الیدین کے کہ جب ابن مسعود رحمہ فرماتے ہیں کہ حضرت علی الصریضیہ وسلم سوائے تحریر کے پھر بات نہیں اٹھاتے تھے تو یہ معتبر و ملحوظ ہے تو بیان دونوں باتیں نہیں ہو سکتی ہیں سوائے اس توفیق کے کہ ابن عمر رحمہ کی حدیث بیان سابق ہے اور ابن مسعود رحمہ کی حدیث آخری فعل ہے کیونکہ جیسے رفع الیدین ہر جگہ اور اٹھاؤ میں متروک ہوا پھر ابن مسعود رحمہ متروک ہوا ایسے رکوع دوم کا بھی ترک کیا کیونکہ عموماً ترک اور حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما و اُنکے پیروں اصحاب سے ترک ثابت ہے بلکہ ابن الزبیر نے جو رفع الیدین کا خفیہ اشارہ کیا تو اس پر عام انکار ہوا اور ابو ہریرہ رحمہ نے خود

متردک اصل ہونا چاہیے کیا تو معلوم ہوا کہ آخری فعل یا حضرت علیؓ علیہ السلام کا ترک رنغ الیدین ہی تو اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ برعکس توفیق نہیں ہو سکتی اور یہ بھی ثابت ہوا کہ ان حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم سے جو رنغ الیدین کرنا بھی فرمودہ ہو تو وہ رادوی نے اس وقت کا حال بیان کیا جب کہ رنغ الیدین ترک نہ تھا اور یہ بھی آثار سے متفق ہوا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے کوئی کوئی رنغ الیدین کرتے بھی تھے۔ مگر باہم کے نزدیک یہ فعل اگرچہ سنت کے اس سنی میں کہ رادوی جو نہیں رہا تھا مگر بطور ادب کے مستحب رہا کیونکہ انھوں نے اس ترک کو نسخ کے سنی میں نہیں لیا اور مترجم کتاب پر کہ یہ بھی ایک نفع توفیق کی ہر اگرچہ عموماً متردک ہونا مفید اسی کا ہے کہ جمہور کی موافقت زیادہ اسلئے ہر حتی کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے رنغ الیدین کو چند مواقع کے ساتھ شمار کیا چنانچہ امام بخاری رحمہ اللہ نے رسالہ رنغ الیدین میں تعلقاً ذکر کیا کہ دیکھنے والے ابی ایلیٰ علیٰ السلام عن مقسم عن ابن عباس روایت کی کہ حضرت علیؓ علیہ السلام نے فرمایا کہ نہ آٹھائے جاوین ہاتھ گرسات موقع میں افتتاح نماز میں اور کعبہ کے استقبال میں اور مفاد مردہ پر اور عرفات میں اور جمع میں اور دونوں مقام اور دونوں جہرو میں۔ اس حدیث کو طبرانی نے بھی روایت کیا۔ اور ہزار درجہ نافع عن ابن عمر رضی اللہ عنہما علیہ السلام روایت کیا۔ تو یہ روایت خواہ مرفوع ثابت ہو یا موقوف ثابت ہو ضرور اس امر کی دلیل ہے کہ رنغ الیدین صحابہ رضی اللہ عنہم میں معدود رہا اور یہ بھی دلیل ہے کہ نماز کی رنغ الیدین کو ذکر کرنے کے باوجود بھی مرث افتتاح تحریمہ کا ذکر کیا اور رکوع و قیام کا نہ ذکر کیا تو رنغ الیدین ان میں نہ تھا ورنہ اس کے کچھ معنی نہیں ہیں کہ شمار کریں اور پھر جوڑیں اگرچہ انحصار مقصود نہ ہو۔ پھر واضح ہو کہ صحیح روایت اللہ تعالیٰ سے بھی ترک رنغ الیدین ہر باوجودیکہ انھوں نے رنغ کی روایات لیکن اور یہی سفیان الثوری رحمہ اللہ کا قول ہے اور صحابہ و تابعین میں سے بظاہر قول ترمذی رحمہ اللہ کے جو ہر ایسی قول پر ہیں اور بظاہر تحقیق یہی اصح و اقویٰ ہے جیسا کہ میں نے مختصر طور پر متفق کر دیا اور بعد۔ پھر اس زمانہ میں اکثر توفیق اجناد کی تقلید کرنے والے لوگ اہل حدیث کے اجتہاد کے قلعہ میں مگر انھوں نے انہیں باہم ایک دوسرے سے عداوت رکھتے بلکہ ایک دوسرے کی تکفیر و تفسیق کرتے ہیں یہ سخت تعجب ہے کیونکہ ایمان و اعتقاد اصل ہے اور یہ مرفوع احوال تو ثواب کے واسطے ہیں اور ان کا مدار اجتہاد پر ہے جس میں کسی جانب تعلیم نہیں تھی اور اختلاف اجتہاد صحابہ رضی اللہ عنہم میں رہا اور دوسے باہم بھائی بھائی سے زیادہ دونوں سے متفق تھے اور مومنوں کی بھائی بھائی ہیں اگر یہ دونوں فریق داخل ایمان ہیں تو انہیں محبت ایمانی پہچان ہے جیسے سلف میں رنغ الیدین کرنے والے اور نہ کرنے والے دونوں ایک قلب پر متحد تھے۔ ملائے اہل سنت تو معتزلہ کو کافر نہیں کہتے جو صحاح حدیثوں سے انکار کرتے اور قرآن کو مخلوق کہتے ہیں پھر کیونکر تم نے جل سے اہل سنت کی تکفیر و رد رکھی و فقنا اللہ تعالیٰ و یا کم و ہوا الغریر الکیم۔ بہانہ کہ ظنیکی حدیث رکعتیں ہو گئیں۔ و اذا رفع راسہ من السجدة الثانیة فی الركعة الثانیة اقرش رجلہ الیسری مجلس علیہا و نصب الیمینی نصباً و جہ اصابعہ نحو القبلة۔ اور جب اپنا سر اٹھاوے دوسری رکعت کے دوسرے سجدہ سے تو بائیں ہاتھ پاؤں بچھا کر آسپر بیٹھے اور بائیں ٹھیک کھڑا کرے اور اپنی انگلیوں کو جانب قبلہ متوجہ کرے۔ لہذا و صفت جائزہ تھو و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الصلوۃ۔ یون ہی ام المؤمنین عائشہؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نماز میں بیٹھنا بیان فرمایا ہے۔ و جب صحیح مسلم میں حضرت ام المؤمنین کی حدیث سے جرح با بیان ہاؤن بچھا نا و باؤن کھڑا کرنا ثابت ہے اور باؤن انگلیاں جانب قبلہ متوجہ کرنا و نساہی میں حضرت عمرؓ سے ہے کہ کھانا کی سنت میں سے ہے کہ باؤن کھانا کھڑا کرنا اور باؤن انگلیاں قبلہ رخ متوجہ کرے اور بائیں پاؤں پر بیٹھے۔ معاذ ترمذی نے کہا کہ باؤن بچھا کر آسپر بیٹھا اور باؤن کھڑا کرنا اسی پر اکثر اہل علم کا عمل ہے۔ و وضع یدہ علی خدہ یدہ علی خدہ یدہ علی خدہ۔ اور رکھے اپنے دونوں ہاتھوں کو دونوں پاؤں پر یعنی تقسیم کر کے اور اپنے ہاتھوں کی انگلیاں بچھاوے۔ و یعنی جس حال پر ہیں جوڑوے سجدہ باہم نظر دے کر۔

اور انھوں سے کہتے نہ پکڑے یہی مدح ہے۔ الخلاء ص ۵۰۔ و تشدد۔ اور تشدد بڑے۔ ف۔ یعنی وجہ باطلی الامح۔ م۔ و میر و فحی ملک
فی حدیث وائل و لان قیہ توجیہ اصل یہ الی التفسیر۔ اور ہاتھ و انگلیوں کا اس طرح رکھنا حدیث وائل بن حجر بن
رحایت کیا جاتا ہے اور اس وجہ سے بھی کہ اس وضع میں ہاتھوں کی انگلیوں کا قبلہ رخ توجہ کرنا حاصل ہوتا ہے۔ ف۔ اور
ہذا تک ہر عضو کو قبلہ رخ توجہ کرنا ممکن ہو ادلی ہر م۔ لیکن یہ روایت غریب ہے اور نزدیکی کی حدیث وائل رضی اللہ عنہ میں تو
صرف اس قدر ہے کہ جب تشدد میں بیٹھے تو بایان پائون سجایا اور دایان ہاتھ دائیں ران پر رکھا اور دایان پائون کھڑا کیا۔ ف۔
اور انگلیوں کا ذکر حدیث وائل میں نہیں بلکہ صحیح مسلم میں ابن عمرؓ سے ہے لیکن اس میں انگلیاں پھیلانے کا نہیں بلکہ مٹھنی
باندھنے کا ذکر ہے۔ چنانچہ مذکور ہے کہ جب حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں بیٹھتے تو دائیں قبلی کو دائیں ران پر رکھتے اور
سب انگلیاں بغض کر لیتے اور انگوٹھے سے متصل جو انگلی ہے اس سے اشارہ کرتے اور دائیں قبلی کو دائیں ران پر رکھتے و فتح
ہو کہ قبلی کا ران پر رکھنا انگلیاں بغض کرنے یعنی مٹھنی باندھنے کے ساتھ متفق نہیں ہو سکتا تو مراد اسرا علم یہ ہوگی کہ پہلے
کھلی انگلیاں رکھتے پھر اشارہ کے وقت مٹھنی باندھ لیتے تھے اور یہی امام محمدؒ سے اشارہ کی کیفیت مروی ہے کہ چھ انگلیاں اور
اس کے پاس والی انگلی نو باندھ لے اور بیچ کی انگلی اور انگوٹھے کو ملا کر حلقہ کر لے اور گلہ کی انگلی اٹھا کر اشارہ کرے اور ابو یوسف
سے امالی میں یہی مذکور ہے امام محمدؒ نے ابو حنیفہ سے نقل کیا اور حلوائی نے کہا کہ لا الہ الا اللہ براہ انگلی کھڑی کرے اور الا اللہ
وقت گرا دے تاکہ اٹھانا نفی کے لیے اور رکھنا اثبات کے لیے ہو اور جانتے کہ انگلیوں کے کنارے گھٹنے کے کنارے پر ہوں
اس سے دور ہوں۔ پھر یہ سب اس بنا پر کہ اشارہ کرنا صحیح ہے اور ہتیرے مثل آخ نے کہا کہ اشارہ کچھ نہ کرے لیکن یہ قول خلاف
روایت و حدیث ہے۔ الفتح۔ لیکن زبیرہ میں ہے کہ ظاہر الروایۃ یہی ہے اور منیہ و واقعات میں اسی پر فتویٰ ہے۔ اور در مختار میں
اسی کو عامہ فتاویٰ کی طرف نسبت کر کے کہا کہ لیکن مستند ہے جسکو شارحین نے صحیح کا خصوص متاخرین مثل شیخ ابن الہمام
و جلی ۱۰۲۔ اور جہد یہ میں ہے کہ مختار یہ کہ اشارہ کرے۔ الخلاء ص ۵۰۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ المضمرات عن الکبریٰ۔ واضح ہو کہ اشارہ
کرنا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حدیث ابن عمرؓ و ابن الزبیرؓ و وائل بن حجرؓ اور ابو حمیدؓ سعدیؓ اور بہت سی احادیث و آثار میں مذکور
ہے اور اشارہ نہ کرنا بھی کسی روایت میں نہیں معلوم ہے اور عینی و ابن الہمام نے روایت تیمونؓ و اسونؓ سے اشارہ کرنے کی
ذکر کی اور امام محمدؒ کے موطائے خود مذکور ہے پس شک نہیں کہ اشارہ کرنا سنت ہے اور علیؓ قاریؒ نے کہا کہ اگر فرض کر دو
کہ امام ابو حنیفہؒ سے خلاف قول آتا کہ اشارہ نہ کرے تو جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اشارہ کرنا ثبوت ہوتا تو کوئی شک
نہیں کہ جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثبوت ہوا یہی تقدم ہے اور یہی براہ علماء متقدمین و متاخرین ہے۔ بخلاف اس روایت
پھر کیفیت اشارہ دو طرح ہے یا تو سب انگلیاں مٹھنی باندھ کر صرف گلہ کی انگلی سے خواہ انگوٹھا داب کر یا چھوڑ کر جب کہ حدیث
ابن عمرؓ و ابن الزبیرؓ میں ہے یا جس طرح اوپر گزرا کہ بیچ و انگوٹھے کو حلقہ کر کے اور چوٹی دونوں کو بغض کر کے ہو یعنی نے کہا کہ ہر وقت
روا ہے۔ ازحی۔ اور سوائے اسکے جو صورت کہ درختہ میں نقل کی کہ سب انگلیاں کھلی رہیں اور گلہ کی انگلی سے اٹھا کر اشارہ
کرے تو شامی نے اسکو جمہور کے مخالف قرار دیا اگرچہ حوام میں ہی صورت مریج ہے۔ یعنی میں ہے کہ دونوں ہاتھوں کی دونوں
انگلیوں سے اشارہ کر دے ہر قولہ علیہ السلام احد احد۔ اور جب انگلی اٹھا دے تو اسکو حرکت دینا مستحب ہے۔ میں کہتا
کہ یہ حدیث میں طرد ہے اور علیؓ نے یہاں جو کہا کہ نفی کے وقت اٹھا دے اور اثبات کے وقت جھکا دے مریج وار دین ہے
م۔ و ابن کانت اعراض جلیست علی الیہما البیہری و آخر جنت علیہما من الجاحب الایمن۔ اور اگر صورت ہوتو
وہ تعدہ میں اپنے بائیں چتر پر بیٹھے اور اپنے دونوں پائوں دائیں جاحب نکالی دے۔ لاندہ استر لہا۔ کیونکہ یہ صورت
حدیث کے لیے نہایت پروردگار ہے۔ ف۔ اور امام مالکؒ سے کہ نزدیک مرد کی بھی متورک نیست دونوں قدموں میں

اور امام شافعی کے نزدیک مرث و ربائی قعدہ میں اگرچہ وارد ہے لیکن شاید کہ وہ ایسے وقت میں کہ لوگوں پاس کپڑے کی کمی سے پردہ کی زیادہ ضرورت تھی لہذا اکثر علمائے سلف کا عمل اسی حدیث پر ہے جو ہمارا مذہب ہے۔ م۔ ابن بطال رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ ام الدرداء مائتہ مرد کے بیٹھتی تھیں حالانکہ فقہہ تھیں اور حضرت صفیہ اور ابن عمر کی بیویاں چھاندنا لڑھکی تھیں کہ انہیں زیادہ پردہ پوشی ہو اور باندی ہاتھ اٹھانے میں شل مرد کے اور رکوع و سجود اور قعدہ میں مائتہ عورت آتا رہے۔ م۔ مع۔ اور تشدد کا کوئی فیضہ خاص واجب نہیں ہے۔ الجمع۔ مگر انورہ تشدد پر زیادہ نہ کرے۔ مجتہد السرخسی۔ کیونکہ نازک کے اذکار محدود ہیں۔ ش۔ و تشدد التجات مرد و الصلوٰۃ و الطہیات السلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ السلام علینا وعلی عبادہ الصالحین اشد ان لا الہ الا اللہ و اشد ان محمد اعبدہ ورسولہ۔ اور تشدد جبکہ پڑھنے کا اس قعدہ میں حکم ہے۔ التجات مرد سے رسول تک ہے۔ ف۔ اصح قول میں اول قعدہ میں بھی اسکا پڑھنا واجب ہے۔ م۔ منی یہ ہیں کہ التجات مائتہ نام سب عبادات قولی و فعلی ہی کے لیے ہیں کوئی دوسرا انکا مستحق نہیں ہے۔ و الصلوٰۃ اور تمام عبادات بدنی سب اللہ تعالیٰ ہی کے واسطے ہیں کوئی اور انکے لائق نہیں ہے۔ و الطہیات۔ اور تمام عبادات مالی اللہ ہی کے واسطے ہیں کوئی دوسرا انکے سزاوار نہیں ہے۔ السلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ السلام تجبر اعرابی محمد صلی اللہ علیہ وسلم و اللہ تعالیٰ کی رحمت و اسکی برکتیں۔ ف۔ مردی ہے کہ جب معراج میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے التجات و الصلوٰۃ و الطہیات حضور اکرمی میں عرض کی تو حمد عطا ہوا السلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عرض کیا۔ السلام علینا وعلی عبادہ الصالحین۔ یہ سلام ہم پر یعنی مع امت مرحومہ کے ہم سب پر اللہ تعالیٰ کے سب بندگان پر عطا ہے کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ کیا تو جبرئیل علیہ السلام نے پڑھا۔ اشد ان لا الہ الا اللہ و اشد ان محمد اعبدہ ورسولہ۔ میں گواہی دیتا ہوں کہ کوئی آلہ نہیں مگر اللہ اور گواہی دیتا ہوں کہ بیشک محمد اسکا بندہ و رسول ہے۔ مخرج کتا ہے کہ یہ یعنی مع نے زین الانبیا فرود ہی کے ثواب عبادات سے نقل کیا اور مجھے یار میں کہ حجتی احادیث معراج میں اسکو پایا ہوا حالانکہ تفسیر آورد میں مخرج نے امام حاد وغیرہ سے سبحان الذی کی تفسیر میں قریب میں خبر دکان میں استنباط کیا ہے۔ مفسر اعظم۔ پھر بہر حال روایت کچھ ہو لیکن اب اس تشدد پڑھنے میں واجب ہے کہ الفاظ تشدد سے انکے معانی کا قصداً مطمح کرے کہ گویا اللہ تعالیٰ کی التجات پڑھنا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر السلام علیک اور اپنے اوپر تمام صالحین پر بھی یہ السلام بھیجتا ہے اور آخر میں کلمہ شہادت پر غم کرے اور یہ نہیں چاہیے کہ ان الفاظ کو بھروسہ کے ادا کر دے۔ یہ مقبلی وغیرہ میں نہ کہ راوند تنویر میں مصرح ہے اور واضح ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی التجات میں یون ہی مجتہد ہے اسلام علیک یا ایہا النبی الخ۔ اور اشد ان محمد اعبدہ ورسولہ۔ اور یون نہیں کہنے سے کہ میں رسول اللہ ہوں۔ چنانچہ شیخ ابن حجر نے اسکو مصرح کر دیا ان ناز سے باہر البیتہ صحیح بخاری کی حدیث سنو بن الاکوح زم میں مذکور ہے کہ آپ نے اشد ان لا الہ الا اللہ و اشد ان محمد صلی اللہ علیہ وسلم کما فی النبی وغیرہ۔ اور واضح ہو کہ واجب تمام ناز میں معالی کا قصد ہے خصوصاً قرأت فریضہ میں سے الحمد کا کہ کوئی مستند اسکا مگر جبکہ اسکو یکھنے سے نہ اسے لہذا ہم قرأت میں اسکا ترجمہ انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔ م۔ الحاصل تشدد کے کلمات کئی طور سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح ہوئے ہیں ان سب میں سے یہ کلمات پڑھے جو مذکور ہے اور امام ترمذی نے کہا کہ اسی پر علمائے صحابہ و تابعین میں سے اکثر کا عمل ہے۔ م۔ اور جملہ محدثین اسی پر ہیں مع۔ و ہذا تشدد عبد اللہ بن مسعود۔ اور تشدد عبد اللہ بن مسعود رحمہ اللہ کا ہے۔ ف۔ جی جبرئیل روایت میں یہ تشدد حضرت ابن مسعود رحمہ اللہ سے اسناد ہوا لہذا تشدد ابن مسعود کے نام سے معروف ہوا حالانکہ یہ نو اکثر صحابہ و تابعین کا معمول تھا۔ م۔ علامہ طبری اخذ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہی ہے۔ چنانچہ ابن مسعود رحمہ اللہ نے کلمہ پڑھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرا ہاتھ۔ و علی تشدد کما کان یعنی سورۃ من القرآن

اور سکھایا مجھے تشدد جیسے مجھے سکھاتے کوئی سورہ قرآن سے۔ ففت یعنی حرف صمیم کے ساتھ بدو کی بیٹی کے۔
وقال قل۔ اور فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ کہ۔ ففت صمیم میں ہو کہ پھر فرمایا کہ جب کوئی تم میں سے تار کے
اندر عمدہ کوئے تودہ کے۔ فغ۔ لسانی کی ایک روایت میں ہو کہ جب تم ہر دور رکست پر بیٹھو تو کہو۔ ففت۔ الطبیات لمرالی
آخرہ۔ الطبیات لمرالزنگ۔ ففت یعنی عیدہ و رسول تک بعینہ جیسے مذکور ہوا۔ اور علامہ تالبعین جو ابن مسعود کے
شاگرد ہیں کہتے ہیں کہ ابن مسعود ہم سے ہر حرف کی تصحیح کے بغیر نہیں قبول کرتے تھے۔ اور اس حدیث میں ہو کہ جب
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بیان تک پہنچے۔ السلام علینا وعلیٰ جلالہ الصالحین تو فرمایا کہ جب اسکو کہا تو سلام اللہ تعالیٰ
کے ہر جہدہ صالح کو جو آسمان میں ہو یا زمین میں ہو سب کو پہنچ گیا۔ اور بعد ختم تشدد کے فرمایا کہ پھر ہر کوئی تم میں سے اپنی عمارت
اختیار کرے جو اسکو پسند ہو پس اس سے دعا کرے۔ کما فی سنن الترمذی و ابن ماجہ۔ شرح کننا کہ اس سے ولایت
نکلی کہ تشدد میں ہی کلمات رکھے اور دعا میں فقار ہو اور ظاہر ہو کہ دعا میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے درود کی دعا
کرے اور کچھ زیادہ کر کے فذاب سے پناہ مانگے اور جنت مانگے اور اسی پر جمہور علماء و فقہاء کا عمل ہو۔ م۔ والاخذ بهذا اولی
من الاخذ بتشہد ابن عباس۔ اور اس تشہد ابن مسعود کو لینا اولیٰ ہو تشہد ابن عباس کے اختیار کرنے سے۔ ففت
اور اول کہنے سے معلوم ہوا کہ تشہد ابن عباس لینا بھی جائز ہو اور یہی صحیح قول ہو اور پھر اوراق کی بحث کہ یہی تشہد واجب ہو
کچھ نہیں ہو بلکہ مطلقاً کوئی تشہد ہو تشہد ثریحنا واجب ہو جیسے دعا و فتوح ثریحنا واجب ہو مگر خاکہ المہم انا نستعینک الخ کی
خصوصیت نہیں ہو علی قول الامام ہم جیسا کہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے تصحیح کی۔ اور صفحہ ۷۷ تشہد متعدد ہیں مانند تشہد حضرت عمر
و ابو موسیٰ اشعری و جابر بن عبد اللہ و غیرہم چنانچہ معنی ہم نے سب کو توضیح کلمات مفصل ذکر کیا ہو اور انجہ تشہد ابن عباس
و ہو قولہ الطبیات المبارکات الصلوات الطبیات لمر سلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ سلام
علینا الخ۔ اور تشہد ابن عباس یہ ہو الطبیات المبارکات سے عیدہ و رسول تک۔ ففت اس تشہد کو ترمذی و لسانی نے
سلام کے لفظ سے ہم۔ روایت کیا اور اس میں ایک تو الطبیات کے بعد مبارکات صلوات طبیات سب ایک ہی صفت کے طور پر
ہو اور وہ ہیں اور دوم سلام بغیر اہل و لام ہو اسی واسطے معنی رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ تشہد صحیح مسلم بن نہیں ہو کیونکہ صحیح مسلم بن
دونوں جگہ السلام بالحق لام ہو۔ انھیں وجہ سے امام مصنف رحمۃ اللہ نے کہا کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا تشہد اختیار کرنا اولیٰ ہو
لان فیہ الامر۔ کیونکہ اس تشہد کے پڑھنے میں صیغہ امر وارد ہو۔ ففت یعنی قل تو کہ۔ یا غلبقل۔ ہر شخص کے۔ یا تو لا تم کہو
جیسا کہ ادب پر روایات گندین کہ بعینہ امر ہیں۔ و اقلہ الاستجاب۔ اور کثرت کہ صیغہ امر کا واسطے استجاب کے ہو۔ ففت
یعنی صیغہ امر سے وجوب ثابت ہوتا ہو اور وجوب نہیں تو یہاں کثرت درجہ مستحب ہو وہ ضرورتاً ثابت ہوگا اور ابن عباس کی روایت
میں حکم مذکور نہیں ہو تو جو میں حکم ہو وہی لینا اولیٰ ہو اور ہم وجہ ترجیح یہ کہ۔ والا لفت واللام و ہما لا استغراق۔ اور ابن
اہل و لام ہو اور یہ دونوں استغراق کے واسطے ہیں۔ ففت معنی یہ کہ تمام سلام ہر وجہ سے۔ اور تشہد ابن عباس میں سلام
ہر وہ کمرہ ہو حتیٰ کہ ایک سلام کو شامل ہو۔ و زیادہ الواو وہی تجدید الکلام کما فی القسم۔ اور سوم اس تشہد ابن مسعود میں
واو کی زیادتی ہو اور وہ نئے کلام کے لیے آتا ہو جیسے قسم میں۔ ففت یعنی الطبیات لمر کے بعد جب الصلوات ہو تو واو سے
پھر جدید کلام سے شروع ہوا تو کئی طبیات و صلوات اور طبیات ہوئیں بخلاف اسکے جب بلا واو ہو تو موصوف و صفت ملکہ
ایک ہی رہ گیا جیسے قسم میں کہا کہ واللہ الرحمن الرحیم میں غار ثریح ہو گا تو یہ ایک قسم ہو اور اگر کہا واللہ الرحمن الرحیم
میں غار ثریح ہو گا تو یہ علی قسم ہو نہیں حتیٰ کہ اگر جموں کی کرے تو میں کفار سے واجب آدین تو معلوم ہوا کہ تشہد ابن مسعود میں
الطبیات کی بہت زیادتی ہو۔ م۔ و اکیدہ تعظیم۔ اور چارم اس تشہد میں تعظیم کی تاکید موجود ہو۔ ففت یعنی تعظیم کو واجب

و ابن عباس دونوں کو یہی کہہ کر تشہد ابن عباس میں بھی آیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہم لوگوں کو تشہد بھی اسی طرح کہتے تھے جیسے قرآن کی سورت تعلیم کرتے ہیں نفس تعلیم میں تو دونوں برابر ہیں مگر ابن مسعود کے تشہد میں یہ طریقہ تعلیم بتا گیا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن مسعود رحمہ اللہ کا ہاتھ پکڑا چنانچہ صحیح مسلم کی روایت میں ہے کہ مجھے تشہد اس صورت سے تعلیم فرمایا کہ میری بٹیلی آپ کی دونوں مبارک قبیلوں کے درمیان تھی۔ اور واضح ہو کہ ابن مسعود رحمہ اللہ نے یہ صورت تعلیم بھی قبر کا بانی نبی چنانچہ علقمہ کو اسی طرح ہاتھ پکڑ کے سکھائی اور علقمہ نے اسی طرح ابراہیم غنی کو اور ابراہیم غنی نے اسی طرح عابد بن ابی سلیمان کو اور حاد نے اسی طرح ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کو ہاتھ پکڑ کے تشہد تعلیم کیا ہے پس اس میں زیادہ تاکید ہے اور غنی رحمہ اللہ نے تشہد ابن مسعود رحمہ اللہ کے وجہ ترجیح دس سے زیادہ ذکر کیں اور ابن امام رحمہ اللہ نے کہا کہ امد بھی وجہ ترجیح میں سے ہے کہ امد صحیح ستہ سب اس تشہد کی روایت میں لفظاً و معنی متفق ہیں اور یہ بت ناوریات ہے اور ابن عباس رحمہ اللہ کا تشہد امام مسلم کے افراد میں شمار کیا گیا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ ابھی معلوم ہو چکا کہ صحیح مسلم میں بلفظ السلام ہے۔ م۔ پھر اگرچہ سدا سے بخاری رحمہ اللہ کے اردن نے تشہد ابن عباس روایت کیا ہو لیکن اعلیٰ درجہ کی صحیح وہ حدیث ہے جس پر امام بخاری و مسلم متفق ہوں اگرچہ اصل معنی میں اتفاق ہو نہ لفظ میں تو پھر یہ درجہ کثرت را علی ہو گیا کہ اس کے لفظ پر دونوں امام متفق ہیں بلکہ سب متفق ہیں اور علماء نے اجماع کیا کہ یہ حدیث اس باب میں سب سے زیادہ صحیح ہے چنانچہ ترمذی نے اسکی تصریح کی اور کہا کہ اسی پر اکثر صحابہ و تابعین کا عمل ہے اور یہی خطابی و ابن المنذر کا قول ہے۔ اور مثل تشہد ابن مسعود رحمہ اللہ کے معاد یہ رحمہ اللہ نے منبر پر تعلیم کیا۔ رواہ الطبرانی اور عائشہ رضی اللہ عنہا نے اسی کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا تشہد بیان کیا۔ گمراہ ابویسعی اور نووی نے روضہ میں کہا کہ اسکی اسناد ضعیفہ ہے اور اس سے استفادہ ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس تشہد کو پڑھا کرتے تھے۔ اور عبد اللہ رحمہ اللہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرا ہاتھ پکڑ کر مجھے تشہد آپسے سکھایا جیسے قرآن کی سورت سکھاتے تھے اور آپ ہم پر داد اور ارف لام کا مواخذہ کرتے تاکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لفظ سے بالکل موافقت رہے اور عبد الرحمن بن زید نے کہا کہ ہم لوگ تشہد کو حضرت عبد اللہ رحمہ اللہ سے اس طرح حفظ کرتے جیسے قرآن کے حروف حفظ کرتے تھے اور یہ دلیل ہے کہ اس تشہد کے الفاظ کا ضبط بیت اعلیٰ درجہ کا ہے کہ جسکی دوسری مثال نہیں پائی جاتی ہے۔ مع۔ ولا یرید علی ہذا فی القعدۃ الاولی۔ اور نہ پڑھا دے اس تشہد کے عیدہ و رسول پر پہلے قعدہ میں ف نماز فیضہ میں بالاتفاق۔ و۔ نقول ابن مسعود رحمہ اللہ عنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم التشہد فی وسط الصلوۃ و آخرہا۔ بدلیل قول ابن مسعود رحمہ اللہ کے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے تشہد پڑھنا درمیان نماز اور آخر نماز میں بتلایا۔ فاذا کان وسط الصلوۃ نہض اذا فرغ من التشہد۔ پس جب درمیان نماز ہوتی تو جب ہی تشہد سے فارغ ہوتے تو آٹھ کھڑے ہوتے۔ و اذا کان آخر الصلوۃ و عانقہما اشار۔ اور جب آخر نماز ہوتی تو اپنے واسطہ ہوجاتے دعا کرنے۔ و امام احمد نے سند میں ابن مسعود رحمہ اللہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن مسعود کو تشہد سکھایا پس ابن مسعود رحمہ اللہ اسکو پڑھا کرتے جب درمیان نماز میں بیٹھتے اور آخر نماز میں بائیں کولے پر اس طرح التیامات لہر تا قولہ عیدہ و رسول۔ کہا کہ پھر اگر درمیان نماز ہوتی تو آٹھ کھڑے ہوتے جبکہ تشہد سے فراغت ہوتی اور اگر آخر نماز ہوتی تو جب تشہد کے دعا کرتے جسکے ساتھ اللہ تعالیٰ چاہتا ہے سلام پھیرتے۔ ابن امام نے کہا کہ آخر نماز میں بعد تشہد کے دعا کی حدیثیں صحیحین وغیرہ بہت مشہور ہیں۔ و۔ اور صحیح بخاری و مسلم میں ابو ہریرہ رحمہ اللہ سے ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی اخیر تشہد سے فارغ ہو تو پناہ مانگے اللہ تعالیٰ سے چار چیزوں کے عذاب جہنم سے عذاب قبر سے اور قعدہ زندگی و موت سے اور غرقۃ مسیح الدجال سے۔ مع۔ بالکل یہ حدیث محبت ہے کہ اول قعدہ

میں تشدد پر کچھ نہ بڑھا دے اور یہی مذہب امام احمد و شافعی کا ہے اور شافعی رحم نے کہا کہ اللہ صلی علی محمد سہی زیادہ کرے۔ یہ دلیل
 اس کے جو حضرت ام سلمہ سے مروی ہے کہ ہر دو رکعت پر تشدد اور سلام رسولوں اور آنگے تا بیکل بندگان صالحین پر ہر چہ یعنی سب
 کہا کہ یہ سوا کے لڑائی کے طوع پر مہمل ہے۔ بن کتا ہوں کہ اس روایت میں درود کا ذکر کمان ہر یک تشدد یعنی اتیمات میں
 اور صلوات و الطیبات۔ اور سلام رسولوں پر وہ السلام علیک ایہا النبی سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر جدا اور السلام علیہ
 سے رسولوں کے اتباع صالحین پر اور علی جہاد اللہ صالحین سے سب رسولوں پر ہو گیا حتی کہ فرشتوں کے رسولوں آنگے
 اتباع فرشتوں پر بھی ہو گیا پھر اس سے درود کمان نکلا۔ اور زیادتی ذکر تا خود بیٹ ابن مسعود جسے معلوم ہو چکا پس
 دونوں رعایتیں موافق ہیں نہ متعارض۔ اور ہمارے نزدیک اگر تشدد پر کچھ زیادہ کیا پس اگر عمد اثر حایا تو مکروہ پس
 اعادہ نماز واجب ہوگا اور اگر سو سے بڑھایا تو سجدہ سنو واجب ہونگے خواہ درود بڑھا دے یا کچھ اور بڑھا دے وجہ تا غیر
 قیام کے۔ ت۔ و۔ پھر کس قدر بڑھانے سے سجدہ واجب ہوگا تو اختلاف ہے۔ و۔ مختار میں کہا کہ مذہب مفتی بہ پر فقط اللہ صلی
 علی محمد ہے اور شامی نے کہا کہ حلبی نے کہا کہ اکثر کے نزدیک اللہ صلی علی محمد و علی آل محمد۔ کئے تب سجدہ ہوگا ورنہ نہیں اور
 یہی اصح ہے اور بعضوں کے نزدیک جب تاخیر بقدر ادا سے رکن ہو اور یہ مذہب امام غنیم پر ہے اور صاحبین کے نزدیک جب تک
 پورا درود جمید مجید تک نہ سجدہ سنو واجب نہیں ہے۔ اور سابق میں گذرا کہ قدر ادا سے رکن تین تسبیح ہیں علی الاصح یا ایک
 تسبیح۔ م۔ اگر مقتدی تشدد پڑھ کر امام سے پہلے فارغ ہو گیا تو بالاتفاق خاموش رہے اور مسنون جبکی کوئی رکعت خالی رہی
 وہ آہستہ آہستہ پڑھے تاکہ امام کے سلام کے وقت فارغ ہو اور کہا گیا کہ تمام کر کے خاموش رہے اور کہا گیا کہ لفظ شہادت با زبان
 پڑھا کرے۔ و۔ اور سب اقوال کی تصحیح دافع ہوئی ہے۔ ش۔ پھر اس درمیان بعد و تشدد کے بعد اسے توجہ دانی میں ہر کہ سجدہ
 سے اٹھنے کی طرح بچوں کے بل اٹھے اور محادی رحم نے کہا کہ زمین پر ہاتھ ٹیکنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ الزاہدی۔ بن کتا ہوں
 کہ اس حدیث میں ہاتھ ٹیک کر اٹھنے میں کسی کا خلاف نہیں اور حدیث سے یہی ثبوت ہے۔ م۔ و یقرانی الرکعتین الاخرتین
 بفاتحة الكتاب و جدا۔ اور اخیر کی دونوں رکعتوں میں (یا ایک میں مغرب) اکیلے فاتحہ الکتاب یعنی الحمد پڑھے لیکن
 ابی قتادہ ان النبی علیہ السلام قرأ فی الاخرین بفاتحة الكتاب۔ بدلیل حدیث ابو قتادہ رضی اللہ عنہ کہ رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم نے اخیر کی دو رکعتوں میں فاتحہ الکتاب پڑھی۔ ف۔ حدیث ابو قتادہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 غر و عصر کے پہلی دو رکعتوں میں فاتحہ و سورہ پڑھا کرتے اور پچھلی دونوں میں فاتحہ پڑھتے اور کبھی بکو کوئی آیت سنا دیتے
 اور پہلی رکعت میں جو طول دیتے وہ دوسری رکعت میں نہیں دیتے اور یوں ہی صبح کی نماز میں کہتے۔ رواہ ابن ہشام و الترمذی
 بالجلہ معلوم ہو کہ اخیر میں سورہ فاتحہ پڑھے۔ و ہدایان الافضل ہو الصبح۔ اور بیان الفضل کا جو اور یہی صبح ہے۔
 ف۔ اور یہی ذخیرہ میں ہے اور یہی مقتدی۔ قاضی خان۔ یہی صبح ہے۔ محیط۔ یہی صبح و ظاہر الروایہ ہے اور خاموش رہنا مکروہ
 ہے۔ الملاحظہ ۲۔ اندر یہ احراز ہے جس کی روایت ابی حنیفہ رحم سے کہ قراء فاتحہ اخیر میں واجب ہے کہ اسے ترک سے
 سجدہ واجب ہوگا۔ نفع۔ لیکن یعنی رحم نے اسی کو صحیح کہا ہے کہ قراء فاتحہ اخیر میں واجب ہے۔ و۔ اور بحث انشاء
 اللہ تعالیٰ قرات میں آئی ہے۔ م۔ و مذہب کے موافق اخیر میں خاموشی مکروہ نہیں ہے۔ و۔ لان القراءۃ فرض فی
 الرکعتین علی ما یاتیک انشاء اللہ تعالیٰ۔ کیونکہ قرات کرنا تو دو ہی رکعتوں میں فرض ہے بنا برآں کہ انشاء اللہ تعالیٰ
 آدہ لگا۔ ف۔ پھر رکوع و سجدہ دستور مذکورہ سابق ہے پس دونوں اخیر پوری کرے۔ م۔ و جلس فی الاخرہ تک
 جلس فی الاولی۔ اور تعدہ اخیر میں ویسے ہی بیٹھے جیسے تعدہ ادنیٰ میں بیٹھا تھا۔ ف۔ تمام حالات مثل ادنیٰ میں
 انما لجمہ بیات جلوس ہے۔ لما رویا من حدیث وائل و عائشہ۔ بدلیل ان احادیث کے جو ہم روایت کر چکے

حدیث وائل بن حجر اور ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے۔ **ف**۔ چنانچہ اس جلسہ کے بعض حالات کا بیان تو حدیث وائل رضی اللہ عنہ میں تھا اور بیانات یعنی بایان پانوں بھاننا اور دایان کھڑا رکھنا حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں گذرا پس قعدہ اخیرہ میں بھی اسی بیانات سے بیٹھے بدلیل حدیث مذکورہ۔ **م**۔ ولاناہما اشق علی البدن۔ اور اس دلیل سے کہ یہ بیانات بیٹھک کی بدلت پر زیادہ شاق ہو۔ **ف**۔ اور حدیث سے مستنبط ہوا کہ عبادت میں جو نفس پر زیادہ شاق ہو وہ افضل ہونی چرچہ نکلان پس جوگی بیٹھک۔ اولیٰ من التورک۔ بہتر نسبت تورک کے۔ **ف**۔ اگرچہ تورک بھی اچھا ہے یعنی کولے پر بیٹھک و دونوں پانوں دایمن طرف نکالنا جیسے عورتیں بیٹھا کرتی ہیں۔ **ا**۔ الذی یسئل الیہ مالک۔ یہ تورک جبکی طرف مالک یعنی انس رحمہ اللہ سے مل کر رہتا ہے۔ **ف**۔ بلکہ امام مالک کا یہی مذہب ہے کہ ہر قعدہ میں مرد بھی یوں ہی بیٹھے کیونکہ حدیث سے ثابت ہے اور شافعی رحمہ اللہ پہلے قعدہ میں مثل ہمارے اور قعدہ اخیرہ میں مثل مالک کے مختار جانتے ہیں مگر ہمارے نزدیک مختار وہی ہے جو ہم نے کہا وہ جو سے اول تو عورتوں سے فرق ہوگا جو شرح میں سند و بھرا اور دوم حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا تو یہی ہے۔ **والذی یروی**۔ اور وہ حدیث جو تورک میں روایت کی جاتی ہے۔ **ف**۔ بطریق عبد الحمید بن جعفر بن محمد بن عمرو بن محمد بن ابی حمید اسامی رضی اللہ عنہ کہ ابی حمید رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی غازی کی کیفیت تمام بیان کی اور آخر میں یہ مضمون ہے کہ۔ **ا**۔ علیہ السلام قعدہ متورکا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم متورک بیٹھے۔ **ف**۔ چنانچہ یوں کہا کہ پھر جب وہ سجدہ پورا کیا جسکے بعد سلام پھیرا جاتا ہے تو نکال دیا اپنا بایان پانوں اور بایمن و عذر یہ تورک بیٹھے۔ **ف**۔ تو اس بدست گاہ حال ہے کہ۔ **ضعفه الطحاوی**۔ اسکو حمادی رحمہ اللہ نے ضعیف کہا ہے۔ **ف**۔ کئی وجہ سے اول تو عبد الحمید بن جعفر رضی اللہ عنہ نے روایت کی ہے اور عبد الحق نے احکام میں فرمایا کہ وہ مطعون ہے ابی امام رحمہ اللہ نے کہا کہ یہی انصاف و بیان ثوری نے اسکو ضعیف کہا لیکن ابی یسین وغیرہ نے توثیق کی ہے اور اس حدیث کو سوائے سلم کے بخاری و ابی جابر و ابی الحسن نے روایت کیا ہے۔ **د**۔ دوم ضعیف حمادی رحمہ اللہ کی یہ کہ محمد بن عمرو بن عطاء نے ابو حمید رضی اللہ عنہ سے نہیں سنا اور محمد بن عمرو کے حق میں کہا گیا کہ وہ مرجع تھا اور اکثر اسکی یاد میں اسکو وہم ہو جاتا تھا اور اسے نہ سننے کی وجہ سے ابی یسین نے شرح سنن ابوداؤد میں کہا کہ شاید یہ عبد الحمید گاہم ہے و لیکن مترجم کتاب کو ملائے تاریخ یا بی مختلف ہیں چنانچہ امام بخاری ایک جماعت کے نزدیک سنن الجوت ہے و لیکن حنفی رحمہ اللہ نے امام بخاری رحمہ اللہ سے مقدم رکھا قول امام بیہیم رحمہ اللہ کو اور یہ واقعی قابل لحاظ ہے اور ابن حزم رحمہ اللہ نے بھی اسی پر حزم کیا ہے۔ **د**۔ سوم یہ کہ حمادی رحمہ اللہ نے دوسری اسناد سے محمد بن عمرو بن عطاء سے روایت کی کہ ہم سے ایک بزرگ نے بیان کیا کہ ابو حمید اسامی رضی اللہ عنہ ایک مجمع صحابہ رضی اللہ عنہم میں تھے علی قعدہ دس تھی آخر تک یہی حدیث روایت کی۔ پس یہ دلیل ہے کہ محمد بن عمرو نے خود ابو حمید رضی اللہ عنہ سے نہیں سنا ہے۔ **م**۔ پھر امام حمادی کی تفسیر کو امام بیہیم نے تسلیم نہیں کیا اور شیخ ابن حجر عسقلانی بھی لکھا ہے کہ حمادی کے قول پر اشکات ہوگا میں کہتا ہوں کہ ایسا خیال بعید ہے چنانچہ شیخ محقق نقی الدین بن دینق العبد رحمہ اللہ نے امام میں قول حمادی رحمہ اللہ کو نفرت دی۔ **ک**۔ کافی افتخ۔ اور امام مسلم رحمہ اللہ نے اس حدیث کو اخراج نہیں کیا تو محصل یہ کہ اس روایت میں کلام ہے۔ اگرچہ ترجیح دی جاوے کہ وہ ثابت ہے پھر بر تقدیر تسلیم کے شیخ مصنف نے کہا کہ۔ **ا**۔ دیکھل علی حالہ الکبر۔ یا یہ تورک کی بیٹھک محمول کیجاوے بزرگی کی حالت ہے۔ **ف**۔ یعنی جب سن شریف بڑا ہو گیا تھا۔ **ف**۔ مصنف رحمہ اللہ نے ادب کی راہ سے بوجہ نہیں کیا۔ شیخ ابن حجر رحمہ اللہ نے کہا کہ حدیث ابو حمید نہ میں کچھ ذکر حالت کبر کا نہیں ہے تو غاسر اللفظ پر محمول کیا جائیگا۔ میں کہتا ہوں کہ دوسری احادیث میں بیٹھک وہ ثابت ہے جو عورتوں سے مخالفت ہے اور تورک میں ایک طرح کا ضعف ہے تو محاسن حالت میں ہم نے توفیق دی تو مرجع یہی ٹھہرا کہ مواظبت کی بیٹھک تو مردانہ تھی اور کبھی حالت کبر میں قسم کی

بیشک بھی رہی جس میں آسانی و راحت ہو اور امام سلمہ رضی اللہ عنہما کی حدیث میں ہے کہ نہیں مقبوض فرمائے گئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
یہاں تک کہ آپ کی اکثر نازشیں ہوئے ہوتی تھی اور آپ احوال میں سے پیشگی دالے کو زیادہ پسند فرماتے تھے اگرچہ وہ طویل
ہو۔ کما رواہ النسائی۔ اور یہ اگرچہ ظاہر و غیر ظاہر میں ہے لیکن استراحت حالتہ اکبر کو اس وقت کام میں لانا اس سے ثبوت
ہے جیسے حدیث حفصہ رضی اللہ عنہا وغیرہ سے بھی ثابت ہے۔ اور یہ ایسی بات ہے کہ جیسے حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما
وہ بیشک تعلیم کرتے جو ہم نے مذہب لیا ہے اور جو داس کے خود چار دن اٹھتے اور پوچھنے پر فرمایا کہ میرے پانچ دن مجھے نہیں ملنے
ہیں یعنی انہیں اس قدر قوت نہیں ہے کہ میں انہیں بیٹھوں۔ یہ روایت صحیح بخاری و مالک و نسائی میں ہے۔ اب حاصل مسئلہ یہ ہوا
کہ اولی بیشک تو بایان بانوں بچھا کر دایان طر کر کے ہے لیکن اگر طول قرات سے ٹھک گیا یا بڑھاپے سے برداشت نہیں
ہے تو اس حالت میں تورک ہنزلہ اول کے ہے اور اگر بلا غدر کے تورک کیا تو بھی روا ہے اور حدیث میں قسم دوم ہے یعنی غدر بیشک
جو بدرجہ اول ہے۔ فافہم۔ و تیشہد۔ اور تشہد ثبوت ہے۔ و تیشہد ثبوت ہے۔ و تیشہد ثبوت ہے۔ و تیشہد ثبوت ہے۔ و تیشہد ثبوت ہے۔
عندنا۔ اور تشہد ثبوت ہے۔ و تیشہد ثبوت ہے۔ و تیشہد ثبوت ہے۔ و تیشہد ثبوت ہے۔ و تیشہد ثبوت ہے۔ و تیشہد ثبوت ہے۔
اور یہی قول امام احمد کا ہے اور امام مالک رحمہ نے کہا کہ دونوں تعدہ میں سنت ہے۔ مع۔ اور اگر بعض تشہد ثبوت ہے اور بعض تشہد
تو ظاہر روایت میں جائز ہے اور کہا گیا کہ جواز بقول ابو یوسف ہے اور عدم جواز بقول محمد رحمہ ہے اس کو مرعینانی رحمہ نے ذکر کیا ہے۔
کذا فی العینی۔ مترجم کتاب ہے کہ جب تشہد واجب ہے تو ترک بعض سے سجدہ سو واجب ہوگا تو مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ ناز باطل
مردگی اور یہ معنی نہیں کہ واجب کا ترک جائز ہے۔ م۔ بھر جب تشہد ختم کرے تو اس کے بعد درود اور دعا سنوں ہے اور سلام کرنا
واجب ہے پھر دعا پڑھو و رد کو مقدم کرنا بہتر ہے لہذا فرمایا۔ و صلی علی النبی علیہ السلام۔ اور درود بھیجے حضرت محمد رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم پر۔ و تیشہد ثبوت ہے۔ یہی عامۃ علماء کا قول ہے اور درود کے صیغہ متعدد ہیں چنانچہ خبر کا بیان
ہونے اور معرفت صیغہ بیان ہوتا ہے اور بعض زیادات جو دوسری روایات میں آئی ہیں ان کو جس جگہ نام نہ بن تو اس دیکر ترجمہ
جر حاد و گاہ میں متعاقب میں مانند عینی کے امام محمد سے یہ درود آیا۔ اللہم صل علی محمد و علی آل محمد کما صلیت علی ابراہیم و علی
آل ابراہیم انک جمید مجید اللہم بارک علی محمد و علی آل محمد کما بارکت علی ابراہیم و علی آل ابراہیم (فی العالمین) انک جمید
مجید صبیحین میں بھی ہے مگر اول میں انک جمید مجید بھی ہے لیکن آخر میں فی العالمین کا لفظ نہیں ہے۔ پھر اگر کوئی زیادہ کرے تو
جائز ہے۔ کما فی الدر۔ بلکہ جو صیغہ وارد ہوے میں ادنیٰ یہ کہ ہر صیغہ اپنے طور پر رکھے اور ہر ایک جائز ہے۔ اور درختار میں کہا
کہ سیدنا محمد و سیدنا ابراہیم ثر حاد بھی ادب ہے۔ میں کہتا ہوں کہ آپ کا سید ہونا قطعی ہے لیکن فرائض میں احوط یہ کہ جہاں
دارد ہو اسی پر اقتصار کرے اور نوافل میں ثر حاد ہے۔ چنی میں ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت ہے کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے ذیل کے کلمات کو میرے ہاتھ میں لکھا دیا اور فرمایا کہ جبریل علیہ السلام نے ان کو میرے ہاتھ میں لکھا دیا
اور کہا کہ بون ہی میرے رب عزوجل کے بیان سے نازل ہوئے ہیں۔ اللہم صل علی محمد و علی آل محمد کما صلیت علی ابراہیم و علی آل ابراہیم
انک جمید مجید اللہم بارک علی محمد و علی آل محمد کما بارکت علی ابراہیم و علی آل ابراہیم انک جمید مجید اللہم سلم علی محمد و علی آل محمد
کما صلیت علی ابراہیم و علی آل ابراہیم انک جمید مجید۔ اسناد میں نظر ہے اور حضرت علی دابن مسعود ابن عباس و جابر رضی اللہ عنہم
سے منقول روایت ہے کہ کہو اللہم صل علی محمد و علی آل محمد و علی آل محمد و علی آل محمد و علی آل محمد و علی آل محمد و علی آل محمد
علی ابراہیم و علی آل ابراہیم انک جمید مجید۔ اسناد میں نظر ہے۔ ان دونوں صیغوں میں سے اولیٰ میں سلام اور دوسرے
میں ترجمہ نام نہ ہے اور ابن ابیہام نے کہا کہ اللہم ارحم محمد۔ یعنی اے رحیم رحیم صلی اللہ علیہ وسلم پر۔ اس طرح کنا بعض نے کر دیا اور
بعض نے نہیں۔ الفتح مبسوط سرخسی میں ہے کہ کچھ مضائقہ نہیں کیونکہ اگر کسی اجتمع ہے اور حجت اسی سے کوئی بے پروا نہیں کرتا

ح۔ اور صحیح یہی کہ کچھ کراہت نہیں ہے۔ تبیین کعب بن عجرہ رضی اللہ عنہ سے مروی روایت ہے کہ کہو۔ اللہم صل علی محمد و آل محمد کما صلی علی ابراہیم و بارک علی محمد کما بارکت علی ابراہیم ایک جمید مجید۔ یہ حدیث صحاح ستہ میں ہے۔ ابو حمید ساعدی رحمہ سے روایت ہے کہ صحابہ رحمہ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لوگ آپ پر کیونکر درود بھیجیں آپ نے فرمایا کہ کہو۔ اللہم صل علی محمد و آل محمد و درجہ کما صلیت علی ابراہیم و بارک علی محمد و آلہ و درجہ کما بارکت علی ابراہیم ایک جمید مجید۔ یہ حدیث سدا سے ابن ماجہ باقیوں نے روایت کی ہے۔ اور ابوسعود انصاری رحمہ کی روایت معنی حدیث کعب بن عجرہ ہے لیکن آخر میں فی العالمین زیادہ ہے یعنی کما بارکت علی ابراہیم فی العالمین ایک جمید مجید۔ یہ حدیث صحیح مسلم و ابوداؤد و ترمذی میں ہے۔ اور بیان صفحہ ۷۷ دیگر بھی ہیں۔ پھر درود بھیجنے کا حکم آیہ کریمہ ان الصلوٰۃ لما لکنہ یصلون علی النبی الایہ میں بصیغہ امر وارد ہے جس کا نزول دوسرے سال ہجرت کے ماہ شعبان میں ہوا تو اس کے موافق کتر فرض ادا ہونا اس طرح کہ تمام عمر میں ایک بار درود بھیجے۔ ت۔ اور اگر یہ یک مرتبہ نماز میں ہو گیا تو ادا ہونا چاہیے۔ کما بئحۃ فی السنن۔ اور خود حضرت پر اپنے آپ پر درود بھیجنا واجب نہ تھا۔ البتہ یہی د۔ ہا نماز میں اتیمات کو ہمارے نزدیک واجب اور اس کے بعد درود پڑھنا ہمارے وجہ اور علمائے کے نزدیک سنت ہے۔ وہ لوہیں بفریقہ عندنا خلافاً للشافعی فیہما۔ اور درود پڑھنا ہمارے نزدیک فرض نہیں ہے مگر شافعی رحمہ نے دونوں میں خلافت کیا و۔ یعنی اتیمات ۱ درود و دونوں کو فرض کئے ہیں۔ اور ہمارے نزدیک اتیمات کا حکم نماز میں خبر الواحد سے ثابت ہے اور خبر الواحد سے قطعی فرض ثابت نہیں ہوتا مگر واجب تو ہم اس کے وجوب کے قائل ہیں اور نماز میں درود پڑھنا تو اس کے وجوب کی نماز میں کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ ظاہر تو واجب ہونے کی دلالت ہے۔ لقولہ علیہ السلام اذا قلت ہذا او نعلت ہذا فقد تمت صلوٰۃک ان شئت ان تقوم فقم وان شئت ان تقعد فاقعد۔ بدلیل قول حضرت علیہ السلام کہ اتیمات عیدہ دروالتک پڑھانے کے بعد فرمایا کہ جب تو نے یہ کہا یا یہ کیا تو خیر نماز پوری ہو گئی اگر خیر اچھے اُٹھنے کو چاہے تو کھڑا ہو اور اگر خیر اچھے بیٹھنے کو چاہے تو بیٹھ۔ و۔ پس یہ جملہ اگرچہ سابق میں تحقیق کر دیا گیا کہ قول ابن مسعود رحمہ بھی ہو سکتا ہے اور مرفوع قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھی ہو سکتا ہے اور بر تقدیر قول ابن مسعود رحمہ کے بھی وہ حکم مرفوع میں ہے۔ بہر حال دلالت کرتا ہے کہ اتیمات کے بعد درود اور دعا واجب نہیں ہے ورنہ قیام کی اجازت نہ ہوتی۔ اور عبد اللہ بن عمر بن العاص کی حدیث ابو داؤد میں بد تشدد کے حدیث ہونے پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز پوری ہونے کا حکم دیا ہے۔ اگر کہا جائے کہ شاید بعد اتیمات کے درود واجب ہو ہو بدلیل روایت لا صلوة لمن لم یصل علی۔ نہیں ماننا سکی جسے مجھ درود نہیں پڑھا۔ اور جو باتند اس کے ابن ماجہ میں بروایت جابر جعفی و عبد المہسن کے اور طبرانی میں بروایت ابی بن عباس کے اور ہیثمی میں بھول روایت آئی ہیں جو اب یہ کہ حجت نہیں ہیں ضعیف ہیں لہذا قاضی عیاض نے کہا کہ شافعی رحمہ کا قول کہ نماز میں درود فرض ہے یہ شاذ ہے اس نے پہلے کوئی اس کا قائل نہیں گذرا اور نہ اس میں کوئی حدیث ایسی ہے جسکی اتباع واجب ہو اور اس قول پر ایک جامع نے تشیع کی جنہیں طبرانی و تفسیری ہیں اور خطابی علمائے شافعیہ میں سے خود مخالفت ہیں اور کہا کہ اس مسئلہ میں امام شافعی کا کوئی پیشوا مجھے نہیں معلوم ہوا اور جو تشدد ات کہ ابن مسعود و ابن عباس و ابوسریرہ و جابر و ابوسعید و ابوموسیٰ و ابن الزبیر سے مروی ہیں کسی میں درود کا فرض ہونا نہیں مذکور ہے اور حدیث لا صلوة لمن لم یصل علی۔ کو سب محدثین نے ضعیف کہا ہے اور اگر صحیح بھی ہو جائے تو اس کے معنی یہ ہونگے کہ نماز کا کمال نہیں ہے نہ آنکہ بغیر درود کے نماز خاسد ہوگی یا یہ معنی کہ جس نے مجھ پر انہی عمر میں ایک مرتبہ درود نہیں پڑھا اسکی نماز نہیں ہے کہ۔ مفع۔ شیخ ابن حجر رحمہ نے ترمذی و ابن خزمیہ و ابن جان و غیرہ سے احادیث و وجوب درود میں اخطاب کیا اور مترجم کتابہ کہ قول شاذ پر اس قدر درود دنیا بعید ہے لیکن میں یہ کہتا ہوں کہ احوط یہ ہے کہ کوئی شخص نماز کو بغیر درود کے نہ پڑھے لیکن اس صورت میں کہ مثلاً نماز فجر میں یہ خوف ہو کہ آفتاب طلوع ہو جاوے گا۔

تو اقتصار کرے دوسرے تعالیٰ اعلم۔ والصلوٰۃ علی النبی علیہ السلام خارج الصلوٰۃ واجبہ۔ اور دو ٹپر چٹا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر ناز سے باہر تو واجب ہے۔ وہ بھر اچانک ہے کہ تمام عمر میں ایک بار تو فرض ہے اور با اس سے زیادہ تو صیغہ امر جو قولہ تعالیٰ صلوا علیہ وسلموا تسلیما۔ میں یہ وہ تو کر دو جب پر دلالت نہیں کرتا۔ اب رہا یہ کہ جب آپ کا نام مبارک ذکر کیا جاوے تو اس میں دو قول ہیں لہذا صنف رحمہ نے فرمایا۔ امامت واحدہ کا قائلہ الکرخی۔ یا تو ایک بار واجب ہے جیسا کہ کرخی رحمہ نے کہا۔ وہ یعنی جب خارج ناز میں ایک جلسہ میں آپ کا نام مبارک کئی بار ذکر کیا گیا تو کرخی کے نزدیک اکسار تو آپ پر درود ٹپر دینا واجب ہے اور باقی بار میں مستحب ہے۔ معنی رحمہ نے لکھا کہ اسی پر عامر علماء کا فتویٰ ہے۔ کما فی شرح المجمع۔ اور نویر میں ہے کہ یہی غایب مذہب ہے۔ او کما ذکر النبی علیہ السلام کا اختارہ الطحاوی۔ یا سہر بار واجب ہے جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر کیا جاوے جیسا کہ طحاوی نے اختیار کیا۔ وہ اسی کو متحدہ میں اصح کہا ہے۔ ن۔ معنی زیادہ سی و جلیبی و باقانی میں اسی کی تصحیح کی اور بھرا لائق نے ترجیح دی۔ اور وجہ یہ کہ آیت صلوا علیہ الخ سے تو فرضیت یکبار تمام عمر میں ہے پھر مجلس واحد میں مکرر ذکر سے ایک بار واجب ہے اور باقی استحباب بدلیل ان احادیث کے کہ جن میں درود ٹپر ہٹنے کی تاکید اور نہ ٹپر ہٹنے پر مذمت نخل و جفاکاری و خواری بدعتی کا ذکر ہے تو جب ان احادیث کی وجہ سے درود ہو تو پھر سہر بار کے ذکر پر درود ہو گا نہ آئیکہ مجلس میں ایک بار تو واجب ہو اور باقی ذکر پر درود نہ ہو کیونکہ مثلاً عید خواری یہ کہ رغم نفرت رجل ذکر کندہ اعلم بعلم علی۔ یعنی جس کے پاس میرا ذکر ہو پھر وہ مجھ پر درود نہ ٹپرے تو وہ خواری ہو۔ پس اگر ایک مرتبہ ذکر ہو تو درود ٹپرے پھر دوبارہ ذکر ہو تو پھر ٹپرے خواہ ٹپرے والا ہو یا سننے والا ہو کیونکہ سبب درود ذکر ہے پس جب یہ سبب کمر ہو تو درود واجب مکرر ہو گا لہذا بھرا خلاصہ کلام یہ کہ تمام عمر میں ایک بار فرض ہے اور سہر بار جب ذکر ہو تو علی الصبح واجب ہے اور نہ میں ہے کہ امتحانات کے اندر ذکر میں واجب نہیں اور شامی نے لکھا کہ سوائے اخیر تشہد کے بعد کی ناز میں درود مکروہ تحریمی ہے اور تاجر باطلعی اپنے اسباب کی حرمیت وغیرہ کے قصد سے درود ٹپرے تو حرام ہے۔ طحاوی نے بعض محققین سے نقل کیا کہ درود ٹپرے والے کی نیت اگر خالص ہو تو وہ ثواب سے محروم ہو گا لیکن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے اللہ تعالیٰ اسکو دین میں کوتاہی اور عن الہابی درود کے وقت جو نماز اور گردن و اعضاء ہلا کر چلا نا جاہالت ہے اور وہ تو دعا ہے کہ جبر و خوار کے درمیان ہو۔ مترجم لکھا ہے کہ ایک مکانی کو آپ نے تمام اوقات فراغت میں درود ٹپرے کا وظیفہ بتلایا چنانچہ اصل حدیث ترمذی میں ہے اور شک نہیں کہ یہ وظیفہ بہت افضل ہے کہ ذکر و کلام الہی درود کے بعد اور چیزوں کا مرتبہ ہے۔ م۔ پھر دیگر مکانی اوقات میں درود مستحب ہے جو تصریح اوقات یہ ہیں روز جمعہ۔ شب جمعہ۔ روز شنبہ۔ پنجشنبہ۔ وقت صبح و شام۔ وقت دخول مسجد و خروج مسجد۔ وقت زیارت مزار شریف حضرت صلی اللہ علیہ وسلم۔ صفا و مروہ پر خطبہ جمعہ وغیرہ میں امام غلیب کو۔ بعد اذان کے۔ دعا کے شروع و دریا و آخر میں۔ بعد قنوت کے اگرچہ قنوت و تہجد میں۔ بعد مسلمان سے ملاقات اور جدا ہونے کے وقت۔ وضو کے وقت کان بولنے کے وقت۔ چیز بھول جانے پر۔ غلط گننے و حدیث ٹپرے کی ابتدا و انتہا میں اور فتویٰ گھنے و تصنیف و درس دینے اور درس لینے کے وقت اور شگنی کرنے والے و نکاح ٹپرے و ٹپرے والے پر۔ سب جائز مردی کا مون کے شروع میں اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نام گھنے کے وقت درود مستحب ہے اور سات جگہ کردہ ہے حالت طلع و بول و براز میں اور فروخت کی چیز کا رواج دینے کے لیے۔ لغزش و تعجب و ذبح و چھیننے کے وقت کردہ ہے لغزش۔ اور معلوم ہو چکا کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر کیا جاوے تو بقول طحاوی سننے والے پر درود واجب ہے ہر بار۔ پھر کیا شخص پر جو مجلس میں ہو واجب ہے تو شرح مقدمہ ابی الیث میں ہے کہ واجب کفایہ ہے اگر بعض نے ٹپرہ دیا تو سب کی طرف سے ادا ہو گیا اور اگر کسی نے نہ ٹپرے تو سب گنہگار ہیں پھر معنی میں لکھا کہ وہ ہر ایک کے ذمہ قرضہ ہے کہ اسکو قضا کرے کیونکہ یہ بندہ ملاق ہے

برطولات اسکے اسر تعالیٰ کے ذکر پر حمد نہ کی تو قضاء لادم نہیں۔ اصرار میں ہوا کہ مجلس واحد میں ذکر الہی کر رہے ہو تو دیکھا نہ تھائی
 ہوا اگر ترک کرے تو قضاء نہیں۔ بعضی میں ثناء و درود میں فرق بیان کیا دلیکن ابن الہمام نے کہا کہ فرق ظاہر نہیں
 ہوتا۔ اقول فرق یہ کہ درود کے واسطے حکم پر ثناء کے لیے۔ یعنی نے کہا بلکہ ثناء کے لیے بدرجہ اولیٰ حکم پر اور طحاوی
 نے کہا کہ جیسے چندہ کے حق کی قضاء پر جیسے ہی حق الہی کی بھی قضاء ہوتی ہے جیسے نماز میں ثابت ہوا کہ فرق ظاہر نہیں ہے
 اور واضح ہو کہ الہمام اگرچہ خارج میں بقول بعض جواز ہو لیکن درود نماز میں اسکا پڑھنا یا معروف درود کے ساتھ
 میں بقول نووی رحمہ بدعت ہے۔ کما فی العینی ط۔ تا حوط یہ کہ درود معروف اور جو باسناد صحیح ثبوت ہوا پڑھے اور اپنی راہ
 سے زائد نہ کرے اور احتیاطاً ضرور پڑھے جیسے کہ تصریح گندری اور امام شافعی تو آیت کریمہ کے مینعہ امر سے استدلال فرماتے
 کرتے ہیں اور جواب ہو چکا کہ امر تو ایک بار تعمیل سے ادا ہو جاتا ہے اور ہم تمام عمر میں ایک بار فرض کہ چکے۔ حکفینا موتہ الامر
 پس حکم کا بار عظیم ہم پر سے کفایت کیا گیا۔ ف مترجم کتابہ کہ محصل یہ ہوا کہ آیت کے حکم سے درود ایک مرتبہ کہنے سے حکم زمین
 ادا ہوا اگرچہ تمام عمر میں ایک مرتبہ ہو اور نماز کے اندر درود واجب نہیں ہے اور خارج نماز کے جب ذکر ہو تو درود بدلائل احادیث
 دیگر واجب ہے اور ذکر ہو تو علی الصبح کر واجب کفایہ ہے دلیکن مترجم کے نزدیک فرق خارج نماز داخل نماز میں اور باطل
 شکل ہے۔ فافہم ہم بالجو فریضہ درود کی دلیل تو نہیں ہے رہا قول شافعی رحمہ کہ تشدد فرض ہے بدلیل روایت ابن مسعود رحمہ کہ ہم لوگ
 قبل تشدد فرض ہونے کے کہا کرتے تھے۔ الخ۔ جیسا کہ نسائی کے سنن میں ہے تو اس میں تشدد کا فرض ہونا مذکور ہے۔ جواب اسکا
 امام مصنف رحمہ نے اسطرح دیا کہ۔ والفرض المرودی فی التشدد ہوا التقدير۔ فرض جو تشدد کے حق میں مردی ہے وہ یعنی
 تقدیر ہے۔ ف۔ تو معنی حدیث مذکورہ ہوئے کہ تشدد مقدم و مقرر ہونے سے پہلے ہم لوگ یوں کہا کرتے کہ السلام علی المر
 د السلام علی جبریل و میکائیل پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم اس بات کو کہو کیونکہ السلام تو خود اللہ تعالیٰ پر لیکن
 کہو کہ انبیاء سر و صلوات و الطیبات الخ۔ پورا تشدد ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا ذکر کیا۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ یہ روایت
 صرف نسائی رحمہ کی ایک اسناد ہے اور دوسری اسناد سے بھی حدیث اسطرح ہے کہ ہم لوگ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز
 پڑھتے تو کہتے کہ السلام علی المر السلام الخ۔ اور باقی صلح میں بھی یہ حدیث مردی ہے اور کسی میں فقط فرض نہیں پھر اگر ہم
 فرض کے معنی تقدیر کے بھی نہ ہیں تو بھی فقط فرض سے جو روایت مذکور ہیں متعل ہوا ہے اصطلاحی فرض مراد نہیں ہو سکتا
 کیونکہ اصطلاحی فرض تو وہ کہ قطعی نص سے بدولت احتمال کے ثابت باقی ہو اور یہاں حدیث مذکور خبر الواحد ہے جو قطعی ہوتی ہے
 پس غایۃ الامر یہ کہ خبر الواحد صحیح سے وجوب ثابت ہو تو ہم خود کہتے ہیں کہ تشدد پڑھنا واجب ہے ہم۔ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 پر درود پڑھنے سے خارج ہوتا ہے والدین و مویشین و مومنات کے لیے استغفار کرے۔ الخاصہ۔ اور دعا میں باہنی ذات
 کی تخصیص نہ کرے اور یہ سنت ہے۔ البتہ۔ قال ودعا۔ کہا مصنف رحمہ نے اور دعا کرے۔ ف۔ یعنی زبان عربی کیونکہ
 نماز میں سوائے عربی زبان کے دوسری زبان میں دعا کرنا مکروہ نہ ہوئی ہے۔ وش۔ پھر دعا کرے عربی میں۔ بالیشبہ الفاظ
 القرآن والادعیۃ الماثورہ۔ ساتھ ایسے الفاظ کے جو مشابہ الفاظ قرآنی و ادعیۃ ماثورہ ہوں۔ ف۔ یعنی اگر بعینہ قرآن
 کی آیت ہو مثلاً ربنا اتھانی الدیۃ الحسنۃ الایہ تو اس سے تلاوت نہیں بلکہ دعا کا قصد کرے اور معنی سمجھنا شرط ہے یا ایسے الفاظ سے
 جو قرآن سے موجود ہوں مثلاً ربنا اتنا جنتہ و احرامنا النار۔ یا ایسے الفاظ سے جو دعاؤں میں روایت کیے گئے ہیں یا ایسے
 مشابہ ہیں۔ لماروینا من حدیث ابن مسعود فیما قال لہ النبی علیہ السلام ثم انظر من الدعاء الطیبہ و اعجبہ الیک۔ بل
 اس کے جو ہر روایت ہو چکی حدیث ابن مسعود رحمہ سے اس حدیث میں جو ابن مسعود کو آنحضرت علیہ السلام نے فرمایا۔ پھر اختیار
 کردعا میں سے جو کچھ زیادہ پاکیزہ و پسندیدہ ہو۔ ف۔ یعنی حضرت ابن مسعود رحمہ کو تشدد کا حلائے میں بعد تشدد کے

یہ تین نماز یا شکر الحمد کم من الذل عار وجبہ الیہ فیدعو بہ۔ پھر تم میں سے آدمی اختیار کرے دعاؤں میں سے جو اسکو زیادہ پسند آئے
پس اس سے دعا کرے۔ پھر وایت صحیحین وادواؤ و سنائی میں پڑھ کر کما جاوے کہ اس سے نو ستر دعاؤں کی اجازت
نکلتی ہے خواہ مشابہ الفاظ قرآن و حدیث ہو یا نبوی جیسے امام شافعی کا مذہب ہو کہ جائز ہے کہ کئے اللہم زدنی امرہ حسنہ
وہبتا ایضا۔ یعنی اکیس مرتبے نکل میں نیک خوبصورت عورت دیدے اور مجھے بلخ میوہ دار دیدے۔ جواب یہ ہے کہ حدیث
صحیح میں وارد ہے کہ انی صلوٰۃ تائبہ لا یصلح فیہا شی من کلام الناس الخ۔ یعنی ہماری اس نماز میں کوئی چیز لوگوں کی باتوں سے
نہیں لائق ہے۔ الخ۔ تو ضرور ہوا کہ جب تک نماز میں ہر ایسی کوئی بات نہ کہے جو آدمیوں کی باتیں ہیں۔ پس امام احمد رحمہ نے تو
کہا کہ جائز نہیں ہے دعا کر دی جو احادیث و آثار میں وارد ہیں یا قرآن سے موافق ہیں اگرچہ قرآن میں نہوں۔ اور یہ قول
حضرت نفعی و طاؤس کا ہے اور یہی بعض شافعیہ کا قول اور اسی طرف امام احمد رحمہ نے اپنے والد کا میلان ذکر کیا۔ ابن سیرین رحمہ
نے فرمایا کہ فریضہ نماز میں سوائے امر آخرت کے اور دنیا کی دعا نہیں جائز ہے۔ اور ائمہ حنفیہ نے فرمایا کہ مشابہ الفاظ قرآن
و ادعیہ مانورہ ہو۔ پھر بترہ کہ بعد تشہد کے نہو بلکہ بعد حمد کے چنانچہ فرمایا۔ وہید ابا الصلوٰۃ علی النبی علیہ السلام لیکون
اقرب الی الا جانہ۔ اور پہلے اجداد کے انحضرت علیہ السلام پر درود کے ساتھ پھر دعا کرے تاکہ قبولیت سے اقرب ہو
و لایدعو بما یشبہ کلام الناس۔ اور نہیں دعا کرے الفاظ سے جو لوگوں کے کلام سے مشابہ ہے۔ تحریر عن الفساد فی غیر
فساد ناز سے بجاوے کہ۔ فت۔ یعنی لوگوں کے باتوں سے مشابہ دعا اس واسطے نہ کہ ناز فاسد ہونے سے احتراز ہے۔ ولیندا
ماتی بالماثور الم محفوظ۔ اور اسی وجہ سے مصلیٰ مانورہ عاقل کو جو محفوظ ہوں پڑھے۔ فت۔ پھر دعا میں مانورہ یعنی روایت کی ہوئی
حدیث و آثار میں بہت ہیں اور انجملہ جو حضرت مصلیٰ الصلوٰۃ وسلم نے ابو بکر الصدیق رضی اللہ عنہ کو تعلیم فرمائی۔ اللہم انی اکتلت نفسی
تخلما کثیرا و انہ لا یغفر الذنوب الا انت فاغفر لی مغفرة من عندک و ارحمنی اے انت انغفور الرحیم۔ اور ابن مسعود رحمہ کی دعا یہ ہے
اللہم انی اسألك من الخیر كما علمت منه و االم اعلم و اعوذ بک من الشر كما علمت منه و االم اعلم۔ یہ نہایت مین مذکور ہے۔ فت۔ و قد
حدیث صحیح میں۔ م۔ اور منتخب ہے کہ دعا کرے۔ رب اجعلنی بقیم الصلوٰۃ و من ذریعتی ربنا و قلیل دعا و ربنا اغفر لی ذلالتی
و اللغوین یوم یقوم اصحاب۔ یہ تاثر خانہ میں ہے یہ قرآن میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دعاؤں میں سے ہے۔ پھر در مختار میں
زعم کیا کہ فقہاء کے کلمات اس امر میں مضطرب ہیں کہ مشابہ قرآن کیسی دعا ہو اور مشابہ کلام الناس کیسی دعا ہو۔ یعنی حق نے
فرمایا کہ قرآن مجید تو اعجاز ہے اس سے مشابہ کوئی ممکن نہیں تو مراد یہ کہ دعا ایسی ہو جس کے الفاظ قرآن میں موجود ہوں چیر
کتا ہے کہ اس صودت میں تو اللہم زدنی بامرہ حسنہ۔ جائز ہونا چاہیے کیونکہ یہ سب الفاظ قرآن میں موجود ہیں۔ چلی رحمہ
مختار وہ بیان کیا جو امام مصنف رحمہ نے فرمایا کہ۔ و ما لا یستحیل سوالہ من العباد و قولہ اللہم زدنی فلانہ یشبہ کلامہم
جس چیز کا مانگنا بندوں سے محال ہو جیسے کہا کہ اللہم زدنی فلا یعنی اسی مجھے نکل میں دیدے فلانہ عورت کو تو یہ کلام
مشابہ کلام الناس ہے۔ و ما لا یستحیل۔ اور جس کا مانگنا بندوں سے محال ہو۔ کقولہ اللہم اغفر لی۔ جیسے مصلیٰ نے کہا کہ اے
مجھے بخش دے۔ لیس من کلامہم۔ تو یہ کلام الناس سے نہیں ہے۔ فت۔ یون ہی اگر کہا کہ اللہم اغفر لزی۔ اسی زید کو بخش دے یا
کہا کہ اللہم اغفر لعی۔ اسی میرے چچا کو بخش دے یا کسی شخص کی مغفرت مانگے تو صحیح ہے کہ کلام الناس سے مشابہ نہیں ہے۔ م۔ د۔ و
قولہ اللہم ازرقنی من جمیل الاول۔ اور مصلیٰ کا یون کہنا کہ الہی مجھے رزق دے ازرقم اول ہے۔ فت۔ یعنی ازرقم
کلام الناس ہے۔ جو صحیح ہے۔ ہی قول صحیح ہے۔ فت۔ یہ فقط بعض نسخہ بد ایہ میں ہے اور بعض میں نہیں ہے۔ پھر دلیل یہ کہ
لاستعالمنا فیما بین العباد۔ کیونکہ یہ کلام لوگوں میں باہم مستعمل ہے۔ چنانچہ۔ یقال رزق الامیر بحیث۔ ہوتے ہیں
کہ امیر نے رزق دیا لشکر کو۔ فت۔ یعنی سلطان نے لشکر کو انکا رزق بھی تنخواہ دیدی۔ اور مصنف رحمہ نے صحیح اس واسطے

کہا کہ اس میں اختلاف ہے بعض کے نزدیک اس سے ناز فاسد نہ ہوگی اور اسی قول کو ترجیح دی گئی اس واسطے کہ رزق میں تعلق
در حقیقت اس پر تعالیٰ ہے اور اس پر کی طرف رزق دینے کی نسبت مجازی ہے۔ الفتح۔ اور اسی کو درمیان میں لیا اور قرار دیا کہ اگر
مال و غیرہ کی قید لگا دے یعنی الہی مجھے رزق دے مال سے یا مانند اسکے تو البتہ فاسد ہوگی نہ مترجم کنایہ کہ ہمارے فساد کا
نسبت حقیقی و مجازی پر نہیں ہے بلکہ اس بات پر کہ اس جملہ کو بندوں سے کہہ سکتے ہیں یا نہیں اور جب کہہ سکتے ہوں
اگرچہ مجازاً ہو تو وہ کلام اناس سے ہوا یعنی ایسا کلام جسکو لوگوں سے کہہ سکتے ہیں یعنی آگاہ معرفت ہے اور شک نہیں کہ
یہ کلمہ لوگوں سے کہہ سکتے ہیں تو فساد متحقق ہوا۔ لہذا خلاصہ میں ہے کہ اللہ عز و جل غلات۔ انہی غلات جو رویدیدے تو صحیح
ناز فاسد ہوگی اور اگر کما کہ اللہ عز و جل رزق فی الحج۔ انہی مجھے حج رزقی کر۔ تو صحیح یہ کہ فاسد نہ ہوگی۔ الفتح۔ پس یہاں غلات
کہ حقیقی رزق کرنا تو سوائے اس پر تعالیٰ کے کوئی اس فعل کا موجب نہیں ہے کیونکہ ارادہ و سبب مہیا کیے جاویں و مہین بہ اللہ
کی قدرت میں ہے کہ یہ عورت اسکی شکوہ واقع ہو جاوے حتیٰ کہ اگر مثبت الہی میں نہ تو نہ ہوگی۔ باوجود اسکے فساد کا
دیا اور ایسے ہی الہی مجھے مال نصیب کر۔ درحقیقت اس پر تعالیٰ ہی کی رزق کر کے سے متحقق ہو گا۔ باوجود اسکے فساد پر
کہا۔ اور قطعاً معلوم کہ قدرت الہی میں اللہ عز و جل غلات۔ اور اللہ عز و جل رزق فی الحج۔ دونوں بلا فرق کے یکساں ہیں مگر اول
مفسد اور دوم نہیں۔ تو صاف ہو گیا کہ بیان چار صود میں ہیں۔ اول یہ کہ دعا و قرآن یا حدیث میں وارد ہو تو وہ بلا غلات
مطلقاً جائز ہے خواہ ایسی ہو کہ لوگوں سے بولتے ہیں یا نہیں۔ دوم یہ کہ ایسی دعا ہے جس کا بندوں سے مانگنا محال ہے
اللہ عز و جل۔ سوم وہ کہ اس چیز میں کوئی استحالة نہیں مگر بندوں سے مانگنے کی عادت نہیں ہے جیسے۔ اللہ عز و جل رزق فی الحج۔ تو لا
صدور میں فساد نہیں ہے۔ چارم یہ کہ اللہ عز و جل غلات۔ انہی مجھے مال رزقی کر۔ پس یہ مفسد ہے۔ باوجود اسکے کہ رزق
مال درحقیقت اس پر تعالیٰ ہے۔ تم نہیں دیکھتے کہ اگر حقیقی فاعل کسی چیز کو سمجھے تو ہنوز اسکے ایمان میں خلل ہے اور ہم مومن
کی نسبت یہ گمان نہیں کرتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ اختلاف ہمارے دامام شافعی رحمہ کے درمیان یہ ہے کہ اگر کوئی شخص
بدون غفلت کے اس پر تعالیٰ کو فاعل حقیقی جانتا ہے مگر ایسے محاورہ بردھاؤ کا جملہ بولا کہ وہ محاورہ شرعاً ناجائز ہے بول چال میں
جائز رکھا گیا ہے اگرچہ اعتقاد میں حقیقی نسبت اس پر تعالیٰ کی طرف ازراہ ایمان اس پر حتمی ہے تو ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے
اور شافعی رحمہ کے نزدیک جائز ہے۔ لہذا خلاصہ میں ہے کہ اللہ عز و جل رزق فی الحج۔ الہی میرے قرضہ ادا کر دے۔ اس سے ناز فاسد
ہو جاتی ہے۔ یہ تو مترجم کو اس مقام کی تحقیق ظاہر کی گئی اور اس پر تعالیٰ ہو اللہ عز و جل رزق فی الحج۔ الہی میرے قرضہ ادا کر دے۔ اس سے ناز فاسد
کی غیبہ میں کہ ہر چیز خفیس و نفیس اور طویل و کثیر جو کچھ مانگے اپنے اس پر تعالیٰ رب عز و جل ہی سے مانگے۔ لیکن خوب واضح
رہے کہ ناز محل قرب و مناجات رحمت و معراج مومن ہے اور آدمی کے خطرات نفس خصوصاً عوام کے اکثر اوقات ایسی چیز
کی طرف مائل ہوتے ہیں جنکو وہ خواہش کرتا ہے اور اس پر تعالیٰ آگاہ و مہربان رکھتا ہے اور اسکی عزت و شہادت ہے لہذا احتیاط
کر دیا کہ سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم و اصحاب کرام علیہم السلام رضی اللہ عنہم کی موافقت رکھے تاکہ یہ شخص اپنی مناجات رحمت
میں ایسی کوئی چیز نہ داخل کرے جیسے اس پر تعالیٰ کی طرف سے لعنت ہے پس جب اسے ناز میں اتلغ آثار رکھی تو ایک نو
اجلے سنت کا شرف ملا اور دوم پڑے فساد سے بیخود ہو گیا فانہم و اس پر تعالیٰ اعلم۔ ہم۔ پھر واضح ہو کہ دوا بجمہ میں ہے کہ
ناز فریضہ میں دما میں محفوظ رکھنا چاہیے ایسا کہ اسکی زبان پر ایسی بات جاری ہو جاوے جس سے ناز فاسد
ہوئی ہے تاہم خانہ۔ پھر ہر صحت جہنم یہ ذکر ہوا کہ اس دعا سے ناز فاسد ہوتی ہے تو جب ہی فاسد ہوگی کہ آخری قعدہ
میں بقدر تشدد نہ بیٹھا ہو مثلاً تشدد نہیں پڑھا اور دعا کر لی اور اگر اس شخص نے بقدر تشدد کے قعدہ کر کے تب ایسی فساد
کی تو اسکی غلط فہمی پوری ہو چکی تھی پھر مفسد فعل کرنے سے وہ ناز سے باہر ہو جائیگا۔ البتہ میں۔ فرج۔ کا ناز کہ یہ غفلت

کی دعا مانگنا حرام ہے نہ کفر۔ کل مومنوں کے لیے کل گناہوں سے مغفرت مانگنا جائز ہے۔ ہر مومن عافیت مانگنا یا دونوں جہان کی بہتری مانگنا اور دونوں جہان کا شہرہ درہونا یا۔ جو چیزیں ازراہ عادت محال ہیں یا شرعاً محال ہیں مانگنا حرام نہیں۔ کائناتی اللہ المختار۔ اور شرعاً کتنا ہی کہ حق یہ ہے کہ عافیت وغیرہ کو کچھ حرام نہیں ہیں کیونکہ حدیث ترمذی وغیرہ میں ہے کہ عافیت دنیا و آخرت مانگنے سے بہتر کوئی دعا نہیں ہے اور دونوں جہان کی بہتری مانگنا بھی حدیث میں وارد ہے اور اللہ تعالیٰ غرض دل ارحم الراحمین سب چیزوں پر قادر ہے تو ممکن ہے کہ جب وہ کو دونوں جہان میں عافیت دے اور مرض وغیرہ سے نجات دے اور اگر اسے دنیا میں اسکی دعا قبول نہ فرمائی تو اسکی یہ آخرت میں ذخیرہ ہے اور دونوں جہان کی بھلائی خود اللہ تعالیٰ کا فضل مطلوب ہے اور یہ معلوم کہ حکم دل کو مانگنا کسی کی خواہش نہیں ہے حتیٰ کہ اگر خدا کی موت مقدر ہو تو حالت بیماری میں اسکی شفا کی دعا کرنا باخلاص دعا ہے اور اس سے یہ مقصود نہیں کہ حکم ازلی مٹ جائے یا ان محالات عادت و عقل کی نسبت وجہ ایک ہے اولیٰ ہر نہ آنکہ غیر مقدر ہیں اللہ تعالیٰ سبحانہ قوی تدبیر ہے اور واضح ہو کہ بالکل ایک ہی دعا پر برا نقصان کرنا دل کو سخت کر دیتا ہے چنانچہ مردی ہوا ہے پس اقباط و فرائض میں رٹے اور سو اسے اسکی دل سے جذب شوق و خطن و خضوع کے ساتھ اپنی مغرور و پسندیدہ دعائیں مانگے اور شرائط و ادب کا طرے رکھے کہ یہ دعا بھی مغز عبادت ہے اور مقام کو پہنچنے سے پہلے تب بھی لکھا ہے واللہ تعالیٰ ہوا لا علم باللہ و اب۔ بعد دعا کے دونوں طرف سلام پھیرے چنانچہ فرمایا۔ تم سلیم عن کلینہ۔ پھر سلام پھیرے اپنے دائیں طرف۔ فت۔ التفات کر کے یہاں تک کہ اسے دائیں رخسارہ کی رنگت دیکھیں یہی صحیح ہے۔ التقیہ۔ فیقول۔ پس کہے۔ فت۔ بقول مختار بالفت و لام۔ السلام علیکم ورحمۃ اللہ۔ السلام ہے پھر اور اللہ تعالیٰ کی رحمت۔ فت۔ برکاتہ اس میں زیادہ نہ کرے البتہ۔ لیکن حاوی تھی میں کہا کہ شہر حانا اچھا ہے بدیل حدیث دائل بن حجر رضی اللہ عنہ جو باسناد صحیح سنن ابوداؤد میں ہے پس قول نووی رحمہ اللہ کہ یہ بدعت ہے۔ م۔ وعن یسارہ مثل ذلک۔ اور بخلاص پھر سے بائیں طرف کو اسکی مثل۔ فت۔ حتیٰ کہ سپیدی بائیں رخسارہ کی نظر آوے اور اسی طرح کہے لیکن محیط میں ہے کہ آواز نہ نسبت اول کے کچھ بہت ہو تب میں کہہ کہ یہی احسن ہے بقول یہ سنت ہے۔ م۔ لما روی ابن مسعود ان النبی علیہ السلام کان یسلم عن یمینہ حتیٰ یرئی بیاض خدہ الا یمین وعن یسارہ حتیٰ یرئی بیاض خدہ الا یمین۔ بدیل اس حدیث کے جو ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ آنحضرت علیہ السلام سلام دیا کرتے جانب راست حتیٰ کہ آپ کے دائیں رخسارہ مبارک کے سپیدی دیکھی جاتی تھی اور جانب چپ حتیٰ کہ آپ کے بائیں رخسارہ مبارک کی سپیدی دیکھی جاتی تھی۔ فت۔ یہی قول اکثر علماء صحابہ و تابعین و مہندین و جدید قول شافعی ہے۔ یہ حدیث سنن اربعہ میں ہے اور یہی صحیح مسلم میں سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ سے مروی ہے بعض سلف کے نزدیک ایک سلام سنانے کو کسی قدر دائیں جھکی ہوئی ہے اور الیمین چند احادیث وارد ہیں اور بعض سے خالی نہیں مگر ترمذی و ابن ماجہ کی روایت حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے جسکو حاکم نے برشہ بیضین صحیح کہتا ہے میں اسکو نہیں مانا اور کہا کہ اسکا راوی زبیر بن محمد اگرچہ طبعین کے راویوں سے ہے مگر اسکی روایات میں سے شکرات ہیں جن میں یہ حدیث بھی ہے ابو حاتم نے کہا کہ یہ حدیث منکر ہے اور طحاوی و ابن عبد البر نے بھی اسکو صحیح نہیں کہا اور نووی رحمہ اللہ نے کہا کہ حاکم کا صحیح کہنا قبول نہیں اور ایک ہی سلام کے بارہ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم سے کچھ شائبہ نہیں ہے۔ مع۔ اور بہر تقدیر تسلیم حضرت عائشہ کی حدیث سے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث ارجح ہے کیونکہ وہ تین چھب ہوئی تھیں تو مردوں کو دعا زیادہ معلوم ہے کہ باوجودیکہ دوسرا سلام بہت اول کے اخفض ہوتا تھا (مرفوع) اگر پہلے بائیں طرف سلام کیا تو جب تک سلام نہ کیا جو دائیں طرف کا سلام کرے اور بائیں کا اعادہ نہیں۔ اور اگر سامنے سلام دیا تو بائیں کو دوسرا سلام کرے۔ مع۔ اور اگر چنانچہ پھر دوسری ہو تو پھر سلام نہ کرے یہی صحیح ہے۔ التقیہ۔ اگر دونوں سلام ایک ہی طرف کر دے تو ہرگز مخالفت

سنت سے جڑا کیا۔ اگر مصلیٰ نے اسلام کا تھاکہ دوسرا ایک اقتدا میں آیا تو نہیں صحیح ہے پس معلوم ہوا کہ ناز سے باہر ہونا بلکہ
 کھٹے پر موقوف نہیں ہے۔ مع۔ علیکم السلام کتنا مکروہ ہے۔ اسراج۔ نفعہ ابو جعفر نے کہا کہ ختماریہ کہ مقتدی انتظار کرے جب امام
 داین سلام پھیرے تو مقتدی داین کا سلام دے اور جب وہ بائیں سلام پھیرے تو مقتدی بائیں سلام دے۔ تاہیضانی
 مقتدی التجات کو نام کرے تب سلام پھیرے۔ اور اگر امام نے فقہ وغیرہ کے مانند عذر آغوشہ نازل فعل کیا تو نفل گیا اب
 مقتدی بھی سلام نہ کرے بلکہ مسبوق بھی خارج ہوا اور اگر مقتدی نے پہلے امام سے پوری کر کے کلام کر دیا تو ناز ہو گئی مع کلام
 کے گیا امام حتیٰ کہ اگر کوئی چیز عذر ناز پیش آئی تو امام ہی کی ناز جائیگی کیونکہ مقتدی تو پہلے ہی نفل چکام دش۔ ونومی
 بالتسليم الاولی من علی یمدینہ من الرجال والنساء والحفظۃ۔ اور نیت کرے پہلے سلام کرنے میں ہر اس شخص
 جو مصلیٰ کے داین ہر مرد ہون یا عورتین یا ملائکہ حفظہ۔ ف۔ اور چاہیے کہ مومن خلکو بھی مانند شافعیہ کے ذکر کیا جاوے
 مع۔ وکذلک فی التمانیۃ۔ اور یوں ہی دوسرے سلام کرنے میں۔ ف۔ بائیں طرف کے حاضرین کی نیت کرے
 نواہد کورین سے کوئی ہون۔ لان الاعمال بالنیات۔ کیونکہ اعمال کا مدار توفیقوں پر منحصر ہے۔ ف۔ جیسا کہ
 حدیث صحیح میں وارد ہے اور حضور میں اس حدیث سے ہم نے شرط ایسے نہ لی کہ کتاب کے حکم پر زیادتی مشروط کرنا لازم
 آتی ہے۔ مع۔ پھر اصل میں تو عورتوں کے لیے مسجد کا حضور ہے بر خلاف اس زمانہ کے کہ نبو اسرائیل کی عورتوں کی
 طرح یہ عورتیں بھی بخوف فقہ رد کی گئی ہیں لہذا مصنف رحم نے فرمایا۔ ولایموی النساء فی زماننا۔ اور ہمارے
 زمانہ میں امام عورتوں کی نیت نہ کرے۔ ف۔ کیونکہ عورتیں حاضر جماعت نہیں ہیں۔ ولامن لا شرکت لہ فی صلاۃ۔
 اور نہ ایسے شخص کی نیت کرے جسکو مصلیٰ کی ناز میں شرکت نہیں ہے۔ ف۔ اگرچہ وہاں موجود ہو۔ ہوا صحیح۔ ہی
 قول تو صحیح ہے۔ ف۔ نہ وہ کہ جو حاکم شہید نے اختیار کیا کہ تمام مومنین و مومنات کی نیت کرے۔ اور یہ ضعیف ہے۔
 لان الخطاب۔ کیونکہ خطاب۔ ف۔ علیکم۔ حفظ الحاضریں۔ نصیبہ حاضرین کا ہے۔ ف۔ پس غائب لوگ شامل
 نہونگے۔ پھر یہ کلام تو تحلیل کے سلام میں ہے رہا وہ سلام جو شہد میں پڑھتے ہیں کہ السلام علینا وعلی عبادنا الصالحین
 تو اس میں جمیع مومنین و مومنات کی نیت کرے۔ کما صحیح بہ شمس الانمہ۔ بلکہ مانند تصریح شافعیہ کے مومنین جون کی بھی
 نیت کرے مع۔ بلکہ تمام آسمان زمین میں جو کوئی بندہ صالح ہے سب کو یہ سلام پہنچ جائیگا۔ کافی الحدیث اور کلام تو مومن
 علینا ہیں ہے کہ اس سے حاضرین لے باتام مومنین و مومنات خواہ آدمی ہوں یا جن ہوں اور قول دوم صحیح ہے اور حاضر کی
 حد یہ ہے کہ شریک ناز ہو رم۔ پھر مقتدی بھی مانند امام کے نیت کرے۔ ولابد للمقتدی من یشہ امامہ۔ اور ضرر ہے مقتدی
 کو امام کی نیت۔ ف۔ یعنی مقتدی کو امام پر سلام کی نیت کرنا بھی ضرر ہے۔ فان کان الامام من الجانب الایمن۔
 پس اگر مقتدی سے امام داین طرف ہو۔ ف۔ تو داین طرف والوں کے ساتھ میں امام کی نیت کرے۔ او الایسر
 بائیں طرف ہو تو۔ نواہ فیسم۔ تو بائیں دونوں میں نیت کرے۔ ف۔ ان کان یخداۃ۔ اور اگر امام مقابل مقتدی
 کے ہو۔ ف۔ بائیں طور کہ مقتدی ٹھیک اسکی پشت کے سامنے ہے۔ نواہ فی الاولی عند الی یوسف ترجیبا
 لبجانب الایمن۔ تو مقتدی امام کو پہلے سلام یعنی داین سلام میں نیت کرے بوجہ ترجیح داین کے یہ ابو یوسف رحم کا
 قول ہے۔ وخذ محمد و ہور وایہ عن ابی حنیفۃ نواہ فیما۔ اور امام محمد کے نزدیک اور ہی ابو حنیفہ رحم سے بھی مردی ہے
 کہ مقتدی امام کو دونوں سلام میں نیت کرے۔ لاندہ وخط من الجانبین۔ کیونکہ امام اس مقتدی کے دونوں جانب
 میں نصیبہ والا ہے۔ ف۔ ہی قول صحیح ہے۔ التاثر غانیۃ۔ پھر حدیث سمرہ میں جذب رحم۔ امرنا النبی صلی اللہ علیہ وسلم
 ان نرد علی الامام وان نخطب وانی یسلم بغضنا علی بعض۔ یعنی جسکو حضرت خلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ ہم امام کے سلام کا جواب

و باسم صحت پکڑیں بعض ہمارا بعض پر سلام کرے۔ رواہ ابو داؤد۔ ظاہر اسکا مقتدی پر وجوب سلام ہی پر وجوب اب کے فاقہ۔
 و الشتر و نیوی الحفظہ لا غیر۔ اور جو نماز پڑھتا ہے وہ حفظ کی نیت کرے نہ کسی اور کی۔ ف۔ حفظہ ملائکہ میں انسانی
 ذاتی و اعمالی حفاظت اور جو کچھ اللہ تعالیٰ نے چاہا ہر عمل کرتے ہیں جکا ذکر فرمایا بقولہ تعالیٰ ویرسل علیکم حفظہ۔ یعنی اللہ تعالیٰ
 تم پر حفظ بھیجتا ہے۔ اور آنگے بارہ میں احادیث و آیات ہیں اور حق یہ کہ آنگا شمار معلوم نہیں ہے۔ پس منفرد اپنے سلام میں
 صرف انہیں کی نیت کرے۔ لاناہ لیس معہ سواہم۔ کیونکہ منفرد کے ساتھ سواے حفظ کے کوئی نہیں ہے۔ ف۔
 مترجم کتاب کہ اس میں تامل ہے کہ انحصار حفظ کا صحیح نہیں بدلیل احادیث صحیحہ کے جن میں بیان ہے کہ جس مومن نے جنگل میں
 اذان و اقامت سے نماز پڑھی تو اس قدر ملائکہ یا اللہ تعالیٰ کی مخلوقات مقتدی ہوتی ہے کہ اسکی نظر انکو محیط نہیں ہو سکتی
 چنانچہ اذان میں ذکر جو چکا اور یہ معنی ہر مومن کی نماز میں بھی وارد ہوئے ہیں میں لائق یہ ہے کہ وہ اپنے ساتھ کے ملائکہ
 نیت کرے خواہ حفظ ہوں یا اور ہوں۔ م۔ والا مام نیوی بایستہین۔ اور امام نیت کرے دونوں تسلیم میں۔ ف۔ حفظہ و قوم کی مع۔
 اور یوں ہی مقتدی بھی حفظ کی نیت کرے۔ ف۔ بلکہ حفظ و جمع ملائکہ کی جو حاضر ہوں جیسے ملائکہ اللیل و ملائکہ النہار جو مجرد عصر کو باہر
 لائقی ہوتے ہیں۔ پھر واضح ہو کہ تیز دار طفل بھی اپنے سلام میں حفظ کی نیت کرے اور شامی رح نے کہا صحیح ہے ہر طفل کے حناٹے لگے
 جانے اور اسی کو بیٹے اور والدین وغیرہ کو ثواب عظیم ہوگا۔ بالحد ملائکہ کی نیت کرنا چاہیے۔ ہو صحیح۔ یہی صحیح ہے۔ و لانیوی فی الملائکہ
 عدد و محصور۔ اور ملائکہ کے شمار میں کوئی تعداد میں ذکر ہے۔ ف۔ یہی صحیح ہے۔ ابدائع۔ لان لاخبار فی عدوم قد خلقت۔ کیونکہ احاد
 و آثار ان ملائکہ کے شمار میں مختلف وارد ہیں۔ ف۔ تو راہ یہ ہوتی کہ بقدر واقع میں ہیں ہم نے سب پر سلام کیا تو اس سے
 سب داخل رہے کی زیادتی نہوی۔ فاشبہ الایمان بالانبیاء علیہم السلام۔ پس مشابہ ہوا یہ مسئلہ انبیاء علیہم السلام
 پر ایمان لانے کے ساتھ۔ ف۔ کیونکہ انبیاء علیہم السلام کی تعداد مختلف وارد ہے اور کوئی شمار انکا کسی نص میں قطعی نہیں
 ہو تو عقائد میں صحیح ہوا کہ یوں ایمان لاوے کہ ہم سب انبیاء پر ایمان لائے اور ہم کسی نبی سے منکر نہیں ہیں۔ (فرع)
 اور مختار میں جو حفظ کے بارہ میں بہت کچھ مذکور ہے اکثر اس میں سے غیر معتد ہے اور صواب یہی ہے جو امام مصنف رح نے ذکر فرمایا
 و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ثم احصاہ لفظ السلام واجتہ عندنا۔ پھر ہمارے نزدیک لفظ السلام ادا کرنا واجب ہے۔ ف۔
 یعنی ناز کی تحلیل بلفظ السلام علیکم بدون تبدیلی دوسرے لفظ کے واجب ہے۔ محیط میں ہے کہ یہی صحیح ہے۔ و لیس بفرض
 اور فرض نہیں ہے۔ ف۔ حتی کہ اگر مصلیٰ نے تسلیم سے پہلے حدث کر دیا مثلاً تو اعادہ نماز واجب ہوا اور باطل نہوی۔ م۔
 خلافاً للشافعی رح۔ اس میں شافعی رح کا خلاف ہے۔ ف۔ اور تحقیق خلاف یہ کہ شافعی کے نزدیک بھی قطعی ثبوت نہیں
 بلکہ وجوب ہے لیکن وہ اسکو رکن قرار دیکر اسکا ترک مفسد نماز کہتے ہیں۔ ہو تمسک بقولہ علیہ السلام کھربھا التلبیہ
 و تحلیہا التسلیم۔ امام شافعی رح کا تمسک اس حدیث سے ہے کہ نقلح الصلوۃ الطورہ بجرہا التلبیہ و تحلیہا التسلیم
 ف۔ یہ حدیث کتاب الطارۃ کے شروع میں گذری اور وجہ استدلال یہ کہ تحلیل ناز کی تسلیم یعنی سلام کرنا منصوص ہے
 جیسے تحریرہ اسکا تلبیہ پس مانند تلبیہ تحریرہ کے تسلیم بھی فرض ہوتی۔ اگر امام مصنف پر الزام ہو کہ تلبیہ تحریرہ فرض ہونے پر
 اس حدیث سے استدلال کیا تھا اور تسلیم فرض ہونے میں یہ حدیث نہ لی جواب اسکا بلفظ شارحین نے یہ دیا کہ
 حدیث ضعیف ہے اور مترجم کو یہ جواب بالکل ناپسند ہے اور صحیح جواب یہ ہے کہ تلبیہ تحریرہ کی فرضیت بقولہ تعالیٰ و ربک کا
 سے جو حکم تفسیر میں یہ حدیث کی تفسیر بر خلاف سلام کے کہ اسکی فرضیت پر کوئی قطعی آیت نہیں تو خالی یہ حدیث موجب
 فرضیت نہیں بلکہ احتمال موجب اسکا وجوب ہر اور ہم نے کہا کہ تسلیم واجب ہے حالانکہ وجوب کا معارض بھی موجود
 ہے اسکا کہ امام مصنف رح نے کہا کہ۔ و لنا ما روینا من حدیث ابن مسعود۔ اور بارہی دلیل وہ ہے ہم حدیث ابی

روایت کر چکے۔ ف۔ درباب تشدد جسکے آخر میں یہ وارد ہوا تھا تو ابتداً فقلت ہذا افقدت مسدوداً لکھا تھا لیکن ان فقہاء نے ان شئ ان فقد ناقص۔ تو ظاہر ہے کہ تشدد ختم کرنے پر اختیار دیا کہ چاہے جیسے یعنی دعا وغیرہ بھی پڑھے اور چاہے کھڑا ہو جاوے۔ والتخیر نیانی الفرصۃ والوجوب۔ اور اختیار دینا منافی فرصت و وجوب ہے۔ ف۔ یعنی بعد اسکے کوئی چیز واجب نہیں ورنہ اختیار نہ ہوتا کہ چاہے آٹھ کھڑا ہو۔ تو ظاہر اس میں دلالت ہے کہ بعد تشدد کے سلام کرنا بھی واجب نہیں ہے۔ الا انما یقتضی الوجوب بما رواہ احتیاطاً۔ لیکن ہمارے احتیاط کی راہ سے وجوب کو اس حدیث کے ساتھ ثابت کیا جو امام شافعی رحمہ نے روایت کی ہے۔ ف۔ یعنی اسی حدیث میں لکھا تھا التسلیم سے پہلے وجوب سلام براہ احتیاط ثابت کیا بدین معنی کہ اگر کسی نے سلام چھوڑا تو گنہگار ہو گا برخلاف امام شافعی رحمہ کے کہ وہ کہتے ہیں کہ یہ واجب ایک رکن نماز ہے کہ اگر ترک کرے تو نافرمان ہو گی۔ ہم کہتے ہیں کہ اسکا ثبوت تو خبر الواحد سے ہے اور خبر الواحد غنی ہوتی ہے نہ قطعی۔ وبمشکلہ لاثبیت الفرصۃ والبراعلم۔ اور ایسی غنی دلیل سے کوئی فرصت نہیں ثابت ہوتی ہے۔ والہ تعالیٰ اعلم۔ ف۔ مترجم لکھا ہے کہ جیسے آپ نے تسلیم کے وجوب کو براہ احتیاط ایک خبر الواحد سے ثابت کیا یوں یہ درود کے وجوب کو احتیاطاً اسی نص سے ثابت کیجیے جس سے ہر بار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نام مبارک ذکر ہونے پر آپ درود واجب کہتے ہیں اور یہ بحث میں نے اوپر ذکر کی ہے۔ م (فرج) امام کی تحلیل تسلیم سے مقتدی کا ترجمہ نہیں مغل ہو گا حتیٰ کہ مقتدی آشکر انبی ناز پوری کرے گا لیکن اگر امام نے ناز کے منافی کوئی فعل کیا مثلاً تہنہ مار دیا تو مقتدی کا بھی ترجمہ ٹوٹ گیا۔ مقتدی جسکی کوئی رکعت گئی وہ امام کے قدمہ میں انتہات عبدہ در سولہ تک پڑھے بلا خلاف اور زائد میں قدر وہی ذکر فرمائی وہاں ہر نوازہ کے نزدیک ثابت نہیں ہے بعض کے نزدیک قرآن کی دعائیں پڑھے بعض کے نزدیک مکرر انتہات پڑھے بعض کے نزدیک درود اور بعض کے نزدیک سکوت ہے۔ جب امام سلام پھیرے تو جلدی ہرگز حتیٰ کہ دیکھے کہ اسپر سو تو نہ تھا جب یقین ہو جاوے کہ وہ فارغ ہوا تو کھڑا ہو۔ اگر امام کے سلام سے پہلے کھڑا ہوا تو اسے برا کیا لیکن ناز جائز ہو گیا۔ شافعی رحمہ کے نزدیک اگر بدل سلام کے بعد کھڑا ہو گیا تو جائز ہے اور چاہے کہ دونوں سلام کے بعد کھڑا ہو۔ ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ناز سے نکلنا اصلی ہر اپنے فعل سے فرض نہیں ہے اور یہی صحیح ہے۔ مع۔ یعنی رحمہ نے بعض جوامع سے نقل کیا کہ لوگوں نے سلام میں موافق مذکورہ بالا نیت کرنا متروک کر دیا ہے یعنی انپرا نسوس ہے۔ ترجمہ العدۃ م۔ حجت میں ہے کہ جب امام ناز ظہر و مغرب و عشاء کا سلام پھیر کر فارغ ہو تو طول طویل دعاؤں میں مشغول نہ ہو بلکہ سندھ شریع کرے۔ التمار غانیہ۔ حدیث صحیح میں بھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا توفیق بقدر اس دعا کے تھا۔ اللهم انت اسلام و ملک اسلام تبارک یا ذا الجلال والاكرام۔ پھر جو وظائف بعد نماز کے وارد ہیں لفظ توفیق حدیث حرر ہو بعد سنتوں کے ہیں اور اسی پر شامی رحمہ نے جزم کیا۔ اور بعض فقہاء نے کہا کہ دعا بعد پورے زیادہ تاخیر کرنا سنت پڑھنے میں مکروہ ہے۔ کافی الخلاصہ۔ اور خمس الاکھ طوائی نے کہا کہ کچھ مضائقہ نہیں اور اسی کو ابن الامام نے اختیار کیا اتول حدیث میں بھی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک شخص کو روکا تھا جو بعد سلام کے سنتوں کے لیے کھڑا ہو گیا تھا تو اس سے کہا کہ مت لاؤ کیونکہ نبی اسرائیل اسی سے تباہ ہوئے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمرؓ کی تحسین کی جیسا کہ صحیح میں ہے تو معلوم ہوا کہ فصل کرنا چاہیے اور حق یہ کہ فقہاء میں کچھ اختلاف نہیں کیونکہ جو منع کرتے ہیں وہ طول طویل وظائف سے مانع ہیں جیسا کہ حجت میں گذرا اور جو فصل کا جو ان کہتے ہیں وہ واسطہ درجہ ہے اور امید ہے کہ کراہت تنزیہی ہو۔ م۔ امام بعد سلام کے مقتدیوں کی طرف منع کرے اور اگر کوئی مسجوت ہو تو دائیں بائیں پھر جاوے اور جائزے دے گی سب میں حکم یکساں ہے یہی صحیح ہے۔ الخلاصہ۔ وظائف و اور ادب میں اسے متشبہ ہے کہ استغفار ۴۰ مرتبہ آیت الکرسی پڑھ کر تہ

اور سبحان اللہ ۳۳ بار۔ الحمد للہ ۳۳ بار۔ اللہ اکبر ۳۳ بار۔ لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ ۱۰۰ بار۔ الحمد وہو علی کل شئی قدیر۔ ایک بار پڑھے اُنکے فضائل بہت زیادہ ہیں اور انشاء اللہ تعالیٰ مختصر اپنے موقع پر مذکور ہونگے۔ سم۔ جن فرائض کے بعد سنتیں ہیں تو امام اپنے فرض کی جگہ سے دائیں بائیں یا پیچھے ہٹ کر یا گھر میں جا کر سنتیں پڑھے اور مقتدی یا منفرد جان چاہے پڑھے۔ جن فرائض کے بعد تطوع ہیں تو فرض کی جگہ قبلہ رخ بیٹھا نہ رہے بلکہ چاہے چلا جاوے اور چاہے غروب تا طلوع آفتاب محراب میں بیٹھے اور یہ افضل ہے۔ کما فی التلخیص۔ پھر سے تا طلوع آفتاب ذکر میں رہنا شب بیدار کا ثواب ہے جیسا کہ حدیث میں ثابت ہے۔ م۔

فصل فی القراءة۔ یہ فصل نماز کے اندر قرآن کی قرأت کے بیان میں ہے۔ ابن الہمام رحمہ نے فرمایا کہ دیگر ارکان میں سے رکن قرأت کو خاتمہ جدا تفصل کر کے بوجہ کثرت احکام قرأت کے بیان کیا اور نوازل میں ہے کہ ایک نے نماز شروع کی پھر سو گیا اور سونے میں آئے قرأت کی تو قرأت ادا ہو گئی کیونکہ خرع نے سونے کو مانند بیدار کے قرار دیا اور سطح تعلیم شان مصلیٰ کے بعد پڑھا۔ اور اسی سے طلاق میں اور ایمن فرق ہوا کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر بخون و طفل نے نماز پڑھی تو جائز ہے اور اگر دونوں نے طلاق دی تو نہیں جائز ہے مگر امام معصن نے نجس میں کہا کہ بخار یہ ہے کہ سونے کی قرأت نہیں جائز ہے کیونکہ ادا سے عبادت کے واسطے اختیار شرط ہے وہ نہیں پایا گیا۔ زنی۔ لیکن اوجہ دہی ہے جو فقیہ ابو الیث نے نوازل میں اختیار کیا یعنی جائز ہے اور اختیار جو شرط ہے وہ ابتدا سے نماز میں پایا گیا تھا اور وہی کافی ہو گیا کیا تم حسین دیکھتے کہ اگر اپنے رکوع یا سجدہ کیا ایسی حالت میں کہ اپنے فعل سے بالکل اسکو ذحول یعنی غفلت ہو تو یہ ادا ہو جاتا ہے۔ قال المترجم غفلت و بیداری متقابل نہیں بلکہ ذحول و غفلت تو یاد کے مقابل ہے اور خواب متقابل بیداری کا ہے پھر ایک دوسرے پر تمسک کرنا مشکل ہے۔ اور واضح ہو کہ حدیث جسا فقیہ ابو الیث نے اشارہ کیا اسکا معنوں یہ ہے کہ مصلیٰ حالت سجدہ میں سو گیا تو اللہ تعالیٰ اپنے ملائکہ پر اس بندہ سے مباحات فرماتا ہے۔ یہ حدیث اس امر پر دلالت نہیں کرتی کہ اسکی قرأت و افعال ادا ہو گئے بلکہ معنی تو اسی قدر کہ باوجود مولع بشری کے اُس نے قیام کیا تو اوجہ بظاہر ہو ہی جو امام نے اختیار کیا ہے لہذا غیریہ میں ہے کہ اگر خواب میں قرأت کی تو صبح یہ کہ نہیں جائز ہے۔ م۔ پھر ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ قرأت سے متعلق ایک مسئلہ خاص ہے جسکی بہت سی شاخیں ہیں اور قرأت کرنے والے کو بیشتر لغزش ہوتی ہے مگر اوجہ مسئلہ ہونے کے امام معصن رحمہ نے اسکو سرے سے ذکر نہیں کیا تو ہم اسکو وارد کرتے ہیں۔ واضح ہو کہ عاری کی جو کہ و خطا۔ (اعراب با حروف بالکلمات یا آیات) میں ہوتی ہے اور حروف میں خطا کرنا ایک حرف کو بجائے دوسرے کے رکھنا یا مقدم کرنا یا مؤخر کرنا یا بڑھانا یا گھٹانا ہے۔ (بیان اعراب) اگر اعراب کے تغیر دینے میں معنی نہ بگڑے تو ناز فاسد نہ ہوگی کیونکہ تغیر خطی سے احتراز دشواری تو مفہور ہوگا۔ اگر معنی بگڑے پس اگر ایسا فاحش تغیر ہو کہ جسا اعتقاد کفر ہے مثلاً الباری المصور کو داد کے فتح سے چڑھا جسکے معنی یہ ہوے خالق تصویر کٹر حا ہوا موت بنایا ہوا۔ سعاد اللہ منہ۔ یا جیسے انابختی اللہ من جہادہ العلماء جسکے معنی یہ کہ اللہ تعالیٰ اسکے بندوں میں سے وہی ڈرتے ہیں جو عالم ہیں۔ اسکے اعراب اس طرح بدلے کہ اللہ برقع اور العلماء کبسرہ پڑھا۔ جسکے معنی یہ ہو گئے کہ اللہ تعالیٰ اپنے عالم بندوں سے ڈرتا ہے۔ تعالیٰ اللہ من ذلک تو ایسے تغیر احوال سے متقدمین کے نزدیک ناز فاسد ہوگی۔ تاخرین نے اختلاف کیا چنانچہ ابن مقفل و محمد بن مسلمہ و ابو بکر بن مسجد لکھی اور ابو جعفر خدوانی و محمد بن الفضل و محسن الاثمہ حلوانی نے کہا کہ ناز فاسد نہ ہوگی۔ لیکن مقدم میں کا قول احوط ہے کیونکہ اگر یہ چہرے والا فرض کر دے کہ عداثر حقا و کافرا ہو جانا پھر جو کلام کفر ہو وہ قرآن نہ ہو تو اُسے ایسا کلام کہا جو دونوں میں سے بھی کافروں کا کلام ہے ایسا گوئی کا کلام اگر ایسا ہو کہ کفر نہیں ہے اور وہ سو سے نماز میں بدلے تو ناز

حل ہو جاتی ہے فلیک کہ ایسا ہو جو کفر ہے تو بالضرر فاسد ہوگی تو مقدمین کا قول احوط ہے اور متاخرین کے قول میں محرم کے لیے
 سانی زیادہ ہے کیونکہ عوام الناس کو وجہ اعراب میں اختیار نہیں ہے۔ قاضیخان اور سی اشبہ ہے۔ المحیط۔ اور اسی پر فتویٰ ہو
 اعتبارہ و نظیریہ۔ اور یہ ابو یوسف رحمہ کے قول پر غاص ہے جیسا کہ چند مساک سے استخراج ہوا ہے۔ قال المترجم۔ علی ہذا اگر کوئی
 شخص استقدر عربی زبان جانے کہ وجہ اعراب پہچاننے کی حیثیت ہو تو وہ معذور ہوگا اور ناز فاسد ہوگی ہم۔ پھر اسی کے
 متعلق تخفیف و تشدید کی بحث ہے۔ اگر اسے تشدید کو تخفیف کر دیا یعنی تشدید ساقط کر دی تو عامۃً مشائخ اس قول پر قائم
 ہوئے کہ مد اور تشدید کا جوڑنا جیسے اعراب میں غلطی کرنا انداجس نے کہ زب العالمین۔ کو ب کے بغیر تشدید مجرھا۔ یا
 یا ک بعد میں ی کو بلا تشدید پڑھا تو بحث سے مشائخ نے کہا کہ ناز فاسد ہوگی کیونکہ آیا بدون تشدید حرف می کے معنی
 کتاب ہے۔ اور اصح یہ کہ ناز فاسد ہوگی۔ قول یہی مختار ہے۔ الخلاصہ۔ کیونکہ یا ک۔ تشدید یا بعض لغات میں بدون تشدید
 بھی آیا ہے اگرچہ قلیل ہے اسکو نحو یون میں سے بعض متاخرین نے نقل کیا ہے تو ہمارے فقہاء مقدمین اصحاب کے قول پر
 بھی ناز فاسد ہوگی۔ اور متاخرین فقہاء کے قول پر تو اس توجیہ کی بھی حاجت نہیں ہے پھر اسی بنا پر مد کا مسئلہ ہے حتیٰ کہ
 اکبر کے ہزہ کو مد دینے سے ناز فاسد ہونے کا حکم سابق میں مذکور ہو چکا۔ قول یعنی تکبیر پھر یہ اسر اکبر کے بیان میں گذرا
 اور خلاصہ میں ہے کہ اگر مد ترک کیا خواہ غیر ہو یا نحو مختار یہ کہ مفید نہیں اور غائبہ میں ہے کہ من اعظم من کذب من تشدید دی
 بعض نے کہا کہ مفید نہیں اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اعتبارہ بے جگہ ادا کرنا بھی مفید نہیں۔ کافی المحیط۔ (بیان حروف) (۱) میں
 نئی صورتیں ہیں۔ انرا جملہ ایک حرف کے بجائے دوسرے کو رکھنا۔ پس یہ بات خطائے ہی یا عاجزی سے ہے۔ اگر خطائے ہی
 پس اگر معنی تغیر نہوں اور اسکا مثل قرآنی میں کہیں موجود بھی ہو تو ناز فاسد ہوگی جیسے ان السلیس کی جگہ ان المسلمون
 خطائے پڑے گیا تو المسلمون موجود اور معنی میں تغیر نہیں پس ناز فاسد نہیں ہے۔ اگر معنی میں تغیر نہیں لیکن یہ فقط قرآن میں
 نہیں نہیں ہے جیسے قوا میں بالقسط کے بجائے قبا میں بالقسط پڑھا تو ابین کی جگہ تبا میں پڑھا یا۔ اسی اقیوم کی جگہ اھی اقیام
 پڑھا تو ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ناز فاسد نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک فاسد ہے۔ اور اگر اسے معنی تغیر کر دیے تو طرفین
 کے نزدیک فاسد ہے اور ابو یوسف کے نزدیک اس شرط سے کہ اس کے مثل قرآن میں نہ ہو۔ پس اگر اصحاب الشیعہ شیعہ بھی
 پڑھے تو بالاتفاق ناز فاسد ہوگی۔ پس فاسد نہونے میں اعتبار معنی تغیر نہونے کا ہر طرفین کے نزدیک اور ابو یوسف کے
 نزدیک قرآن میں ہونا۔ تو اب وہ اعتبار نہ رہا جو ابو منصور عراقی نے کہا کہ جن دو حرفوں میں فصل شکل ہے تو فاسد نہیں اور
 شکل نہیں تو فاسد ہے۔ اور نہ وہ اعتبار رہا جو ابن قتال نے کہا کہ جی حرفوں میں مخرج قریب ہو تو ایک کی جگہ دوسرا پڑ جائے
 میں فساد نہیں اور قریب مخرج نہون فساد ہے اور اسکا حاصل یہ ہے کہ اگر فصل بے مشقت ہو سکتا ہو جیسے ط اور ص تو صالحات
 کی جگہ طالحات پڑھنے میں فساد ہے اور اگر فصل میں مشقت ہو جیسے بد و ض و دون نقطہ دار میں باس و ص بے نقطیات و
 ط میں تو بعض نے کہا کہ ایک کی جگہ دوسرے کے پڑھنے میں ناز فاسد ہے اور اکثر مشائخ نے کہا کہ فاسد نہیں ہے۔ انفع۔ اور
 ہی قاضیخان میں ہے اور دجیز کہ مدی میں لکھا کہ اسی پر اکثر مشائخ نے فتویٰ دیا اور شیخ ابو الحسن و ابو عامر نے کہا کہ اگر عدا
 ایسا کرے تو فاسد ہے اور اگر اسکی زبان پر جاری ہوا وہ نیز نہیں جانتا تو فاسد نہیں اور یہی قول اہل و مختار ہے۔
 پھر ان مشائخ کی تقریرات مضبوط نہیں ہیں اور جو خلاصہ میں لایا ہے تو تامل کرنے سے انہیں باہم متافی نظر آتی ہے پس مقدمین
 کا قول اولیٰ ہے۔ رہی دوسری صورت کہ اسے عاجزی سے ایسا کیا فلاج نہیں ادا ہوتی تو ہر شتا الحمد للہ سائے الحمد کے نکلی
 یا الحمد کا صیغہ نکلا اور اھٹ نکلا یا الحمد کی جگہ سین نکلا پس اگر وہ رات و دن اس کے صحیح نکالے میں کو شمش کرنا اور
 انہیں حکم ہوتا ہے تو ناز جائز ہے اور اگر کو شمش چھوڑ دے تو فاسد ہے اور یہ گنجائش نہیں کہ باقی عمر میں کو شمش چھوڑ دے۔

را افش یعنی تو کلام جو بسم اللہ کوٹ کے لفظ سے چڑھتا یا لام کی جگہ باوثر جہاد اور مانند اسکے زبان سے سوائے اسکے
 نہیں نکلتا ہے تو کیا گیا کہ اگر کلام بد لا تو فاسد ہے اور اگر ناز کے علاوہ تلاوت کرے تو ثواب نہیں پھر اگر ایسی آیات مل سکیں
 کہ جن میں یہ حروف نہیں تو اختیار کرے ورنہ خاموش رہے اور مرد عاجز پر قیاس کو کے یہ حکم نکلتا ہے کہ اگر اسنے عام کو شمش
 صرف کی اور کرتا رہا تو فاسد نہیں ہے اور ہم اسی کو لیتے ہیں تا خلاصہ۔ اور اگر اس سے کلام نہیں بدلا پس اگر ایسی آیات
 ممکن ہوں کہ جن میں یہ حروف نہیں تو اختیار کرے سوائے قاصد کے کہ وہ بیحد رکھے اور دوسرے کو اسکی اقتدا نہیں کیا
 قافا۔ کا یہی حال ہے یعنی وہ شخص جسکی زبان سے ن کی نکلتی ہے۔ اور تمام کا وہ کہ حروف کو سینہ میں بہت گھا کر نکال سکتا ہے
 اور یوں ہی اسکا جو حروف سے کسی حرف کے نکالنے پر قادر ہو پھر واضح ہو کہ جب الفح کو ایسی آیات ملن جن میں یہ حروف
 نہیں مگر اسنے سوائے اسکے ایسی آیات پڑھیں جن میں یہ حروف ہیں تو اکثر مشائخ کے نزدیک اسکی ناز نہیں جائز ہے اور اگر
 ایسی آیات نہیں ملن تو جائز ہے۔ الفح۔ مترجم کتاب ہے کہ جس شخص کی زبان میں بعض حروف کی قدرت نہیں ہے تو خشک ہے
 کہ سوائے ناز کے تلاوت میں اسکو ثواب نہو اگرچہ تلاوت فرض نہیں ہے اور ہند یہ میں ہے کہ اگر بعض حروف پر اسکی زبان
 نہ چلتی ہو اگر اسنے ایسی آیت نہ پائی جس میں یہ حروف نہ ہوں تو اسکی ناز جائز ہے مگر غیر کی امامت نہ کرے اور اگر ان حروف
 سے خالی آیت ملے تو اس سے بالاتفاق ناز جائز ہے پھر اگر اسنے ایسی آیت پڑھی جس میں یہ حروف ہیں تو بعض نے کہا کہ اسکی
 ناز جائز نہیں۔ قاضی خان۔ اور یہی صحیح ہے۔ المحیط۔ تو تا برابر کو شمش کے بعد مانند آدمی کے ہے تو اپنے مانند توٹے کی امامت
 کر سکتا ہے اور جب اسکو کوئی اچھی طرح پڑھنے والے کی اقتدا ملے تو اسکی ناز تنہا جائز ہوگی صح و ابن الشنہ۔ رہا یہ کہ
 بلا قرأت جو از ناز ہے یا نہیں تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ (بیان تقدیم و تاخیر حروف) اگر اس سے معنی میں تغیر ہو جیسے
 قصورہ کو تو سو پڑھ دے تو فاسد ہے اور اگر تغیر نہ ہو تو امام محمد کے نزدیک فاسد نہیں۔ خلافا لابی یوسف۔ (بیان زیادت
 و نقصان) ادغام تو زیادتی نازل زیادت کے ہے۔ پھر اگر زیادت سے معنی میں تغیر ہو جیسے معنی عن المنکر کی جگہ اتنی عن المنکر
 اعلیٰ زیادہ کیا۔ راؤذہ۔ کو راؤذہ۔ تو عامہ مشائخ کے نزدیک فاسد نہیں اور اگر تغیر ہو جیسے زبانی کو زبایب اور
 القرآن حکیم الک انظر۔ میں دیکھ۔ وادثر حایا اور ان سبک لشتی۔ میں دان سبک لشتی۔ وادثر حایا تو فاسد ہے۔ انظر
 اور یہی تفصیل کہی میں ہے جیسے جازم کو جازم کیا تو فاسد نہیں کہ تغیر ہوا اور دالہا راذا خلی ماخلق الذکر۔ بدون داد کے
 پڑھ کر تغیر کیا تو فاسد ہے۔ اگر یہ حرف کسی کلمہ کا ہو تو قاضی خان میں ہے کہ اگر حرف اصلی ہو اور معنی بدلے تو ابو حنیفہ و محمد کے
 نزدیک فاسد ہے جیسے زلفا۔ کو بدلی را یا بدلی ناز پڑھا۔ اور مشائخ نے بقول ابو یوسف بون کہا کہ بعد اسکے جو پڑھا
 اگر وہ قرآن میں آیا ہو تو فاسد نہیں ہے۔ اور لکھا کہ اگر یہ حرف کوئی حرف حدیث کیا جیسے عربی کو عربی تو فاسد ہے اور
 اگر جازحی یا بانج حریف میں سے بشرطیکہ علم ہو بطور ترخیم حدیث کیا جیسے ناوایا مالک۔ میں نادایا مال۔ کیا تو فاسد نہیں
 ہے۔ الفتح۔ اگر حدیث سے معنی تغیر ہوں جیسے لا بونون سے بونون تو عامہ مشائخ کے نزدیک فاسد ہے۔ المحیط۔ اور یہی صحیح ہے
 الغابیہ۔ اگر پڑھا ہم و نکلون قرأت۔ نون کو فار سے متصل پڑھا اور اقربیت کا اعلیٰ حذف کیا۔ یا پڑھا حبیبون نعم۔
 بجائے انعم کے تو ناز فاسد نہیں ہے۔ الذخیرہ۔ (بیان کلمہ بجائے کلمہ) اگر کلمہ قرآن کی جگہ جو کلمہ پڑھا اگر دونوں کے معنی خیر
 قریب ہوں اور جو پڑھا اسکے مثل قرآن میں ہو جیسے حکیم کی جگہ حکیم پڑھا دیا تو بالاتفاق فاسد نہیں۔ قول و ان کہ شہد
 کجاوے کہ معنی مفید نہ پیدا ہوتے ہوں۔ م۔ اور اگر اس کلمہ کے مثل قرآن میں نہ ہو جیسے انیم کی جگہ ناجر اور اوہ کی جگہ
 ایہ تو بھی طریقیں کے نزدیک فاسد نہیں اور ابو یوسف سے دور و امین ہیں۔ الفتح۔ اور خلاصہ میں جزم کیا کہ ابو یوسف
 کے نزدیک فاسد ہے جیسے تو ابی کی جگہ تیا میں پڑھے۔ اور اگر یہ کلمہ قرآن میں نہیں اور نہ دونوں کے معنی متضاد ہیں تو

بوجہ ناز فاسد ہوگی بشرطیکہ جو پڑھا یہ کلمہ تسبیح و تحمید و ذکر نہ ہو۔ اور اگر قرآن میں جو کلمہ معنی متضاد ہے جیسے انا کہنا
 قاطعین کی جگہ انا کہنا قاطعین پڑھا یا انا کہنا اسکے کہ اگر اعتقاد کرے تو کفر ہو تو مائے مشائخ کے نزدیک فاسد ہے اور یہی صحیح
 مذہب ابو یوسف ہے۔ اظہارہ۔ اگر قولہ است برکھ قاطعین۔ میں قاطعین پڑھا تو فاسد ہے منوں کی جگہ مخلوق میں انظر فلو انہ انظرین
 اکبریم میں انکرم پڑھا تو غلط ہے کہ فاسد ہے قبل طلع الشمس قبل الغروب۔ میں عند طلع الشمس عند الغروب پڑھا غلط ہے کہ فاسد ہے۔
 یا۔ والنازعات نزاعاً۔ فسد نہیں ہے۔ بجائے شغل کے شرکار فسد ہے۔ مجمع النوازل میں ہے کہ اگر بغیر کاسب دوسرے
 کلمہ سے پڑھا گیا پس اگر قرآن میں جو جیسے موسیٰ بن لقمان پڑھا تو فاسد نہیں بقول محمد و جہاد ابی ابو یوسف اور ابی ہریرہ
 عائشہ مشائخ میں اور اگر قرآن میں جو جیسے مریم ابیہ غیلان تو بالاتفاق فاسد ہے اور یوں ہی جسکی نسبت مدنا ہو جیسے عیسیٰ
 بن قحان کیونکہ اگر عہد ہوا تو کفر تھا۔ الفتح۔ (بیان کلمہ کے ٹکڑے کرنے کا) اگر ایک کلمہ میں سے بعض کو ذکر کیا پھر
 سانس اکٹری پھر باقی پڑھا یا مثلاً باقی بھولا تھا پھر یاد کر کے باقی پڑھا یا اسکو یاد آیا کہ میں پڑھا چکا ہوں پس باقی نہیں
 پڑھا اور مائتہ اسکی صورتوں میں بعض مشائخ کے نزدیک ناز فاسد ہوگی۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر ایسے کلمہ کا کلمہ ہو
 کہ وہ پورا کلمہ کتنا تو ناز فاسد ہوئی تو اس کلمہ کا ٹکڑا کتنا بھی موجب فساد ہے ورنہ فسد نہیں۔ الذخیرہ والحمیط۔ اور اگر
 مبتذلہ کل کے جو ادبی قول صحیح ہے۔ فاضلخان۔ اور بعض نے کہا کہ اگر جہد کلمہ بے معنی لغو ہو یا معنی میں خیر کرے تو
 فسد ہے ورنہ نہیں اور عامہ مشائخ کے نزدیک ہر حال فسد نہیں کیونکہ اس سے احتراز مشکل ہے تو مائتہ مشائخ کے عقو ہے۔
 الحمیط والذخیرہ۔ اور اگر کلمہ کے بعض حروف کو خفض کر دیا تو صحیح یہ کہ فسد نہیں ہے۔ الحمیط۔ اگر قرآن کو الحان سے پڑھا
 پس اگر کلمہ میں تغیر ہو گیا تو فسد ہے اور اگر الحان صرف حروف مدولین میں ہو تو فسد نہیں مگر جبکہ فاحش ہو۔ سوائے
 ناز کے الحان عائشہ مشائخ کے نزدیک مکروہ ہے۔ اظہارہ۔ اور یہی صحیح ہے۔ ابو حنیفہ لکھ رہی اور آٹھ نزدیک منہاجی لکھ
 ہے۔ اظہارہ (بیان زیادتی کلمہ بلا حوض) اگر کلمہ زیادہ کر دیا پس اگر اس سے معنی میں تغیر ہو تو ناز فاسد ہے خواہ یہ کلمہ
 کہیں قرآن میں ہو یا نہ ہو جیسے والہین آمنوا بالسر کے بجائے والہین آمنوا کفر دبا بالسر۔ اور اگر معنی متغیر نہ ہو پس
 اگر قرآن میں یہ کلمہ ہو مثلاً انہ کان بعبادہ خیر البصیر۔ کی جگہ انہ کان بعبادہ خیر البصیر علیا۔ تو بالاجماع فسد نہیں ہے۔ اور
 اگر قرآن میں ہو مثلاً فاکتہ و نخل و رمان۔ میں فاکتہ و نخل و تفلح رمان۔ کر دیا تو عائشہ مشائخ کے نزدیک فسد نہیں ہے
 الحمیط (بیان ایک حرف یا کلمہ کو کمر کرنے کا) اگر حرف تضعیف کو ظاہر کیا مثلاً من یرتد بشد بدال تھا اسکو میں یرتد
 کر دیا اور دال ظاہر کر دی تو فساد نہیں اور اگر الحمد للہ کو الحمد۔ جن لام سے کر دیا تو ناز فاسد ہے۔ اگر کلمہ کر گیا پس اگر
 معنی متغیر نہ ہو مثلاً تاکید بوجاد سے تو فساد نہیں اور اگر تغیر ہو مثلاً رب العالمین میں رب کو کر رب رب العالمین
 کیا یا مثلاً ملک ملک بوم الدین کیا تو صحیح یہ کہ فسد ہے۔ انظیر یہ (بیان تقدیم و تاخیر کلمہ و حرف) اگر کلمہ کو مقدم یا مؤخر
 کیا اگر معنی متغیر نہ ہو تو فساد نہیں مثلاً ہم نبھا زفر و شقیق۔ میں شقیق و زفر کر دیا۔ اظہارہ۔ اور اگر معنی متغیر نہ ہو جیسے
 ان الابرار نفی نعیم وان الفجار نفی عیم۔ میں نعیم کی جگہ عیم اور عیم کی جگہ نعیم کیا تو اکثر مشائخ کے نزدیک ناز فاسد ہوئی
 اور یہی صحیح ہے۔ انظیر یہ۔ یہی حال دو کلمہ کو دو کلمہ پر مقدم کرنے کا ہے مثلاً فلا تخافون و خافون کی جگہ فلا تخافون و خافون۔
 کر دیا تو تغیر معنی سے فاسد ہے۔ اور اگر یہ دم تبض وجہ و تسود وجہ۔ کی جگہ۔ بوم تسود وجہ و تبض وجہ کر دیا تو تغیر نہیں ہے
 فاسد نہیں ہے۔ مگر حرف کلمہ کا دوسرے حرف پر تصم کیا مثلاً کصف کو کفص کر دیا کہ معنی بدل گئے تو فاسد ہے اور اگر فشا
 احمی میں احمی کر دیا تو تغیر نہ ہونے سے فساد نہیں اور یہی مختار ہے۔ اظہارہ۔ (بیان ایک آیت کی جگہ دوسری آیت کا
 مترجم کہنا جو کہ اسے قرآن کے آیت نہیں ہو سکتی اور اگر کوئی عبارت سوائے قرآن کے جو کلام پڑھا ہو یا تو انظر فلو انہ

اور میں نے دیکھا نہیں والد عالم سم۔ اگر ایک ایک سے چڑھ کر وقف کیا پھر دوسرے مقام کی آیت پوری یا تھوڑی پڑھی تو فساد نہیں مثلاً ما نصران الانسان۔ پڑھ کر وقف کیا پھر ان الا برار علی نعیم۔ پڑھا۔ یا۔ ان الذین آمنوا وعلوا الصالحات پر وقف کیا پھر اولنگ ہم الکافرون۔ پڑھا تو فساد نہیں ہو۔ اگر وقف نہ کیا جو پس اگر معنی متغیر نہ ہوں۔ مثلاً ان الذین آمنوا وعلوا الصالحات پڑھ کر دیا۔ فلم یزد بحسنی۔ بچا سے کانت لم جنات الفردوس نزلاً۔ کے تو فساد نہیں۔ اور اگر معنی متغیر ہو جائے ان الذین آمنوا وعلوا الصالحات اولنگ ہم الکافرون۔ تو عامہ علماء کے نزدیک فاسد ہے اور یہی صحیح ہے۔ اٹھارہ۔ اگر ایک آیت پوری پڑھی پھر دوسری آیت پڑھے تو فساد نہ ہونا اظہر ہے کیونکہ ہر آیت مفید ہے مگر اگر بعض صورتوں میں جب وقف کیا جاوے تو معنی کا تغیر ہوگا۔ مثلاً ان الذین آمنوا وعلوا الصالحات کانت لم جنات الفردوس نزلاً۔ پھر پڑھا۔ واولنگ ہم اللہ ولیم سورہ الدار۔ پس بنا بر اصل تقدیر میں رح کے کہ اعتبار معنی کا ہے جیسا کہ فتح القدیر سے مذکور ہوا تو بیان فساد ہونا ظاہر ہے پھر واضح ہو کہ وقف دوصل کی راہ سے فرق کرنا اثر مشکل ہے اور مجھے اس میں تردد ہے اور احوط میرے نزدیک یہ ہے کہ جس صورت میں دوصل سے فساد معنی ہونے ہوں تو وقف سے بھی احتیاطاً فساد کا اعتبار کیا جاوے اگرچہ آخر میں ایک مسئلہ آتا ہے فاسد م۔ (ربیان وقف دوصل بے موقع) اگر بے موقع وقف کیا یا ابتداء کی پس اگر معنی میں فاحش تغیر ہو مثلاً ان الذین آمنوا وعلوا الصالحات پر وقف کر دیا پھر اولنگ ہم خیر البریہ۔ سے ابتداء کی تو بالاتفاق فساد نہوگا۔ محیط۔ اسی طرح بے موقع دوصل کو نہ میں جیسے اصحاب النار پر وقف نہ کیا بلکہ الذین یحلیون العرش۔ سے ملا دیا تو فساد نہیں مگر صحیح ہے۔ اٹھارہ۔ اور اگر معنی میں تغیر فاحش ہو مثلاً شہداً لہم لا الہ۔ پر وقف کر دیا۔ پھر الا ہو۔ پڑھا تو اختلاف ہے مگر عامہ علماء کے نزدیک فساد نہیں اور اسی پر قوسی ہے کہ وقف دوصل کی کسی صورت میں فساد نہوگا۔ محیط۔ مخرج کتبی کہ یہ مؤید ہے کہ وقف دوصل کا اثر متغیر نہیں ہے۔ م۔ فاضل ابو بکر رحم نے فرمایا کہ جب قرأت پڑھ کر رکوع کرنا چاہے پس اگر قرأت کسی شمار و مفت اتنی پڑھ کر ہوئی ہو تو کبیر امیر اکبر کے ساتھ ملانا اولیٰ ہے اور اگر شمار پڑھ کر ہو مثلاً ان شانک ہو الا تبر۔ اسکو امیر اکبر سے مذکور یعنی اجر کی راہ کو اسم پاک تکبیر سے دلاوے۔ التامار غانیہ۔ میں کہتا ہوں کہ یہ ادب اسی قبیل سے ہے جو تلاوت قرآن میں ۲۵ بارہ پر۔ الیہ یرد علم الساعۃ الخ میں کہا گیا کہ اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم۔ سے دلاوے کہ الیہ کی تفسیر میں وہم ہوتا ہے کہ شیطان کی طرف ہے۔ م۔ ربیان ایسی قرأت کا جو مصحف اجماعی میں نہ ہو حضرت عثمان رضی کے عہد خلافت میں تمام صحابہ رضی اللہ عنہم کے اجماع سے یہ مصحف جو متواتر ہے مع متواتر قرأت کے جمع ہوا ہے پس جو قرأت اسکی قرأت میں سے نہ ہو وہ قرآن نہیں یعنی قرآن تو متواتر قطعی متواتر کا نام ہے اور وہ شاذ قرأت نہیں ہے تو اس میں قرآن کی صفت نہوگی۔ م۔ اگر مصلیٰ نے ایسی قرأت پڑھی جو قرأت ابن مسعود رضی یا قرأت ابی بن کعب رضی وغیرہ کہی گئی ہو تو اسکا شمار نہیں حتیٰ کہ قرأت ناز میں سے اور انہو کی گزرتا فساد نہیں حتیٰ کہ اگر اسکے ساتھ مصحف اجماع متواتر میں سے استدر پڑے لیا کہ ناز میں نہیں ہے تو ناز جائز ہو جائیگی اور یہی صحیح ہے۔ محیط۔ (ربیان صحیح کر لینا بعد خطا کے) نو اندوز غیرہ میں ہے کہ اگر ناز میں وہ پڑھا جو خطا فاحش ہے پھر لوٹ کر صحیح کر لیا تو کیا کہ میرے نزدیک اسکی ناز جائز ہے اور یہی خطا عوارب کا حکم ہے۔ اگر امیر تعالیٰ کے ناموں کے ساتھ صیغہ مؤنث ذکر کیا تو بعض نے کہا کہ فاسد ہے امام ابو بکر محمد بن الفضل نے کہا کہ ناز فاسد نہوگی اور بعض مشائخ نے اسی کی تصحیح کی۔ محیط۔ (قائدہ جلیلہ) امام ابو القاسم الصغیر رحم سے فقہوں نے کہ جب ناز کئی وجہ سے جائز ہو اور ایک وجہ سے فاسد ہو تو احتیاطاً اسکے فاسد ہونے کا حکم دیا جاوے سو اسے باب قرأت کے کیا میں لوگوں کی حق میں عام ہوئی ہے۔ (تعلیم)۔ (تول) مخرج نے جو وقف دوصل میں فساد میں احتیاط کی تو فساد صحیح اور جواز مخرج ہے اور حکم درجہ تک جواز مخرج کی بھی وجہ ہو اور یہ مخرج کا اختیار ہے اور مثلاً مخرج مخرج کا قول تو ذکر جو چاہیے نہ کر۔ اور کھانا

قرأت کا مسئلہ اختصار کے ساتھ ذکر ہوا اور یہ نفس قرأت سے متعلق تھا تو مقدم کیا گیا تاکہ تصحیح کے ساتھ نماز میں قرأت کو جس طرح
وامام مہدیین نے بیان فرمایا۔ وبعثر بالقرآنۃ۔ اور جہر کے قرأت کے ساتھ۔ فت۔ بطریق واجب۔ فی الجمع۔ نماز فجر میں۔
فت۔ دونوں رکعتوں میں۔ والکعتین الاولیٰ من المغرب والعشاء۔ اور پہلی دو رکعتوں میں نماز مغرب وعشاء
سے۔ ان کا ان امانا۔ بشرطیکہ امام ہو۔ ویخفی فی الاخرین۔ اور اخفاء کرے پچھلی دو رکعتوں میں۔ فت۔ یعنی باقی میں
جو مغرب میں ایک ہو اور عشاء میں دو رکعتیں ہیں۔ ہذا ہوا المتوارث۔ یہی متوارث ہے۔ فت۔ یعنی ہم نے اپنے فضل طبقہ
بالوئی سے نماز جماعت اور کرنے کا فعل یوں ہی پایا اور اس طبقہ نے اپنے اوپر کے طبقہ سے اسی طرح تاہیں تک و تاہیں
نے صحابہ رضی اللہ عنہم سے یوں ہی پایا اور صحابہ نے بالقرآن حضرت علیؓ اس طریقہ وسلم سے یوں ہی پایا۔ الفتوح۔ اور جو بات
اس متواتر متوارث طریقہ سے عام ثابت ہوا کے لیے کسی نص کی ضرورت نہیں ہے بلکہ یہ ثبوت متواتر نہایت قوی ہے اور یہی سید
معلوم ہوتا ہے کہ قرآن میں ترکیب نماز و تعداد رکعات کا طول بیان نہیں ہے۔ اور عینی ہم نے دارقطنی کی روایت سے حدیث
تھا وہ عن انس رضی اللہ عنہ درباب امامت جب قول علیہ السلام ذکر کی تبصیر بالکل اس طرح جرد اخفاء مذکور ہے اور اس میں ابو داؤد
نے حسن رحمہ اللہ زہری ہم سے مرسل دونوں روایتیں کہیں اور عبدالحق ہم نے فرمایا کہ یہ مرسل بھی حسن و مرسل ہے۔ پھر مترجم
کتابہ کہ ان روایات سے نکلنا کہ جیسے جہر واجب ہے ویسے ہی اصل جہر میں مغرب وعشاء کے پہلے دو رکعتیں ہیں نہ آنکھ چاہے
اولین یوں یا آخرین یوں جیسا کہ بعض مشائخ نے زعم کیا ہے اگرچہ بیان میں قول اور کلام طویل ہے جیسا کہ شامی ہم نے ذکر
کیا ہے۔ م۔ وان کان منفردا۔ اور اگر مصلیٰ تنہا ٹھہرنے والا ہو۔ فهو مخیر۔ تو اسکو اختیار ہے۔ فت۔ یعنی جہر یا اخفاء کوئی
اوپر واجب نہیں۔ ان شاء جہر۔ اگر چاہے تو جہر کرے۔ واسمع نفسه۔ اور اپنی ذات کو سناوے۔ لانه امام فی حق
نفسہ۔ کیونکہ وہ اپنی ذات کے حق میں امام ہے۔ فت۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ امام جہر جہر اسی قدر ہے کہ سناوے تو کتر درجہ
یہ کہ اپنے آپ کو سناوے تو جہر ہو جائیگا لہذا امام جماعت کے حق میں کہا گیا کہ وہ حاجت سے زائد جہر نہ کرے بلکہ کہا گیا کہ اپنے
نفس کو جہد و مشقت میں نہ ڈالے۔ کما فی الفتوح وغیرہ تو محصل یہ ہوا کہ اگر امام کو دو رنگ منقون جماعت کو سنانے کی حاجت
ہو دیکھن وہ زور کرنے میں تعب اٹھاتا ہے تو اسکو جہد نہ چاہیے جو باعث بریشانی حضور قلب ہے بلکہ جانا تک اس پر تعب نہ
اسی قدر رکھے اور کلام انشاء اللہ تعالیٰ آتا ہے۔ پس حاصل یہ ہوا کہ چاہے منفرد جہر کرے مگر ادنیٰ درجہ اسی قدر کہ اپنے کو
سناوے۔ فی العینی۔ تاج الشریعہ نے کہا کہ یہ منفرد کے جہر کی تفسیر ہے۔ فخر الاسلام نے کہا کہ جہر پور جہر نہ کرے۔ م۔ وان شاء
خافت۔ اور اگر چاہے اخفاء کرے۔ لانه یس من لیسعہ۔ کیونکہ وہ ان کوئی نہیں جسکو سناوے۔ فت۔ اور یہ غریب
بر غنی و علی کو سناوے۔ والا فضل ہو الجہر لیکون الاداء علی ہیاتہ الجماعۃ۔ اور افضل ان دونوں باتوں اختیار ہے
جہر ہی ہے تاکہ منفرد کا ادا کرنا جماعت کی ہیات پر ہو۔ فت۔ جو جہر سے ضروری ہوتی ہے۔ (مسئلہ) یہ اختیار منفرد کو نماز جہر میں
ہے اور یہی نماز سری تو بعض نے اس میں بھی منفرد کو مختار سمجھا اور عصام رحمہ اللہ نے استدلال کیا کہ منفرد جہر کرنے کا ضرر و عسر میں
سجدہ سہو واجب نہیں ہوتا۔ ابن العمام نے کہا کہ صحیح یہ کہ نماز سری میں منفرد پر اخفاء حتمی متعین ہے۔ الفتوح تبیین میں کہا کہ یہی
صحیح ہے۔ م۔ پھر یہ منفرد کے وقت کے اندر ادا کرنے کا بیان ہے۔ باقضاء کرنا تو آتا ہے۔ م۔ وخصیہا الامام فی الظہر والعصر
اور اخفاء کو قرأت کو امام نماز ظہر و عصر میں۔ فت۔ اور جبکہ جماعت موجب جہر کے ساتھ اخفاء ہوا تو منفرد بدرجہ ادنیٰ
ظہر و عصر میں اخفاء کرے گا اور اسی کی تصحیح ایسی گذری۔ پھر اخفاء بھی متوارث ہوا ہے اور بدلیل حدیث جناب بن اللات بن
جسے پوچھا گیا کہ حضرت علیؓ اس طریقہ وسلم ظہر و عصر میں قرأت کرتے تھے فرمایا کہ ہاں۔ پوچھا گیا کہ آپ لوگ یہ کیونکر سمجھا
فرمایا کہ حضرت علیؓ اس طریقہ وسلم کے اضطراب صحیح سے رواہ البخاری۔ اور صحیح مسلم کی حلیف ابو سعید خدری میں قرأت اور

طرح دھڑکا اندازہ بقدر عالم السجدہ کے اندر اخیرین کا اس سے نقصان اور دوسری رعایت میں اولین ہر رکعت کا اندازہ بقدر ۳۰۔ آیت ہر تو اخفاء تھا در نہ جبر ہوتا تو اندازہ نہیں بلکہ ٹھیک آیات معلوم ہوتی ہیں بالجمہ یہ احادیث اور حدیث نامت جبریل از انس رنہ اور متواتر توارث ناز ظہر وعصر میں اخفاء قرأت ہر شین اخفاء تھا واجب ہے۔ وان کان لجزع اگرچہ مقام عرذہ میں ہو۔ ف۔ یعنی حج کے مقام عرذہ میں جہاں جمع کرے ظہر وعصر کو۔ چونکہ اس میں امام مالک کا خلاف مذکور ہے لہذا اسکو مصرح کر دیا۔ فقہہ علیہ السلام صلواتہا علیہما۔ بدلیل اس قول کے کہ نازون کی عمار ہے۔ ف۔ اعجم مذکور اور عمار مونث یعنی گنگ۔ اسی لیست فیہا قرأت مسموقة۔ یعنی دن کی ناز میں قرأت ایسی نہیں ہوتی جہاں ف۔ گویا اس نعیم سے استدلال ہے کہ عرذہ ہوا کہیں ہونا نازون کی قرأت جبری نہوگی۔ لیکن نووی رحمہ نے روایت میں لیا کہ یہ حدیث نہیں ہے۔ ع۔ اور علما نے نقل سے اسکی حدیث نہونے پر اتفاق کیا ہے۔ ع۔ عبد الرزاق نے اسکو مجاہد و ابو عیینہ تابعین کا قول ردایہ کیا ہے۔ ف۔ باوجود اسکے ناز جمعہ وعیدین اس میں سے مخصوص ہیں۔ پس اولی یہ کہ امام مالک حج کے قول پر نص کا مطالبہ ہوا جب حجۃ الودع میں حضرت علی الصریح وسلم سے جبر ثبوت ہوتا بدلیل ہر ورنہ نہیں۔ م۔ ونفی عرقة خلاف مالک۔ اور مقام عرذہ میں مالک حج کا خلاف ہے۔ ف۔ کہ جبر کہنے میں ہر قیاس جمعہ ہوا بحجۃ علیہ ماروینا۔ اور محبت لمام مالک پر وہ حدیث ہے جو ہم نے روایت کی۔ ف۔ مگر وہ حدیث مرفوع نہیں تو مطالبہ نقل ہے اور قیاس بیان کافی نہیں ہے۔ ف۔ پھر یہ سب ادائے فرائض میں جہر اخفاء کا بیان تھا۔ و بجز فی جمعہ و العیدین۔ اور امام جبر کرے جمعہ وعیدین میں۔ ف۔ یعنی واجب ہے۔ نور و النقل استفیض بالجہر۔ بوجہ وارد ہونے نقل کے جو عام شائع ہے جہر کے ساتھ۔ ف۔ یعنی بطور شہرت متفوک ہے کہ جمعہ وعیدین میں جہر کیا جاتا ہے پس یہ بھی گویا بدلیل توارث ہے اور منجملہ روایات کے حدیث نعمان بن بشیر رنہ ہے کہ حضرت علی الصریح وسلم عیدین اور جمعہ میں حج اس میں ربک الاعلیٰ۔ اور ہل آتک حدیث الناصیہ۔ پڑھتے۔ رواہ مسلم والاربعة۔ اور ابو داؤد والیشی روکی حدیث میں عیدین میں قرأت قرآن العید۔ اور آخرت الساقۃ الخ۔ لہذا رواہ مسلم۔ پس ولالت توارث سے معلوم ہوا کہ یہ قرأت آپ جہر سے پڑھتے اور یہی نے حضرت علی رنہ سے رعایت کی کہ ناز عیدین میں جہر کرنا سنت ہے ہر اور عیدین میں جہان ہا سنت سے جو مخرج کتابی کہ جہان یعنی باہر عید گاہ جاکر پڑھنا۔ پس یہ ثبوت سنت سے بوجہ موافقت اجماعی کے واجب ہے۔ ف۔ تراویح جماعت میں اور رمضان کے وتر جماعت میں بھی جہر ہے۔ ت۔ اگرچہ تراویح نہ پڑھی ہو۔ مجمع الانہر۔ اور کیا گیا کہ اصح یہ کہ ان میں بھی جہر واجب ہے۔ ق۔ ش۔ ط۔ اور مذکورہ ناز کے لیے واجب ہوا تو اسکو جہر کرے جیسے تیسرا اور جو فرض نہیں ہے پس اگر وہ طاعت کے لیے رکھا گیا ہو تو بھی امام جہر کرے جیسے ہر جہاؤ اور اثماؤ کے وقت تکبیر اور منفرد و مقتدی جہر نہ کرے۔ اور اگر بعض نازون سے اختصاص ہو جیسے عید کی تکبیرات تو جہر کرے اور ثنوت کا جہر کرنا شائع عراق کا قول ہے اور صاحب الدبابة نے اخفاء کو فقار کیا اور انکے اسوے جہر نہ کرے جیسے تشدد و امین و سراج البحر الرائق۔ ونفی التطلیع بالتمارینما۔ اور دن کی نفل میں اخفاء کرے۔ ف۔ یعنی اخفاء واجب ہے۔ از اہل حق ونفی اللیل تخیر۔ اور سات کی نفل میں مختار ہے۔ ف۔ چاہے جہر کرے یا اخفاء کرے۔ اختیار بالافرض فی حق المنفرد۔ قیاس فرض کے منفرد کے حق میں۔ ف۔ یعنی جیسے فرض میں منفرد حکم ہے کہ دن کے فرائض میں وجوب اخفاء کو ہے اور ناز جہری میں اسکو اختیار ہے اسی طرح سات کی نما نفل پڑھنے والے کا اسی پر قیاس ہے جو تو جہر افضل ہے۔ ف۔ اور یہ قیاس نفل کا فرض منفرد پر۔ لہذا مکمل ہے۔ اسوجہ سے کہ نفل تکبیر کرنے کا فرض ہے۔ فیکون تبعاً۔ فون نفل تابع فرض ہوگی۔ ف۔ اور فرض سات کی نما نفل میں منفرد کو اختیار ہے اسی طرح نفل تنہائی میں اختیار ہے۔ م۔

اگر نفل بجا وقت امام ہو تو امام جہر کرے۔ انہی میں اب رہا بیان مختار تو فرمایا۔ ومن فاتتہ العشاء فصلا یا بعد طلوع الشمس
ان ام فیہا جہر۔ اور جس سو کی عشاء فوت ہو گئی (یا فجر و مغرب) پھر اسکو بعد طلوع آفتاب کے قضا کیا تو اگر نفل میں امام
کی تو جہر کرے۔ کما فصل رسول الصری علیہ وسلم جن مضمی البقر فداۃ لیلۃ التقریب بجماعۃ۔ جیسے رسول الصری
صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا تھا جبکہ لیلۃ التقریب کے دن نفل کو جماعت سے قضا فرمایا تھا۔ وقت تقریب آخرات میں
مسافر کا چلنے سے اتر کر استراحت لینا۔ اور مختصر قعدہ یہ تھا کہ سفر جہاد سے دایمی میں صحابہ رضی اللہ عنہم کی درخواست پر آپ مع لشکر
آخرے اور بلال رضی اللہ عنہ نے جاگنے کی ذمہ داری کی مگر سو گئے اور اسوقت جاگے کہ انہیں زحوب آئی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
دہان سے کچ کا حکم دیا اور آگے جہر کر جب آفتاب ایک نیزہ بلند ہوا تو اتر کر وضو کیا اور سونوں کو اذان کا حکم دیا پھر وہ
رکعتیں پڑھتے یعنی سنت فجر پھر نواز کی امامت کی گئی پھر نماز فجر پڑھی جیسے روز پڑھا کرتے تھے۔ کما رواہ مسلم و احمد عن
ابی قتادہ رضی اللہ عنہ والک عن زید بن اسلم مرسل و محمد بن الکنان عن ابی حنیفہ عن حماد عن ابیہیم مرسل۔ اور یہی امام احمد کا قول
ہو کہ جہری کی قضا بجماعت میں جہر کرے۔ قاضی خان میں ہے کہ اگر سبوں سے امام نے اختار کیا تو اسپر سجدہ سو واجب ہو
جیسے دن کی سو ہی نماز میں امام کے ساتھ قضا کی تو اختار واجب اور اگر بھول کر جہر کیا تو اسپر سجدہ سو واجب ہو
حق یہ تو امام کے ساتھ قضا کرنے کا حکم ہے اور اگر تنہا قضا کرے تو اختلاف ہے چنانچہ جدید میں ہے کہ اگر جہری نماز قضا
کو تنہا پڑھے تو صحیح یہ کہ جہر افضل ہو بلکہ والد زہیر و قاضی خان۔ اور یہی مختار خمس الائمہ و فقہاء اسلام و جماعت
متاخرین ہے اور قاضی خان نے لکھا کہ جہر سوا سطر افضل ہے کہ قضا و موافق ادار کے ہو جاوے اور ادار میں منفرد مختار ہے
تو قضا میں بھی مختار اور جہر افضل ہے۔ امام مصنف مع نے اس قول کو نہیں تسلیم کیا اور فرمایا۔ وان کان وحده
اد اگر قضاے مذکور تنہا پڑھے۔ خافت قضا و لا تحیر۔ تو حتماً اختار کرے اور اسکو اختیار نہیں ہے۔ بوالصیح۔ ہی قول
صحیح ہے۔ وقت وقایہ میں تاج الشریعہ نے اسی کو متن کیا اور تحریر میں انہیں کی اجماع کی۔ لان البتہ مختار امام بجماعۃ
حق۔ کیونکہ جہر کرنا مختص ہے۔ اور دونوں میں یا تو بجماعت ہو کہ اسوقت جہر واجب ہے۔ او بالوقت فی حق المنفرد علی وقت
التحیر۔ یا ادارے نماز وقت کے اندر ہو تو منفرد کے حق میں بطور اختیار کے ہو۔ وقت حاصل یہ کہ جہر و اختار شری
توجیع پر موقوف ہے اور ہم نے شرح کے حکم میں جہر کو دو طریق سے پایا ایک تو جہر واجب اور وہ جبکہ جماعت سے نماز جہر
پڑھے خواہ ادارہ یا قضا ہو اور دونوں کی دلیل گذر چکی اور ہم جہر پھر اور وہ جبکہ تنہا پڑھنے والا وقت کے اندر جہری
فائدہ پڑھے تو اسکو اختیار ہے کہ جہر کرے جو اختار سے افضل ہے۔ وکم یوجد احدہما۔ اور ان دونوں میں سے ہر ایک
بیان نہیں پایا گیا۔ وقت جبکہ جہری کو وقت سے باہر نفی قضا کرتا ہے۔ اور یہ جو فکر کیا گیا کہ اصل میں نماز کا جہر
اور چونکہ مشرکین بدگوئی کرتے تو جہر سے دن میں طاقت ہوئی اور رات میں جہر باہر لیل تو اللہ تعالیٰ۔ ولا تہرب لعلک
ولا تخاف بہا و اتخاف بن ذلک سبیل۔ پس درمیانی راہ یہ کہ دن میں اختار اور رات میں جہر ہو۔ مستحکم کتاب ہے کہ یہ
اگر ہمارے سے تفسیر اور صحیح تو ابن عباس رضی اللہ عنہما سے یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ میں متواری تھے اور جب آپ آواز
قرآن پڑھتے تو مشرکین سن کر قرآن کو اور اتارنے والے اور لے جانے کو تھا کہتے تو اللہ تعالیٰ نے نازل فرمایا
ولا تہرب لعلک یعنی جہر سے بچے اپنی قرأت میں کہ اسکو مشرکین سلیں۔ ولا تخاف بہا۔ اور اسکو اختار مت کیجے۔ یعنی
اسطرح کہ اپنے اصحاب کو نہ سنائے۔ و اتخاف بن ذلک سبیل۔ یعنی جہر و طاقت کے درمیان راہ اختیار کیجے۔ یہی تفسیر
و تفسیر و نسائی و ابن ابی جہر میں ہے۔ یا صحیح کی روایت حضرت ام المومنین عائشہ سے دربارہ دعا ہے اور حدیث
جماعت جہر نفل جہر و اختار ہے۔ اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں پڑھتے پھر جہر کو سنایا

تو ہم نے وہ نیکو سنایا اور جو ہم پر بھی کیا وہ ہم نے تم پر بھی کیا۔ ابو داؤد و الترمذی۔ اور صحیح ہوا کہ ناز خضوع و خضوع و خضوع و خضوع
 الحنفی الترمذی عن الفضل بن عباس مرفوعاً۔ اور بیاضی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت علیؓ علیہ وسلم کو کوئی برنگے اور
 ناز پڑھتے تھے اور انکی آواز میں قرأت سے بلند تھیں تو فرمایا کہ معلیٰ تو اپنے رب سے مناجات کرتا ہی جیسے کہ دیکھے
 کس چیز سے مناجات کرتا ہی اور مت جبرکین بعض تمہارے بعض پر قرآن کے ساتھ رواہ مالک پس اصل ناز مناجات
 بسکون ہی کیا تم نہیں دیکھتے کہ فاتحہ دعا ہی اور اصل اس میں اخفاء ہی اور قول لا تجهر بصلواتک۔ سات کی ناز دن میں بھی جاری
 ہی پس حق ظاہر ہے کہ اصل ناز میں اخفاء ہی اور قرآن میں جبرکات مطلقاً ابتدائت کے اندر معلوم ہوا اور قضاء منفرد
 میں جبرک کوئی روایت نہیں تو اخفاء پر عمل واجب ہے لہذا امام مصنف نے فرمایا کہ صحیح اس میں اخفاء کا حکم ہی اور مترجم کو
 نہیں معلوم ہوا کہ منفرد کو جبرکے اختیار کی کوئی روایت ہی سوائے قیاس کے۔ بھریب سلف کی قضاء پڑھنے کی روایت
 میں جبرک کو نہیں تو ظاہر اسکا اخفاء ہی وہ اس قیاس کا معارض ہوگا تو امر توفیقی میں قیاس نہ روک ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم
 بالصواب۔ م۔ ایک مرتبہ جبرک ہی جب وہ فاتحہ پوری یا نحوڑی پڑھ چکا تو دوسرے نے اگر ایک ساتھ اتمام کی تو فاتحہ
 دوبارہ جبر سے پڑھے۔ ابوہریرہ عن النعمان بن النضر عن الامام۔ ومن قرأ فی العشاء فی الاویسین السورۃ ولم یقرأ بفاتحہ کتاب
 اور جس نے پڑھا عشاء میں (یا مغرب میں مثلاً) پہلی دو رکعتوں میں سورہ کو اور نہ پڑھا سورہ فاتحہ کو۔ ف۔ بعض نے
 کہا اگر یہ عہد آج ہو گیا ہو۔ کم بعد فی الاخرین۔ تو پچھلی دو رکعتوں میں فاتحہ کا اعادہ نہ کرے۔ ف۔ یعنی فاتحہ کو
 قضاء نہ کرے۔ الذخیر مع۔ مترجم کتاب ہی کہ عہد آج ہو تو اس قول پر روا ہی کہ قرأت ناز کی دو رکعتوں میں فرض ہی خواہ اول
 کی دو ہوں یا اخیر کی تو اس پر سو نہیں ہی آدھ دوسرا قول یہ کہ اول کی دونوں تھیں ہیں لیکن نہ تو آخر میں قضاء کرے
 تو عہد آج ہو تو ناگنا ہی اور سو لازم ہوگا۔ ابو الامام۔ م۔ اور اگر رکوع سے پہلے اسکو سورہ فاتحہ چھوٹ جانا یا یاد آگیا تو
 فاتحہ پڑھے پھر سورت کو دوبارہ پڑھے۔ د۔ بطور وجوب۔ ط۔ اور اگر رکوع میں یاد آوے تو بھی پھرے ہو کر اسی ترتیب
 سے پڑھ کر پھر رکوع کرے۔ ش۔ وان قرأ الفاتحہ ولم یرد علیہا۔ اور اگر اسے فاتحہ پڑھی اور اس پر زیادہ نہ کیا
 ف۔ یعنی سورت یا اسکے اندر نہ پڑھے اگر یہ عہد آج ہو ہی جو۔ د۔ میں کتابوں کہ تعدد میں وہی حال ہی جو اوپر گذر
 م۔ قرآن فی الاخرین الفاتحہ والسورۃ۔ تو پڑھے پچھلی دونوں رکعتوں میں فاتحہ دوسرے۔ ف۔ فاتحہ بطور
 معمول اور سورت بطور قضاء کے اور مترجم کتاب ہی کہ فاتحہ اس صحت میں سنت کے طور پر ہونا چاہیے بلکہ واجب ہوگا
 کیونکہ سورت تو فاتحہ کی ترتیب پر واجب ہی۔ فاطمہ۔ م۔ و جبر۔ اور جبر کرے۔ ف۔ ایک روایت میں دو بار اور ایک
 روایت میں استحباً آجنا ہی۔ م۔ اور اگر سورت کو رکوع میں یاد کیا تو اسکو پھرے ہو کر پڑھے اور رکوع کا اعادہ کرے
 د۔ کیونکہ ترتیب فرض ہی حتیٰ کہ اعادہ نہ کرے تو ناز فاسد ہی۔ ش۔ و ہذا عند ابی حنیفہ و محمد رحم۔ اور یہ جو میں مذکور
 ہی امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہی۔ وقال ابو یوسف لا یقضی واحدہ منہا۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ دونوں میں سے
 کسی کو قضاء نہ کرے۔ ف۔ نہ فاتحہ کو اور نہ سورت کو اور دلیل یہ کہ۔ لان الواجب اذا کانت عن وقتہ لا یقضی
 الا بدلیل۔ کیونکہ واجب (جیسے سورہ و فاتحہ) جب اپنے وقت سے جاتا رہا تو وہ قضاء نہیں کیا جاتا مگر دلیل کے
 ساتھ۔ ف۔ اور بیان دلیل قضاء کرنے کی پائی نہیں گئی کیونکہ دلیل کی شرط یہ ہی کہ اسکا شل ہو تاکہ جو اسکا شل نہ ہو
 اس سے پھر کر جان پر قضاء کر لگا دیاں رکھے۔ اور اخیر کی رکعتوں میں سورت پڑھنا مشروع نہیں ہی تو پھر بیان کیونکہ
 سورت کو پھر لایا جاوے جیسے دیکھتے ہو کہ امام شافعی کی قضاء ناز میں دوسری اوقات میں بدین تکبیر شریف کے بعد
 ہیں اگر یہ تکبیر پہلے ہی پر واجب ہی۔ اسکا جواب نہیں دیا گیا بلکہ امام مصنف نے امام ابو حنیفہ کا قیاس بیان فرمایا

ولھا دو الفرق بین الوحیین۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل اور وہی دونوں صدوقوں میں فرق بھی ہے کہ ان
 قرأت الفاتحہ شریعت علی وجہ تترتب علیہا السورۃ۔ فاتحہ کا پڑھنا ایسے طبع پر مشروع ہوا ہے کہ سورہ اسیر مشرب ہو۔
 ففت یعنی فاتحہ ایسے طور پر نازل ہوئی ہے کہ جس کے بعد میں سورہ پڑھے۔ ففت۔ اور پہلی صورت میں خالی سورہ اولین میں پڑھے
 تھا بدون فاتحہ۔ فلو قضا ہائی الاخرین۔ پس اگر فاتحہ کو پچھلیوں میں قضا کرے۔ ففت۔ تو حالت یہ ہو جاوے کہ
 سورہ پہلے پڑھا تھا اور اب اسکے بعد فاتحہ پڑھا تو۔ تترتب الفاتحہ علی السورۃ۔ سورت پر فاتحہ تترتب ہو جاوے
 ونبھا خلاف الموضوع۔ اور یہ حالت مقرر مشروع کے خلاف ہے۔ ففت۔ کیونکہ پہلے فاتحہ پھر سورہ پڑھنا مشروع ہے۔ لہذا پہلی
 صورت میں فاتحہ قضا کرنے کا حکم نہ دیا۔ رہی دوسری صورت تو اس میں یہ بات لازم نہیں آئی چنانچہ کہا۔ بخلاف ما اذا ترک
 السورۃ۔ بخلاف اسکے کہ جس صورت میں کہ اولین میں سورہ چھوڑا ہے۔ لانه امکان قضا ہا۔ کیونکہ سورہ کا قضا کرنا ممکن ہے
 ففت۔ کہ پچھلیوں میں بعد فاتحہ معمول کے سورہ قضا کرے۔ علی الوجہ المشرع۔ اسی طریقہ پر مشروع ہے۔ ففت۔
 کیونکہ یہی مشروع ہے کہ فاتحہ کے بعد سورہ ہو اور وہ بیان موجود ہے۔ ہم۔ اس تقریر سے امام ابو یوسف کا جواب نہیں نکلا کیونکہ
 یہ تو اس سے بھی نکلا کہ سورہ اپنے محل پر نہیں رہا اور ابو یوسف کے اس قول کا جواب نہ نکلا کہ واجب اپنے محل سے چھوڑ کر
 بلا دلیل نہیں قضا ہوتا ہے اور واضح ہو کہ اس مسئلہ میں جارتول میں اول تو یہی قول جو متن میں ذکر کیا اور یہی ظاہر الروایہ ہے
 دوم اسکا اٹھا حکم یعنی فاتحہ کو قضا کرے نہ سورہ کو۔ اور یہ شیخ عیسیٰ بن ابان رحمہ کا قول ہے۔ سوم قول ابو یوسف کہ دونوں
 میں سے کسی کو قضا نہ کرے۔ چنانچہ حسن کی روایت ابو حنیفہ سے کہ فاتحہ سورہ دونوں کو قضا کرے پھر کیونکہ تو بعض
 مشائخ نے کہا کہ پچھلیوں میں سورہ مقدم کرے اور بعض نے کہا کہ فاتحہ مقدم کرے اور یہی شبہ بعباب اور موافق مشروع
 ہے۔ منع۔ رہا بیان اسکا کہ یہ قضا واجب ہے یا مستحب ہے۔ تو امام مصنف رحمہ نے فرمایا کہ۔ ثم ذکر ہنا۔ پھر ذکر کیا ظاہر الروایہ
 میں اس مقام پر۔ ففت۔ یعنی امام محمد نے جامع صغیر میں۔ یا کتاب میں مصنف نے۔ مایدل علی الوجوب۔ وہلفظ
 جو وجوب پر دلالت کرتا ہے۔ ففت۔ یعنی کیا کہ قرآنی الاخرین۔ بلفظ خبر اور یہ بمنزکہ حکم کے ہے جیسا کہ اپنے مجمع اصول میں
 مذکور ہے۔ منع۔ اور اسی طرف امام مصنف نے اشارہ کیا۔ ہم۔ درخوار نے اسی کے رفع ہونے کا اشارہ کیا۔ ہم۔ حالانکہ
 طبعیت ہے۔ م۔ وئی الاصل بلفظ الاستحباب۔ اور امام محمد نے اصل یعنی مبوط میں بلفظ استحباب ذکر کیا۔ ففت۔
 بقولہ احب الی ان یقضى السورۃ فی الاخرین یعنی میرے نزدیک مستحب ہے کہ سورہ کو پچھلیوں میں قضا کرے۔ ج۔ اور
 مخفی نہیں کہ وجوب تو صریح نہیں بلکہ سمجھا گیا اور استحباب بالکل صریح ہے تو روایت میں اسی پر اکتفا کرنا چاہیے۔ افصح۔
 یعنی ظاہر الروایہ یہی کہ قضا کرنا مستحب ہے۔ لانه اذا کانت مؤخرۃ۔ کیونکہ اگر یہ سورہ قضا کرے جبکہ انہ کے فاتحہ واجب
 سے پچھل گیا۔ فقیر موصولہ بالفاتحہ۔ تو وہ اپنے فاتحہ کے ساتھ موصول نہ رہا۔ ففت۔ کیونکہ اسکا فاتحہ نوازل کی رکعتوں
 میں ہر ج۔ حکم لیکن مراعات موضوعات من کل وجہ۔ تو جمع وہ موضوع بھی یعنی اپنے فاتحہ سے متصل ہوا اسکی گندشت ہر ج
 ممکن نہ ہوئی۔ ففت۔ لہذا سورہ کو قضا کرنا مستحب رہ گیا۔ اور اگر اخیر میں سورہ کو فاتحہ سے مقدم کر دیں تو بھی فائدہ نہیں
 کیونکہ اخیر میں یہ حالت پیدا ہو جاوے کہ اسکا فاتحہ اپنی جگہ سے ہٹ کر قضا سورہ سے پہلے پڑ جاوے اور غلط مشروع
 بھی ہو جاوے اس پر بھی یہ قضا سورہ اپنے فاتحہ سے ہر طرح نہ ہو کیونکہ اسکا فاتحہ نوازل کے دو گانہ میں ہے۔ انہیں غماہوں کی
 وجہ سے امام مصنف رحمہ نے یہ وجہ ذکر ہی نہیں کی۔ ہم۔ اب رہا یہ کہ جب سورہ کو قضا کرے کہ وہ ہر سے بھی اور اخیر میں فاتحہ
 کا قضا کرے تو یہ بیان فرمایا کہ۔ ویجہ ہما۔ اور سورہ فاتحہ دونوں کا ہر کرے۔ ہوا۔ صحیح۔ صحیح ہے۔ لان الجمع بین
 الحاتحہ فی رکعۃ واحدة شیع۔ کیونکہ جمع کرنا سورہ اور فاتحہ کا ایک ہی رکعت میں شیخ ع۔ ففت۔ پھر ذکر کیا

اخفاء کرے تو سورہ جو واجب تھا اسکی صفت بدلتا پڑے گی۔ وکثیر النفل وہو الفاتحہ اولی۔ اور بدلتا نفل کا اور وہ فاتحہ
 اخیرین کا ہر جہر ہے۔ وفت۔ یعنی اخیرین کا فاتحہ نفل ہر تو اسکی صفت اخفاء کو جہر سے بدلتا بہتر ہے۔ پس یہی صحیح ٹھہرا۔ اور یہی
 مبسوط شمس الائمہ سرخسی و جامع قاضی خان میں ہے۔ ع۔ اور ایک روایت امام ابو حنیفہ رحم سے یہ ہے کہ سورہ کا جہر کرے اور فاتحہ
 کو اخفاء کے ساتھ اپنے حال پر رکھے اور جہر داخفاء کا جمع کرنا اسوجہ سے نہوگا کہ سورہ اپنے فاتحہ سے جو اولین میں ہر حرف
 ہر اور تیز ناشی رحم نے اسی کو صحیح کہا اور خواہر زادہ نے اسی کو ظاہر جواب ٹھہرایا۔ وفت۔ اور یہی فقرہ الاسلام نے اختیار کیا
 ع۔ مترجم کتاب ہے کہ جب اصح یہ ہے کہ قضاے سورت مستحب ہے اور اصح یہ کہ فاتحہ پچھلے رکعتوں میں واجب ہے تو اصح قول یہ ہوتا
 کہ اخیرین میں دونوں کو اخفاء کرے کیونکہ فاتحہ واجب کو متغیر کرنا واسطے نفل مستحب کے نہیں چاہیے۔ فاقیم ہم شہم الخلافۃ
 ان یسمع نفسه۔ پھر اخفاء کا پڑھنا یہ ہے کہ اپنے آپ کو سناوے۔ کتب یہی کثر درجہ ہے حتیٰ کہ اگر کوئی کان ٹکا کر سن لے
 تو یہ سمجھ ہے۔ الخلامہ۔ یعنی قرأت نہیں بلکہ ایسی طرح بات کہنا کہ سمجھ میں نہ آوے۔ م۔ و البحران لیسع غیرہ۔ اور جہر کی دوسری
 کو سناوے۔ وفت۔ اور ایک دوسری کہ کل سنیں تو جہر ہے۔ الخلامہ۔ یہی صحیح ہے۔ اوقایہ۔ اسی کو شمس الائمہ علوانی نے اصح
 کہا و عامہ مشائخ نے لیا اور اسی پر اتحاد ہے۔ المحیط۔ اور یہی مختار ہے۔ السراج۔ و ہذا عند الفقیہ ابی جعفر النعمانی
 اور یہ فقیہ ابو جعفر ہندوانی کے نزدیک ہے۔ وفت۔ پس فقیہ ابو جعفر کے اس قول کو سب نے لیا ہے۔ لان مجرور حرکت اللسان
 لا یسمی قرأۃ بدون الصوت۔ کیونکہ خالی زبان کی حرکت کا نام قرأت نہیں کہلاتا بدون آواز کے۔ وفت۔ اقول اسکی
 وجہ فتح تقدیر میں مذکور ہے اور یہ خود ظاہر ہے پس اخراج حروف با آواز ضرور ہے لیکن وارد ہوتا ہے کہ یہ آواز اسقدر ہوتا کیونکہ
 لازم آیا کہ خود اور قریب والا سنے کیونکہ اگر سننا شرط ہو تو جب معنی کے قریب شور و شغب ہو یا وہ بہرہو یا تندرہ ہو اور
 اور مانند اسکے اسباب کثیر ہیں تو عدم سماع سے قرأت فاسد ہونا لازم آوے۔ لہذا ابن العمام نے کہا کہ حرکت زبان مع آواز
 کے قرأت ہونے سے یہ لازم نہیں آتا۔ کہ کان کا سننا بھی قرأت کے معنی میں داخل ہو بلکہ اسی قدر لازم آیا کہ وہ اس لائق
 ہے کہ سنی جاوے اور شاید کہ فقیہ ابو جعفر رحم کی مراد بھی اسی قدر ہے جابرین کہ آواز ہوتے ہوئے جب کوئی چیز مانع نہ ہو تو ظاہر
 یہی کہ وہ سنی جائیگی۔ انفع۔ وقال الکرنجی ادلی البحران لیسع نفسه و ادلی الخافہ صحیح الحروف۔ اور امام کرنجی
 نے فرمایا کہ جہر کا کثر مرتبہ یہ ہے کہ اپنے آپ کو سناوے اور اخفاء کا کثر مرتبہ یہ ہے کہ حروف صحیح نکلیں۔ وفت۔ اور اخفاء کا زیادہ
 مرتبہ یہ ہوگا کہ آپ سنے اور اس سے زیادہ یہ کہ بہت قریب والا سنے تو جہر داخفاء میں کچھ منافات نہیں ہے پس جب حرف
 صحیح ہوئے تو یہ خالی زبان کا اشارہ نہیں ہے بلکہ حرف کو برخرج سے آواز کی کیفیت ہے نہ وہ جو سمجھا گیا کہ زبان کی حرکت
 بدون آواز کے کیونکہ یہ تو حرف کا خروج ہی ہوگا اور جب حرف نکلا تو وہ ضرور اس لائق ہے کہ سنا جاوے مگر کان تک پہنچنا
 آواز کے کچھ دیر ہونے پر موقوف ہے کہ کان تک پہنچے اور یہ بھی ضرور ہے کہ کوئی چیز مانع نہ ہو حتیٰ کہ خود کان میں بہرین نہ ہو
 اور دماغ دوسری کوئی آواز اس سے زیادہ جہر کی نہو اور مانند اسکے اسباب مانع کثرت ہیں تو قرأت ہو جائے میں
 سننا کچھ بھی شرط نہو۔ لان القرأۃ فعل اللسان دون الفصل۔ کیونکہ قرأت تو زبان کا فعل ہے نہ کان کا۔
 وفت۔ یہی قول ابو بکر الاعمش فقیہ کا اور امام مالک کا ہے اور شاخ نے کہا کہ کرنجی رحم کا قول ائیس و اصح ہے۔ ع۔ اور
 قول احمد رحم اسی کے مانند ہے۔ کما ذکرہ البیہقی۔ و فی لفظ کتاب اشارۃ الی ہذا۔ اور لفظ کتاب میں بھی اسی کی
 طرح اشارہ ہے۔ وفت۔ چنانچہ منفرد کے واسطے وقت کے اندر اختیار دیا کہ چاہے جہر کرے اور اپنے آپ کو سناوے
 تو معلوم ہو کہ آپ سنے تو جہر ہو گیا۔ یعنی رحم نے کہا کہ امام محمد نے اصل میں یون فرمایا۔ الی شاء قرأ فی نفسه وان شاء
 جہر یا سمع نفسه۔ یعنی منفرد چاہے اپنی نفس میں پڑے اور چاہے جہر کرے اور اپنے آپ کو سناوے۔ پس یہ صحیح ہے

کہ اپنے آپ کو سنا نا جہر قرار دیا اور اس کے مقابل میں اپنی نفس میں پھرنا اخطار قرار دیا اور یہی قول کرخی جہر اور جو کوئی کہے کہ عرف میں بغیر سننے قرأت نہیں کہلاتی تو جواب یہ کہ قرأت تو امر شرعی مناجات مع اللہ تعالیٰ پر اس میں لوگوں کے عرف کا اعتبار نہیں ہے۔ لیکن حلوئی و ابو جعفر رحم نے کہا کہ قرأت میں سنا نا مذہری امر ہے۔ مع۔ مترجم کتاب کہ یہ مقام جیسے تحقیق کے قابل ہے میں نے نہیں پائی اور تمام تحقیق کے واسطے مستقل رسالہ چاہیے مگر حصول تحقیق واسطہ علم ہے کہ اخطا کا اور جہر کا ایک کھلا ہوا مہر ہے اور ان دونوں کے درمیان ایک متوسط حالت ہے پس اگر ظہر میں کسی نے تصحیح عروث کی اس طرح کہ آگاہ خود نہیں سنا تو بقول کرخی جائز اور بقول ہندوانی فاسد ہے۔ گمانی یعنی۔ اور اگر اس نے خود بھی سنی تو بالاتفاق جائز ہے مگر ہندوانی رحم کے نزدیک یہ ادنیٰ درجہ اخطا ہے اور کرخی رحم کے نزدیک یہ ادنیٰ درجہ جہر کا ہے لیکن مسئلہ معروضہ ہے کہ جہان اخطار ہے اگر جہر کرے تو سجدہ سہو واجب ہو اور یہاں کرخی رحم کے نزدیک سو کسی نے نہیں لکھا تو اسوجہ سے کہ یہ جہر کا ادنیٰ درجہ ہے اور اخطا بھی ہے اور تصحیح اعرود کا درجہ جواز ہے۔ پھر اگر اس نے اس طرح قرأت کی کہ غیر دن نے سنی تو یہ بالاتفاق جہر ہے اور جناب بن الارت رضی اللہ عنہ نے خود حضرت علی المرتضیٰ وسلم کے ظہر میں اخطا قرأت کی روایت کی جیسا کہ اوپر تصحیح بخاری سے گزر چکی اور خود جناب رضی اللہ عنہ سے ظہر عصر میں قرأت جہر کا فعل مضمت ابن ابی شیبہ میں مروی ہے تو گمان مخالفت نہیں بلکہ یہی کہ ایسے طور پر ترجمہ کہ اسکو دوگون نے سمجھ لیا اور مع غلام سہو نہوا تو جیسے اس میں یہ دلیل ہے کہ یہ مرتبہ اخطار کا ہے ویسے ہی روایت میں اسکو جہر بھی کہا گیا تو معلوم ہوا کہ بقول کرخی رحم غیر کا سنا نا جہر اس وقت ہے کہ آواز بروجہ معروف عام فہم ہو اور بقول ہندوانی یہ کہ دو ایک آدمی نہیں بلکہ کل لوگ سنیں گمانی الخلاصہ۔ اور متسانی نے اعتراض کیا کہ اگر جمعہ یا جمہ میں کل مقتدون نے نہ سنا تو چاہیے کہ فاسد ہو اور شامی رحم نے اسکا جواب دیا کہ کل صفت اول سننے و لیکن یہ جواب بھی کچھ نہیں اس واسطے کہ اگر صفت اول دراز ہوئی اور امام کی آواز باریک تو یہ بھی نہیں سن سکتے ہیں اور چلی رحم نے جواب دیا کہ جو لوگ سننے کے محل پر ہوں سب سنیں اور یہ بھی جواب کچھ نہیں کیونکہ اخطار میں اگر امام کے برابر ہو تو وہ سینگا اور یہ کوئی مضبوط امر نہوا علاوہ ازین بہر اوہان نہ سینگا اور غل شدہ میں قانون والا بھی معذور ہے اور حق جواب یہ ہے کہ مراد خلاصہ کے کلام کی یہ ہے کہ وہ آواز ایسی جیسر ہو کہ اسکے سننے میں مضمت افراد کی نمونہ اسکو فلان و فلان سن لیتے ہیں بلکہ ہر ایک سن سکتا ہے جو سننے کے محل پر ہو اور شاید کہ چلی کی یہی مراد بھی ہے اور یہ وارد نہیں ہوتا کہ اخطار بھی سنا جائیگا اس طرح کہ قید امام و مقتدی کی بصورت جامعہ مرکوز ہے لیکن یہ ضرور ہوا کہ جب امام اور اسکے پیچھے کی صفت جو سننے کے محل پر ہو اگر اس قرأت کو سنیں تو وہ جہر ہے پس ضعیف ہو اقول شمس لا تلطوا فی جہر کہ اخطا یہ کہ پڑھنے والا خود مع قرب والوں کے سننے۔ ج۔ الا آنکہ قرب سے برابر والا مراد ہو۔ پھر واضح رہے کہ آواز جہر سے قرأت سب کو سنا نا مقصود ہو لیکن اگر بعض آیات شامین تو اس سے قرأت جہری نہو جائیگی حتیٰ کہ آنحضرت صلیم بعض آیات اخطار میں سنا دیتے تھے جس سے انکو سورہ کا جہر مل جاتا تھا مگر صفت اول آپ کی قرأت نہیں سنتی تھی اور ابن ابی شیبہ نے جو سعید بن جبیر رحم کی قرأت ظہر میں روایت کیا کہ صفت اول سنتی تھی تو باوجود ضعف تھم بن مزاحم ہادی حرک کے اسی پر محمول ہے۔ پس اگر استدراج ہو کہ صفت اول سننے یعنی صفت اول کا مقتدی بدون موانع کے سن سکتا ہے تو بالاتفاق جہر ہوا کہ سہو لازم ہو گا اب ظاہر ہوا کہ جہر میں سہو واجب ہو امام کرخی و نقیہ ابو جعفر میں اتفاق ہے اور اگر خود قرأت سنے تو اخطار ہے اس پر سہو بالاتفاق نہیں ہے تو اب اختلاف صرف یہ ہوا کہ اگر خود بھی نہیں سنی تو قرأت ہو گئی یا نہیں ہے تو کرخی کے نزدیک ہو گئی اور نقیہ کے نزدیک باطل ہے فقہاء متاخرین نے اسی پر فتویٰ دیا اور کہا کہ افس و امح تعولی کرخی ہے خافہ واسر تعالیٰ اعلم۔ علیٰ ہذا الاصل۔ اور اسی اصل پر دست۔ یعنی جہر و اخطا کی اسی اختلاف مذکور پر مختلف حکم کتاب

کل ما يتعلق بالنطق۔ پردہ امر جلفق سے متعلق ہے۔ کا لطلاق۔ جیسے طلاق۔ ف۔ مثلاً اپنی شکوہ کو کہا کہ تو طائفہ ہے
نکر حروف کی تصحیح کی اور خود اسکو نہیں سنا تو امام کرنی رحم کے نزدیک یہ عدت طائفہ ہو گئی اور نقیہ ابو جعفر کے نزدیک نہیں
والعتاق۔ اور آزاد کرنا۔ ف۔ اپنے غلام یا لونڈی سے کہا کہ تو آزاد ہے اس طرح کہ حروف صحیح نکلے اور خوہیں نہ بنے تو اختلاف
نہ کو رہے۔ والا استثناء۔ اور استثناء کرنا۔ ف۔ یعنی انشاء اللہ کہنا۔ واضح ہو کہ اگر طلاق باحق کے ساتھ انشاء اللہ
نہ دیا تو کوئی واقع نہیں ہوتا۔ اب اگر شکوہ سے کہا کہ تو طائفہ ہے انشاء اللہ یا ملوک سے کہا کہ تو آزاد ہے انشاء اللہ یا مسکین
خال لفظ انشاء اللہ ایسے اعتقاد کے ساتھ کہا کہ خود نہیں سنا تو کرنی رحم کے نزدیک معتبر ہے اور نقیہ ابو جعفر رحمہ اللہ کے
نزدیک استثناء صحیح نہیں یعنی رحم نے کہا کہ شرط کا بھی یہی حکم ہے بین کتابوں کہ مراد یہ کہ طلاق باعتاق کیا مگر ایک شرط کے ساتھ جو سطح خفاء
کے کھوکھوں میں سے مثلاً تو طائفہ ہے اگر یہ بددی کہنا دے۔ تو نقیہ ابو جعفر کے نزدیک شرط کا بولنا صحیح نہیں ہوا جبکہ خود نہیں سنے
تو طلاق واقع ہو گئی عواہ حورث نے ردی کھائی یا نہیں۔ اور امام کرنی کے نزدیک تصحیح حروف ہو گئی تو صحیح ہے اور طلاق جب
پڑیگی کہ عدت وہ ردی کھا دے۔ واضح ہو کہ اگر عدت نے ردی نہ کھائی ہو اور قاضی کے بیان ناسخ کی کہ اس مرد نے
مجھے طلاق دیدی جسکو ان گواہوں نے سنایا مرد نے اقرار کیا تو مرد کا بدعویٰ کہ میں نے شرط لگائی ہے ثابت نہیں ہو سکتا
اگرچہ ازراء دیانت مرد کو وہ عورت حلال ہے حافظہ م۔ وغیر ذلک۔ اور سو سے ان مذکورہ مسائل کے۔ ف۔ دیگر مسائل
جو نطق سے متعلق ہیں جیسے جو رو سے ایلا کرنا کہ واسر بین مجھے قرب نہ کر دنگا۔ اس طرح کہا کہ خود نہیں سنا اور حروف کی
تصحیح کی تو امام کرنی کے نزدیک ایلا صحیح اور رجوع کرے تو کفارہ دے اور نقیہ رحم کے نزدیک نہیں ہے اور جیسے قسم کھا مثلاً
واسر گوشت نہ کھاؤنگا۔ خود نہیں سنا تو اختلاف ہے۔ یا خود سنا اور ساتھ ہی یہ شرط کی تھی کہ اگر ذبیحہ نہ ہو مگر یہ شرط نہیں سنی
تو کرنی کے نزدیک ذبیحہ کھا دے اور ہندوانی رحم کے نزدیک جو بنا پڑ جائیگا۔ اور جیسے کبیر تحریمہ جس سے ناز شروع ہوتی ہے
اور احرام الحج اور ذبیحہ پر تسمیہ کہنا۔ یعنی اگر حروف کی تصحیح کی اور خود نہ سنی تو ہندوانی رحم کے نزدیک ناز و احرام شروع نہیں
اور ذبیحہ مرد ہے اور کرنی کے نزدیک ہر ایک جائز ہے۔ اور جیسے تلاوت آیت سجدہ کی۔ اور دیگر مسائل کثروہیں۔ اگر ناز
میں کلام کیا مگر حروف صحیح نکلے اور نہیں سنے تو کرنی رحم کے نزدیک فاسد ہے بخلاف ہندوانی رحم اب سہوہ مفوضین ایجاب
و قبول ہوتا ہے مثلاً بیع میں بائع نے کہا کہ میں نے برے ہاتھ اسکو بیچا۔ حروف صحیح نکلے مگر نہیں سنے تو کرنی کے نزدیک
ایجاب ہو گیا اور نقیہ کے نزدیک نہیں۔ اسی طرح نکاح وغیرہ میں ہے اور اسکا اثر یہ ہو گا کہ مشتری نے گو کہ کچھ سنا نہیں ہے اگر
کہے کہ میں نے مجھے اسکو خرید لیا تو بائع بردیا نہ بیع لازم پڑ گئی بقول کرنی اور اگر خود بھی سنا ہو تو ہندوانی رحم کے نزدیک
بھی لازم پڑ گئی۔ یعنی رحم نے لکھا کہ بیع میں کہا گیا کہ بیچ یہ ہے کہ ایسے طور پر بولنا شرط ہے کہ مشتری کو سناوے۔ اقول اس
قول پر بیع و دیگر عقود میں جنہیں باہمی راجح و قبول ہوتا ہے یہی شرط ہو گی صحیح۔ دش۔ پھر ان مسائل سے ظاہر ہو گا کہ
تو امام کرنی کے قول میں احتیاط ہے جیسے طلاق و ایلا و قسم میں اور کہیں نقیہ ابو جعفر کے قول میں احتیاط ہے جیسے ناز و ذبیحہ
م۔ اب قرأت کی مقدار میں کلام ہے۔ واذنی ما یختری من القراءة فی الصلوۃ آیت عند ابی حنیفہ۔ اور دلی وہ مقدار
کہ کفایت کر جائی ہے قرأت سے غلظہ میں وہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایک آیت ہے۔ ف۔ یعنی ناز میں قرأت ایک کن فرض
حتی کہ نہ تو ناز باطل ہے تو ذب اسکی مقدار اولیٰ کس قدر ہے کہ اسکے ہوتے ہوئے ناز باطل بالکل موجود ہے تو اس میں اختلاف
ہے امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک ایک آیت ہے م۔ امام ابو حنیفہ سے اس میں تین روایتیں ہیں اول یہ کہ فرض ایک آیت
اور دوسرا اگرچہ وہ بہت چھوٹی ہو بلحاظ ادبی فصیح ہے۔ خلاصہ م۔ دوم یہ کہ جقدر کو قرأت کہہ سکتے ہیں قدری نے کہا کہ
یہ صحیح ہے۔ پھر اگر وہ آیت ایک لفظ ہو جیسے ہاتھ تان۔ یا جیسے ن۔ ن۔ ص۔ کہ بعض قراء کے نزدیک ہر ایک آیت ہے

تو بقول امام رحمہ اللہ میں اصرار ہے کہ امام ہم کے نزدیک اس سے فرض ادا ہوگا۔ شیخ الجمع لابن ملک والظہیر
 والسرائح والفتح کیونکہ یہ شمار ہر نہ قرأت مع طوای۔ ادا اگر ایک آیت تہری ہو جسے آیت الکرسی وآیت المدائنه اور آیت تہوڑی
 ایک رکعت میں اور تہوڑی دوسری رکعت میں تہرجی تو عامہ مشائخ کے نزدیک جواز ہے۔ المحیط۔ ادرسی اصح ہے۔ الکافی والہیئۃ۔ ادا
 تیسری روایت امام ہم سے کتاب الاصل میں مذکور ہے وہ مثل قول صاحبین کے ہے۔ و قال لثبات آیات قصار او آیت طویل
 اور صاحبین نے کہا کہ ادنی مقدار جواز تین آیات چھوٹی یا ایک آیت تہری ہے۔ وفت۔ پس یہی امام ہم سے بھی ظاہر الروایہ ہے۔ ہر
 کتاب میں روایت اولیٰ مذکور ہے۔ لانه لایسمی قاریا بدو نہ۔ یعنی فرضیت قول صاحبین کی دلیل یہ کہ اس مقدار سے کم میں
 وہ قرأت کرنے والا نہیں کہلائے گا۔ فاشیہ قرأتہ مادون الایۃ۔ پس کم پڑھنا مشابہ اسکے ہوا کہ ایک آیت سے کم پڑھے۔ وفت۔
 حالانکہ ایک آیت سے کم بالاتفاق اسی وجہ سے نہیں کافی کہ وہ قاری نہ ہوا اور اسے تعالیٰ نے قرأت کرنے کا حکم دیا ہے۔ ہر
 قولہ تعالیٰ۔ اور امام ہم کی دلیل یہ قول انہی غرض ہے۔ فاقروا ما تمسرون القرآن۔ یعنی پڑھو بقدر کہ جو آسان میسر
 قرآن میں سے۔ وفت۔ تو قدر آسان کا حکم دیا۔ من غیر تفصیل۔ بدون کسی تفصیل کے۔ وفت۔ کہ آیت ہو یا زیادہ ہو۔ اور
 لکہ ما ہر مقدار طویل و کثیر کو شال ہے۔ الا ان مادون الایۃ خارج۔ لیکن آیت سے بھی کم ہو تو یہ خارج ہے۔ وفت۔ یعنی بالاجماع
 اور آیت سے کم تو لوگوں کے کلام میں بھی پائی جاتی ہے۔ مع۔ والاۃ لیست فی معناه۔ اور پوری آیت اس سے کم کے
 معنی میں نہیں ہے۔ وفت۔ میں کتابوں کہ ہر ہر شان وق و من وغیرہ بھی لوگوں کے کلام میں پائے جاتے ہیں تو حلالہ انکے
 جو آیات ہیں وہ اسکے معنی میں نہیں ہیں۔ ہر ایک آیت ہر جواز کے قول سے امام ابو حنیفہ ہم کا رجوع کرنا صحیح ہوا ہے۔ مع۔
 میں کتابوں کہ ظاہر الروایۃ تو اسی کو مفید ہے ہر اہل المتقول نے کیوں اسکو لکھا ہے۔ ابن الہمام ہم نے لکھا کہ قرأت چار پڑھ
 پر ہر فرض واجب و مکروہ۔ پس فرض کی مقدار میں امام ابو حنیفہ سے تین روایتیں ہیں انرا کہ ایک ہر ہر ہر ہر ہر
 کے ہے۔ قول یہی ظاہر الروایۃ ہے کہ ادا کر یعنی ہم۔ اور واجب قرأت یعنی جسکے نونے سے نازکا اعادہ واجب و نہ ماضی ہوا
 ہر اسوہ فاتحہ مع چھوٹی تین آیات یا تہری ایک آیت کے ہے یعنی سواے انچہرین و مغرب کی تیسری رکعت کے۔ اور مستعمل قرأت
 حضرت وسفر کی خود کتاب میں آتی ہے اور مکروہ یہ ہے کہ جب قدر واجب ہے اس میں سے کچھ چھوڑا جاوے۔ شرح الطحاوی میں ہے کہ سوا
 فاتحہ کے ساتھ ایک یا دو آیت پڑھ کر ختم کرنا مکروہ ہے۔ جنہیں میں کہا کہ علیٰ ہذا اگر ایک آیت طویلہ کو فاتحہ کے ساتھ پڑھے تو حق و
 ادا ہوگا۔ اور صاحبین کے قول پر اگر ایک آیت طویلہ تہرجی یعنی مع فاتحہ تو عامہ مشائخ کے نزدیک جواز ہے۔ وفتح۔ یعنی ہم نے
 لکھا کہ قنادی زینانی یعنی تیسرے میں ہے کہ اگر آیت الکرسی یا آیت المدائنه کو بدون فاتحہ کے پڑھا تو ابو حنیفہ ہم کے قول پر صحیح ہے کہ
 نہیں جائز ہے۔ قول گویا یہ بروایت اصل یا معنی انکہ امام نے ایک آیت کے قول سے رجوع کیا ہے یا معنی یہ کہ قدر واجب او
 ہوا۔ یہ بعض مشائخ کا قول ہے اور عامہ مشائخ کے نزدیک جواز ہے۔ ہر اگر اس آیت کو دو رکعتوں میں پڑھا تو بعض مشائخ
 نے کہا کہ میں جائز کیونکہ آیت تمامہ نہوتی اور بعض نے کہا کہ وہ چھوٹی تین آیت سے زیادہ تہرجی ہے تو جائز ہے۔ مع۔ لیکن اگر
 تہرجی تو برابر سبکی جب تک کہ قرأت واجبہ نہ پڑھے۔ وفتح۔ ادا اگر آدمی آیت یا ایک لکھ کو کئی بار دہرایا حتیٰ کہ ایک آیت
 کے برابر ہو گیا تو جائز نہیں ہے۔ مع۔ قنادی نسفی میں ہے کہ چھوٹی تین آیات اور تہری ایک آیت کا پڑھنا بالاجماع جائز ہے اور
 امام ہم کا ایک آیت سے رجوع کرنا صحیح ہوا ہے۔ مع۔ درمختار میں لایا کہ اگر تہری آیت کو دو رکعتوں میں پڑھا تو صحیح ہے کہ امام اور
 صاحبین سب کے نزدیک صحیح ہے کیونکہ اسکی آدمی آیت چھوٹی تین آیات سے زیادہ ہے۔ اطمین۔ میں کتابوں کہ یہ استحقاق
 کہ فاتحہ پڑھا اور اسکے ساتھ نصف طویلہ و نہ پورے طویلہ میں اختلاف ہے کہ اگر ہم۔ نوادر معلیٰ میں ابو یوسف ہم سے
 ہے کہ ایک شخص فقط اسی قدر کہ الحمد للہ رب العالمین۔ پڑھ سکتا ہے تو وہ اسی کو ہر رکعت میں ایک بار پڑھے ادا کر نہ کرے اور اگر

تاز جائز ہے اور بھی امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے اور مبسوط بکرم میں ہے کہ سنت ادا ہونے میں ایک بڑی آیت نبرۃ میں آیات کے ہر جمع۔ پھر جبکہ یہ اقسام نفس الامر میں موجود ہیں یعنی مقدار فرض و واجب و سنون تو پھر اس قول کے کیا معنی ہیں اگر سورہ بقرہ پڑھے تو کل فرض ہوگی یا رکوع و سجود میں طول دے تو کل فرض ہوگا کیونکہ جبرانی اقسام کیونکہ متحقق ہونگے اور جواب اصح بقول اکثر علماء یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ فاقروا امیسر الایہ۔ موجب ہے کہ آیت واحدہ ہو تو تعیل ہوئی اور اس سے زائد جانتا ہے پھر جاتا تو تعیل ہوئی پس دونوں میں سے جو متحقق ہو فرض ادا ہوا پھر سنت کے معنی یہ ہیں کہ فرض کو ایک حد تک حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مقرر کر دیا اور وہ چالیس آیت سے ۱۰۰ تک ہے۔ الفتح۔ مترجم کتاب ہے کہ اس جواب سے اشکال رفع ہوا کیونکہ مثلاً میں آیت کے بعد امام نے سو کیا اور وہ بطور جواز نہوا تو مقدار فرض قرات کے بعد ہونے سے جواز رہا پس اگر کل فرض تھا تو فساد فرض مفسد ناز ہے پس شاید تحقیق یہ ہے کہ قولہ فاقروا امیسر الایہ مطلقاً قرات ہے حتیٰ کہ اگر ایک آیت پڑھے تو ہو گیا اور زیادہ پڑھے تو فرض ادا ہو گیا پس اگر زیادہ پڑھے تو دیکھنا چاہیے کہ زیادتی میں آیت ہے تو واجب ادا ہوا اور اگر مثلاً فجر میں چالیس سے ۱۰۰ تک ہے تو سنت ادا ہوئی پس ان تین صورتوں میں سے ہر صورت تعیل حکم فرض ہے اور یہ معنی نہیں کہ ہر صورت مقدار فرض ہے تو قول مذکور کہ پوری سورت بقرہ فرض ہے اس کے یہی معنی کہ پوری سورت سے تعیل فرض ہے پس جو قرات بطور سنون پڑھے وہ سنت و واجب و فرض کی بھی تعیل ہے اور جو بطور واجب پڑھے وہ سوائے سنت کے واجب و فرض کی بھی تعیل ہے اور جو بقدر فرض پڑھے وہ فقط فرض کی تعیل ہے اور جو عکس نہیں کرنا فاقم واسر تعالیٰ اعلم ہم۔ اور جملہ کہ وہ قرات کے یہ کہ امام کے پیچھے پڑھے یا قدرت قیام کے باوجود کچھ بغیر حالت قیام کے پڑھ گیا اور اسی طرح کسی ناز کے لیے کوئی سورت اسطرح متعین کی کہ یہی ضرور ہونا چاہیے۔ الفتح۔ پھر قولہ فاقروا امیسر الایہ جیکہ مطلق شہرے تو فرد کمال اسکا ایک آیت نزدیک امام کے اور تین آیت نزدیک صاحبین کے ہے اور یہ احوط ہے کہ جو بات ذمہ فرض ہوئی تھی اس سے یقیناً بری الذمہ ہوگا۔ واضح ہو کہ ق۔ یا ص۔ ن۔ وغیرہ سے امام رحمہ کے نزدیک جواز نہیں ہے اور متسانی رحمہ کی تبعیت میں درمختار میں زعم کیا کہ اگر کوئی حاکم جواز کا حکم دیدے تو جائز ہے اور صورت یہ کہ ایک نے غلام سے کہا کہ اگر کچھ میں نے اس نفل میں قرات کی تو تو آزاد ہے۔ پھر مرت۔ ق۔ ن۔ وغیرہ کے مانند سے کوئی کلمہ ناز میں پڑھ جائے یعنی فاتحہ نہیں۔ پھر کسی ایسے قاضی کے حضور میں مقدمہ گیا جسکے اجتہاد میں اسقدر سے ناز جائز ہے اور اسے آزاد ہو جائیگا حکم دیدیا تو اب جواز ہے۔ مترجم کتاب ہے کہ یہ منقطع ہے اور حق یہ ہے کہ قاضی کا حکم اس مسئلہ اجتہادی میں صحیح ہے کیونکہ وہ مجتہد ہے تو آزاد دی کا حکم مانتا ہر شخص پر لازم ہے لیکن براہ دیانت تو اگر اس شخص کے نزدیک یہ فتویٰ ملا ہے یا اسے اپنے اجتہاد سے جانتا ہے کہ اسقدر سے جواز نہیں ہوتا تو اس پر اس نفل کا قضا کرنا لازم ہے لیکن قاضی کا حکم اس پر لازم رہیگا حتیٰ کہ غلام آزاد ہو گیا اس سے تعرض نہ کرے۔ یہی تحقیق صحیح ہے فاقم واسر تعالیٰ اعلم۔ م۔ جقدر قرات فرض ہے اسکا یاد کرنا ہر شخص کے ذمہ فرض میں ہے۔ ت۔ میں کہنا ہوں کہ یہ تو عمل کے واسطے ہے اور حق عمل میں فرض و واجب دونوں برابر ہیں تو لانا ہے کہ جقدر واجب ہے اسکا حفظ کرنا ہر شخص کے ذمہ فیصلے کے ہر بان جب تک اسکو ایک ہی آیت یاد ہے تو اسکی ناز جائز ہے اور وہ گنگنا رہیں بشرطیکہ برابر فاتحہ یاد کرتا اور اسکے علاوہ کثر میں آیت یاد کرتا رہے۔ م۔ اور تمام قرآن حفظ کرنا فرض کفایہ ہے۔ حتیٰ کہ اگر وہاں کے لوگوں میں سے کسی نے حفظ نہ کیا تو سب قاضی میں اور اگر بعض نے حفظ کر لیا تو باقیوں پر مطالبہ نہیں رہا۔ م۔ بان باقیوں پر بھی حفظ کرنا نفل سے افضل ایک سنت ہے۔ د۔ بلکہ بہت مرغوب سنت ہو کہ ہر دم۔ سو کہ فرض کے باقی قرآن سیکھنا نفل سے افضل ہے اور باقی قرآن سے فقہ سیکھنا افضل ہے اور تمام نفلتہ چارہ نہیں ہے۔ الفتح یاد کر کے بھول جانا بہت مجاہد ہے لیکن حرام اسوقت ہوگا کہ ایسا بھولے کہ دیکھ کر بھی نہ پڑھے سکے وغیرہ۔ چہرہ خفتہ قرآن سنت ہے

سوا سے قدر فرض کے نوا کو فقہ سیکھنا اسکے حفظ سے افضل ہے۔ و۔ پڑھنا ہی کتب الفقہ میں مذکور ہے اور تحقیق یہ کہ شخص جو فقہ مسائل فقہ کی ضرورت ہے اس قدر علم سیکھنا تو اس پر فرض ہے خواہ مرد ہو یا عورت ہو لیکن نماز۔ روزہ۔ حج۔ زکوٰۃ۔ عین سے زکوٰۃ کے مسائل اس وقت کہ اسکے پاس مال ہو اور یوں ہی حج کو مال کے وجود سے پہلے صرف اسی قدر فرض ہے کہ اسلام کا رکن زکوٰۃ و حج بھی ہے پھر جب مال ہو جاوے تو اب مقدار نصاب و قدر زکوٰۃ و شرط ادا وغیرہ مسائل جانے۔ پھر اپنی حاجت سے نادم سیکھنا تو فرض کفایہ ہے حتیٰ کہ اگر دیان والے سب ہی چھوڑیں تو سب عامی ہونگے اور اگر کسی نے قدم اٹھایا اور سیکھا تو باقیوں سے مطالبہ کیا پس یہی فقہ ان سب کی ضروریات بتلا مارے گا۔ پھر چونکہ نئی نئی مدتیں واقعات کی پیدا ہوتی ہیں جن کا قدیم زمانہ میں وجود نہ تھا اور ضرورت کے ساتھ ہی حکم شرعی متعلق ہے پس ضرورت ہوتی کہ اجتہاد کی قوت بھی حاصل نہجاوے لہذا کہا گیا کہ اجتہاد بھی فرض کفایہ ہے حتیٰ کہ اگر سب اس کمال کے حاصل کرنے سے محکم ہو جائیں تو سب عامی ہیں۔ بیان سے معلوم ہوا کہ جن لوگوں نے زعم کیا کہ اجتہاد کا خاتمہ علامہ نسفی رحمہ اللہ ہو گیا۔ ان کا یہ قول عجیب ہے اول تو انھوں نے علم عجیب کا دعویٰ کیا جس کا مولانا بحر العلوم نے ارکان اربعہ میں لکھا۔ دوم انھوں نے پچھلون کے ذمہ سے فرض کفایہ ساقط کیا اور سب کو عصیان میں ڈالا کہ اب اجتہاد نہیں ہو سکتا تو تم اسکے حاصل کرنے میں منت توجہ کرو۔ سوم یہ کہ اگر کسی بندہ کو اسے تعالیٰ نے فی الجملہ اجتہاد کی قوت دی اور وہ کام میں لایا تو عوام اسکے مخالف ہو گئے کہ بعد خاتمہ اجتہاد کے یہ شخص مدعی کاذب ہے پس مسلمانوں میں فتنہ و فساد پیدا ہوئے جن کا باعث وہی قول بدتر ہے اور میں تعجب کرتا ہوں کہ اس قول بد کے مفاسد تو بے شمار ہیں مگر بیخ سلام کھٹنے کے لیے خود شیطان کے ہاتھ میں جبر اوزار دیدے گئے فانا سر وانا الیہ راجعون لہذا متنبہ رہنا چاہیے واسر العالمی الی سبیل الرشاد۔ اگر ایک جگہ سب نے حفظ قرآن چھوڑا تو وہاں فقہ سے حفظ قرآن افضل ہے۔ ش۔ م۔ پورا سورہ فاتحہ اور کوئی ایک سورہ یا مین آیات فقیرہ حفظ کرنا واجب ہے ہر مسلمان مرد و عورت چہ ت م ۶۔ (بیان قرأت مسنونہ کا) یہ سفر و حضر میں مختلف المقدار ہے۔ و فی السفر یقرأ بفاتحہ الكتاب و اسی سورہ شاد۔ اور سفر میں پڑھے یعنی بطور قرأت مسنونہ کے پڑھے فاتحہ الكتاب (پوری جعین) اور کوئی سورہ جو چاہے۔ ف۔ اگرچہ جو سورہ ہو تو اس سے بھی سنت ادا ہو جائیگی۔ ما رومی ان النبی علیہ السلام قرأ فی صلوٰۃ النحر فی سفرہ بالمعوذین۔ کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قرأت کی ناز مجاہدین اپنے سفر میں قل اعوذ برب الفلق الخ اور قل اعوذ برب الناس الخ کے ساتھ۔ ف۔ یعنی فاتحہ کے زائد اول رکعت میں سورہ قلن اور دوسری رکعت میں سورہ الناس پڑھا۔ یہ حدیث ابو داؤد و نسائی نے عقبتہ بن عامر رضی اللہ عنہ سے روایت کی اور اس میں ہے کہ پھر جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ناز نجر کے لیے آئے تو لوگوں کو احسین دونوں سورہ سے ناز پڑھائی۔ اسناد میں قاسم بنی معاویہ کا راوی ہے جسکی امام بیہقی بن عین وغیرہ نے توثیق کی اگرچہ بتوں نے اس میں کلام بھی کیا اور حدیث کو ابن جابر نے اپنی صحیح میں اور حاکم نے مستدرک میں روایت کیا۔ منع۔ اور حق یہ کہ حدیث حسن ہے۔ ف۔ بالکل یہ حدیث دلیل تخفیف ہے۔ ولان للسفر اشرا فی استقاط شرط الصلوٰۃ فلان یوثر فی تخفیف القراءة اولی۔ اور اس لیے کہ سفر کا ایک اثر یہ کہ عی ناز ساقط کرنے میں تو اس کا موثر ہونا قرآن کی تخفیف میں اولی ہے۔ ف۔ اور ناز اگرچہ اولیٰ میں مذکور ہے رکعت مفرد میں تو بھی نماز اگر حضر میں پڑھائی گئی اور سفر میں وہی رہی کافی صحیح مسلم میں عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے لیکن سفر کی تخفیف کے تخفیف یہ کہی کہ زیادتی نہ ہو تو موجب تخفیف قرآن بدرجہ اولیٰ ہے۔ ولہذا اذا کان علی عجلۃ من السیر۔ اور اس قدر تخفیف ہے کہ جب وہ شخص زحمت کی جلدی نہ ہو۔ ف۔ یعنی سفر میں روانہ ہو جائے کہ ناز پڑھائی۔ وان کان فی امانۃ۔ اور اگر حالت امان میں یعنی۔ و غیرہ۔ حالت قرآن میں ہو۔ ف۔ یعنی کسی منزل پر آجائے کہ اچھا ہے سے شکر کرے یا نہ پھاگے

بقرا فی الفجر نحو سورة البروج والشفقة۔ پھر سے فجر میں مانند سورة البروج اور سورة الشفت کے۔ ف یعنی اولیٰ
 ذوات البروج آہ۔ اور اذ السماء انشفت آہ۔ لانه یکنہ مراعاة السنۃ مع التخفیف۔ کیونکہ اسکو سنت کی نگہداشت کرنا
 مع تخفیف کے ممکن ہے۔ ف۔ اور بحر الرائق میں زعم کیا کہ جامع منیر میں سفر کی حالت زقار اور حالت امن و قمار دونوں
 میں تخفیف قرات بوجہ اطلاق کے مفہوم اور یہی مزج ہے اور نہ الفائق میں اسکو رد کر دیا اور امام مصنف کی تفصیل کو صحیح کہا
 در اسی پر شرح تفیق اور یہی امیر الحاج نے شرح المیہ میں لکھا ہے۔ م۔ و یقرأ فی الحضر فی الفجر فی الرکعتین بالربعین
 آیت اوحسین آیت سوی فاتحہ الکتاب۔ اور پھر سے حضر میں ناز فجر میں دونوں رکعتوں میں چالیس یا پچاس آیتیں سوے
 سورة فاتحہ کے۔ ف۔ اور جب دونوں رکعت میں اسقدر قرات ہوئی تو ہر رکعت میں بیس یا پچیس ہوئیں۔ کمائی یعنی۔ ورو
 من اربعین الی ستین۔ اور روایت کیا جاتا ہے کہ چالیس سے۔ اسٹیک۔ ومن ستین الی مائۃ۔ اور ساٹھ سے۔ آیت
 وکل ذلک ورد الاثرۃ اور ہر ایک مذکورہ کے ساتھ اورداد ہوا ہے۔ ف۔ چنانچہ حدیث جابر بن سمرہ رحمہ میں قراءۃ سورة
 ق و اسکے مانند ہے۔ کما رواہ مسلم۔ و حدیث ابی بردہ رحمہ میں مابین ساٹھ کے۔ ۱۰۰ تک تلفظ صحیح مسلم اور ساٹھ سے سو تک تلفظ
 ابن جابر اور ابن عمر رحمہ سے سورة صافات ہے۔ جابر بن سمرہ رحمہ سے مانند سورة واقعہ ہے۔ ز۔ ص۔ حدیث عمر بن حریث
 میں اذ الشمس کورت ہے۔ رواہ مسلم وغیرہ۔ و عبد السمہ السائب بن سودة المومنون۔ کمائی الترمذی وعلقہ البخاری۔ اور
 ابو بکر رحمہ نے سورة بقرہ دونوں رکعتوں میں پڑھی۔ الماک۔ عثمان رحمہ سورة یوسف پڑھا کرتے۔ الماک۔ اور عمر رحمہ نے
 سورة یوسف و سورة حج پڑھی۔ الماک یعنی جبکہ اول وقت سے کھڑے ہو گئے جیسا کہ روایت میں صحیح ہے۔ ابن عباس
 نے رفع کیا کہ حضرت علیؓ اور علیہ وسلم روز جمعہ کی نماز فجر میں اتم تنزیل السجود اور علیؓ علی الانسان جن میں الدھر پڑھتے اور
 ناز جمعہ میں سورة وجہ و منافقین پڑھتے۔ رواہ مسلم والاربعة۔ معاذ بن عبد السمہ انہی کی روایت میں حضرت علیؓ اور علیہ وسلم
 نے اذان بزلت فجر کی ہر ایک رکعت میں پڑھی۔ ابو داؤد۔ بالجملة آثار مختلفہ سے روایات مذہب بھی مختلف ہیں۔ و وجہ توفیق
 انہ یقرأ بالاربعین مائۃ و بالکسالی اربعین۔ اندرجہ توفیق یہ ہر مقتدین رغبت والوں کے ساتھ تنوایت تک پڑھے
 اور کسل والوں کے ساتھ چالیس پڑھے۔ و بالادسائط مابین حمسین الی ستین۔ اندرجہ درجہ والوں کے ساتھ
 پچاس سے ساٹھ تک پڑھے۔ ف۔ یعنی دونوں میں ماکر۔ و قبل نیظر الی طول الیالی وقصرها۔ اور کیا گیا کہ راتوں
 کی درازی و کمی کو دیکھے۔ ف۔ تو بیان جائزوں کی راتوں میں زیادہ اور باتوں میں کم پڑھے۔ والی کثرة الاشغال
 و قلتها۔ اور امام اپنے معتدوں کے اشغال کی زیادتی و کمی پر لحاظ رکھے۔ ف۔ جیسے وقت کی گنجائش اور تکلیف اسفار
 کا خیال کرے یعنی غلے سے شرح کرے تو زیادہ پڑھے اور اسفار میں کمی کرے اور مترجم نے اوپر توفیق دیدی کہ غلے یا سفر
 میں کوئی خلاف نہیں ہے کیونکہ بعد طلوع فجر کے جو وقت ہے اس کے سرگتے میں غلے بھی اور اسفار بھی ہیں لیکن اول کے ٹکڑوں
 میں غلے زیادہ و اسفار میں کمی ہے اور بہ نسبت رات کے غلے کے صحیح صادق میں اسفار زیادہ ہے اور اسی پر احادیث و آثار
 میں توفیق دینا اولیٰ ہے اور ایک مہم لحاظ یہ ہے کہ طلوع تک وقت ناز و ذکر میں ختم ہو تو امام اسکو حسن تدبیر سے معتدوں کے واسطے
 انجام دے خصوص اس زمانہ میں۔ م۔ اگر حضر میں بھی حالت اضطرار ہو یعنی وقت تنگ ہو یا جان یا مال کا خوف ہو تو
 اسی قدر کفایت ہے کہ وقت یا امن نہ جاوے۔ الزاہد ہی۔ واضح ہو کہ سورة فاتحہ ہر حالت میں پکسان واجب ہے لیکن تکلیف
 میں جب پورے فاتحہ سے وقت جاوے تو قدر فرمیں ہر کفایت کوے کما ہوا صحیح۔ م۔ و فی النظر ثل ذلک۔ اور
 پڑھے ناز نظر میں ثل اسکے۔ ف۔ جو فجر میں قرات کر دے۔ لا ستوائتھانی سعة الوقت۔ کیونکہ دونوں نمازیں گنجائش
 وقت میں ہر اہر ہیں۔ وقال۔ اور کما۔ امام محمد نے۔ فی الاصل۔ اصل یعنی موطا میں کہ۔ او دو غلے۔ یا فجر سے کم پڑھے

ف۔ یعنی کمی سنی۔ و اگر۔ لائے وقت الاستغفار۔ کیونکہ وقت الطہر کا مومن میں مشغول ہونے کا وقت ہر وقت میں ہے۔
 تحریر عن الملل۔ تو مجھ سے کمی کر دی جاوے واسطے ملال سے بچاؤ کے۔ ف۔ کیونکہ طاعات الہی میں طاعت دیگرانی
 کتاب دل پر سب سے بڑا ہے تو نیکہ کا کام ہے کہ زیادتی قرأت مستحبہ کے لیے کسی مسلمان کو طاعت کی بڑائی میں نہ ڈالے۔ میں کہتا ہوں
 کہ حدیث جابر بن عمر رضی اللہ عنہما کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پڑھتے تھے نون واللیل اذینشی۔ اور عصر میں اسکے مانند۔ اور
 نون میں اس سے اہل بڑھتے۔ رواہ مسلم و ابوداؤد و نسائی۔ اور برابر نون کی حدیث سے زبان و ذاریات کی قرأت طاری ہوتی
 ہے۔ نسائی۔ م۔ والعصر والعشاء سوار۔ اور عصر اور عشاء برابر ہیں۔ ف۔ قرأت مسنونہ کی مقدار میں یعنی۔ یقرأ فیہا بقصار
 المفصل۔ دونوں میں اوساط مفصل پڑھے۔ ف۔ واضح ہو کہ مفصلات آخر قرآن کی سو تین ہیں ان میں طویل مفصل
 و اوساط و قصار ہیں اور طویل کی ابتدا میں دو قول ہیں ایک یہ کہ سورہ حجرات سے۔ دوم یہ کہ ق سے لیکر سورہ البروج
 تک اور کہا گیا کہ سورہ عبس تک ہیں۔ اور اوساط سورہ اذا الشمس کورت سے سورہ الفجی تک اور باقی قصار مفصل ہیں۔
 فاضل خان وغیرہ ق۔ اور یہ نام سلف میں بھی معروف تھے۔ حدیث بریدہ رضی اللہ عنہ کہ قرأت عشاء و شمس و ضحیٰ و انہ
 اسکے ہے۔ النسائی و الترمذی۔ اور شغری ایک رکعت میں دتین والترتین الصالح استہ عن البراء۔ اور حدیث مرفوع جابر بن عمر
 میں قرأت طہر و عصر و سورہ بروج و طاریت ہر نسائی و ابوداؤد و الترمذی۔ اور طہر کی مشابہت فجر و عصر دونوں سے بظہر و صبح
 وقت اور اشتغال بعمولات ہے۔ مع۔ و فی المغرب دون ذلک۔ اور مغرب میں اس سے کم یعنی۔ یقرأ فیہا بقصار
 المفصل۔ ناز مغرب میں قصار مفصل پڑھے۔ ف۔ ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مرفوع ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مغرب میں قل
 یا ایہا الکافرون اور قل ہو اللہ احد پڑھتے تھے۔ رواہ ابن ابی۔ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے سورہ اخلاص پڑھا۔ ابوداؤد۔ اور
 حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے قصار مفصل سے ہر رکعت میں سورہ پڑھا۔ موطا مالک۔ والاصل فیہ کتاب عمر رضی اللہ عنہ ابی موسیٰ
 الاشعری رضی اللہ عنہ۔ اور اصل اس بارہ میں فرمان حضرت خلیفۃ امیر المومنین عمر رضی اللہ عنہ ہے بجانب اپنے عامل ابوموسیٰ
 اشعری رضی اللہ عنہ کے۔ ف۔ اسکو عبد الرزاق و ابن شاہین نے مختصر روایت کیا اور ترمذی نے حوالہ دیا ہے۔ ان
 اقرأ فی الفجر۔ یہ لکھا کہ فجر میں طح۔ و الظهر۔ اور ظہر میں۔ م۔ بطوال المفصل۔ طوال مفصل کو۔ ف۔ اور ظہر میں
 اوساط مفصل کو۔ ن۔ و فی العصر۔ اور عصر میں۔ م۔ والعشاء۔ اور عشاء میں۔ م۔ ن۔ باوساط المفصل۔ اوساط
 مفصل کو۔ و فی المغرب بقصار المفصل۔ اور مغرب میں قصار مفصل کو۔ م۔ ن۔ ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ مصنف
 کی روایت میں تو ظہر میں طوال مفصل ہے اور ابن شاہین کی روایت میں اوساط مفصل ہیں اور ناز عصر کا ذکر عبد الرزاق
 و ابن شاہین کی روایت میں نہ در ہے۔ ابن الامام رحمہ نے لکھا کہ ظہر میں طوال مفصل کی روایت میں نے دیکھی نہیں بلکہ ترمذی نے
 نے اس فرمان کا حوالہ دیا تو ظہر میں اوساط مفصل ذکر کیا ہے ہاں حدیث ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ ہے کہ ظہر کی ہر رکعت میں قہر
 میں آیت کے پڑھتے تھے۔ کما فی صحیح مسلم۔ تو یہ البتہ طوال مفصل کے برابر ہے۔ مع۔ اجماع مغرب میں قصار مفصل پر اتفاق ہے
 کہ دوسری روایات البتہ آئی ہیں جیسے قرأت سورہ اعراف بعد ایت ام المومنین صدیقہ بر روایت نسائی اور بان زید بن
 عند البخاری۔ اور سورہ والمرسلات بعد ایت ام الفضل ہند استہ جمیعاً اور سورہ الطور بعد ایت جبریل بن مطعم عند الاستہ الاثر
 اور سورہ حم لدخان بعد ایت ابن مسعود عند النسائی۔ اور عینی رحمہ نے جواب دیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مومنوں کی کھڑکی
 جاکر طویل دیتے تھے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ بالکل دافع دلیل ہے کہ وقت مغرب پیدا ہوئے تک طویل ہے جیسا کہ مذکور
 ابو حنیفہ ہے نہ شغری تک جس پر بعض نے فتویٰ قرار دیا ناخلفہ۔ م۔ ولان فی المغرب علی العجلۃ والتخفیف البقیہا۔
 اور قصار مفصل اسلئے کہ ناز مغرب کا نبی جلدی ہے اور جلدی کے مناسب تخفیف ہے۔ ف۔ تو قصار مفصل چاہیے۔ اقول۔

ع۔ جابر بن عمر
 رضی اللہ عنہما
 کی روایت ہے

جلدی تو نماز شروع کرنے میں ہر دم - تمیز میں ہر کہ عصر اگر گزردہ وقت میں ادا کرنا ہو تو مواب بہ کہ منون قرات پوری پڑھے
 اثنائے رخانیہ - اور بدائع میں بہ اختیار کیا کہ قرات میں کوئی حد مقرر نہیں ہر جگہ لمبا خط وقت اور مقتدیوں دام کے مختلف حالت
 پر ہر - د - میں کتنا ہوں کہ حضرت امیر المومنین عمر رضی اللہ عنہ کے اثر کا اتباع اس قول سے بہتر ہے - م - والعصر والعشاء
 یستحب فیہما ان یخیر - اور عصر وعشاء ہر ایک میں تلخیص مستحب ہے - ف - تو اگلی قرات میں تطویل کرنا بہتر نہوگا - وقد یقال
 بالتطویل فی وقت غیر مستحب - اور تطویل سے کبھی یہ دونوں غیر مستحب وقت میں جائز پہلی - ف - عصر تو مردی آفتاب
 سے اور عشاء ایسے وقت کہ غلبہ فہند سے غیر مستحب وقت ہوگا اور یہ خلاف اولی ہے - ف - وقت فیہما بالاداسا ط - پس حد مقرر
 ہوگی ان دونوں میں اوساط مفصل کے ساتھ - ف - چنانچہ اثر مذکور میں مقدار ہر دم - وتر میں فاتحہ کے علاوہ جو پڑھے چھا
 ہر الجملہ - مگر بطریق تبرک کبھی کبھی حج اسم ربک الاعلیٰ اور قل یا ایہا الکافرون اور قل ہو اللہ احد پڑے - لیا کرے - التہذیب - اور
 مستحب قرات سے نہ بڑھادے اور قوم پر گرائی نہ ڈالے بلکہ تخفیف کرے جبکہ تمام مستحب ہیں - المصنعات عن الطحاوی - اور
 حدیث جابر بن عمر رضی اللہ عنہ میں ہر کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز بجانب تخفیف تھی - لیا رواہ مسلم - اور حجت میں ہر کہ فرائض میں
 قرات حرف حرف تھکاو کے ساتھ اور تراویح میں درمیانی درجہ پر اور رات کی تہجد میں سرعت جائز جبکہ صاف مفہوم ہو - د -
 دیکر نوافل بھی غالباً اسی حکم میں ہیں - ش - بھر فرائض میں ایک رکعت میں سو اے فاتحہ کے دوسو میں جمع کرنا اجازت ہے
 بحديث عائشة رضی اللہ عنہا - مگر فعلی یا قولی سنت نہیں ہے اور نوافل میں نفل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے - کما فی حدیث ابن مسعود
 فی الصبحین وغیرہا - بھر میں نے عینی کو دیکھا کہ ایک رکعت میں بارے نزدیک دوسو جمع کرنا کردہ نہیں ہے - م - فطیل الرکعت
 الاولیٰ من الصبح علی الثانیۃ - اور طول دے رکعت اولیٰ کو نماز فجر میں سے رکعت ثانیہ پر - ف - باقتدار آیات کے
 یا کلمات کے - اجمین - یعنی بالاجماع کے اعانتہ للناس علی ادراک الجماعات - بنظر اس فائدہ کے کہ لوگ جماعت کو پاویں
 ف - افتادہ فرمایا کہ قرات میں یہ نیت داخل نہ کرے بلکہ خالص اللہ تعالیٰ ہی کے واسطے ہو مگر طول دینے میں خالصاً بہ فائدہ
 ہے کہ لوگ اول رکعت سمیت پوری جماعت پاویں - یہ بات حدیث مرفوعہ بقوادین جو ابو داؤد میں ہے - م -
 ورکتا الظہر سوا - اور دونوں رکعتیں ظہر کی برابر ہیں - ف - یعنی جن میں قرات فرض ہے - وغیرہ عند ابی حنیفہ و ابویوسف
 اور یہ ظہر کی مساوات ہر دو رکعت امام ابو حنیفہ و ابویوسف کے نزدیک ہے - ف - اور یہی اکثر شافعیہ کا قول ہے اور امام مالک
 نے کہا کہ اس میں بھی اول کو دوسری پر طول دینے میں مضائقہ نہیں ہے - مع - وقال محمد صاحب الی - اور امام محمد نے کہا
 کہ مجھے زیادہ محبوب ہے یعنی مستحب ہے کہ - ان یطیل الرکعت الاولیٰ علی الثانیۃ فی الصلوات کلہا - طول دے پہلی
 رکعت کو دوسری رکعت پر تمام نازوں میں - ف - خواہ ظہر ہو یا اور چون جیسے فجر میں سنت ہے - لماروی ان النبی
 علیہ السلام کان یطیل الرکعت الاولیٰ علی غیرہا فی الصلوات کلہا - کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 پہلی رکعت کو اسکے مساوی پر تمام نازوں میں طول دیتے تھے - ف - چنانچہ بقوادین کی حدیث میں ہے حضرت صلوات
 ظہر کی پہلی دونوں رکعتوں میں فاتحہ مع سورہ پڑھتے اور اخیر میں میں خالی فاتحہ پڑھے اور پہلی رکعت کو جو طول دیتے وہ
 جو دوسری میں نہیں دیتے اور ایسا ہی عصر میں اور صبح میں کرتے - لیا بخاری و مسلم و ابوداؤد والنسائی و ابن ماجہ - بس
 ہم لوگوں نے جان لیا کہ آپ کی مراد طول دینے سے ہے کہ لوگ پہلی رکعت پاویں - ابوداؤد - اور یعنی ہم نے ذکر کیا
 اور شافعیہ میں بھی کرتے - ابوداؤد - اسی قول کو نووی رحمہ اللہ نے اختیار کیا ج - اور خلاصہ میں اسی کو مستحب کہا - ف
 اور اسی پر تفسیر ہے - ابوداؤد ہی و صحیح الدراہ - اور قتادی اخیر میں ہے کہ یہی فتویٰ کے واسطے لیا گیا ہے - اثنائے رخانیہ -
 و لیا - اور دلیل صحیح کی - ف - بلکہ حیدر شاہیسی کہ یہ حدیث ابوجہد بخاری رضی اللہ عنہ میں قرات ظہر ہر رکعت اول میں

بقدر (۱۵) آیات ہر رکعت میں ۱۵ آیات اور عصر کے ہر اول میں ۱۵ آیات اور پچیسویں میں اس سے نصف ہے۔ کما رواہ مسلم واحد۔ پس اس حدیث سے نظر کہ اولین دونوں ظہر و عصر میں برابر ہیں لیکن تہود یہ کہ ایک نور دوسری حدیث میں قرأت ظہر اوسط مفصل سے ہے اور دوم اخیر میں صرف فاتحہ ہے اور وہ بالاتفاق سات آیات ہیں نہ کہ ۱۵۔ اور شاید کہ اخیر میں کچھ اور پڑھتے ہوں۔ بہر حال حدیث میں اشکال ہے۔ لہذا امام مصنف رحمہ اللہ نے اسے مستحکم استدلال شیخین میں یوں کیا کہ۔ ان الکثیرین استویانی استحقاق القراءة۔ دونوں رکعتیں قرأت کے استحقاق میں برابر ہیں۔ فیستویان فی المقدار۔ تو مقدار میں بھی دونوں برابر ہیں۔ بخلاف النقص۔ برخلاف نقص کے۔ وفت اگرچہ دونوں رکعتیں تو برابر مستحق ہیں لیکن ماضی حالت نے فرق کیا اور وہ لوگوں کی بے اختیاری ہے۔ لہذا وقت نوم وغفلت۔ کیونکہ وہ وقت فہم وغفلت کا ہے۔ وفت۔ تو اب یہ اعتراض نہیں ہو سکتا کہ ایسے ہی عوارض ظہر وغیرہ میں کاموں میں مشغولی ہے ایسے کہ یہ تو اختیاری ہے۔ ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ وہ اکثر خواب یا غلوہ کا وقت ہے۔ دوم یہ کہ بجا بک نص کے یہ ماس رو کیا جائیگا مگر اگر حدیث ابو قتادہ رضی اللہ عنہ میں یہ تاویل ہو جو ذکر فرمائی بقولہ۔ والحدیث محمول علی الاطالہ من حیث الثناء والتعزیر والتسمیۃ۔ اور حدیث ابو قتادہ محمول ہے طول دینے پر ازراہ ثناء و تعزیر و تسمیۃ کے۔ وفت یعنی پہلی رکعت کا مول دینا اس راہ سے کہ اس میں سبحانک اللهم اور اعوذ بامر اللہ اور بسم اللہ اور اللہ پڑھنے جو دوسری میں نہیں پڑھا جاتا تو پہلی میں وہ طول ہونا جو دوسری میں نہ تھا۔ سہا حق مقدار قرأت میں دونوں برابر رہتی تھیں لیکن پوشیدہ نہیں کہ یہ اوایل اگر ظہر و عصر میں بوجہ اخفاء کے ممکن ہے تو فجر و عشاء میں محل تال ہے بلکہ فجر میں تو بالاجماع طول قرأت ہے لہذا فتح القدیر میں خلافت متبادر قرار دیکر کہا کہ اسی جہت سے خلاصہ میں کہا کہ امام محمد ہی کا قول احب ہے یعنی زیادہ پسندیدہ ہے۔ پھر تو شیخین رحمہما سات ازراہ آیات ہے لیکن جب آیات میں لبنی و جھوکی کا فرق ہو تو پھر کلمات وحدوت سے برابر ہی معتبر ہوگی۔ کذا قال المرجعانی۔ التبيين۔ لیکن حق یہ کہ معتبر مقدار میں آیات میں لہذا امام مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا۔ ولا تعبر بالزیادۃ والنقصان بآدون ثلث آیات۔ اور کچھ اعتبار نہیں زیادتی و کمی کا تین آیات سے کم مقدار میں وفت بلکہ تین آیات تو زیادہ پڑھیں تو ایک زیادہ اور دوسری کم معتبر ہوگی نہ جیکہ ایک یا دو آیتیں ہوں کہ انکا اعتبار ساقط ہے لعدم امکان الا حذر عنہ من غیر حرج۔ کیونکہ اس مقدار سے بجا اور کھنا بغیر حرج اشکاکے ممکن نہیں ہے۔ وفت اور حرج کو شرع نے بالکل اٹھا دیا ہے تو انہی کسی و زیادتی کا اعتبار بھی اٹھا یا گیا ہے۔ اور خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح ہوا کہ مغرب میں قل اعوذ برب الفلق اور قل اعوذ برب الناس پڑھی حالانکہ اول سورہ میں ایک آیت زیادہ دنی العینی بالجلہ فرائض میں تین آیات کی زیادتی کردہ ہے اور نوافل و سنن میں نہیں جامع بالمعولیٰ ہے۔ لیکن سوا ان سورتوں کے جتنا پڑھنا بطور سنت ثابت ہوا ہے کیونکہ ان میں تین آیات کی زیادتی بھی کردہ نہیں۔ البحر۔ اور کہا ہے سے مراد تنزیہی ہے۔ البحر۔ یعنی یہ بیان اولویت کا ہے ورنہ پہلی میں اگر سورہ بقرہ اور دوسری میں تین آیات پڑھ دے تو بھی جواز ہے کچھ مضائقہ نہیں۔ التعلیل۔ پھر جیسے اولویت کی راہ سے اختلاف فرائض میں ہے یہی جمعہ وعیدین میں ہے۔ ابدالع۔ پھر یہ امام کے حق میں ہے اور منفرد جیسے چاہے پڑھے۔ جامع الترتابی۔ اور بحر حسن میں زیادتی امام ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ قرآنہ کامل حال جو ہم نے بیان کیا اس میں منفرد بھی مثل امام کے ہے فرق یہ کہ منفرد پڑھ نہیں ہے۔ تعلیہ میں ہے کہ مسنون قرأت میں امام و منفرد برابر ہیں حالانکہ لوگ اس سے غافل ہیں۔ مع۔ یہی طبی نے لیا۔ سو۔ میں کہنا ہوں کہ مسنون نفل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے پھر تنافض آپ کا معمول کماں تھا جو منفرد کے حق میں مثل امام کے قرأت مسنون ہو جی کہ ترک سے اسکے حق میں اسات لازم آدے اور ترک جماعت میں معذور ہو تو بقدر طاقت ہے ورنہ جب

لہذا میرے نزدیک قول جامع تر ناشی صحیح ہے۔ واسطہ تعالیٰ اعلم۔ اور قول الجہود اس اولویت کو شامل نہیں اور یہی قابل اعتماد ہے۔
 م۔ اصحاب نے کہا کہ اگر اول رکعت میں قتل ہو تو برب الناس پڑھے تو دوسری میں بھی پڑھے۔ مع۔ تو مسنون بھی ہے کہ
 م۔ اسی طرح دونوں رکعت میں فاتحہ کے ساتھ ایک ہی سورت پڑھنے میں مضائقہ نہیں جیسے حدیث مرفوعہ مالک بن انیس سے روایت
 میں اذان ولایت۔ کما رواہ ابوداؤد۔ اور صحابہ میں سے ایک امام ہر رکعت میں بعد فاتحہ وغیرہ قرات کے قتل ہوا اور احد پر
 ختم کرتا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مرافعہ ہوا آپ نے فرمایا کہ اس سے بوجھو کہ کس بات سے ایسا کرنا ہے۔ اس نے بیان
 کیا کہ یہ سورہ صفۃ الرحمن ہے مجھے بہت محبوب ہے آپ نے فرمایا کہ اسکو غریب و بدد کہ الرحمن غریب و جل مجھے محبوب رکھتا ہے۔ بخاری
 و مسلم و النسائی۔ پس جب اس پر قرار رکھا تو جائز ہے۔ بعد فاتحہ کے دو سورہ ایک رکعت میں جمع کرنا ہمارے نزدیک
 مکروہ نہیں۔ طحاوی نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا خود کرنا ثبوت ہے۔ مع۔ میرے نزدیک فرائض میں یہ سنت قوی
 نہیں مگر جو ازہر نہ مکروہ و قد مرسم۔ حدیقہ العلماء میں ہے کہ چارہ میں حضرت امیر المومنین عثمان اور حضرت تیم داری اور سعید بن
 جبیر و ابونضیر انھوں نے ایک رکعت میں قرآن ختم کیا۔ مع۔ و اول کے تو صحابی ہیں رضی اللہ عنہم اور دوسرے کے تابعی ہیں
 رحمہم اللہ تعالیٰ ہم۔ و لیس فی شئ من الصلوات قطرة سورة بعینہا۔ اور نہیں ہے نازون میں سے کسی نازین پڑھنا
 کسی سورہ میں کا۔ فت۔ یعنی کسی نازین قرات ادا ہونے کے لیے کوئی سورہ میں کر کے فرض نہیں ہوا یعنی بایں غنی
 کہ۔ لایجوز غیرہا۔ سوائے اس سورہ کے دوسرا جائز ہو۔ فت۔ بلکہ مطلقاً قرآن سے پڑھنا فرض ہے۔ اور سورہ فاتحہ کا نہیں
 ہونا بطور فرض میں بلکہ واجب ہے حتیٰ کہ اگر فاتحہ کے بجائے اور قرآن پڑھ دے تو فرض ادا ہو گیا۔ لا طلاق ما تکرر۔
 بدلیل مطلق ہونے اس آیت کے جو ہم نے تلاوت کر دی۔ فت۔ تو تعالیٰ مافردا یا میر من القرآن۔ کیونکہ اس سے نکلا
 کہ جو قرآن سے میر ہو پڑے دو۔ لہذا ترک فاتحہ سے ناز باطل ہوگی جیسا کہ بعض نے زعم کیا بدلیل حدیث ابوسہریرہ رضی
 کہ لا صلوة الا بقراءة الكتاب۔ یعنی ناز نہیں مگر سورہ فاتحہ کے ساتھ۔ البخاری وغیرہ۔ کیونکہ اس حدیث کا مفاد تو یہ ہے کہ ناز
 جسا نام ہو وہ اسی سورہ کے ساتھ صورت پکڑ لگی۔ پھر اسکے ساتھ کمال ہوگی اسی وجہ سے سلف و خلف میں یہ معمول ہے
 پھر اگر یہ نہ تو ناقص ہے چنانچہ دوسری حدیث ابوسہریرہ رضی میں بغیر فاتحہ کے خراج غیر تمام۔ آیا یعنی ناقص ہے پوری نہیں ہے
 تو معلوم ہو گیا کہ فرض نہ سمی ورنہ فرض ترک ہونے سے باطل ہو جاتی اور یہ بات بالکل واضح ہے۔ مع۔ ویکوہ ان یوقت
 یثی من القرآن لشی من الصلوات۔ اور مکروہ ہے کہ موت کرے کوئی چیز قرآن میں سے واسطے کسی ناز کے ناز
 میں سے۔ فت۔ یعنی کسی ناز کے لیے کوئی سورہ یا آیت موقت کر لینا مکروہ ہے۔ امام طحاوی و ابویعلیٰ نے کہا کہ یہ ہفت
 کہ اسی کا پڑھنا حتمی واجب سمجھے اس طرح کہ سوائے اسکے نہیں جائز ہے یا سمجھے کہ سوائے اس سورہ کے اور کچھ پڑھنا مکروہ
 ہے۔ ابوبکرین۔ مع۔ پس حاصل یہ کہ سورہ فاتحہ تو نازین واجب ہے پھر سوائے فاتحہ کے قرآن میں سے اور بھی پڑھنا جائز
 تو اس میں کوئی چیز اس طرح مقرر کرنا کہ سوائے اسکے دوسرا سورہ مکروہ ہے یا یہی چیز اس میں پڑھنا واجب ہے تو اس طرح موقت
 کرنا مکروہ ہو جائیگا۔ مع۔ پھر اگر اس طرح نہ سمجھے بلکہ کوئی سورہ اس لیے مقرر کرے کہ وہ اس پر آسان ہے یا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 نے اسکو پڑھنا تبرک کے طور پر مقرر کیا تو کراہت نہ ہوگی مگر شرط یہ ہے کہ کبھی کبھی اسکے سوائے بھی پڑے تاکہ عوام جانوں
 کہ یہ گمان نہ جم جاوے کہ اس ناز کے لیے یہی قرات مقرر ہے و دوسری نہیں جائز ہے۔ ابوبکرین۔ چنانچہ شافعیہ نے جو سورہ
 سجدہ ناز غیر جمعہ میں التزام کیا جو بہ سنت کے تو اکثر عوام میں یہ اعتقاد پیش کیا کہ اس وقت میں ہی مخصوص ہے حتیٰ کہ بغیر اسکے
 جائز نہیں ہے۔ مع۔ پس حق یہ ہے کہ کسی ناز کے لیے کوئی سورہ ہمیشہ کے لیے مقرر کرنا مطلقاً مکروہ ہے خواہ اسکو حتیٰ سمجھے یا
 نہ سمجھے۔ فت۔ لما فیہ من جبر الیاتی۔ کیونکہ اس میں باقی قرآن کا جو مقرر لازم آتا ہے۔ فت۔ لیکن یہ جب لازم آوے

تو امام و مقتدی دونوں اس میں مشترک ہونگے۔ فقہ جیسے قیام و نمود و رکوع و سجود میں مشترک ہیں۔ اور دلیل نقلی الہامی شافعی کی اول یہ کہ حدیث جہادہ بن الصامت رضی اللہ عنہ مرفوع ہے کہ لا صلوة لمن لم یقرأ بآئۃ الكتاب۔ نہیں نماز اس شخص کی جس نے سورہ فاتحہ نہ پڑھے۔ ابھیحان و الحسن۔ پس اس سے امام و مقتدی ہر شخص کے واسطے قرآن فاتحہ واجب ہوئی۔ اول قرأت دو قسم ہے حقیقتہ اور حکماً۔ پس جس کسی کو قدر ہو یا فاتحہ یا نہ تو حکماً اس نے پڑھا۔ ایک روایت میں ہے کہ لا تجزئ صلوة لمن لم یقرأ بآئۃ الكتاب۔ نہیں اجزاء ہر کوئی نماز ایسے شخص کے لیے جس نے فاتحہ نہ پڑھی۔ الدارقطنی و اسناد صحیح و محمد ابی القحطان اجزا بمعنی کافی ادا ہونا۔ البیضاوی فی الاصول۔ ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت ہے کہ امرنا ان تقرأ بآئۃ الكتاب و ما یسر ہم حکم دیے گئے کہ پڑھیں فاتحہ اور جو آسان میسر ہو۔ ابو داؤد۔ ابن سید الناس نے کہا کہ اسناد صحیح اور راوی ثقہ ہیں۔ اول اس میں فاتحہ مع نائزہ سورہ کے واجب ہے اور حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے مرفوع روایت ہے کہ من صلی صلوۃ و یقرأ فیہا بام القرآن فی خراج غیر تام۔ یعنی جس نے کوئی نماز پڑھی جس میں ام القرآن نہ پڑھی ہو تو وہ نماز ناقص ہے پوری نہیں ہے۔ صحیح مسلم و ابن ماجہ و غیر ہم۔ اس میں مقتدی بھی شامل ہے اول اور تصریح ہے کہ وہ نماز ناقص ہے تمام نہیں ہے اور بعضوں نے اپنی رائے لگائی کہ جو ناقص ہو وہ نماز ہی نہیں ہے تو وہ باطل ہے مگر یہ حالت ہے کیونکہ جس شخص اعرابی نے بدون اعتدال وغیرہ کے بڑی طرح نماز پڑھی اور آپ نے اسکو تعلیم کی اس کے آخرین روایت نسائی وغیرہ میں صحیح ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو اس امر سے خوشی ہوئی کہ جس نے ان امور میں سے کسی میں کمی کی تو اسکی نماز میں نقص آیا اور پوری نماز نہیں گئی جیسا کہ میں فرائض میں مفصل ذکر کر چکا ہوں۔ وجہ استدلال شافعی یہ ہے کہ ان احادیث میں قرأت فاتحہ ہر شخص پر واجب کی بدون اسکے کہ امام و مقتدی و منفرد کی کوئی تفصیل ہو تو مقتدی پر بھی واجب ہے۔ دلیل دوم خاص ہے وہ بھی عبادہ بن الصامت رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اصبح فقلت علیہ التقرآن فظاہر انصرف قال الی اراکم تقرؤن و راواکم قال قلنا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تفعلوا الا بام القرآن فانہ لا صلوة لمن لم یقرأ بآئۃ یعنی بول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو صبح کی نماز پڑھائی پس آپ پر پڑھنا بھاری پڑ گیا تو جب آپ نے سلام پھیرا تو فرمایا کہ میں تمکو دیکھتا ہوں کہ تم اپنے امام کے پیچھے پڑھتے ہو تو تم نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو پڑھتے ہیں فرمایا کہ ست ایسا کرو مگر ساتھ فاتحہ کے کیونکہ شان ہے کہ نماز نہیں اسکی جو فاتحہ نہ پڑھے۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی۔ اور مانند اسکے ابو داؤد و نسائی و دارقطنی و غیر ہم بھی روایت کی۔ اور اس حدیث کی اسناد میں محمد بن اسحق راوی ہے۔ امام مالک نے کہا کہ کتاب ہے اور امام احمد و ابو حاتم و نسائی و یحییٰ بن یعین نے اسکو ضعیف کہا اور شام بن عروہ و سلیمان الہیمی و یحییٰ القحطان اور دہب بن خالد نے اسکو کتاب کہا۔ اور کتاب جو ناسبت سخت صحیح ہے لیکن ترمذی نے بخاری رحمہ سے اسکی توثیق نقل کی اور مذہبی حرم نے میزان میں امام مالک کا اپنے قول سے رجوع کرنا اور اسکو بدیہ سمجھنا مذکور کیا اور ابی العلام نے فتح اللہ برین بعد نقل اقوال کے ہی کہ ترجمہ صحیح دہی کہ وہ فقہ ہے۔ بہر حال یہ راوی ضعیف مذکور ہے تو یہ حدیث بدرجہ حسن ہوئی اور یہ بھی محبت ہے تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جہری نماز میں امام کے پیچھے مقتدی فاتحہ پڑھے۔ یہ تو امام شافعی رحمہ کا استدلال تھا اور اس استدلال میں بہت کچھ کلام باقی ہے جو مغرب مذکور ہو گا۔ پھر اگر امام نماز پڑھتا ہے اور اس نے بعد قرأت کے رکوع کیا اور ایک شخص اگر رکوع میں شامل ہوا تو یہ رکعت اسکو پوری لگتی۔ اور یہی شافعی و جہور کا قول ہے تو گو با شافعی ایسی صورت کو مخصوص بخند رکھتے ہیں۔ اور ہمارے زمانہ میں بعض جہال بلکہ جلیل مرکب یہ سمجھا ہے کہ اگر کو اجنادی توفیق میں نے ایک مغرور کو دیکھا کہ اس نے اپنی کتاب میں وجوب فاتحہ کے یہ دلائل جو امام شافعی رحمہ کے استدلال میں گذرے ہیں نقل کر کے بعد لکھا کہ پھر جو رکوع میں ٹٹے سے رکعت مل جائے گا مسئلہ جہور کا قول ہے ضعیف ہے۔ مترجم کتاب ہے صحیح مسلم میں حدیث مرفوعہ موجود ہے کہ جس نے امام کے ساتھ

رکوع پایا آئے وہ رکعت پائی۔ اس نص سے جمہور کا استدلال قطعی صحیح اور اس شخص مدعی کی حالت ظاہر ہے۔ ہم ولنا۔ اور
باری جبت۔ فقہ اس مسئلہ میں کہ امام کہے مجھے مقتدی کو نہیں پڑھیں گا۔ قولہ علیہ السلام۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا
یہ قول ہے۔ من کان لا امام فقرأۃ الامام لا قراءۃ۔ یعنی جس مصلی کا امام ہو تو امام کی قراءت ہی اسکی قراءت ہے۔ فقہ
یعنی حسی قراءت نہیں بلکہ حکمی قراءت ہے یعنی حکم شرعی مقتدی نے قراءت اسطرح کی کہ جسکو آئے امام بنا یا تھا اسنے قراءت کی تو مجب
یہی اسکی قراءت ہوئی تو وہ اب دوبارہ نہیں پڑھیں گا کیونکہ دو قراءت مشروع نہیں ہیں پس مقتدی کی قراءت ہو گئی۔ ہم۔ علیہ
اجماع الصحابہ۔ اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔ فقہ یعنی جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہی بات ثبوت ہوئی تو یہ گویا
بہتر از دجاج کے ہے اگرچہ بعض سے اس کے خلاف بھی ثبوت ہوا ہے جیسے عبادة بن الصامت رحمہ وغیرہ۔ اور جب یہ نص دلیل موجود
ہے تو خالی رکن ہونے کے قیاس سے مقتدی پر وجوب نہ ہو گا جیسا کہ شافعی رحمہ کی طرف سے ذکر کیا۔ وہو رکن مشترک بینہما
اور یہ قراءت ایک رکن ہے جو امام و مقتدی میں مشترک ہے۔ فقہ پس قراءت کے دو حصہ کہ زبان سے کلمات ادا کرنا اور سننا
دونوں کی تقسیم ہے۔ لکن خطا مقتدی الانصات والاستماع۔ لیکن مقتدی کا حصہ خاموش رہنا اور کان لگا کر سننا
خال علیہ السلام۔ و اذا قرأ فخالصتوا۔ اور جب امام قراءت کرے تو تم خاموش رہو۔ فقہ یعنی خاموشی کے ساتھ سنبو۔
اور یہ حدیث مسئلہ آئین میں گندہ چکی ہے۔ و یحسن علی سبیل الاحتیاط فیما یروی عن محمد۔ اور یحسن ہے یعنی مقتدی کا قافہ
پڑھ لینا بطور احتیاط کے اس قول میں جو امام محمد سے مروی ہوا۔ فقہ یعنی امام محمد رحمہ سے مروی ہے کہ جہر کہ مقتدی بطور
احتیاط کے سورہ فاتحہ پڑھے تاکہ خلاف سے بچ جاوے۔ اقوال امام محمد رحمہ کے ٹوطا اور آثار میں خود اس کے خلاف موجود ہے
تو ایسی روایت کا اعتبار ساقط ہے۔ و یکرو عندہما۔ اور شیعین کے نزدیک مقتدی کا پڑھنا مکروہ ہے۔ فقہ یعنی کبرہت تحریر
لما فیہ من الوعید۔ کیونکہ مقتدی کے پڑھنے میں وعید وارد ہوئی ہے۔ فقہ چنانچہ امام محمد نے ٹوطا وغیرہ میں مبت سے
آثار ذکر کیے اور بیان آتا ہے توجب احتمال جواز ایک طرف ہوا اور دوسری طرف خوفناک وعید وارد ہے تو ایسی صورت میں
معراج آمل ہے کہ وعید پر لحاظ کیا جاوے تو پڑھنا مکروہ نہ ہوگی ہوا۔ چونکہ اس مسئلہ میں فساد امیز اختلاف اس زمانہ میں ہر فن
توضیح و تحقیق مقام یہ ہے کہ آیہ کریمہ و اذا قرأ القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلکم ترحمون۔ یعنی یہ ہیں کہ جب قرآن پڑھا جاوے
تو اسکو کان لگا کر سنو اور خاموش رہو بامید آنکہ تم پر رحم کیا جاوے۔ یہ حکم ہر شخص کو عام ہے حتیٰ کہ مشرکین کو سننے قرآن
سننے سے پرہیز کیا تھا اور آپس والوں کو کہنے کہ لا تسموا لهذا القرآن والکوائفہ الایہ۔ یعنی اس قرآن کی طرف کان لگا
اور اسے پڑھنے کے وقت گھر غوغا کرو الخ تاکہ لوگ دسین کیونکہ قرآن کی فصاحت و بلاغت اور سچے دلائی سنکر سلطان ہوجائے
جائے تھے تو اللہ تعالیٰ نے انکو نصیحت کی کہ اس حق کو کان لگا کر سنو اور خاموش رہو اور یہ حکم عام دیا جسکی فرمانبرداری الہی
کو بد رجہ اولی لازم پڑی بلکہ اصلی تعمیل کرنے والے اسکے اہل اسلام ہی ہیں ورنہ کفار تو یا ان ہی نہیں دیتے بھر اہل یان پر
ہر حالت میں اسکی تعمیل واجب ہے اور خاص نازی حالت میں اور بھی تاکید کے ساتھ واجب ہے۔ شیخ امام حماد الدین ابن کثیر
رحمہ اللہ تعالیٰ نے تفسیر میں لکھا کہ جسکا ترجمہ یہ ہے اللہ تعالیٰ نے تلاوت قرآن کے وقت سننے و خاموش رہنے کا قرآن کی تعلیم
و احترام کے واسطے حکم دیا لیکن یہ حکم زیادہ تاکید کے ساتھ ٹوکد ہے تا زفر فیہ میں جب کہ امام جہر کرے چنانچہ امام مسلم نے حدیث
ابو موسیٰ اشعری سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ انا جعل الامام لیسو تم بہ فاذا کبر فکبروا و اذا خسأ
فانصتوا آہ یعنی امام تو دوسری مدخلے قرار دیا گیا کہ اسکی اقتدا کیا جاوے پس جب وہ تکبیر کہے تو تم تکبیر کو اور جب وہ قراءت
کرے تو تم خاموش سنبو۔ آہ۔ اور چونکہ اہل السنن نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی اور امام مسلم نے اس حدیث
کو صحیح کہا ہے۔ حماد۔ یعنی امام ابنی مقتدیوں کی طرف سے آٹا و مدار ہے سب مقتدی اسکو پیش کر کے بارگاہ اعلیٰ میں

حدیث اور مناجات کرتے حاضر ہوتے ہیں اور حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
 خاصاً و المؤمنین العلم ارشد الائمہ واخف للمؤذنین۔ امام خاصین ہی اور مؤذن امانت دار ہر الٰہی تو بہدایت دے
 الامون کو اور بخشدے مؤذنون کو۔ رواہ ابو داؤد والترمذی۔ لوگوں نے مؤذن کو اپنی نازدن کی ٹھیک اوقات
 اور روزوں کے اوقات کا امانت دار کیا ہے تو وہ کچھ اسبین خیانت نہ کرے اور دعاؤ کی کہ اگر اس سے کچھ خطا ہو جاوے
 تو الٰہی اسکو بخش دے اور ہا امام تو وہ مقتدیوں کی ناز کا خاصین ہر کیونکہ وہی سب مقتدیوں کی طرف سے مناجات
 جناب الٰہی میں عرض کرتا ہے اور یہی قرأت ہوا مقتدی اسکو سنتے جاتے اور دل میں اسی طرح حمد و ثناء اور اسی طرح
 سوال کی تصدیق کرتے جاتے ہیں مثلاً امام نے بڑھا الحمد للرب العالمین۔ تو مقتدی بھی دل میں تصدیق کرتے جاتے
 ہیں کہ تعریف و خوبیاں تو سب ہی ہمارے رب کے لیے ہیں جو رب العالمین ہے اور جناب باری تعالیٰ میں استبار
 لاتے ہیں کہ جیسے ہمارا امام عرض کرتا ہے ہم سب اسی کے پیچھے اسی طرح مقرر ہیں اور اسی معنی میں حدیث میں ہے کہ آدمی کے لیے
 اسکی ناز میں سے اسی قدر ہے کہ بقدر اسنے تغفل کیا اور اسی وجہ سے اگر امام صرف تم سے کہے جاتا اور قائل ہو تو وہ
 ہدایت پر نہیں ہے۔ حالانکہ تم سے کہتا ہے کہ ابدنا الصراط المستقیم۔ الٰہی بلکہ صراط مستقیم کی ہدایت دیدے۔ پھر اسکی مثال ایسی
 کہ بادشاہ کے حضور میں ایک شخص درخواست عرض کرتا ہے گر زبان سے توبادشاہ سے کہتا ہے اور تمہارا آئیں اسکے
 مکان کی جمائٹا فانس اور بادشاہ کے نوکر دن وغیرہ کی طرف پسری جاتی ہیں۔ اسی جہت سے حدیث میں ہے کہ رحمت
 بندہ متصل سے مواجد ہوتی ہے پھر جب وہ کسی خیال میں ہوتا تو رحمت اُس سے اعراض کرتی ہے پھر جب اُسے زبان و دل
 موافق کیا تو رحمت اُس سے مواجت کرتی ہے۔ بالکل امام اپنے مقتدیوں کے واسطے خاصین ہر اور مقتدیوں پر یہ واجب
 کہ جو وہ عرض کرتا جاوے اسکو خاموش سننے جاویں اور اُس سے موافقت کرتے جاویں اور یہی معنی میں کہ انما جعل الامام
 لیؤتم بہ الخ۔ اور واضح ہو کہ ابو داؤد وحاکم وابو حاتم ودارقطنی نے کہا کہ اس حدیث میں۔ اذا قرأ فانصتوا۔ کو سلیمان النبیؑ
 نے زیادہ ردایع کیا ہے اور یہ محفوظ نہیں ہے اور خود ہی رحم نے کہا کہ ان حفاظ کا ضعیف کننا تقدم ہوگا۔ شرح کتاب ہے کہ یہ بعض
 بعید ہر اور خلاف اصول اسلئے کہ اگر دوسرے ماد یوں نے یہ جملہ نہیں ذکر کیا تو کچھ مضائقہ نہیں جبکہ سلیمان النبیؑ نے جو نقل
 اور صحیحین وغیرہ کی بہت سی احادیث میں راوی ہیں ذکر کریں تو ثقہ کی زیادت قبول ہوتی ہے اگرچہ نماز اور ایمان مسلمان نبیؐ
 کے مانند ابوسعید محمد بن سعد انصاری نے روایت کیا جیسا کہ نسائی میں بسند صحیح موجود ہے بلکہ عمر بن عاص اور سعید بن ابی حمزہ
 اسکے مثل تمامہ رحم سے روایت کی جیسا کہ ہزار رحم وابن عدی وابن خزیمہ نے اخراج کیا ہے اور ابن خزمیہ نے تصحیح کی اور
 خود امام مسلم ایک بلند شان امام حافظ ہیں پھر یہ سب ثقہ راوی جو جملہ زیادہ بیان کرتے ہیں اسکو ضعیف کننا اور امام مسلم
 وغیرہ اکثر کی تصحیح سے انکار کرنا عجیب ہے اور امام مسلم نے تو مقدمہ صحیح میں خود امام بخاری رحم کے نہ ماننے پر مرجع میں یہ حدیث
 پیش کی ہے اور بغیر دلیل کے خالی بخاری رحم کے قول کی تقلید کرنا لگے عجیب ہے۔ بالکل یہ حدیث صحیح ہے جسکو شیخ حافظ ابن حجر
 نے آیت گریہ کے موافق جوئے میں پیش کیا سم۔ پھر شیخ حاد رحم نے کہا کہ ابراہیم بن سلم الجوری نے ابو یوسف عن ابی ہریرہ
 روایت کی کہ ابو ہریرہ نے کہا کہ لوگ ناز میں بات کیا کرتے تھے تو جب یہ آیت آخری تو انکو خاموشی کا حکم دیا گیا سا بن جبر
 کہا کہ حدثنا ابو کریب عن ابی بکر بن عیاض عن عاصم بن السیبت بن رافع عن ابن مسعود رحم کہ ہم لوگ ناز میں سلام کرنے
 تو یہ آیت آخری۔ اعدا بن چپہ نے کہا کہ حدثنا ابو کریب حدثنا الحارثی عن ملاؤ بن ابی جند عن بشیر بن جابر قال ملی ابن مسعود
 صحیح ہا یقرآن مع الامام فلا انصرف فقال ما انکم انتم فما انکم انکم انتم فما انکم انتم فما انکم انتم فما انکم انتم فما انکم انتم
 السور یعنی ابن مسعود رحم نے ناز چڑھائی تو سنی لیا کہ کچھ لوگ اہم کے ساتھ پڑھتے ہیں پس جب سلام پیرا تو فرمایا کہ

ارے کیا تمہارے واسطے وقت نہیں آیا کہ تم سمجھو ارے تمہارے لیے وقت نہیں آیا کہ غفل کرو اور جب قرآن پڑھا جاوے
 واسطے طرف کان لگاؤ اور خاموش رہو جیسے نکو اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے۔ قال المرحوم ہذا اسناد صحیح۔ اور ابن جریر نے کہا کہ
 حدیثی ہوا اسباب حدیثنا حفظ عن اشعث عن الزہری کہ ازہری نے کہا کہ یہ آیت ایک نوجوان انصاری کے حق میں نازل ہوئی
 کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہر بار جب کچھ پڑھتے تو وہ بھی پڑھتا پس نازل ہوا اذ اقرئی القرآن فاستمعوا له وانصتوا لیسلم
 کتاب کہ یہ اسناد صحیح ہے اور یہ اگرچہ مرسل ہے لیکن بزرگ مرفوع ہے ہر اور سنی نے مجاہد رحم سے روایت کی کہ یہ آیت ایک جوان
 انصاری کے حق میں نازل ہوئی۔ کہانی لفتح۔ م۔ شیخ عمار رحم نے کہا کہ علی بن ابی طلحہ نے ابن عباس رحم سے روایت کی کہ اذ
 قرئی القرآن فاستمعوا له وانصتوا الآیہ۔ یعنی ناد مفروضہ میں۔ اور یہی عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے۔ وقال
 ابن جریر حدیثنا عبد بن مسعود حدیثنا بشر بن المفضل حدیثنا ابی ہریرہ عن طلحہ بن عبید اللہ عن ابن عمر بن کثیر قال الخ۔ یعنی طلحہ بن عبید اللہ
 نے کہا کہ میں نے عبد بن عمر اور عمار بن ابی رباح کو دیکھا کہ دونوں باتیں کرتے تھے اور دوا حفظ کہنا تھا تو میں نے کہا کہ
 آپ دونوں حفظ نہیں سنتے اور اپنے اوپر گناہ لیتے ہیں جو عبد کیا گیا ہے یعنی اذ اقرئی القرآن الآیہ میں تو دونوں نے میری
 طرف دیکھا پھر اپنی باتوں میں مشغول ہو گئے۔ پھر میں نے اپنا پہلا کلام اعادہ کیا پھر دونوں نے مجھے دیکھا اور اپنی باتوں میں
 مشغول ہو گئے۔ پھر میں نے دوسری بار اعادہ کیا تو دونوں نے مجھے دیکھا کہ فرمایا کہ اذ اقرئی القرآن فاستمعوا له وانصتوا
 یہ تو حفظ نازل میں ہے۔ عمار۔ قال المرحوم یہ اسناد صحیح عبد بن مسعود رضی اللہ عنہ نے روایت کیا۔ اور ابن جریر نے قیل ہے اور
 باقی جان کر فرمایا وہ ہر وزن حسین یعنی بصر کاف ہے۔ م۔ اور یہی سفیان الثوری نے ابو ہاشم اسماعیل بن کثیر کے واسطے سے
 مجاہد رحم سے روایت کیا کہ یہ آیت نازل میں ہے اور یوں ہی بتوں نے مجاہد سے روایت کیا۔ اور عبد بن مسعود رضی اللہ عنہ نے
 ابراہیم نخعی وقتادہ شعبی وسدی وجہد الرحمن بن زید بن اسلم سمعون نے فرمایا کہ مراد آیت میں نازل ہے۔ عمار۔ اور سنی نے
 امام احمد رحم سے روایت کی کہ علماء نے اجماع کیا ہے کہ یہ آیت نازل میں ہے۔ اور ابن مردودہ نے اپنی تفسیر میں کہا کہ حدیثنا
 ابو اسامہ عن سفیان عن ابی القدام ہشام بن زیاد عن معاویہ بن قرقہ قال سالت بعض اشیاخنا من اصحاب رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم۔ حسبہ قال عبد اللہ بن مسعود الخ۔ یعنی معاویہ بن قرقہ نے کہا کہ میں نے اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 میں سے اپنے بعض شیوخ سے اور مجھے گمان ہے کہ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا نام بیان تھا۔ پوچھا کہ کیا جو شخص قرآن
 سنے تو اسے گان لگا کر سننا واجب ہے تو فرمایا کہ یہ آیت اذ اقرئی القرآن فاستمعوا له الخ تو امام کے پیچھے قرات ہی کے بارہ میں
 نازل ہوئی ہے۔ لفتح۔ مخرج کتاب کہ اس اسناد میں سب ثقہ ہیں سوائے ہشام بن زیاد کے کہ اسکو امام احمد داؤد وغیرہ
 نے ضعیف کہا ہے لیکن جو بات صحیح اسانید سے ثبوت ہے اس میں اسکا صدق معلوم ہو گیا اور ضعف جاتا رہا۔ پھر شیخ عمار رحم
 نے مجاہد وعطاء وحسن بصری وسید بن جبیر سے آیت میں خاموش سننا نازل خطبہ عبد کا اسناد ذکر کیا اور عبد الزنابق
 کی روایت میں ہے کہ مجاہد رحم نے کہہ رکھا کہ تقدی امام کے پیچھے آیت رحمت یا عذاب کی قرات میں کبھی کے مرتبہ کوک
 چاہیے۔ امام احمد نے کہا کہ حدیثنا ابن مسعود بنی ہاشم حدیثنا عبد بن مسعود عن الحسن بن ابی ہریرہ عن ان رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم قال من استمع الی آیت من کتاب اللہ کتبت لہ حسنۃ مضاعفۃ وہی تلاما کا نفع لہ نورایم القیامۃ۔ یعنی
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے گان وحرکنا کسی آیت کو قرآن سے تو کبھی جاہلی اسکے لیے نیکو مضامین
 یعنی کئی گونہ جو بڑھتی رہے اور جس نے آیت کو پڑھا تو وہ اسکے واسطے قیامت کے روز نور ہوگی۔ یہ حدیث صحیح امام
 کی مستند میں ہے۔ عمار۔ امام مشق الحافظ ابی ابی کثیر رحمہ اللہ نے کوئی قول نہیں کہا کہ یہ آیت نازل میں نہیں ہے پس جب ابو
 شعیبہ سے پوچھا کہ جو اپنے نفوس کی خوشی میں نیرنگان دین پر مشغول کرنے کے واسطے اس آیت میں پریشان حال نہیں

و غیرہ سے نقل کرتے ہیں اور حق یہ ہے کہ مؤثر کے خلاف میں چھٹے میں امام کا خطاب ہے جو کہ آیہ کریمہ نماز خطبہ میں ہے
 امام کا درجہ ہے کہ امام ابن جریر رحمہ اللہ نے اختیار کیا کہ یہ نماز خطبہ میں ہے خطبہ واسطے انصاف کا حکم وارد ہوا ہے۔ مگر کتب
 کہ مراد وہ حکم سے جہت کے خطبہ سننے میں خاموشی کی حدیث جو صحاح میں ہے اور نماز کی قرأت میں خاموشی کی حدیث جو اوپر مذکور
 ہوئی اور قرآن کا لغتوا ہے۔ اب اس آیت سے یہ حکم ثابت ہوا کہ جب قرآن نماز میں پڑھا جائے تو تم اے مقتدی لوگ کان
 نہ کر سناؤ اور خاموش رہو۔ تو ظاہر ہو گیا کہ حدیث لا صلوة لمن لم یقرأ بفتح الکتاب۔ جس سے امام شافعی نے استدلال کیا
 ہے وہ مقتدی کے واسطے عام نہیں کیونکہ اگر مقتدی کو عام ہو تو یہ معنی ہونگے کہ اے مقتدی لوگ تم پڑھو خاموش مت ہو اور
 نہ سناؤ۔ اور یہ آیت سے معارضہ ہے۔ شافعیہ نے کہا کہ ہم مقتدی پر صرف قرأت فاتحہ واجب کرتے ہیں تو آیت کے معنی میں یہ
 تاویل کر دے کہ جب قرآن پڑھا جائے سوائے سورہ فاتحہ کے تو سناؤ اور خاموش رہو۔ جواب یہ ہے کہ تم حدیث ہی کے معنی
 میں تاویل کرو اس طرح کہ لا صلوة لمن لم یقرأ بفتح الکتاب۔ ہر ایسے شخص کے واسطے ہے جس پر پڑھنا لازم ہے بدین خاموش سننے
 کے کیونکہ جیسے سننا و خاموشی واجب ہے وہ کیسے پڑھ سکتا ہے تو معلوم ہو گیا کہ حدیث میں مراد امام و منفرد ہے نہ مقتدی جیسے قرأت
 سننا و خاموش رہنا واجب ہے۔ تو تم نے جو حدیث کو عام سمجھا تھا کہ وہ مقتدی کو بھی شامل ہے وہ صریح قرآن کی وجہ سے ظہور
 ہو گیا کہ عام نہیں ہے اور حدیث میں اسی جہت سے کوئی قید نہیں لگائی کہ قرآن تو عام ظاہر ہے۔ علاوہ برین اگر خالی لفظ میں
 حید نمونے سے عام ممول ہو تو دوسری حدیث میں ہے۔ امرنا ان یقرأ بفتح الکتاب و ما یسر۔ یہ بھی صحیح ہے اور اس میں بھی
 کوئی قید امام کی نہیں تو یہ بھی عام ہوگی لیکن اس میں فاتحہ مع سورت ہے تو لازم آیا کہ مقتدی پر فاتحہ پڑھنا مع سورت واجب ہے
 علاوہ برین یہ مسئلہ منصوص ہے کہ مقتدی نے اگر رکوع میں اقتدا کیا تو یہ رکعت اس کو مل گئی۔ حالانکہ دیکھو مقتدی نے اس
 صحت میں فاتحہ نہیں پڑھا تو جیسے بیان امام کی متابعت میں اس کی قرأت وہی ہوئی جو امام نے پڑھی اسی طرح امام کے پیچھے
 اول سے مقتدی کی قرأت حتیٰ نہیں بلکہ مقتدی کی وہی قرأت ہے جو امام نے قرأت کر دی بدلیل حدیث۔ من کان امام
 فقرأہ الامام لا قراءۃ۔ تو امام ہی کی قرأت وہی مقتدی کی قرأت ہوئی تو یہ نہ ہوا کہ اس نے فاتحہ نہ پڑھی تو حدیث سے خلاف
 ہوا بلکہ حدیث کے معنی معلوم ہو گئے کہ فاتحہ پڑھنا ضرور ہے خواہ خود پڑھے یا اس کا امام ہو تو اس کی طرف سے امام پڑھ دے
 کیونکہ فاتحہ تو دعاء و ثنا ہے پس امام نے سب کی طرف سے اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء کر دی اور سب کی طرف سے دعا کر دی
 کہ ابدنا الصراط المستقیم۔ ہم سب کو ہدایت دے راہ راست کی آخر تک۔ کیونکہ اہل الصراط مجھے ہدایت دے بصیرت
 منفرد تو نہیں ہے بلکہ مجمع ہے وہ سب کی طرف سے ہو گیا۔ شافعیہ نے کہا کہ ہم حدیث کے معنی کو اس جہت سے نہیں تاویل کرتے
 کہ حدیث عبادہ زہد جو نماز پڑھنا قرأت کے بارہ میں ہے اس میں تو مقتدی کو قرأت کرنے کا حکم ہے۔ جواب۔ اس میں کئی وجہ ہیں اول
 یہ کہ آیت کا ثبوت تو قطعی متواتر ہے تو اس کے معنی ظاہر ہی بدل دینا ایسی منفرد روایت سے جسکی صحت میں کلام ہے وہ نہیں ہے
 کیونکہ اس حدیث کا مدار محمد بن اسحق راوی پر ہے اور اس میں کلام گندہ اور انتہا درجہ یہ ہے کہ حدیث بدرجہ حسن ہے تو اس کا تمام قطعی
 متواتر آیت قرآنی سے نہیں ہو سکتا کہ آدمی آیت نسخ کر دو۔ تو اس روایت کے معنی میں غور کرو کیونکہ لا محالہ اس کے معنی ایسے
 ہونگے جو آیت کو نسخ کریں اور شخص کو کمالی لفظ بدلنا ہو بات تو وہی ہے اور یہ اہل علم کے نزدیک صاف ہے کہ قرآن
 کے سننے و خاموش رہنے کے حکم میں جو سمجھ ہے تو فاتحہ و دیگر قرآن سب میں یکساں ہے بلکہ فاتحہ تو وسیع المثالی و القرآن العظیم
 ہے تو گو یا یہ تلاکھ قرآن کو سننا و خاموش رہنا بر خلاف تمہاری سمجھ کے کہ القرآن العظیم کو مست سناؤ نہ اس کے لیے خاموش رہنا
 اس روایت کے معنی ہم منقرب ذکر کرینگے۔ وجہ دوم یہ کہ اس روایت کے الفاظ مختلف ہیں ایک روایت یہ کہ لا تفتلوا
 الاہام القرآن فاتحہ لا صلوة لمن لم یقرأ بفتح الکتاب۔ یعنی ایسا مت کرو مگر سورہ فاتحہ کہ شان یہ کہ اس کی ناز نہیں جس نے اس کو نہ پڑھا۔

اس روایت میں تو مطلقاً قرأت کی مانع سے ام القرآن کا استنساہ ہی تو اسکا مستثنیٰ ہونا ظاہر مگر صحت یہ معلوم نہ ہو کہ ایک چیز جو
 تو کہہ کر اور کس وقت جیسے کہا جاوے کہ سلطان اپنی رحمت کو بدعاشی پر رات تا رات اہل جہاد۔ تو اب یہی نہیں کہ اہل جہاد کو
 نہیں مارتا بلکہ سکوت ہی حتیٰ کہ اس میں تفصیل ہے کہ اہل جہاد اگر حالت جہاد میں خطا کرنے میں تو انکو چھوڑ دیتا ہے اور اگر وطن میں
 خطا کرتے ہیں تو انکو بھی خفیہ سزا دیتا ہے۔ مگر ان اصول میں یہ شمار کہ استنساہ میں جسکو مستثنیٰ کیا مانند مذکور بالا کے ہیں سکوت
 ہوتا ہے پھر دوسری مریج دلیل سے حکم معلوم کیا جاتا ہے اور یہ قرآن پاک میں بہت ہی اور یہی قول صحیح و متفق ہے مگر شائع نہ کئے ہیں کہ
 جو حکم اول تھا اس کے خلاف بیان لگانا چاہیے۔ تو بیان نکلا کہ فاتحہ پڑھو۔ میں کہتا ہوں کہ اچھا۔ دوسری روایت میں ہے کہ انکو
 یعنی من القرآن اذ جہرت بہ الا بام القرآن۔ یعنی مست پڑھو کہ قرآن سے جب میں قرآن کو جہر سے پڑھوں مگر سورہ فاتحہ کو
 رواہ ابو داؤد والنسائی والدارقطنی وقال رجالہ ثقاف۔ میں کہتا ہوں کہ پھر ادر پڑھو۔ یہ حکم نکلا کہ مگر سورہ فاتحہ کو جہر سے
 پڑھو۔ دوسری روایت میں ہے کہ بقران احد حکم شیعہ من القرآن اذ جہرت بالقرآن الا بام القرآن۔ مگر کو مست پڑھو کہ کوئی تم میں سے
 کہہ بھی قرآن سے جبکہ میں قرأت کا جہر کر دوں سو اسے ام القرآن کے۔ رواہ الدارقطنی وقال رجالہ ثقاف۔ والبخاری و احمد و ابن
 حبان و الحاکم وغیرہ۔ تو نکلا کہ ام القرآن جہر سے پڑھو۔ اور ظاہر ہوا کہ کوئی حکم صریح نہیں ہے کیونکہ سب سے مانع اور ایک کا
 استنساہ ہے جو کہ جواز پر دلالت کرتا ہے جیسے جو بھی روایت۔ حکم تفرد و الامام یقرأ قال انا نفعنا قال انا نفعنا قال لا انا ان یقرأ احدکم
 ہذا فاتحہ الکتاب۔ یعنی حضرت علیؓ اس طریقہ وسلم نے فرمایا کہ غایہ تم پڑھتے ہو اس حالت میں کہ امام قرأت کرتا ہے۔ تو کوئی نے عرض
 کیا کہ ہم تو ایسا کرتے ہیں فرمایا کہ نہیں کر دو مگر یہ کہ کوئی تم میں سے فاتحہ پڑھے۔ رواہ احمد و ابن جریر وغیرہ نے کہا کہ اسکی سننا
 بدرجہ حسن ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس سے بھی جواز نکلا کہ اور کچھ پڑھنا روا نہیں مگر فاتحہ پڑھ لے تو مضائقہ نہیں۔ جیسے پانچویں
 روایت کہ قال کان لا بد فاذا فاتحہ۔ یعنی مست پڑھو پھر اگر خواہ مخواہ پڑھنا ہی ہو تو فاتحہ پڑھ لے۔ جو بھی روایت میں ہوں پھر تفرد
 فی عملکم خلف الامام والامام یقرأ فلا تفلحوا و یقرأ احدکم ہذا فاتحہ الکتاب فی نفسه یعنی کیا تم قرأت کرتے ہو اپنی نماز میں امام کے
 پیچھے حالانکہ امام تو پڑھنا ہی سو ہرگز مت کرو اور پڑھو ایک تم میں کا فاتحہ کو اپنے نفس میں۔ رواہ ابن حبان والطبرانی وغیرہ
 وغیرہ۔ اس سے نکلا کہ خلف الامام پڑھنے سے انکار اور فی نفسه پڑھنے کا حکم ہے۔ اب میں کہتا ہوں کہ اس روایت کے الفاظ
 میں استعراض اختلاف واضطراب ہے کہ بعض الفاظ تو جہر کی اجازت دیتے ہیں اور بعض اخفاء کو واجب کرتے ہیں اور بعض الفاظ
 سے صریح جواز نکلتا ہے کہ تم کو پڑھ لینا جائز ہے اور بعض میں وہ بھی اسطرح کہ مست کو قضا چاہیے اور بعض الفاظ سے وجوب پڑھنا لازم ہے
 اور ہم اوپر کہ چکے کہ جن میں صرف استنساہ ہی تو حق قول پر وہاں سکوت ہے پھر جب جواز وجوب اور جہر و اخفاء میں تردد اور اسے
 تو سوائے تکلف کے کوئی اطمینان نہیں ہو سکتا پھر کیونکر یہ یعنی ہوں کہ نصف آیت منقطع کو اس سے نسخ کر دو اور جس روایت
 میں مریج حکم پڑھنے کا ہے وہ بھی روایت ابن حبان ہے کہ اپنی نفس میں پڑھ لے پھر میں کہتا ہوں کہ بر تقدیر ثبوت کے ادنیٰ
 مرجح جواز ہے اور وہ بھی فی نفسه پڑھنا بطریق تعارضات سے خالی ہو تو لازم ہے کہ فی نفسه میں تاویل کیجاوے جو موافق ہا آیت
 ہونہ انکہ نصف آیت نسخ کر کے اس مضطرب روایت سے موافق کیجاوے اور فی نفسه تاویل کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ وہ
 فاتحہ کے سنی پڑھ کر کجاوے اور وہ ثناء و دعا ہے اور اللہ تعالیٰ کی ثناء کہنا اور دعا کرنا یہ دل سے ممکن بدو فی اس کے کہ یہاں سے
 کہا جاوے۔ کہانی تو اللہ تعالیٰ فاسر یا پوسعت فی نفسه ولم یبد بالعم وقال انعم خیر مکانا و اسر اعظم یا تھنون۔ یعنی اس لفظ کو اخفاء کیا
 پوسعت نے اپنی نفس میں اور نہ ظاہر کیا انکو اور کہا کہ تم خیر منزلت میں ہو اللہ اس تعالیٰ خوب جانتا ہے جو تم تمت و حرمتے ہو۔
 اس آیت میں ظاہر یہ کہ صرف دل ہی دل میں یہ کہا اور انکو زبانی کچھ ظاہر نہیں کیا۔ پس اس کئے کا اطلاق جدول میں تھا
 فی نفسه کے ساتھ کیا۔ تو اسی طرح بیان جو مخصوص جبکہ بیان نام سب کی طرف سے شمار کرتا ہے تو انکو حاجت ہے کہ میں بھی یہی کہتا ہوں

منیٰ خلف امام خان قرأتہ الامام نہ قرأتہ۔ اور دوسری روایت میں یوں ہے کہ ابن ربیع قرأتہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الغمر
اور العصر فادعی الیہ رجل فہما ظما لفرقت قال اتھانی الحدیث حاصل حدیث یہ کہ حضرت مسلم کے پیچھے قرأت کر نیوالے کو دوسرے نے منع کیا
تو جب آپ نے سلام پھیرا تو اس نے کہا کہ کیا تو مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے قرأت سے منع کرتا جو میں نے منع کیا تھا
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ جس نے امام کے پیچھے نماز پڑھی تو امام ہی کی قرأت اس کی قرأت
ہے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اصل حدیث یہ ہے اور جابر رضی اللہ عنہ نے کبھی اس میں سے فعل حکم کو بدولت نص کے روایت کر دیا
اور کبھی مجبوراً روایت کیا۔ اور اس سے دوا می قرأت خلف امام منوع ہو گئی خواہ نماز سری ہو یا جہری ہو خصوصاً بروایت
ابو حنیفہ رحمہ کہ قصہ منع کا نماز سری ظہر یا عصر میں تھا تو اب یہ مارض ہوئی اس روایت جہاد بن الصامتؓ کے جو نماز
نہر میں گذری ہے۔ اور یہ حدیث جابر بن عبد اللہ بن مسعود سے نسبت حدیث عبادہ بن مسعود کے اقویٰ واضح ہے۔ الفتح۔ اور میں کہتا ہوں کہ جب یہ حدیث
صحیح ہو گئی تو سوائے جابر بن عبد اللہ کے جن صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہ حدیث مروی ہوئی ہے یعنی ابن عمرؓ ابن عباسؓ و ابو سعید
خدریؓ و ابو ہریرہؓ و انسؓ و وہ روایات اگرچہ براہ سند و ضعیف ہیں بوجہ اس کی صحت کے قوی ہو گئیں اور خود مقتدر
طریق متعدد سے ضعف زائل ہو کر حدیث بدرجہ حسن ہو جاتی ہے کہ ان کی یہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے باسناد صحیح مروی ہے
اور چونکہ جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جس نے سورہ فاتحہ نہ پڑھی تو اس کی نماز نہیں مگر آنکہ وہ امام کے پیچھے ہو۔ یہ روایت
موقوفاً صحیح ہے تو معلوم ہوا کہ حدیث مرفوع جابر بن عبد اللہ کے یہی معنی ہیں کہ امام کے پیچھے مطلقاً قرأت منع ہے خواہ فاتحہ ہو یا اور
اور ابو ہریرہؓ نے جب لا صلوة من لم یقرأ بفاتحۃ الكتاب کی حدیث روایت کی تو ابو ہریرہؓ سے کہا گیا کہ اے ابو ہریرہؓ
ہم اکثر اوقات امام کے پیچھے ہوتے ہیں تو ابو ہریرہؓ نے کہا کہ اے فارسی اسکو اپنی نفس میں بڑھ لے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ
صاف شعر ہے کہ عام طور پر شائع تھا کہ امام کے پیچھے قرأت فاتحہ وغیرہ مطلقاً نہیں ہے حتیٰ کہ سوال کیا گیا اے ابو ہریرہؓ نے
اسکو انکار نہیں کیا کہ امام کے پیچھے ہونا قرأت سے مانع نہیں ہے بلکہ کہا کہ اقرار بانی نفسک یا فارسی۔ اے فارسی اسکو اپنے
نفس میں بڑھ لے۔ مترجم کہتا ہے کہ اس کے معنی یہ کہ گئے گئے کہ آہستہ بڑھ حالانکہ ابو ہریرہؓ نے یہ حدیث نہیں روایت
کی کہ جو کوئی جہر سے فاتحہ نہ پڑھے اس کی نماز نہیں ہے پس معنی قرأت فی نفسہ کے وہ ہیں جو مترجم نے سابق میں ذکر کر دیے
اور صحیح اسناد سے ابن مسعودؓ سے منع قرأت تفسیر شیخ ابن کثیرؒ سے مسنداً گذرا۔ پس آیت کریمہ اور یہ حدیث دونوں متوافق
و قرأت سے مانع ہیں اور صرف حدیث عبادہ سے جواز قرأت فی نفسک نکلتا ہے اور صحیح جواز قرأت جسی لانیہ نکلتا اور جبکہ
حدیث جابر بن عبد اللہ ثابت صحیح ہے تو قرأت جسی اگر حدیث عبادہ نہ ہو تو مقتدی کے لیے دو قرأتیں مع ہوں جو شرط
نہیں ہے نہیں ساقط ہو گیا جو بعض نے زعم کیا کہ حدیث جابر بن عبد اللہ میں سوائے فاتحہ کے مراد یہ ان ایک سہا کہ بعضے یہود
جاہل امام ابو حنیفہ رحمہ کی تضعیف کرتے ہیں اور استدلال کا قول خطیب جہاد قہنی ہے۔ مترجم نے اپنے شیخ متفق رحمہ سے پوچھا
کہ کیا امام ابو حنیفہ رحمہ کی تضعیف نہیں ہوتی ہے فرمایا کہ میان ہکو ایسی بات پسند نہیں ہے کہ میں نے خطیب کا حوالہ عرض کیا تو
غضبناک ہو کر فرمایا کہ خطیب ایسے تو امام ابو حنیفہ کے سامنے نوٹس ہیں انکا یہ منہ نہیں ہے اور میان ہکو ایسی باتیں
بالکل پسند نہیں ہیں۔ پھر میں نے دیکھا کہ اسی کے مثل معنی میں نے سبقت کی ہے اور وہ یہی ہے کہ میزان میں احوال ذکر
کئے اور یہی ہی میں امام حجت و تبدیل نے ابو حنیفہ رحمہ کے حق میں فرمایا کہ ثقہ ہیں نے کسی کو نہیں سنا کہ اس نے ابو حنیفہ کو
ضعیف کہا جو یہ شبہ بن ابی حجاج کہدیکھو کہ ابو حنیفہ کو خط لکھ کر حدیث روایت کرنے کی تاکید کرتا ہے اور ایک جگہ کہ ابو حنیفہ ثقہ
اہل الصدق سے ہے اور کبھی وہ کذب سے شرم بھی نہیں ہوا اور بن ابی ہاشم اور حدیث میں صدوق تھا یعنی نے
و مختار کیا کہ بہت سے ائمہ کبار مثل احمد بن حنبلہ و عبد اللہ بن مبارک و یحییٰ بن حمید و اشعث و ثوری و عبد الرحمن

عمر بن زید و کعب و غیرہ نے ابو حنیفہ کی شمار و صفات کی ہے۔ بیان سے ہم کو دار قطنی کا تعصب فاسد ظاہر ہو گیا یہ اسکے
 کہان سے استحقاق پہونچا کہ وہ ابو حنیفہ کی تصنیف کرے حالانکہ وہ خود مستحق تصنیف ہے۔ تشریح کتابی کہ اسناد ابو حنیفہ
 کا بیان ہے کہ ابو حنیفہ ثقہ ثقت امام جلیل ہیں جیسا کہ گذرا۔ نسخہ صحیحہ تقریب ابن جریر میں ہے کہ امام فقیہ مشہور ہے۔ موسیٰ بن ابی طالب
 ابو الحسن انکوئی ثقہ عابد کما فی التقریب۔ صحیحین کے راوی ہیں۔ ع۔ عبد اللہ بن شداد بن النہاد اسحضرت علی الصریح علیہ وسلم کے
 حدیث میں پیدا ہوئے اور علی نے انکو بہت بڑے تابعین ثقات میں لکھا ہے جو فقہار میں شمار تھے اور کوفہ میں شہید ہوئے۔
 جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ تو صحابی ہیں سبحان اللہ انکا نام لینا تبرک ہے پس یہ اسناد کیسے اعلیٰ درجہ پر ہے۔ پس جب حدیث
 میں کان لہ امام فقراتہ الامام نہ قرأتہ۔ ثبوت ہوئی تو فاتحہ و سورہ سب سے مانع ہے اور شیخ ابن حجر وغیرہ سے عجیب ہے کہ اس
 سوا سے فاتحہ پر بخوبی کیا کیونکہ امام کی قرأت جب تقدیری کی قرأت ہوگئی تو یہ اختیاری صورت نہیں ہے جس میں فعل مخصوص
 جاری ہو بلکہ جو امام نے قرأت کی وہ تقدیری کی ہوگی لہذا حدیث جسادہ رزم کی جو نادر فہر میں ہے اس پر مقدم ہوگی۔ م۔
 ابن الامام نے لکھا کہ ادل اسوجہ سے کہ جب دو حدیثیں متعارض ہوں تو جو حدیث مانع ہو وہ مطلقاً مقدم ہوگی ہے۔ دوم اسوجہ
 کہ تعارض کا اعتبار ثبوت اسناد پر ہے اور حدیث جابر رزم کی اصح ہے اور حدیث محمد بن اسحق کی اعتبار درجہ ثبوت حسن ہے پھر
 اس پر حدیث جابر رزم کے طرق کثیرہ اور شل حدیث جابر کے دیگر صحابہ رزم سے ثبوت ہے جیسا کہ بیان گذرا تو نہایت اعلیٰ درجہ
 صحت پر پہونچی۔ سوم۔ مذہب صحابہ رضی اللہ عنہم اسی حدیث جابر رزم کے موافق ہیں حتیٰ کہ امام مصنف رحم نے لکھا کہ اس پر صحابہ
 کا اجماع ہے۔ ثوطار میں مالک عن نافع عن ابن عمر رزم روایت ہے کہ جب تم میں سے کوئی امام کے پیچھے پڑے تو امام کی قرأت
 اسکو کافی ہوگئی اور جب تنہا پڑے تو قرأت کرے اور ابن عمر رزم امام کے پیچھے نہیں پڑتے تھے۔ دار قطنی نے ابن عمر رزم
 یہ مریخ روایت کی اور لکھا کہ رفع کرنا دہم ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ جب ابن عمر رزم سے یہ بات ثبوت ہوئی تو یہ سلیح ہے حضرت صلح
 سے تو مریخ صحیح ہے اگرچہ اسناد میں کلام ہو۔ ابن عدی رحم نے مالک میں ابو سعید خدری رزم سے حدیث میں کان لہ امام
 روایت کی اور لکھا کہ اسکی اسناد میں اسحیل راوی ضعیف ہے اور اسکی متابعت کسی راوی نے نہیں کی۔ میں لکھا ہوں کہ
 ایسا نہیں ہے بلکہ لغویں عبد اللہ راوی نے شل اسکے روایت کی جیسا کہ سیم اوسط طبرانی میں موجود ہے۔ امام طحاوی نے شرح
 میں لکھا کہ حدیث ابونس بن عبد الاعلیٰ حدیثنا عبد اللہ بن جب اخبرنی یزید بن اشیر عن بکر بن عرو عن عید اللہ بن قیس عن اسماعیل
 عبد اللہ بن عمرو زید بن ثابت و جابر بن عبد اللہ الخ یعنی عید اللہ بن قیس نے عبد اللہ بن عمرو زید بن ثابت و جابر بن عبد
 اللہ بن عمرو عن اسمعیل سے خلف الامام قرأت کرنے کو پوچھا تو سمجھون نے فرمایا کہ امام کے پیچھے کسی ناز میں مت پڑو۔ مترجم کتاب
 کہ یہ اسناد جید صحیح ہے۔ اور محمد بن الحسن نے ثوطار میں نیسان بن عیسیٰ عن منصور عن ابی دائل روایت کی کہ یہی سلسلہ عبد اللہ
 بن سعید درم سے پوچھا گیا تو فرمایا کہ خاموش رہ یعنی کچھ مت پڑو کیونکہ ناز میں شغل ہے اور مجھے امام کی قرأت کافی ہے۔ تشریح
 کتاب ہے کہ یہ اسناد بھی جید صحیح ہے۔ اور ثوطار میں داؤد بن قیس القوار الدنی سے روایت کی کہ مجھے سعد بن ابی وقاص کے
 بعض فرزند نے خبر دی کہ حضرت سعد بن ابی وقاص نے فرمایا کہ مجھے آزد ہوئی کہ جو شخص امام کے پیچھے قرأت کرے اسکے لئے
 میں انگلیاں جو۔ تشریح کتاب ہے یہ اسناد صحیح ہے کیونکہ داؤد بن قیس ثقہ فاضل ہے اور سعد درم کے فرزند سب ثقہ ہیں تو یہاں کوئی
 جو بہر حال ثقہ ہوگا۔ اور اس فقر کو عبد اللہ بن قیس نے مصنف میں روایت کیا صرف اسقدر فرق ہے کہ عبد اللہ بن قیس کی روایت
 میں پیچھے انگارے کے چھری یعنی اسکے منہ میں چھری ہیں مگر ہے کہ سعد رضی اللہ عنہ نے دونوں باتیں کہی ہوں اور
 جو چھری کہتے ہیں کہ انکارا ہے۔ اور ثوطار میں داؤد بن قیس عن ابن عجلان عن عمر رضی اللہ عنہ روایت کی کہ حضرت عمر نے
 فرمایا کہ کا سفلی اہم کے پیچھے پڑنے والے کے منہ میں چھری ہو۔ تشریح کتاب ہے کہ ابن عجلان وہ محدثین عجلان ثقہ ہے تو اسناد صحیح ہے

وہ اس اثر کو بعد از مذاق نے بھی غرض سے رعایت کیا ہر اور علماء ہی رح سے حاویں سلمہ عن ابی حمزہ سعادت کی کہ میں نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ میں اس حال میں قرأت کروں کہ امام میرے آگے ہو تو فرمایا کہ نہیں۔ اقول اسناد جید اور ابو حمزہ مجہد تابعی ثقہ ہے۔ ابن ابی شیبہ نے مصنف میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ امام کے پیچھے مس پڑا وہ جہر کرتا ہوا غفار اور سنن نسائی میں اسناد جید کثیرین مرہ حضری سے روایت ہے کہ ابو الدرداء رضی اللہ عنہ سے میں نے سنا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پوچھا گیا کہ کیا ہر نماز میں قرأت ہر فرمایا کہ ہاں تو ایک شخص انصاری نے کہا کہ یہ تو واجب ہو گئی پس میری جانب انکساف فرمایا اور میں سب سے نزدیک تھا پس کہا کہ میں یہی جانتا ہوں کہ امام نے جب کسی قوم کی امامت کی تو ان کے واسطے کفایت کر دی۔ ابن الامام رح نے کہا کہ یہ کلام ابو الدرداء رضی اللہ عنہ کا بدو ان کے نہیں ہو سکتا کہ انھوں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اسکا علم پایا ہے۔ الطح۔ اور جابر رضی اللہ عنہ نے حدیث لا صلوة لمن لم یقرأ بقائتہ الکتاب کے معنی بیان کر دیے کہ یہ سو امام کے پیچھے ہونے میں ہر چنانچہ یہ ٹوطا و ترندی میں بسند صحیح موجود ہے۔ پھر حق بنظر دلائل شرح کے نزدیک یہی ہے کہ مقتدی امام کے پیچھے کچھ قرأت نہ کرے۔ لیکن اس پر لازم ہے کہ امام سورہ فاتحہ میں سے جو آیت تیار پڑھے تو مقتدی خاموش کان لگا کر سنے اور دل سے اسکی تعداد کرے گویا خود بھی شل اسکے ادا کیا اور جو آیت سوال کی پڑھے تو اس میں آپ بھی دل سے اس مانگنے میں موافقت کرے کیونکہ حدیث قسمت العلوة یعنی وہیں عبدی نصفین الحدیث جو بسم اللہ الرحمن الرحیم کے جہر و اخفاء میں مفصل گزرجی ہے صریح ہے کہ سورہ فاتحہ حمد و ثناء ہے اور دعا ہے اور دل سے حمد و ثناء اور دل سے دعا شرط ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ طلب غافل کی دعا قبول نہیں کرتا۔ کافی الصحیح۔ اور حدیث یس للعبد من صلاتہ الا انقل منها یعنی بندہ کے لیے اسکی نماز میں سے نہیں مگر اسی قدر کہ اس نے اس میں سے تغفل کیا۔ یہ دلیل ہے کہ غافل نہوا اور ہر ثناء و دعا پر بیدار اور جو امام نے جناب باری تعالیٰ میں انبی و مقتدیوں کی طرف سے عرض کیا اس میں شریک ہو۔ اور یہیں سے مترجم نے اپنے واسطے احادیث میں بھی وجہ تطبیق کی اعلیٰ اور تعدد اسے جانی ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ پھر میں کہتا ہوں کہ مجتہدین (اس میں مختلف ہیں پس اگر کوئی شخص اپنے علم میں قرأت خلف الامام ہی کو حق سمجھے تو کسی شخص کو اس سے وجہ عداوت و تعصب نہیں) لیکن افسوس تو بعض جل مرکب سے ہے کہ وہ وجہ با عدم قرأت فاتحہ کو اپنے زعم میں نص محکم سمجھ کر دوسروں پر طعن و دلامت کرتے ہیں اسی واسطے مترجم نے اس مقام کو مبسوط کر دیا تاکہ انکو ظاہر ہو کہ وجہ خود کفار و رجاؤں ہی ثابت ہونا بہت ضعیف ہے بلکہ اگر معرفت الہی سے محرومی اور دیدہ انصاف میں کمی ہو تو اسکا کیا علاج ہے ہر آدمی تو اللہ تعالیٰ ہی غرض دل ہے تو اسی سے ہم ہر دعا و دعا کی التجار کرتے ہیں اور اسی سے الحاح ہے کہ اعتقون کو ہم پر غائب نہ کرے کہ جو ایک ڈھیلے کے پیچھے گھر گرانا مصالحت جانتے اور اسلام کو خوار و بے اعتبار و بدنام و معلم اخلاق ناکارہ مخالفون کی نظروں میں دکھاتے ہیں۔ اللهم اغفر وارحم و انت ارحم الراحمین۔ پھر حق یہ ہے کہ امام محمد رح اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہ سے بالکل موافق ہیں یعنی امام کے پیچھے قرأت کر دینا چاہئے آثار میں بعد روایات منع کے کہا کہ محدث کتاب ہے کہ امام کے پیچھے قرأت نہیں نہ جہری میں اور نہ سری میں اور غایت آثار مصابغہ میں اسی کے ساتھ کہتے ہیں اور یہی ابو حنیفہ کا قول ہے انتہی۔ اور ابن الامام نے کہا کہ کچھ خفا و نہیں کہ احتیاط اسی میں ہے کہ امام کے پیچھے کچھ نہ پڑھے کیونکہ احتیاط تو اسکا نام ہے کہ جو قوی دلیل ہو اسی کے موافق عمل کرے اور بیان قوی دلیل مقتضی ہے کہ نہ پڑھے پھر عمر حنا ایک ضعیف قول پر عمل ہے کہ قال المترجم بنابو الحسن واللہ تعالیٰ اعلم۔ فروع۔ ہمارے اصحاب کے بعض کلام میں قرآن بالجہر کا سننا مطلقاً واجب ہے خلاصہ میں ہے کہ ایک شخص فقہ لکھتا ہے اور اس کے پہلو میں ایک قرآن پڑھتا ہے اور کتاب سننا نہیں بن پڑتا تو دوسرے پڑھنے والے پر گناہ ہے اسی طرح اگر رات میں جہت بر جہر سے پڑھتا ہے اور لوگ سوتے ہیں تو پڑھنے والا گناہگار ہے یہ صحیح ہے کہ سننا مطلقاً واجب ہے کیونکہ اعتبار آیت کے عموم لفظ کا ہے اور خاص سبب نزول پر اعتبار

نہیں ہے۔ ارفع۔ بیان سے ظاہر ہوا کہ جو چند لوگ مجتمع ہو کر قرآن پڑھتے اور کوئی دوسرے کی قرات نہیں سنتا تو بیعت پر اور جو ایک کا قول ضبط ہو اور حدیث بیاضی ہم نمازوں کے بعد و انفرادی تنہا یا مختار میں گذری اسی پر دلالت کرنی ہے کہ بعض مختار بعض پر قرآن کا جہر کرے۔ م۔ ناز سے باہر چاہیے کہ قرآن پڑھنے والا اچھے کپڑے پہن کر عامہ باندھ کر تہذیب سے جیسے۔ ایسے ہی عالم واسطے علم کے اور کثرت سے قرات منع نہیں اور بانوں سمیت لے۔ اگر چلتے پڑھے یا جولاہر بننے کی حالت میں وہ ہتھ پکے کوئی حرف والا یا عودت لگاتے میں پس اگر قلب حاضر ہو تو کر وہ نہیں ہے۔ مریون میں قرآن اول وقت دن میں بعد چاروں دن میں اول وقت سات میں ختم کرے۔ ایک روز میں تمام قرآن ختم کرنا سہوہ اخلاص پانچ خطروں با پڑھنے سے افضل ہے۔ بین بارقل ہوا سر ناز سے باہر پڑھنے میں مشائخ کا اختلاف ہے چنانچہ مشائخ عراق کے نزدیک مستحب ہے اور فریغہ ناز میں ایک بار سے زیادہ نہ کرے اور کر وہ ہے پڑھنا یا سخاۃ میں اور مختار قول یہ کہ عام میں جہر سے جبکہ وہاں کوئی ننگا ہو اور ننگے ننانے میں یا جان اسکی جو رونگی ہو۔ عودت سے قرآن سیکھنا بہ نسبت اندھے مرد کے افضل ہے ارفع۔ بالجملہ یہ مسئلہ سہین ہوا کہ مقتدی پر امام کے پیچھے کچھ پڑھنا نہیں چاہیے ہے۔ ویستمع ونیصت۔ اور مقتدی کا ن لگا کر سننے اور خاموش رہے۔ وان قراء الامام آیت الترفیع والترہیب۔ اگرچہ امام ترفیع کی آیت پڑھے یا ترہیب کی آیت پڑھے۔ و فی بعضی فضل جنت کی آیت پڑھے تو اس وقت جنت کا سوال نہ کرے یا عذاب جہنم کی آیت سے بنام نہ لگے بلکہ خاموش رہے جیسا کہ مجاہد رحم سے یہ مسئلہ مخصوص گذرا۔ لان الاستماع والانصات فشر فی الانصات کیونکہ کان وحر کر سننا اور خاموش رہنا پس قرآنی سے فرض ہے۔ و مع وعدہ رحمت کے بقول علقم ترمون۔ تو فرمانبرداری پر رحمت یعنی ہے۔ والقرآن۔ اور امام کے پیچھے قرات کرنا۔ و سوال النجۃ۔ اور جنت کو مانگنا۔ و تلوذ النجۃ اور جہنم سے پناہ مانگنا۔ کل ذلک مغل ہے۔ یہ ہر ایک بات مغل ہو استماع وانصات کی۔ و فی بعضی انہیں سے ہر بات سے استماع یا انصات میں مغل پڑیگا اور جنت کا سوال و جہنم سے پناہ اپنی استدعا پر خواہ قبول ہو یا نہ ہو۔ اسی طرح امام بھی سوا سے قرات کے کسی دعا میں مشغول نہ ہو خواہ امامت فرض کی ہو یا سوا سے اسکے۔ رہا منفرد تو فرض میں یون ہی کرے اور نفل میں اسکو روا ہے جنت کا سوال وغیرہ کرے اور دلیل اس میں حدیث حذیفہ رضی اللہ عنہ کی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ بات کی ناز پڑھی تو کسی آیت ذکر جنت پر گذر نہوا اگر کہ آپ نے ٹھہر کر جنت کو مانگا اور کسی آیت ذکر جہنم پر گذر نہوا اگر کہ آپ نے ٹھہر کر جہنم سے پناہ مانگی ابن الامام حنفی نے کہا کہ یہ حدیث تو دلیل ہے کہ نوافل میں امام کو بھی یہ کرنا روا ہے حالانکہ فقہاء نے منع کی تصریح کی ہے و لیکن اسکی وجہ یہ بیان کی کہ مقتدی پر تطویل گران ہوگی و علی ہذا اگر مقتدی پر گران ہو تو امام ایسا کر ارفع۔ و کذا لک فی الخطبۃ۔ اور یون ہی خطبہ میں بھی و فی خطبہ پڑھے اور سننے والے خاموش نہ ہوں۔ بدلیل حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تو نے اپنے ساتھی سے بزرگ جمعہ کہا کہ خاموش ہو در حالیکہ امام خطبہ پڑھتا ہے تو تو نے لٹو کیا۔ کہا رواہ البخاری و مسلم وغیرہ۔ پس خاموشی واجب اور یہی قول عامہ علماء کا ہے۔ و کذا لک ان صلی علی النبی علیہ السلام۔ اور یون ہی اگر امام خطیب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پڑھ رہا ہے۔ و فی تو بھی لوگ خاموش سنتے رہیں اور امام خطیب کے ساتھ درود نہ پڑھیں۔ لغرضیۃ الاستماع۔ کیونکہ خطبہ سننا فرض ہے۔ و فی بلکہ خاموش رہنا بھی فرض ہے۔ اور مذہب میں یہ درود پڑھنا فرض نہیں مگر عمر میں ایک مرتبہ تو نفل درود کے لیے فرض ترک ہوگا۔ عبادی رحم کے نزدیک ہر بار نام پاک حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سننے پر درود واجب لہذا عبادی رحم نے یہاں ابویہ کا قول اختیار کیا کہ خطبہ میں نام پاک سننے تو درود فی نفسہ پڑھے۔ مع۔ مترجم کتابہ کہ مراد دل میں پڑھے اور آہستہ نہیں کیونکہ خاموشی عامہ علماء کے نزدیک واجب ہے اور آہستہ پڑھنا خاموشی نہیں ہے اور یہ مؤید ہے اس تاویل کا جو مترجم نے

میں ایک قدم پر گھڑ دیتا قیام میں افضل و سنت قرار دیا اسکا کافی انسانی۔ حدیث عامر بن یاسر رضی اللہ عنہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آدمی نماز سے سلام پڑھتا ہے اور حال یہ کہ نہیں کہتی گئی اسکا سبب اس نماز سے گرد سوان حصہ یا نوان یا آٹھوان یا ستوان یا چھٹا یا پانچواں یا چوتھائی یا تہائی یا آدھا۔ ابو داؤد۔ ابویان امام مہر

باب الامامۃ

یہ امام و تقدس کی نماز کا ارتباط ہر دس شرط سے اول نیت اقتدار اور عہدت کی امامت کی نیت کرنا دوم مکان متحد ہونا سوم نماز متحد ہونا۔ چارم امام کی نماز صبح ہونا تقدس کے اعتبار میں تجسم عورت کا محاذی نہوجانا۔ ششم تقدس کی اثری امام سے ملنے نہوجانا۔ ہفتم تقدس کا امام کے ایک رکن سے دوسرے رکن کو جانا معلوم کرنا۔ ہشتم کوئی حوالی نہوجانا امام کے مسافر یا مقیم نہوجانے سے نہوجانا۔ نین امام کی مشارکت۔ دہم امام کا تقدس کے واسطے لائق امامت ہونا۔ م۔ ابو ہریرہ رضا۔ آدمی کی نماز گھریا بازار سے جماعت میں ۲۵۔ گو نہ افضل ہے۔ اسۃ الاہلسنائی۔ اور حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما۔ ۲۶۔ گو نہ افضل ہے۔ یحییٰ بن یحییٰ۔ عثمان رضی اللہ عنہ۔ جس نے نماز عشر جماعت میں پڑھی تو گویا آدمی رات قیام کیا اور جس نے نماز صبح جماعت پڑھی تو گویا تمام رات نماز پڑھی۔ مسلم و مالک و ابو داؤد و الترمذی۔ مسجد جماعت میں دوسرے داند جیری رات میں اور انتظار کرنے والے کو زیادہ ثواب ہے۔ کمانے حدیث ابی موسیٰ و ابی بن کعب رضی اللہ عنہما۔ پھر جماعت کے بارہ میں علماء کے اقوال ہیں جتنا ذکر ہو لے ہر اور مختصر یہ کہ قول ہادل جماعت فرض عین یعنی ہر شخص پر فرض ہے یہی امام احمد کا قول ہے ہر گرجت صلوٰۃ کے لیے شرط نہیں ہے۔ قول دوم یہ کہ فرض کفایہ ہے حتیٰ کہ اگر بعض نے قائم کر دی تو باقیوں سے گناہ ساقط ہے۔ وہو قول الشافعی و جمہور اصحابہ۔ قول سوم یہ کہ واجب ہر آدمی عامہ مشائخ خفیہ کا قول ہے الغایہ۔ اور ثبوت اسکا سنت ہوا ہے تو اس واجب کو سنت کہنے میں المفید۔ اور جماعت واجب ہر مطلقہ بانوں آزادوں پر جو بلا حرج جماعت میں آسکتے ہیں۔ البدائع۔ اور تحفہ میں ہے کہ جماعت اسی پر واجب ہے جو بلا حرج قادر ہو اور غدر سے ساقط ہو جاتی ہے حتیٰ کہ مریض داند سے واپا ہے پر واجب نہیں اور ابو حنیفہ کے نزدیک اندھے کو پہنچانے والا اور واپا ہے کا لاد لچانے والا ملے تو بھی وجوب نہوجا اور صاحبین کے نزدیک ہوگا اور امام محمد رحمہ اللہ نے کہا کہ نہیں واجب ہے جمعہ اور نہ جماعت مریض پر اور گھبرا دالے واپا ہے ونبی داند سے اور دایان ہاتھ وایان بانوں کہنے اور علی مارے ہوئے اور عاجز و بوڑھے پر۔ اور جب مینو و کچر ہو تو بقول صبح وجوب نہیں رہتا۔ اور اگر شدید سخت سردی یا تاریکی ہو تو بقول صبح ساقط ہے اور اگر سلطان کے خوف سے مخفی ہو تو واجب نہیں ہے۔ پھر اگر جماعت نہ ملے تو ہمارے اصحاب میں اختلاف نہیں کہ اسپر دوسری مسجد میں طلب کرنا واجب نہیں ہے شمس الائمہ نے کہا کہ ہمارے زمانہ میں اگر محل کی مسجد میں داخل ہو گیا ہو تو وہیں تنہا پڑھنے و نہ دوسری مسجد میں طلب کرنا اولیٰ ہے۔ نفع القسین۔ اور ساقط ہوتی ہے جماعت جبکہ اند جیری رات میں تند ہوا ہونہ دن میں اور جب پیچانہ یا پیشاب کی ضرورت ہو یا نکلنے میں قرضخواہ کے گرفتار کرنے کا خوف ہو یا سفر کے قصد میں غلے جانے کا خوف ہو یا کسی مریض کا تیار دار ہو یا اپنے مال ضائع جانے کا خوف ہو یا عشاء کا کھانا تیار اور بشوق جی چاہتا ہو اور اسی وقت اقامت کی گئی یا سوائے عشاء کے دوسرے وقت ہی پیش آوے حالانکہ جی کو اُسکی طرف رغبت اشتیاق ہے۔ لیسلم قول چارم یہ کہ جو امام مصنف نے اختیار کیا۔ الجماعۃ سنۃ موکدہ۔ جماعت سنت موکدہ ہے۔ ف۔ یعنی مودوں کے واسطے یہ سنت نبوت واجب ہے جسکے ترک میں اسارت و برائی ہے۔ نفع۔ نقولہ علیہ السلام الجماعۃ من سنن الہدیٰ و مختلف عنہا الا منافی۔ بدلیل قول حضرت علی رضی اللہ عنہ کہ جماعت نبویہ سنن الہدیٰ کے ہے اس سے نہیں پھر یا اگر منافق۔ یعنی جسکی خصلت منافقوں کے مانند ہے۔ یہ حدیث غریغ نہیں نبوت ہوتی بلکہ حضرت ابن سعود رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ جس شخص کو

خوش آوے کہ کل کے روز اسے تعالیٰ سے مسلمان نہ تو اسکو لازم ہے کہ ان نازوں کی محافظت کرے جب انکی اذان و بجا دے
 کیونکہ اسے تعالیٰ نے تمہارے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے سنن الہدیٰ مشروع فرمائی ہیں اور یہ نازیں بھی سنن الہدیٰ سے
 ہیں آخر تک۔ اور اس میں ہے کہ اور میں نے اپنے آپ کو دیکھا اس حال میں کہ ناز سے نہیں بچتا تھا مگر منافق جسکا اتفاق کھلا
 سب جانتے تھے اور البتہ آدمی لایا جاتا اسطرح کہ دو آدمیوں کے گاندھوں پر ہاتھ دھرے ہوتا تو اگر جماعت کے وقت
 میں کھڑا کیا جاتا تھا۔ رواہ مسلم۔ بالکل یہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا اثر ہے لہذا فرض کئے والوں نے معارضہ کیا کہ حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ
 میں ہے کہ میں نے دیکھا کہ جماعت سے بچ کر ناز دے والوں کے گھر جانے کا قصد کیا۔ لیکن یہی ہم نے کہا کہ عائد روایات کے تتبع سے
 ظاہر ہوتا ہے کہ جماعت سے مراد جمعہ ہے جیسا کہ حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ میں ہے یخلفون عن الجمعہ صریح ہے اور نودی ہم نے کہا کہ یہ دو حدیثیں
 ہیں ایک جمعہ کے بارہ میں اور دوسری جماعت کے بارہ میں ہے۔ ابن الامام ہم نے کہا کہ بہر حال یہ خبر اواحد ہے تو اس سے غریب
 کا ثبوت ہمارے نزدیک نہ ہوگا لیکن وجوب ثبوت ہوگا تو یہی عامہ مشائخ کی دلیل ہے اور اثر ابن مسعود رضی اللہ عنہ جو مصنف ہم نے ذکر کیا
 اس میں سنن الہدیٰ سے سنت اصطلاحی مراد ہونا ضروری نہیں کیونکہ انہوں نے نازوں کو بھی سنن الہدیٰ کہا ہے۔ مترجم کتابتہا کہ جماعت
 کی نازوں کو کما توبہ اشارت آئے وقت جماعت کی طرف ہوگی۔ نہایت دینی وغیرہ نے سنت مؤکدہ ہونے پر یوں استدلال
 کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تنہا ناز پڑھنے پر جماعت کی ناز کو ۲۵ یا ۲۷ درجہ فضیلت دی پس تنہا ناز کو فاسد نہیں
 فرمایا۔ اور ابو داؤد و نسائی و ابن ماجہ نے حدیث ابی بن کعب مرفوع روایت کی کہ تنہا ناز سے ایک مرد کے ساتھ ادلی ہے
 اور ایک کے ساتھ سے دو کے ساتھ ادلی ہے اور جعفر زبیدی جو وہ اسے تعالیٰ کے نزدیک محبوب ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تنہا
 جواز ہے لیکن جماعت چونکہ شعائر اسلام سے ہے تو وہ سنت مؤکدہ ہوئی۔ ابن الامام ہم نے رد کر دیا کہ جماعت چونکہ افعال ناز
 میں سے نہیں ہے تو نفس ناز صحیح ہو جاوے گی لیکن ترک واجب کا گناہ ہوگا لیکن محنت فی الجملہ کو ایک دقیق طول کلام میں بیان
 کیا ہے اور ظاہر کلام میں شیخ ابن الامام کا بیان بجانب وجوب ہے اور اسی پر محمول کیا گیا کہ علیہ السلام الجہاد کل الجہاد و الکفر و النفاق
 من سب ساداتی و ساداتی الی الصلوٰۃ فلیہبہ یعنی جفا کاری پوری جفا اور کفر و نفاق یہ کہ جو اسے تعالیٰ کے ساداتی کو سننے کو وہ
 ناز کی طرف بلاتا ہے پھر جواب نہ دے۔ رواہ احمد و الطبرانی۔ اور طبرانی کی ایک روایت میں ہے کہ مومن کے واسطے بدینہی خواہ
 سے یہ بہت ہے کہ مومن کو سننے کے ناز کے واسطے پکارتا ہے پھر جواب نہ دے۔ اقول پہلے قدر کہ جواب دینا بیان اسکے بلانے
 جانا ہوتا ہے مع الاختلاف۔ ابن ماجہ نے حدیث مرفوع روایت کی کہ جس نے اذان سن لی پھر نہ آیا تو اسکی ناز نہیں مگر بوجہ غلہ
 ہے۔ رواہ الحاکم و قال صحیح بشرطہ۔ اور معنی ہم کا میلان قول سنت مؤکدہ کی ترجیح بنا قشہ دلائل وجوب ہے اور تالی کرنے سے
 اس مقام پر دونوں قول کے واسطے امارات ہیں اور حق یہ کہ قول وجوب کے دلائل اظہر ہیں اور قول سنت کی روایت قوی ہے
 چنانچہ یہی جملہ شواہد میں اور خلاصہ و محیط اور سرخی کی محیط میں ہے لیکن ہر ارا فق میں کہا کہ اہل مذہب کے نزدیک قول وجوب
 راجح ہے۔ تاہم ہی نے کہا کہ جمعہ و عیدین میں جماعت شرط ہے اور تراویح میں جماعت سنت کفایہ ہے اور وتر رمضان میں مستحب ہے
 و۔ جماعت ایک سے زیادہ پرستش امام کے۔ السراجیہ ج۔ اگرچہ مثل منیر جو۔ السراجیہ۔ یا جن ہو خواہ مسجد ہو یا دوسری جگہ ہو
 و۔ لیکن جمعہ میں تین یا چار امام ہیں انھوں نے۔ ایک وقت فریضہ میں اذان و اقامت کے ساتھ کمر جماعت کرنا مسجد محلہ میں
 مکروہ نہ مسجد راہ یا ایسی مسجد میں جساؤن و امام متعین نہیں ہے۔ اور بلا اذان و اقامت بلا جملہ کردہ نہیں ہے۔ شرح الجمع
 حلوانی نے کہا کہ مع تمام چاروں تو گوشہ مسجد میں بالاتفاق مکروہ نہیں اور اگر چار مقتدی ہوں یا چھوان امام تو صحیح ہے کہ
 مکروہ ہے۔ خلاصہ مسجد محلہ افضل ہے یا جامع مسجد دو قول ہیں۔ اور اگر محلہ میں دو مسجد ہوں تو قدیم کو اختیار کرے اور
 مسادہ ہوں تو زیادہ عمر پر کو لے اور اگر آدمی فقہ سیکھتا ہو تو مجلس مسادہ کے دس کی یا مجلس عامہ بالاتفاق افضل ہے

۱۔ اگر فقہ میں رات دن مشغول ہو کر جماعت ترک کی تو نجم الامم نے کہا کہ ایسی محنت مردود اور لوگ اس سے سکوت کر سکتے ہیں
 غیر معذور ہونگے۔ ۲۔ کہا گیا کہ مراد یہ کہ کس سے ہمیشہ ترک کرنے کا حکم۔ اور یہ بھی نجم الامم نے کہا کہ نفع کی فکر میں معذور نہ ہوگا
 اور فقہ کی فکر اور اسکی کتابوں کے مطالعہ میں معذور ہوگا۔ یعنی کبھی کبھی ترک ہو جاوے۔ ۳۔ اگر فقہ میں اشتغال ہو نہ کسی
 اور علم میں تو ترک جماعت میں معذور ہی ایسا ہی نہیں ہے کہا اور باقانی رحمہ اللہ اس پر جزم کیا۔ ۴۔ مترجم کتاب پر تحقیق یہ کہ جماعت
 واجب یا قریب ہو واجب ہے اور فقہ قدر ضروری تو فرض ہے اور زائد فرض میں نہیں نہ واجب الامم سب نے اعراف کیا اور یہی
 شخص پر عین ہوئی ہو اور ہم نے محقق کر دیا کہ قدر اجتہاد فرض کفارہ ہے تو علوم دین سب مساوی ہیں۔ اور ظاہر یہ تفریع
 جماعت کی سنت ہونے پر ہے۔ غرض۔ رات میں مسجد جاتے کسی کو ڈر لگتا ہے تو بقول شریف الامم قدر ہے۔ ۵۔ واولی الناس
 بالامامۃ العلمم ہاں۔ ۶۔ جو شخص جماعت والاں میں سے سنت کا زیادہ عالم ہو وہ امامت کے لیے اولی ہے۔ ۷۔ فقہ
 جمہور کا قول ہے۔ ۸۔ سنت یعنی فقہ و احکام الشریعہ۔ ۹۔ یعنی فقط احکام نماز۔ الغمرات۔ یہی ظاہر ہے۔ البحر۔ بشرطیکہ اچھی طرح
 پڑھ سکتا ہو اس قدر قرات جس سے نماز جائز ہو یعنی قدر فرض ہے۔ اور کہا گیا کہ قدر واجب۔ ۱۰۔ اور یہی صحیح ہے۔ کیونکہ
 اولویت کے لیے واجب ترک نہیں ہو سکتا۔ ۱۱۔ بلکہ قدر سنون۔ ۱۲۔ حبیبین۔ ۱۳۔ اعتقاد میں مطعون نہ ہو۔ ۱۴۔ انہاء۔ اگر امام مسجد معمولی
 ہو اور کسی کو اسکے اعتقاد میں طعن ہو تو وہ ترک جماعت میں معذور ہے بخلاف اسکے جیسے افعال فہم ہوں۔ ۱۵۔ امیران اہل
 امام ظاہری نوازش سے پرہیز کار ہو اگرچہ تقویٰ میں دوسرا اس سے بڑھ کر ہو۔ ۱۶۔ محیط۔ اگر علم نماز میں معجز ہو لیکن حدیث میں علم
 نہ جانتا ہو تو بھی اولی ہے۔ ۱۷۔ الخلاصہ۔ ۱۸۔ وعن ابی یوسف اقرأہم۔ اور ابو یوسف کا قول مروی ہے کہ انہیں جو اقرأہم اولی ہے۔
 ۱۹۔ یعنی بہتر قرات والا جبکہ قدر ضرورت علم نماز رکھتا ہو۔ ۲۰۔ لان القرآۃ لا بد منها۔ کیونکہ قرات سے چارہ نہیں۔ ۲۱۔ ف
 کہ وہ ایک رکن نماز ہے۔ ۲۲۔ والحقا جہد الی العلم اذا نابت نائبة۔ اور علم کی حاجت جب ہی کہ کوئی واقعہ پیش آوے۔ ۲۳۔ ف
 یعنی نماز میں غیر معمولی بات تو اس وقت البتہ علم کی ضرورت ہے۔ یعنی رحمہ اللہ نے کہا کہ یہی قول دوسرے اماموں کا ہے۔ ۲۴۔ ونحن بقول
 القرآۃ مفتقر الیہا۔ اور ہم از جانب ابو حنیفہ و محمد کہتے ہیں کہ قرات کی جانب احتیاج۔ ۲۵۔ لکن واحد۔ ایک رکن کے لیے
 ہے۔ ۲۶۔ یعنی قرات۔ ۲۷۔ والعلم لساائر الارکان۔ اور علم کی احتیاج سب ارکان کے لیے ہے۔ ۲۸۔ لیکن وار د ہوتا ہے
 کہ قدر ضرورت دیگر ارکان کا علم موجود ہو یاں جب کوئی غیر معمولی واقعہ ہو تو اسکا علم البتہ نہیں ہے۔ اور جواب یہ کہ مراد قرات
 و علم میں افضل ہونے کی صفت ہے تو قرات کا کمال صرف ایک رکن سے متجاوز نہیں ہے اور علم کی فضیلت تمام ارکان کو حاوی ہے
 بش حبیبین یہ فضیلت ہو وہ فارسی سے افضل تو وہی اولی ہوا۔ ۲۹۔ فان تساوا و اقرأہم۔ پھر اگر سب اہل جماعت اس
 علم میں برابر ہوں تو اب انہیں سے جو بہتر قاری ہو وہ اولی ہے۔ ۳۰۔ نقولہ علیہ السلام۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 یوم تقوم اقرأہم لکتاب اللہ۔ قوم کی امامت کرے جو کتاب اچھی کا بہتر قاری ہو۔ ۳۱۔ فان کانوا سوا فاعلمم ہاں۔
 پھر اگر یہ سب برابر ہوں تو انہیں سے سنت کا زیادہ جاننے والا امامت کرے۔ ۳۲۔ فان کانوا فی استہ سوا فاقومہم
 ہجرت فان کانوا فی ہجرت سوا فاقدمہم سلاما ولا یوم الرجل فی سلعانہ ولا یقعد فی بیتہ علی تکرمتہ الا باذنہ۔ پھر اگر سنت
 میں مساوی ہوں تو جو ہجرت (جانب مدینہ) میں مقدم ہو پھر اگر ہجرت میں برابر ہوں تو جو اسلام میں مقدم ہو اولی ہے
 اور نہ امام بن جاوے کوئی مرد دوسرے مرد کا اسکے مقام سلطنت میں اور نہ بیٹہ جاوے اسکے تخت پر مگر اسکی اجازت
 کے ساتھ۔ ۳۳۔ رواہ مسلم والاربعة۔ اور ابن جہان کی روایت میں بیاض اسلام کے ہیں یہ یعنی جو سن میں زیادہ ہموں۔ اس
 حدیث میں اقرأہم کو اعلیٰ پر مقدم کیا گیا ہے جیسا کہ ابو یوسف و دیگر اماموں کا قول ہے اور امام محمد رحمہ اللہ نے آثار میں یہ جواب
 دیا جو مصنف نے ذکر کیا کہ۔ اقرأہم کان العلمم۔ صحابہ میں جو اقرأہم تھا وہ اعلیٰ ہی تھا۔ لہذا ہم کا تو ایلیقونہ باحکامہ۔

کیونکہ وہ لوگ قرآن کو مع احکام کے سیکھتے تھے۔ و۔ تو احکام جاننے میں برابر تھے ہاں قرأت میں ادا و بہتر ہونے میں فرق تھا۔ مقدم فی الحدیث۔ تو حدیث میں بہتر قاری کو مقدم کیا گیا۔ ولا کذلک فی زمانہ۔ اور ہمارے زمانہ میں ایسا نہیں ہے۔ و۔ بلکہ بہتر قاری صرف قرأت سیکھا ہوتا ہے نہ مع احکام۔ فقہ مثلاً لا علم۔ تو ہم نے اعلم کو مقدم کیا۔ و۔ پس اگر سب لوگ علم قرآنی میں مساوی ہوں تو ان میں سے بہتر قاری مقدم ہوگا۔ ولیکن معنی حدیث فان کانما سواد فاعلمہما۔ کہ یہ ہوئے کہ پھر اگر سب لوگ جماعت والے قرأت مع علم میں برابر ہوں تو جو سنت کا زیادہ عالم ہو وہ اولیٰ ہے اور اس وقت سنت سے مراد معرفت طریقہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے کیونکہ علم قرآن میں تو برابر ہیں۔ اور حاکم کی صحیح الکتاب روایت میں بجا ہے فاعلمہما۔ و۔ فاقسم فقہاً۔ و۔ اور یہی فقہ میں سب سے زیادہ ہے۔ اصحاب العلم عام مع کو تردد ہوا کہ یہ تو مزین قاری کو فقیہ پر ترجیح دی گئی ہے اور مترجم کتاب پر کہ شیخ مع کی نظر فقہ کی اپنے اصطلاحی معنی پر جمع گئی تو فیجوش پیدا ہوئی اور تحقیق یہ ہے کہ علم سے فقہ عبارات نصوص میں خاص ہے کیا تم کو بیداری فتویٰ جبکہ حدیث میں آیا کہ ہزار عابدوں سے ایک فقیہ زیادہ سخت ہو یا ہر شیطان پر۔ کافی اتردی حالانکہ عابد تو بدون علم کے نا ممکن ہے تو فقیہ کو عالم پر ترجیح دی پس فقیہ وہ ہے جو اس علم کے اسرار سے وقوف رکھتا ہو و قد قال ابن مسعود رحمہ۔ اما انکم ان تفقوا العلم۔ یعنی خلف الامام پڑھنے والوں کو کما کہ کیا تمہارے فقہ کا وقت نہیں آیا۔ اب معلوم ہو گیا کہ اعلمہما۔ وہی حکمت ربانی جو حضرت صلعم نے بتلائی اور بدین معنی اللہ تعالیٰ نے فرمایا علیکم الکتاب والحدیث۔ یعنی رسول اللہ کو تعلیم دینا کتاب کی اور حکمت کی۔ پس کتاب قرآن اور حکمت وہی سنت ہے یا اسکو فقہ کو۔ کہ وہ میں حکمت ربانی ہے پس طول کلام ابن الامام مع سب ساقط ہے۔ ہاں یہ دلیل عمدہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مرض وفات شریف میں حکم کیا کہ مروا ابابکر علیہ السلام بالاس۔ اے ابوبکر تو تم ابو بکر کو پیام دو کہ وہ لوگوں کو ناز پڑھا دے۔ حالانکہ ابوبکر رحمہ سے بہتر قاری موجود تھے بدلیل قولہ علیہ السلام اقرأکم الیٰ یعنی بن کعب یعنی تم سب میں بہتر قاری ابی بن کعب ہے۔ پس اسی وجہ سے کہ ابوبکر رحمہ زیادہ فقہ دے تھے بدلیل قول ابوسعید رحمہ کہ فلان ابوبکر اعلمنا۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اشارہ وفات کو سوائے ابوبکر رحمہ کے کوئی نہیں سمجھا اور ابوبکر رحمہ کے رونے پر لوگوں نے جبرت کی تو ابوسعید رحمہ اقرار کرتے ہیں کہ ابوبکر رحمہ ہم سب میں زیادہ عالم تھے۔ مترجم کتاب پر کہ دلیل قوی و جید ہے اصحاب میں فقہ معمر ہے کہ وہ کمال علم بعرفان حکمت ربانی تھا اور خبریات مسائل مروئین میں اور یہ اظہر من الشمس ہے اور طول کلام کی حاجت نہیں فافهم۔ م۔ فان تساوا فادعهم۔ پھر اگر علم و قرأت میں برابر ہوں تو ان میں ارفع اولیٰ ہے و۔ و۔ یہ ہے کہ جن چیزوں میں شرفا مشبہ ہو اگرچہ انکا ارتکاب جائز ہو تو ان سے بھی پرہیز کرے تو عامہ باحاطت سے اسکو اجتناب ہوگا اور تقویٰ یہ ہے کہ حرام و مکروہ تحریمی سے بچ جاوے۔ فقوله علیہ السلام من صلی خلف عالم تقی فکانا صلی خلف نبی۔ بدلیل اس قول کے کہ جس نے عالم تقی کے پیچھے نماز پڑھی گویا آٹھ نبی کے پیچھے نماز پڑھی و۔ و۔ یہ حدیث میں کسی نے نہیں پائی جیسے سخاوی رحمہ کو نہیں ملی اور علی قاری رحمہ نے کہا کہ موضوع ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث نہ کہنا چاہیے۔ اگرچہ معنی اسکے مستنبط ہیں کیونکہ عالم وارث زبیاہ میں اور وہ کہ عامل بوجع ہوں کمال میں پس گویا پیغمبر کے پیچھے نماز پڑھی۔ اور ابن الامام وحیی نے کہا کہ حاکم نے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر تمکو بھلا معلوم ہو کہ تمہاری نماز قبول ہو تو جو تم میں سے بہتر ہیں دے تمہارے امام ہوں۔ یہ روایت اگرچہ ضعیف کئی گئی ولیکن بہت ہی وغیرہ کی روایات سے مؤید ہے کہ وہ بھی ضعیف ہو تو فضائل اعمال میں ضعیف پر عمل ہوگا۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث صحیح میں تو یہاں سے جہت کا مقدم اولیٰ ہے جواب یہ کہ ہجرت مذکورہ بعد فتح مکہ کے بالاجماع جاتی رہی اب تو کوئی دانا کفر میں مسلمان ہو تو دانا لا سلام میں ہجرت کرے یا ہجرت کے اعلیٰ معنی جو بدون نقل مکانی کے ہر وقت ہر شخص کو میسر ہیں رکھے جائیو

یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ ماجر کون ہے فرمایا کہ جس نے ہجرت کیا اسکو جسے اللہ تعالیٰ مکروہ رکھے یعنی گناہوں و خطائوں کو چھوڑ دیا جیسا کہ صحیح بخاری وغیرہ میں ثابت ہے لہذا ہمارے اصحاب نے حدیث ہجرت میں اسکو قائم کیا تو سب سے مقدم اس ہجرت میں جو اربع ہوا اولیٰ ہریم۔ خان نسا و افا سنم۔ پھر اگر امور مذکورہ بالا میں سب برابر ہوں تو جو انہیں سے ازراہ سن کے بڑا ہو وہ اولیٰ ہے۔ ف۔ کیونکہ امام نو بار گاہ کبریائی میں قوم کی طرف سے وعدہ ہوتا ہے کہانی حدیث الطبرانی والدارقطنی والبیہقی۔ اور جو بزرگ ہوں ہر اسی کو حضور میں مناجات و عرض کے لیے مقدم کرنا بہت صحیحہ میں ثابت ہے اور سورہ فاتحہ بلکہ مقصود نماز شفاء و مغرود عاء و الحاح ہے۔ م۔ نقولہ علیہ السلام لابی ابی ملیکہ۔ بدلیل قولہ علیہ السلام واسطے ابولیکہ کے دونوں فرزند کے۔ ف۔ نہیں بلکہ جیسا کتاب الزکوۃ میں کہا ہے کہ واسطے مالک ابی جاش و اسکے ساتھی کے ہر دابت صحاح ستہ کہ دونوں اذان دینا اور اقامت کرنا۔ ویونکہ اکبر کہا۔ اور چاہیے کہ تم دونوں میں بڑا امامت کرے۔ ولان فی تقدیمہ تکثیر الجماعۃ۔ اور اسلئے کہ بزرگ کو مقدم کرنے میں جماعت کی زیادتی ہے۔ ف۔ اور اوپر گذرنا کہ جماعت کی زیادتی اللہ تعالیٰ کے نزدیک محبوب ہے۔ کہانی الحدیث۔ اور نیز حدیث میں ہے کہ تم میں سے نہیں جو ہمارے بزرگ کی توقیر نہ کرے۔ توجب اسکو اپنا امام کر لیا تو یہ توقیر کی اور بے ادبی نہیں رہی۔ م۔ پھر اگر سن میں برابر ہوں تو اخلاق میں بہتر اولیٰ ہے کیونکہ حدیث صحیح ہے کہ خیار کم حسنکم اخلاقاً۔ یعنی جو کم سن سے خوبی اخلاق میں بڑھ چکے ہیں وہ بہتر ہیں۔ اور مراد خلق سنون ربانی ہے نہ لوگوں کی تکلفات شیطانی۔ فاحفظ۔ پھر اگر خلق میں برابر ہوں تو حسب میں بہتر مقدم ہو اور اگر مساوی ہوں تو جہرہ کا خوبصورت اولیٰ ہے اور کہانی کی یہ تفسیر کہ خوبصورتی جو ناز و تہجد کی کثرت سے ہو کچھ نہیں ہے بلکہ ظاہری معنی مراد ہیں پھر اگر خوبصورتی میں برابر ہوں تو نسب میں اشرف مقدم ہے اور اگر اس میں بھی برابر ہوں تو قوم کو اختیار ہے یا قرعہ ڈال لیں۔ اور کہا گیا کہ مسافر سے یتیم اولیٰ ہے۔ خلاصہ میں ہے کہ اگر قرأت کے وقت تنہا کترا ہو پس اگر کثرت نہیں ہو تو مضائقہ نہیں اور اگر کثرت سے کرے تو دوسرا اولیٰ ہے مگر جبکہ ایسا شخص ہو جسکے پیچھے تبرک چاہا جائے تو یہی افضل ہے۔ افصح۔ مگر میں ممان مع صاحب خانہ ہیں تو صاحب خانہ اولیٰ ہے مگر جبکہ سلطان یا صاحب حکومت یا قاضی ہو تو صاحب خانہ کا ان کو مقدم کرنا اولیٰ اور خود مقدم ہونا جائز ہے۔ مالک مکان و کرایہ دار و دھان جمع ہوئے تو کرایہ پر لینے والا اولیٰ ہے۔ التاثر خانہ جیسے انکے لینے والا اولیٰ ہے۔ السراج۔ امام محلہ سے بہتر آدمی مسجد میں داخل ہوا تو امام محلہ اولیٰ ہے۔ القنیہ۔ امی کی امامت گو نگون کے لیے بلا خلاف جائز اور برعکس کو بعض جگہ لکھا کہ ہمارے علماء کے نزدیک نہیں جائز ہے اور خواہر زادہ نے لکھا کہ خلاف اولیٰ ہے۔ التاثر خانہ۔ محلہ میں اگر ایک ہی امامت کے لائق ہو تو وہ ترک سے گنہگار نہ ہوگا۔ القنیہ۔ اگر قوم کی امامت کی حالانکہ دے کراہت کرتے ہیں پس اگر اس میں کوئی فساد ہو یا دے لوگ اولیٰ ہوں تو امام کے لیے امامت مکروہ تحریمی ہے اور اگر وہ مستحق ہو تو قوم کے حق میں کراہت کرنا مکروہ تحریمی ہے۔ ت۔ ذکر وہ وغیرہ جائز امتوں کا بیان) ویکرمہ تقدیم البعد۔ اور مکروہ ہے آگے کرنا غلام کا۔ ف۔ اگرچہ وہ آزاد کر دیا گیا ہو۔ اخلاص ق۔ لانه لا یتفرع للتعلیم۔ کیونکہ وہ سیکھنے کے لیے فراغت نہیں پاتا ہے۔ ف۔ تاکہ ناز کے احکام جانے۔ کراہت تحریمی ہے۔ اور اگر خود آگے ہو گیا تو روا ہے کیونکہ جواز اصل ہے۔ کہانی اخلاص۔ والا عرابی۔ اور مکروہ ہے آگے کرنا عرابی کا۔ لان الغالب فہم البھل۔ کیونکہ اعراب میں جماعت غالب ہے۔ ف۔ اور اعراب سے جو حکم ترکمان و کرد و بے شرمے گوارا ہوتے ہیں۔ م۔ جیسے جات و بہت سی قومیں ہیں۔ لیکن خلاصہ میں غلام و عرابی و فاسق و اندھے و ولد الزنا کی امامت کو جائز کہا ہے۔ ت۔ و تحریر ہے کہ یہ لوگ قدر واجب جانتے ہوں کیونکہ امی کے پیچھے ناز و تہدی نہیں جائز ہے مگر انکے اپنے مثل اعرابی کی امامت کرے۔ م۔ والفساق۔ اور مکروہ ہے آگے کرنا فاسق کا۔ لانه لا یتیم لاهر دینہ۔ کیونکہ فاسق اہتمام نہیں کرتا پیچھے امر دین

کے لیے۔ فتنہ حتی کہ مالک رحمہ اللہ نے کہا کہ اس کے پیچھے جائز نہیں جرح۔ والا لعلی۔ اور کردہ ہر آگے کرنا اندھے کا۔ لاندہ لاتیونی
 النجاستہ۔ کیونکہ وہ نجاست کا بجا نہیں رکھتا۔ فتنہ بوجہ اندھے ہونے کے۔ چونکہ نجاست محفل ہر اندہ تشریفی کراہت ہے
 اور اگر نجاست معلوم ہو تو مقتدی کی ناز جائز ہوگی جبکہ مقدار دم سے تجاوز کرے۔ م۔ امشی جسکو دوندھی ہو مثل اندھے
 کے ہے۔ المنہ۔ لیکن اگر اندھ حاسب قوم سے اعلم ہو تو وہی اولیٰ ہے کیونکہ حضرت علی السریضہ وسلم نے عبد الصمد بن ام مکتوم اور
 عثمان بن مالک رحمہ اللہ کو جو اندھے تھے مدینہ بن خلیفہ جوڑا تھا جبکہ جادو گئے اور ایسے ہی غلام کی امامت ہے۔ البدیع علی م۔
 وولد الزنا۔ اور کردہ ہر آگے کرنا ولد الزنا کا۔ لاندہ لیس لہ اب یشفقہ فیغلب علیہ الجمل۔ کیونکہ اسکا کوئی باپ نہیں جو
 اس پر شفقت کرے تو اس پر جمل غالب ہوگا۔ فتنہ ہی قول شافعی کا اور ایک روایت مالک سے ہے اور دوسری روایت میں
 کردہ نہیں اور یہی قول امام احمد دین المنذر کا ہے۔ لیکن جمل ہو تو بھی کراہت سے خالی نہیں۔ لان فی تقدیم ہو لا تغیر
 الجماعۃ۔ کیونکہ ان لوگوں پانچوں قسم کے آگے کرنے میں جاعت کو نفرت دلاتا ہے۔ فتنہ پس کراہت ہے اور یہ سب اس وقت
 کہ ان لوگوں کے سواے موجود ہو ورنہ کچھ کراہت نہیں ہے۔ صنف الجرح۔ وان تقدیر موا جائز۔ اور اگر یہ لوگ آگے بڑھیں
 تو جائز ہے۔ فتوہ علیہ السلام صلوا خلف کل تبر و فاجر۔ کیونکہ حدیث ہے کہ ہر نیکو کا رد ہر گار کے پیچھے ناز ہے۔ و۔ فتنہ
 اسکو دائرہ فتنی نے روایت کیا اور راویوں کو ثقہ کہا لیکن منقطع ہے۔ پس کراہت مذکورہ تشریفی ہے۔ کما فی التفسیری عن الاصل۔ اور حضرت
 ابن عمر دانس وغیرہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے حجاج ثقفی کے پیچھے ناز ہے اور حضرت ابن مسعود نے ولید بن عقبہ کے پیچھے
 ناز ہے جس نے ایک رذیلہ میں ناز ہے طائی۔ اور محیط میں ہے کہ فاسق و متبع کے پیچھے جاعت کا ثواب ملتا ہے۔ لیکن متقی
 کے پیچھے جہ فیصلت ہے وہ نہ پاویگا۔ انصاف۔ اعتقاد اسلام میں جو فرقہ گراہی میں برے ہیں اگر ایسی گراہی ہو کہ کفر تک نہ ہو پچھ
 تو ایسے متبع کے پیچھے کراہت کے ساتھ جائز ہے ورنہ نہیں جائز ہے۔ انصاف و انصاف۔ اور یہی صحیح ہے۔ ابداً لک۔ واضح ہو کہ
 اہل قبلہ کی تکفیر کرنا امام ابو حنیفہ و شافعی رحمہ اللہ سے مروی ہے اور اہل قبلہ وہ ہیں جسکی نسبت حدیث میں آیا کہ ہماری ناز ہے جرحی
 اور ہمارے قبلہ کا استقبال کیا اور ہمارا دیکھ کھایا۔ اور شافعی نے کہا کہ جو حق حضرت علی السریضہ وسلم نے تعلیم کیا اس سے
 خلاف جو شبہ غامضی کے کوئی چیز خواہ اعتقاد ہو یا عمل ہو یا حال ہو پیدا کر کے اسکو دین صراط مستقیم ٹھہرانا بدعت ہے
 اقوال سچا اگر اعتقاد وغیرہ صحیح ہو لیکن بعض امور اسنے اعمال خیر کی جنس سے ایسے نکالے جو بدعت ہیں تو ایسے شخص کے
 پیچھے ناز روا ہونے میں کوئی خلاف میں نے نہیں دیکھا سواے اس زمانہ کے چند عوام غیر مقلدون کے کہ با علم و نقد کے
 تکفیر کرتے ہیں۔ اور اگر اعتقاد میں خرابی ہو پس اگر ضروریات کا انکار ہو تو کفر ہے اور اگر اس مسئلہ میں نفع اشکالی ہو تو تکفیر
 نہیں جبکہ اصل توحید میں محفل ہو۔ بہرہت متبعین کے پیچھے ناز جائز نہ ہوا دی ہے اور مضائقہ نہیں کہ بعض تفصیل ذکر کجا کہ
 ہندیہ میں ہے کہ ناز نہیں جائز ہے پیچھے رافضی کے اور جمہی کے اور قدسی کے اور شیعہ کے اور جو قرآن کے مخلوق ہونے کا ناکل
 ہے۔ انصاف۔ اور نہیں جائز ہے پیچھے خطابیہ کے۔ الفتح۔ رافضی سے بیان وہ فرقہ مراد جس نے مصحف صدیق اکبر ابو بکر رضی اللہ عنہ
 سے انکار کیا۔ خطابیہ خالی رافضی حتی کہ اپنوں کے لیے جھوٹ بولنا بھی جائز جانتے ہیں لہذا انکی گواہی مردود ہے۔ قدری
 جو اپنے آپ کو قادر کہتے ہیں مشبہ جو اسر تعالیٰ کو مخلوق کے مشابہ کہتے ہیں ہاتھ پاؤں وغیرہ سے م۔ نہیں جائز ہے ناز ایسے برقی
 کے پیچھے جو شفاعت کا مشکہ ہو یا دیدار الہی کا یا عذاب قبر کا یا کرام الکاتبین کا کیونکہ وہ کافر ہے کیونکہ یہ امور شافع سے شواہد
 ہیں۔ اگر کے کذب عزوجل اپنی عظمت و جلال سے نہیں دکھائی دیتا تو وہ جہنم ہے۔ بہرہت متبعین و دلیل یہ مشکل ہے
 اگر کے کہ انہ تعالیٰ کے ہاتھ پاؤں میں جیسے جند دن کے تودہ کافر ہوں ہے اور اگر کے کہ وہ جسم ہے مگر اور کسی جسم کے مانند
 نہیں ہے تودہ متبع ہے کیونکہ اس میں صرف لفظ جسم کا اطلاق دہم دلاتا ہے تو اسکو رفع کر دیا کہ کسی اور جسم کے مانند نہیں ہے تو صرف

ایہاں رہا جو سب مذاہب ہیں اور بعض مشائخ نے کہا کہ اس اطلاق میں بھی کافر ہو گا۔ ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ یہ قول اجماع ہے اور بدرجہ اولیٰ ایسے متبع کی تکفیر ہوگی۔ ردائف میں سے جس نے حضرت علی کرم السرد وجہ کو اصحاب ثلثہ رضی اللہ عنہم پر فضیلت دی تو وہ متبع ہے اور اگر حضرت ابوبکر الصدیق کی خلافت یا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت سے انکار کیا تو وہ کافر ہے۔ کذا فی النفع۔ مترجم کتاب ہے کہ شیخ نے شکر خلافت صدیق رضی اللہ عنہ بلکہ خلافت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کو کافر لکھا اور شیخ الاسلام عینی رحمہ نے ذکر کیا کہ غالی رافضی جسکی تکفیر ہے وہ رافضی جو خلافت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو کافر لکھا اور یہی قول اکثر اصحاب شافعی رحمہ کا ہے اور فقال رحمہ اسکے اتباع نے کہا کہ ان لوگوں کی تکفیر نہیں ہے اور یہی شافعی کا ظاہر مذہب ہے۔ مترجم کتاب ہے کہ اگر انکار خلافت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ پر تکفیر ہو تو پھر فرقہ نہیں کہ خلافت فاروق رضی اللہ عنہ سے بھی تکفیر ہوگی جیسا کہ شیخ ابن الہمام نے لکھا ہے لیکن قول یہ ہے کہ جو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی صحبت سے شکر ہو کافر ہے کیونکہ قولہ تعالیٰ اذ یقول لصاحبہ لا تخرن الایہ۔ میں صحبت قطعی ہے تو انکار کفر ہو مترجم کتاب ہے کہ خلافت مذکور بھی اجماع قطعی ہے تو فرقہ کرنا مشکل ہے ملاوہ برین کہ صفات انہی وغیرہ بھی قطعیات ہیں حالانکہ انہیں تاویل معتبر رکھی تو بیان بھی شکرین ردائف تاویل کرتے ہیں پس شاید کہ انکار تکفیر میں فرقہ ہے اور یہ صرف آدمی ہم۔ شکر معراج اگر سبحان الذی اسری بعبیدہ لیلاً من المسجد الحرام الی المسجد الاقصیٰ الایہ۔ کا شکر ہو تو کافر ہے یعنی مسجد الحرام سے اقصیٰ تک قطعی قرآن ہے اور اس سے اوپر معراج کا شکر متبع ہے۔ انخلاصہ۔ میں کتاب ہوں کہ بالانترجی مشہور اخبار میں اگرچہ تفصیل آحاد ہوں۔ کہا اور ذنا حامی التفسیر وہ جزم غیر واحد فافہم ہم۔ امام محمد بن الحسن نے ابو حنیفہ و ابو یوسف سے روایت کی کہ اہل الہوا یعنی بد اعتقادوں کے پیچھے ناز نہیں جائز ہے۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ تکلم کی اقتدار نہیں جائز ہے اگرچہ تکلم حق کرے۔ نفع۔ شکم وہ لوگ جو عقائد اسلام کو دلائل عقلیہ کی موافقت میں لاتے یا عقلی قیاس والوں کے مقابلہ میں اثبات کرتے ہیں۔ و علی ہذا جو کوئی حق کی حفاظت کرے تو وہ شکم نہیں جیسے اکثر خبرگان دین نے اہل الہوا کا قول رد کیا ہے۔ پھر واضح ہو کہ امام ابو حنیفہ و شافعی سے اہل قبلہ کی تکفیر نہ کرنا بھی مروی ہے اور تکفیر بھی ان مسائل میں مذکور تو ابن الہمام نے توفیق دی کہ یہ معنی کہ جو اعتقاد کیا وہ اعتقاد خود کفر ہے تو اسکا قائل ایک کفر کا قائل ہے مگر اسکی تکفیر اسوجہ سے نہیں کہ اسنے حد بھر کوشش کی مگر اسکو یہی حق معلوم ہوا پھر شیخ نے کہا کہ انھوں نے تو اسکے پیچھے ناز باطل ہونے کا جزم کیا پھر یوں توفیق نہیں بنی ہے اور شاید کہ مراد یہ ہو کہ ناز کو صحیح ہے مگر اسکے پیچھے پڑنا حلال نہیں ہے۔ ہذا مختصر قولہ فی النفع۔ اور ابن نجیم نے بحر الرائق میں عدد کر لیا کہ جن مسائل میں تکفیر کی گئی میں کسی پر فتویٰ نہ دوں گا۔ مترجم کتاب ہے کہ حق میرے نزدیک و اللہ اعلم ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غلبہ کفر زائل کرنے کو جہاد کیا اور کافروں کو اعلان کر دیا کہ مطیع اسلام ہوں تو انکی جان و مال کی حفاظت کی جائیگی پھر بعض عرب لوگ منافق باطنی اور مسلمان ظاہری تھے اور تمام اصحاب مومنین میں یہ لوگ معروف تھے باوجود اسکے انہیں کفر کا حکم دیکر جہاد نہیں کیا اور نہ انہیں جزیہ لیا اور اصل مقصود حاصل کہ مطیع اسلام تھے اور اللہ تعالیٰ کی بندگی کرنے والوں کو انکے شر و فساد سے امن تھا اور اختلاف و جھوٹ کا مزار انگیزہ جب ہوتا کہ ظاہری اسلام سے خارج کیے جاتے ہیں تکفیر نہ کرنے کا مدار تو اسی پر رہا کہ جو حدیث میں وارد ہے کہ جس نے ہماری ناز پڑھی اور ہمارے قبلہ کی طرف رخ کیا اور ہمارا مذہب کھایا تو وہ مسلم ہے اس کے لیے اللہ تعالیٰ داسکے رسول کا ذمہ ہے۔ اسی اتباع میں امام ابو حنیفہ و شافعی نے کسی اہل قبلہ کے اسلام سے خارج کرنے کا فتویٰ نہ دیا لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ درحقیقت مومن ہے غیر ازیکہ اہل الفقہ کے نزدیک مراد حدیث یہ ہے کہ جو امام اس دین کے ظاہر ضروری ہیں انہیں مخالفت نہ ہو لہذا اگر بعض اعتقاد میں جسکا دین سے ہونا ضروری ہے کسی فرقہ گراہ نے خلافت کیا تو اب اسکی تکفیر کا فتویٰ ہو اور بعض امور ایسے ہیں کہ انکے ضروری ہونے یا نہ ہونے میں اماموں کو اختلاف ہے بالکل جیسے

مزدیات دین پر قائم ہو اسکی تکفیر نہیں ہے لیکن یہ اس کے اسلام کا حکم ظاہری ہے نہ باطنی۔ اور بعض امور کے انکار دین توحید میں سے ہونا یا نہ ہونا ضروری ہے جو ظاہر دین کی مزدیات سے نہ ہوں تو اس کے انکار پر تکفیر ہے لیکن اسی معنی میں کہ یہ فعل کفر ہے اور قائل اس کا قائل کفر ہے جو وجہ نص مذکور کے ظاہر ضروری ہونے سے تکفیر نہ ہو۔ یہ سب تو بشر مقصود مذکور تھا۔ اب دوسرا مقصود اسلام پر حصول رضوان الہی و معارف حقہ اور منازل عالیہ آخرت میں تواسے حاصل ہونے کے لیے طاعات باعقادات حقہ میں جن میں اعلیٰ ناز ہے اور معلوم ہو چکا کہ مقتدیوں کی طرف سے امام جناب باری تعالیٰ میں ذمہ اور اسکی قرأت مقتدی کی قرأت بلکہ امام خاص میں ہے تو اس واسطے امام وہی ہو گا جو صراط مستقیم و سنت پر قائم ہو پھر اگر وہ نہ ملے تو انتہاء درجہ یہ ہے کہ کسی وہان تک ہو کہ فسق و فجور علی ہو جو ایک قسم کا کفران ہے اور یہ حد تو نہ ہو کہ بالکنی کفر اعتقادی ہو تو جس میں اعتقادی کفر ہو ناز میں، اسکو امام کر کے اپنی طرف سے بارگاہ الہی میں لانا نہیں جائز ہے حالانکہ فاجر کے پیچھے جائز ہے اور رخ روحی جو صراط مستقیم و سبل حادہ میں متعلق ہے حق توحید ہے پس مقتد توحید کا رخ قطعاً صراط مستقیم ہے اور اعمال توقیع منازل کا ناز ہے اور مقتد خلافت توحید کا رخ روحی قطعاً منحرف ہے اگرچہ ناز راہ ظاہر میں کثرت رزہ و ناز ہو۔ اور الحمد واسطے اسکے مقتد کے جس میں حق واحد کے الحمد بعد برحق ہے اور بقال کمال اسکے مقتد کے واسطے ہے جیسے نصرانی کی توحید اسکے واسطے جو زعم میں عیسیٰ کا باب ہے اور یہ اسے تعالیٰ جل جلالہ کی جناب عظمت کے لائق نہیں ہے اور یہاں دلائل علوم و حقائق معارف میں جو آیات و احادیث سے مستنبط ہیں لیکن متفکر و مدبر مزدی ہے اور اس سے معلوم ہو کہ دونوں روایتیں ان ائمہ رحمہم اللہ تعالیٰ سے حق و سچائے خود میں اور مترجم کو تو بھی نعم عطا ہوئی ہے اگر اس نے خطائیں اور فوق کل ذی علم علیم دان اسے تعالیٰ ہوا لا علم بالصواب۔ پھر یہاں ایک مسئلہ دیگر ہے وہ حنفی کا اقتدار کنا شافعی المذہب کے پیچھے تو فتح و تقدیر میں ہے کہ شرائط کے ساتھ جائز جنگو باب اوترین لکھنؤ۔ یعنی رحم نے بعض کو ذکر کیا اور محصل یہ کہ جن باتوں میں اختلاف ہے مثلاً سوائے راہ چنانہ و پیشاب کے اگر کہیں سے خون نکلا تو بارے نزدیک و ضرورت ٹوٹ گیا اور اس پر طہارت فرض ہوئی اور ان کے اجتہاد میں نہیں ٹوٹا پس ایسی صورت میں اگر وہ و ضرورت لیتا ہو اور منی کو دھو ڈالنا ہو غرضیکہ مواقع خلاف میں اگر رعایت نہ رکھتا ہو تو علی الامح اسکی اقتدار جائز نہیں اور اگر رعایت رکھے تو جائز ہے لیکن کفایہ و دنیاہ میں تاشی سے نقل کیا کہ تب بھی مکروہ ہے اور بجز لائق میں کہ کہ اگر مواقع خلاف میں نگہداشت یعنی معلوم ہو تو مکروہ نہیں اور اگر شک ہو تو مکروہ ہے اور اگر عدم رعایت یعنی ہو تو اقتدار صحیح نہیں ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ باب اوترین تفصیل آویگی۔ اور شافعیہ نے بھی حنفی کے پیچھے اقتدار کرنے میں ایسے ہی شرائط لگائے ہیں حتیٰ کہ علی قاری حنفی رحم نے کہا کہ جس طرح شافعیہ ہمارے ساتھ برتاؤ کریں ہم ان کے ساتھ برتاؤ کریں گے۔ مترجم کہتا ہے کہ میں افسوس و حیرت سے ان احوال کو دیکھتا ہوں اور جناب باری تعالیٰ جل شانہ سے بے بسی ہوں کہ ارحم الراحمین مجھے بخشدے اور بعد ہدایت کے نفع قلبی و دینی سے بجا کر دنیا و باطن پر خاتمہ بخیر کرے۔ رہا کلام اس مسئلہ میں فوق مرید یہ ہے کہ شمسک و دونوں فریق کا بالکل واحد ہے وہی قرآن وہی حدیث اور صرف خلاف موداے اجتہاد میں ہے حتیٰ کہ مظلون برعل واجب ہے اور مورث ثواب اور ہر اجتہاد متصل خطا و صواب ہے پس کسی حنفی یا شافعی نے سوائے اجتہاد کے عمل کیا تو باطل ہے اور در صورت اجتہاد کے ہر ایک کی نادر صحیح ہے پس مطلقاً ہر ایک کا اقتدار دوسرے کے پیچھے بدون کسی شرط کے صحیح ہے آیات تم نہیں دیکھتے کہ یہی اختلافات صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین میں تھے اور ہر ایک دوسرے کی اقتدار کرتے تھے انہیں کسی نے یہ شرطیں نہیں لگائیں۔ اور دونوں مجتہدین کے طریقہ اجتہاد بر دونوں طرف اولیاء امر کی جاہلین گذرین اور شیخ امام قطب معروف اسید مجدہم القادر حیلانی رحم جنسلی نے نو کیا حنفی ہمارا حضرت قطب کی اقتدار مکروہ جاتا ہے پس جب اس بزرگ قطب نبائی کی نادر مقبول ہے تو اس بخیر سے مقتدی کی بھی اس امام کے پیچھے قبول ہوگی اور جو اسکا مخالف ہے پس یہ مخالفت سلف صالحین ہے۔ کیا لوگ مرنے نہیں

کہ مومنوں کی جماعت میں بیوٹ ڈالنا حرام ہے۔ فاتحوا المدینہ علیکم تفلحون۔ اور کلام امین انشاء اللہ تعالیٰ اور گام۔ مکروہ ہے امام
ہونا خفی وغیرہ فتنہ ہوسے اور باؤن کا مع۔ اور امرو کا یعنی جبکہ عالم انفل نہو۔ ش۔ اور سفید کا اور مغلیج وجسکے اکثرین پر برس
ہو اور شراب خوار کا۔ اور سعد خوار کا اور چلوں رو یا کار اور بناوٹ کرنے والے کا یعنی جو مثلاً وضو وغیرہ میں تکلف کی بناوٹ
کریے اور اجرت پر امامت کرنے والے کا۔ جن۔ جسکے ساتھ دین میں خصوصیت ہو اسکو امام نہ بناوین اور وہ مقتدی ہو جاوے
تو جائز ہے۔ اور ظہیر بن یمن ہے کہ سید سنی کا کبرا امام ہونا مکروہ ہے اور یہی اصح ہے۔ مع۔ اور دشمن کے نزدیک جائز اور اسی کو عامہ
علمائے لیا ہے اور اگر کبرے کا قیام مد کو ع ظاہر ہو تو بالاتفاق جائز ہے۔ الکتاب۔ اور اگر امام کا قدم کچ ہو اور بعض قدم پر کھڑا ہو
ردا ہے اور دوسرا ہتر ہے۔ تبیین۔ ولا یطول الامام ہم الصلوۃ۔ اور نہ طول دے امام مقتدیوں کے ساتھ نازک۔ ف۔
سطح کہ قرأت مسنونہ سے زیادہ پڑھے یا فردیت اس سے کم ہوا نہ لکھانہ کرے۔ البوہرہ و۔ لقولہ علیہ السلام من اقم فلا
فلیصل بہ صلوۃ مضغف۔ بدلیل اس حدیث کے کہ جو شخص امام بنا کسی قوم کا تو ناز پڑ جاوے انکو ان میں سب سے ضعیف
کی ناز۔ ف۔ اور صحیحین کی روایت میں ہے کہ جو ناز پڑ جاوے لوگوں کو تو خفیف کر دے۔ فان فیم المریض و الکبیر ذالاجاج
کیونکہ ان میں موجود ہے چار دہوڑ حادہ خفیف۔ ف۔ اور جب نہ پڑھے تو چاہے جقدر طول دے۔ طول دینا امام کو مطلقا مکروہ
تعمومی ہے خواہ قوم ماضی ہو یا نہ ہو کیونکہ مطلقا تخفیف کا حکم ہے۔ النہر۔ اور قدر مسنون تطویل نہیں ہے۔ کما فی الجہت۔ مگر بغیر درت
کیونکہ ناز پھر میں قتل اعوذ برب الخلق اور قتل اعوذ برب الناس پڑھ کر ختم کیا اور وجہ یہ فرمائی کہ طفل کا رونا سکر خوف فرمایا
کہ اسکی مان فتنہ میں نہ پڑے۔ مع۔ حاصل یہ کہ امام پر اپنے مقتدیوں کی رعایت لازم ہے اور اس میں کچھ خلافت نہیں۔ مع۔
ویکرہ۔ اور مکروہ ہے تحریمی۔ ف۔ و۔ للنساء۔ عورتوں کو۔ ان یصلین وحدہن۔ یہ کہ ناز پڑ حین اکیلیاں یعنی مردوں
سے الگ ہو کر۔ بالجماعۃ۔ جماعت کے ساتھ۔ ف۔ خواہ فرض ہو یا نفل و سادج ہو۔ لاناہا لا یخلو عن ارتکاب محرم
کیونکہ عورتوں کی جماعت ارتکاب حرام سے خالی نہیں۔ ف۔ یعنی ارتکاب مکروہ تعمیری سے خالی نہیں۔ و ہو قیام الامام
وسط الصف۔ اور یہ مکروہ تحریمی یہ کہ قیام ہوگا انکے امام کا مع کے بیچ میں۔ ف۔ حالانکہ مواظبت دائمی حضرت صلعم
کا قیام آگے تھا جو واجب ثابت ہوا تو اسکے خلاف عورتوں کی امام دینا ان مع میں کھڑی ہوگی جیسا کہ ابتدا سے اسلام
میں حکم تھا تا کہ شرمگاہ کا انکشاف نہو۔ فیکرہ کالعرۃ۔ تو یہ فعل مکروہ ہوگا جیسے ننگے مردوں کا حکم ہے۔ ف۔ کہ نہما
پڑ حین در نہ جماعت امام کے توسط سے مکروہ تحریمی ہے۔ کما فی الفتح۔ اور ناز جنازہ میں مکروہ نہیں ہے۔ کما فی الفتح۔ بلکہ جنازہ
پر عورتیں جماعت سے پڑ حین کیونکہ ناز جنازہ کر مشروع نہیں اور ایک سے فرض ادا ہو جائیگا۔ ف۔ و۔ اور اگر ناز جنازہ
میں عورت مردوں کی امام ہو گئی تو فرض ساقط ہو جائیگا اور اعادہ نہیں ہے لیکن اگر مرد امام ہو اور بھیچے مرد و عورتیں مقتدی
ہوں اور امام نے عذر سے عورت کو خلیفہ کر دیا تو سب کی ناز فاسد ہو جائیگی۔ و۔ وال فعلن قامت الامام و سطن
اور اگر باوجود کراہت تحریمی کے عورتوں نے جماعت کی تو عورتوں کی امام آنکے بیچ میں کھڑی ہو۔ لان عائشہ رغم
فعلت کذلک۔ کیونکہ ام المؤمنین عائشہ زہ نے یوں ہی کیا۔ ف۔ اب وارد ہوتا ہے کہ پھر مکروہ تحریمی کیوں ہوئی تو
جواب دیا۔ وحمل فطہا الجماعۃ علی ابتداء الاسلام۔ اور محمول کیا گیا ام المؤمنین کا فعل جماعت کرنے کا اجتہاد
اسلام پر۔ ف۔ یعنی بعد کو تسخ ہو گیا۔ ولان فی التقدم زیادۃ الکشف۔ اور اس وجہ سے امام وسط میں کھڑا
ہو کہ آگے پڑھنے میں کشف حدیث زیادہ ہے۔ ف۔ اور اسکو کم کرنا جائز نہیں ہو واجب ہے۔ یہ شعر ہے کہ امام اگر آگے
کھڑی ہو تو دوسرا فعل مکروہ تحریمی ہے۔ م۔ اگر امام آگے کھڑی ہوئی تو ناز فاسد ہوگی۔ البوہرہ۔ واضح ہو کہ محقق
اس مسئلہ کی یہ ہے کہ امام شافعی ص کے نزدیک عورتوں کی جماعت مستحب ہے اور ہمارے نزدیک امام مصنف نے ہدایت

۴
بجائے جبکہ
مقتدی نہیں ہے
یعنی امام کی
مقتدی نہیں
بجائے

اسکو کردہ نحو ہی کہا اور انہی نے شیخ غایۃ البیان میں اسکو بدعت بھی ٹھہرایا لیکن شیخ الاسلام مینی و متفق ابن الباعث
 اسکو رد کر دیا اور لکھا ہے کہ ابو داؤد کی حدیث ام درقہ بنت عبد اللہ بن الحارث بن عسیرہ انصاریہ رضی اللہ عنہا میں ثابت ہے
 کہ یہ عورت قرآن پڑھی تھی اور حضرت علی علیہ السلام نے اسکی بیعت کی اور اسکی دعا بہت پر اسکی دعا کا ایک ہونڈن مقرر کیا
 اور اسکو حکم دیا کہ اپنے اہل الدار کی امامت کیا کرے اور حاکم کی روایت میں ہے کہ غازیہ بنت عبد الرحمن راوی نے
 کہا کہ میں نے اسکی ہونڈن کو بہت بوڑھا آدمی دیکھا اور اسکو شہادت کی بشارت دی تو وہ شہیدہ کلماتی تھی چنانچہ وہ
 نہایت خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ میں اپنے مدبر غلام ولوثی کے ہاتھوں ظلماً شہید ہوئی۔ درود اللہ ارقطی۔ اسکی
 اسناد میں ولید بن جعجع عن عبد الرحمن بن عطاء بن بعض نے کہا کہ ابن جان نے ولید بن غلام کیا اور یہ مرد وہی کیونکہ
 امام مسلم نے اس سے حدیث اخراج کی اور یہی گائی جو اد ابن عیینہ و علی نے اسکو نقل کیا اور احمد و ابو داؤد نے کہا کہ ابن
 کعبہ مضافہ نہیں اور ابو حاتم نے کہا کہ صالح الحدیث ہے اور خود ابن جان نے دونوں کو نفقات میں لکھا ہے۔ عبد الرزاق
 و شافعی و ابن ابی شیبہ نے روایت کی کہ ام المومنین ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے عورتوں کی امامت کی آنکے بیچ کھڑے
 ہو کر۔ اور یہی بیات عبد الرزاق نے ابن عباس سے اور ابن ہدی نے اساد بن ابی بکر رضی اللہ عنہ سے روایت کی۔ اور صحیح
 میں حضرت ام المومنین عائشہ کے واسطے ایک محل ہونڈن کا ذکر موجود ہے۔ حاکم نے روایت کی کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فریقہ
 میں عورتوں کی امامت کی بیچ میں کھڑے ہو کر۔ لیث بن ابی سلمہ راوی ثقہ ہے امام مسلم نے اس سے مقرر روایت کی
 اور یہاں بھی ابن ابی شیبہ کی روایت میں ابن ابی لیلیٰ کی متابعت موجود ہے۔ ابن حزم نے علی بن ذکر کیا کہ حضرت عائشہ
 نے عورتوں کو نماز مغرب جہز قرأت سے پڑھائی اور ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے عصر پڑھائی۔ امام محمد نے آثار میں اسناد کیا کہ حضرت
 عائشہ رضی اللہ عنہا نے عورتوں کو وسط میں کھڑے ہو کر نماز پڑھائی تھیں۔ یعنی ہم نے کہا کہ وسط میں امام کا کھڑا ہونا وہ
 کے حق میں مکروہ ہے نہ عورتوں کے لیے حالانکہ یہ آثار خود موجود ہیں اور یہ جو کہا گیا کہ یہ فعل اجتہاد اسلام کا تھا یعنی نے
 کہا کہ یہ تو احادیث و تواتر سیرت سے ناواقفیت ہے۔ سرحدی نے کہا کہ بعید ہے اسلئے کہ حضرت علی علیہ السلام بعد موت
 کے ۱۳ سال مکہ میں رہے۔ کما رواہ البخاری و مسلم۔ پھر مدینہ میں حضرت عائشہ کو شش سالہ نکاح میں لیا پھر جب نو برس
 کی ہوئیں تو زفات میں لیا اور آپ کی حیات میں ۹ برس رہیں پس امامت کرنا بعد بلوغ کے ہوا تو یہ اجتہاد اسلام
 کا فعل کماں سے ہو گا۔ کہا گیا کہ مراد یہ کہ منہج ہے اور ابن الامام وغیرہ نے رد کر دیا کہ روایت حاکم و محمد کی حدیث ام درقہ
 ابو داؤد وغیرہ کی یہ سب نسخ کی نفی کرتی ہیں اور کہا کہ نسخ بھی صحیح طور پر کوئی متبعین نہیں ہے اور اگر ہم ان لین کہ وہ جو
 حدیث میں آیا کہ عورت کی نماز تعزیت میں زیادہ محبوب ہے۔ یہ نسخ ہی سنہی تو بھی اس سے سنت ہونا نسخ ہوا اولاً
 مکروہ تحریمی ہونا ثبوت نہیں ہوتا بلکہ غایت مکروہ تنزیہی و خلاف اولیٰ ہو پھر ابن الامام نے کہا کہ ہم پر کچھ مضافہ نہیں کہ ہم بنائے
 مذہب میں یعنی عورتوں کی جماعت مکروہ تنزیہی ہے کیونکہ مقصود توح کا اتباع ہے چاہے جان ہو۔ انتہی مافی الفتح۔ اور شافعی
 رحمہ نے اعتراض کیا کہ اگر عورتوں کی جماعت مشروع ہوتی تو اسکا ترک مکروہ ہوتا۔ یعنی ہم نے رد کر دیا کہ ہر مشروع کا ترک مکروہ
 نہیں ہے نہ مستحب تھا پس ترک مکروہ نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ترک خود ثبوت نہیں بلکہ ظاہر حدیث ام درقہ رضی اللہ عنہا
 تو بقار معمول ہے نہ ترک۔ پھر مترجم کہتا ہے کہ صحیح قول مذہب میں بھی ہے کہ جماعت عورتوں کی باکراہت جائز ہے اگرچہ خلاف
 اولیٰ ہے بدلیل آئمہ امام محمد نے آثار میں بعد ذکر آخر عائشہ رضی اللہ عنہا کے کہ رمضان میں عورتوں کی امامت کرتی نہیں۔ چونکہ
 حال محمد لا یجوز ان قوم المرأة۔ یعنی محمد کہتا ہے کہ ہم کو خوش نہیں آیا کہ عورت امام بنی۔ یہ صحیح ہے کہ اسکو خلاف اولیٰ قرار دیا
 اور کہا کہ یہی قول ابو حنیفہ ہے اور خلاصہ میں کہا کہ صلہ بین افراد فی افضل۔ یعنی عورتوں کا تھا ایک ایک نماز پڑھنا افضل ہے

یہ منکر ہے کہ جماعت کردہ نہیں بلکہ خلافت افضل ہے پس جب روایت مذہب موافق درایت ہو تو اسی پر اعتماد پس صحیح حکم نہ ہو
 میں یہ کہ عورتوں کی جماعت بلا کراہت جائز ہے اور انہیں جو عورت امام ہو وہ وسط میں ٹھہری ہو اور اولیٰ یہ کہ عورتیں کھانا
 پڑھیں اور شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اولیٰ انکی جماعت ہے اور شرح کتاب کہ ایک گھر میں عورتیں زمانہ صحابہ ربہ میں ہوتی تھیں گھر میں
 یہ ہے کہ امام المومنین عہدہ نے رمضان میں جماعت کی پس باقی ایام میں حرک اولیٰ پر محمول کرنے سے یہ بہتر ہے و لیکن شافعیہ کہ رمضان
 میں عورتوں کو تراویح پڑھنے پر آمادگی کے لیے ایسا کیا ہو۔ فائدہ تعالیٰ اعظم۔ م۔ عورتوں کا حاضر ہونا مردوں کی جماعت میں اگرچہ
 جمعہ و عید و وعظ ہو مطلقاً مکروہ کھری ہے اسی پر فتویٰ ہے است الکافی وغیرہ۔ اور ابن العمامہ نے بوڑھی بھوس عورتوں کو
 استثناء کیا۔ د۔ ایک کو ٹھہری میں عورتوں کے واسطے مرد کا امام ہونا جبکہ دوسرا مرد ہو اور نہ مرد کی ذی رحم محرم مانند بہن وغیرہ
 کے ہو اور نہ مرد کی جو رو یا باندی ہو تو مکروہ کھری ہے اور اگر عورتوں کے ساتھ میں ان مذکورہ میں سے کوئی ہو یا مسجد میں
 امامت کرے تو مکروہ نہیں ہے۔ البحر۔ لیکن ہندیہ میں ہے کہ مرد کی امامت عورت کے لیے جائز جبکہ امامت کی نیت کرے
 اور خلوت میں ہو اور اگر امام خلوت میں ہو پس اگر امام ان سب عورتوں یا بعض کا محرم ہو تو امامت جائز اور مکروہ ہے۔ اہل
 میں شیخ الطحاوی۔ اور عورت کا مقتدی ہونا مرد کے ساتھ ناز جمعہ میں صحیح ہے اگرچہ امام نیت نہ کرے اور یہی عیدین میں صحیح
 قول ہے۔ الخلاصہ۔ ومن صلی مع واحد اقامہ عن یمنیہ۔ اور جو مرد کہ ایک مذکر مقتدی کے ساتھ ناز پڑھے تو اسکو اپنے
 دائیں کھڑا کرے۔ ف۔ یعنی اپنے برابر ہے۔ اگرچہ غفل میں یہی مختار ہے۔ محیط۔ اور شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک کچھ پیچھے رہنا
 ہرج۔ یہ خلافت ظاہر ہے۔ لحدیث ابن عباس۔ بدلیل ابن عباس زہم حدیث۔ ف۔ کہ میں اپنی خالہ ام المومنین ہونہ
 کے بیان رات سو یا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم رات کو اٹھے تاکہ رات کی ناز پڑھیں پس شکینہ سے وضو کیا اور کھڑے
 ہوئے تو میں نے بھی اٹھ کر اسی طرح وضو کیا اور آپ کے بائیں کھڑا ہو گیا تو آپ نے میرا سر پکڑ کر مجھے سے گھا کر دائیں پر
 کھڑا کیا۔ رواہ الامم السنۃ۔ ع۔ فائدہ علیہ السلام صلی بہ۔ پس حضرت صلی اللہ وسلم نے ابن عباس کے ساتھ
 ناز پڑھی۔ و اقامہ عن یمنیہ۔ اور اسکو دائیں پر کھڑا کیا۔ ف۔ اور ابن عباس اسوقت غفل میں تھے اور اس لفظ سے
 دائیں اپنے برابر ظاہر ہے۔ م۔ ولایتاخر عن الامام۔ اور یہ مقتدی اپنے امام سے کچھ نہیں پیچھے رہے۔ ف۔ یہی ظاہر الروایہ ہے
 محیط۔ اور اعتبار اٹھری کی برابری کا ہر نہ چون کا۔ کامر۔ اور اگر قدم مقتدی کا اکثر حصہ آگے بڑھ گیا تو اسکی ناز فاسد ہو گئی
 د۔ شاید اسی احتیاط سے پیچھے رہنا بہتر ہے۔ وعن محمد بن یضع اصابعہ عند عقب الامام۔ اور امام محمد رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ مقتدی
 اپنی انگلیوں کو امام کی اٹھری کے برابر رکھے۔ ف۔ جیسے حوام میں اسی پر عمل شائع ہے۔ ع۔ والا اول ہو الظاہر۔ اور
 اول ہی ظاہر ہے۔ ف۔ یعنی ظاہر حدیث ہے یا ظاہر الروایہ ہے۔ م۔ وان صلی خلفہ او فی کسارہ جائز۔ اور اگر اس ایک
 مقتدی نے امام کے پیچھے یا بائیں ناز پڑھی تو جائز ہے۔ ف۔ یعنی ناز فاسد ہوگی۔ و حوشی لانہ خالف السنۃ۔ اور وہ
 اسارت کرنے والا ہوا کیونکہ اسنے سنت کے خلاف کیا۔ ف۔ بعض شائع نے مرعہ کردہ کہا اور یہی صحیح ہے۔ البدیع۔ اور
 اگر ایک عورت جو تودہ قطعاً پیچھے کھڑی ہوگی۔ د۔ اگر ایک مرد اور ایک عورت جو تودہ کو دائیں پر اور عورت کو پیچھے کھڑا کرے۔
 محیط۔ وان ام المومنین تقدم علیہا۔ اور اگر امام ہو تو مذکورن کا تو دونوں پر مقدم ہو۔ ف۔ اگرچہ دونوں میں سے
 ایک طفل ہو۔ محیط۔ یہ حضرت عمرؓ سے آثار میں مروی ہے۔ وعن ابی یوسف تیموسطما۔ اور ابو یوسف رحمہ اللہ سے تو
 ہے کہ امام دونوں کے بیچ میں ہو جاوے۔ ونقل ذلک عن ابن مسعود۔ اور ایسا منقول ہے ابن مسعود رحمہ اللہ سے۔ ف۔
 کہ ابن مسعود نے خود یوں کیا تھا۔ رواہ مسلم۔ ولنا انہ علیہ السلام تقدم علی انس و التیم۔ اور ہماری دلیل یہ کہ
 حضرت صلی اللہ علیہ وسلم آگے کھڑے ہوئے تھے انس و تیم۔ ف۔ یعنی انس بن مالک رحمہ اللہ پر اور تیم یعنی ضمیر بن سعد

المجری پر۔ فت۔ اور ان دونوں کے پیچھے انس کی ماں ام سلیم جگہ نام بلکہ تھا کھڑی ہوئی۔ حین صلی بہا۔ جبکہ دونوں کے ساتھ تازہ بچہ فیسی۔ فت۔ یہ اسوقت کہ ام سلیم نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت کی اور اپنے گھر بلا یا تھا۔ ک۔ فی اصحاب الاسن ابن ماجہ۔ فہذا للافضلیۃ۔ تو یہ طریقہ واسطہ افضلیت کے ہے۔ فت۔ کیونکہ فعل مبارک حضرت معلم ہے۔ والاثر۔ اور اثر یعنی جو ابن مسعود رحمہ سے مروی ہے وہ۔ دلیل الا باحقہ۔ دلیل بطلان ہونے کی ہے۔ فت۔ اور متصل ہے کہ ابن مسعود نے تنگ جگہ میں بچہ فیسی ہو۔ اگر کہا جاوے کہ یہ تو فعل جماعت ہے۔ اتوں نقل بلا اذان و اقامت کے جماعت جائز ہے لیکن یہ ظاہر کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سب کو بلا کر غار کی جماعت کی چنانچہ صحیح میں ہے کہ تم لوگ کھڑے ہو کر پڑھو۔ م۔ اگر وہ سے زائد ہوں تو امام کا وسط میں ہونا کہ وہ کھڑی ہے۔ فت۔ اگر دو مرد ہوں اور ایک عورت تو مردوں سے پیچھے عورت ہو۔ المحیط۔ کافی حدیث انس رحمہ۔ م۔ امام نے شروع کیا اور دائیں ایک مرد مقتدی تھا پھر دوسرا آگیا مقتدی کو اپنی طرف کھینچ کر دونوں امام کے پیچھے ہو گئے تو شیخ ابو بکر طرخان نے کہا کہ کچھ فساد نہیں۔ المحیط۔ اور یہی صحیح ہے۔ التاثر خانیہ من الغائبہ۔ اگر خود امام آگے بڑھ گیا اگرچہ موضع سجود سے نکل گیا تاکہ دونوں مقتدی برابر ہو گئے تو بھی کچھ فساد نہیں۔ المحیط۔ مضائقہ نہیں کہ امام کہتے ہیں اپنے کندھے ملاؤ خالی جگہ نہ چھوڑو۔ البھر۔ امام محراب میں ہونے اور ادا کر۔ مائل۔ العجبی۔ اور امام کے قریب اہل فضل و علم ہوں۔ شرح الطحاوی۔ پھر امام کے دائیں۔ المحیط۔ افضل صفت اول پھر دوم آخر تک۔ دوسری صفت کو بھاڑ کر اول کی خالی جگہ بھرے۔ التقیہ۔ امام کے برابر ایک اور پیچھے صفت ہالاجام کر دے پھر شرح الارشاد صفت۔ اصح یہ کہ ابو حنیفہ رحمہ نے کہا کہ میرے نزدیک کہ وہ ہے کہ امام بن السارتمین کھڑا ہو یا نادیہ یا تاجہ مسجد میں کہ خلاف عمل سلف ہے۔ الدرایہ نفع۔ صفت کے پیچھے نہ جائز ہے مگر کہ وہ بدلیل حدیث البخاری من ابی بکر رحمہ اور امام کے نزدیک فاسد ہے کیونکہ حدیث ابو داؤد و الترمذی و ابن جان میں اعادہ کا حکم دیا۔ نفع۔ ولای يجوز للرجال ان یقتدوا بامرأة وھبے۔ مردوں کو مردانہ نہیں کہ عورت باطل کی اقتدار کریں۔ اما المرأة۔ عورت کی اقتدار جائز نہ ہونا لقولہ علیہ السلام اخر من من حیث آخر من العر۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ موخر کر و عورتوں کو جان کہ انکو اندر تالے نے موخر کیا۔ فلا يجوز تقدیمہا۔ تو عورت کا تقدم کرنا مردانہ نہیں ہے۔ فت۔ اور یہی حکم غشی کا ہے۔ در۔ مترجم کتاب کہ بیان میں مقام ہیں۔ اول تو حدیث کا اثبات۔ دوم اسکے یہی معنی ہونا۔ سوم اس حدیث سے فرضیت کا ثبوت حتی کہ خلاف اسکے جائز نہ ہونا اور ہر ایک میں اشکال ہے چنانچہ اول تو شارحین شفق میں کہ یہ حدیث مرفوع نہیں بلکہ حضرت ابن مسعود رحمہ کا قول ہے جو عبد الرزاق نے بھر طرائی میں روایت کیا۔ اور ممکن ہے کہ کہا جاوے کہ یہ قول حکم مرفوع ہے۔ دوم معنی اسکے لفظ حیث پر میں جو معنی مکان ہے اور جو کہ کسی جگہ میں موخر کرنا عورتوں کا مرفوع نہیں سوائے نماز کے تو معلوم ہوا کہ نماز میں عورتوں کی جگہ موخر ہے اور اعتراض کیا گیا کہ حیث علت کا بیان مقول ہے یعنی جیسے اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو والی و سلطان ہونے دیا وہی و سبب میں موخر کیا ہے یعنی گریا ہوا نماز میں موخر نہ ہو اور اسوقت میں نفقت مستحب ہوئی۔ سوم بر تقدیر تسلیم معنی اول کے یہ تو غیر واحد ہے جو حدیث مرفوع بھی نہیں تو اس سے فرضیت کہاں ثابت ہوگی۔ انزاری رحمہ نے کہا کہ خبر مشہور ہے اتوں امام مضعف نے بھی یہی کہا ہے لیکن اعتراض ہوا کہ خبر مرفوع ثبوت نہیں تو مشہور ثبوت ہونا کہاں سے ہوا۔ چھٹی میں کہا کہ اس مسئلہ میں اجماع مجتہدین سے استدلال کیا جاوے لیکن ابن جریر و دیلمی نے حدیث کی امامت تک تراویح میں جائز رکھی ہے۔ حرم کتاب کہ میرے نزدیک وجہ استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ و قد علنا المستغفرین شکر و قد علنا المستغفرین۔ اور یہ معنی خاص ہیں جو علم الہی میں عہد دوم و موخر کے لیے معلوم ہیں اور صحاح میں باسانید صحیح ابن عباس رحمہ سے مروی ہے کہ بہت خوبصورت عورت شامل تازہ ہوتی تو بیٹھے برابر مقتدی کے ٹرہ جاتے

اور بیٹے کے دیکھنے کو پھر تے تو یہ آیت نازل ہوئی پس معلوم ہوا کہ یہ نماز میں ہر اب جو علم انہی میں مقدم و متاخر کا محل ہے
وہ حدیث سے بیان ہوا تو مجھ میں کی حدیث میں آئیمو اعتقاد کا بیان ہر یعنی اپنی صفیں اپنے موقع و شان سے ٹیک کر دے
اور دوسری حدیث صحیح میں اول مرد پھر اطفال پھر عورتیں اس طرح آپ نے صفت و تقدیم و تاخیر کی تو یہ بیان اس آیت کے
علم کا ہوا۔ مغرب ان احادیث کا بیان آتا ہے۔ اور اصول میں مقرر ہوا کہ حکم آیت مجمل کا بعد بیان کے آیت ہی کی طرف منافی
ہوتا ہے جیسے صحیح الامس و ضرور میں چارم سر حدیث سے نکلا مگر فرض علی قرار پایا پس اسی طرح بیان ہر ایک کا مقام و محل جو حدیث
میں بیان ہوا وہ آیت کی طرف منسوب ہوا تو علم انہی میں مقدم صفت مردوں کی اور مؤخر عورتوں کی ٹھہری پس یہی فرض ہے
اور ابن مسعود رحمہ اللہ کا قول اسی کا حوالہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جان عورتوں کو مؤخر رکھا ہے یعنی حکم آیت قوم اسکی فرمانبرداری کو دوا
رنگو مؤخر رکھ کر پس اگر اپنے محل سے انکو ہٹا یا حتیٰ کہ مقدم کو مؤخر اور برعکس کیا تو ناز فاسد ہو گیا اور یہ استدلال لطیف ہے کا
رب العالمین پس اسکو شکوک کے ساتھ لینا اور یاد رکھنا چاہیے اور اب صحیح ہوا یہ قول کہ۔ فلا یجوز تقدیمہا۔ پس عورت کو مقدم
کرنا جائز نہیں ہے۔ ف۔ یون ہی غشی کا حکم ہے کہ اسکی امامت مردوں اور اپنے محل غشی کے لیے نہیں جائز ہے۔ الخاتمہ۔
جس غشی کے عورت با مرد ہونے میں شناخت مشکل ہو تو عورتوں کی امامت اسکو روا ہے بشرطیکہ مقدم ہو اور اگر وسط میں ہو تو
عورتوں کی ناز فاسد ہوگی۔ محیط السرخسی۔ و اما الصبی۔ رہا بیان امامت طفل کا۔ فلانہ فقتل۔ تو اس سبب سے
اسکی امامت نہیں جائز کہ وہ تو نفل ادا کرنے والا ہے۔ ف۔ کیونکہ غفلت سے اس پر ناز فرض نہیں تو اسکا بڑھنا نفل ہے
اور مرد بالغ کی ناز بلکہ عورت بالغہ کی بھی ناز فرض ہے۔ م۔ فلا یجوز اقتداء المنقرض بہ۔ تو جائز نہیں اقتداء اسکے ساتھ
ایسے شخص کا جو فرض ادا کرتا ہے۔ ف۔ تو بالغ مرد عورت کی فرض ناز اسکے پیچھے نہوگی بلکہ انکی نفل شروع کرنے سے واجب
ہو جاتی ہے تو نفل میں بھی اقتداء درست نہوگی اور بیان آتا ہے۔ م۔ بان اگر اپنے محل اطفال کی امامت کرے تو جائز ہے۔ الخاتمہ
پھر محل ہمارے فرض میں مذہب اوزاعی و ثوری و مالک و احمد و اشع کا ہر امام شافعی کے نزدیک طفل کی امامت فرض
میں صحیح ہے مگر جمعہ میں دو روایتیں ہیں اور دلیل انکی حدیث عربی پہلی سلمہ ہے کہ میں نے جو یا سات برس کی عورتیں رسول اللہ صلیع
کے عہد میں امامت کی۔ کمائی البخاری۔ خطابی رحم نے کہا کہ حسن رحم اس حدیث کی تصنیف کرتے اور ایک بار کہا کہ جو بڑا اسکو
یہ کچھ کہتی چیز نہیں ہے اور ابو داؤد دوسے کہا کہ امام احمد نے فرمایا کہ میں نہیں جانتا کہ یہ کیا ہے شاید عربین پہلی سلمہ کے نفل کی حضرت صلیع
کو خبر نہیں ہو چکی اور کہا کہ اکابر صحابہ رحم نے اس سے مخالفت فرمائی ہے۔ مجب ہے کہ شافعیہ نے اکابر صحابہ حتیٰ کہ ابو بکر صدیق و عمر فاروق
کے اطفال کو محبت نہیں لیا اور محبت لیا تو ایک طفل جو سات برس کے نفل کو جو اچھی طرح فرائض و ضرور ناز جاننے کا سن سکتا نہیں
ہے۔ م۔ رہا یہ کہ مفترض کی اقتداء تو طفل متفل کے پیچھے نہیں جائز ہے پس کیا متفل کی اقتداء جائز ہے تو فرمایا۔ و فی التراجیح
والسنن المطلقة۔ اور تراویح و سنن مطلقہ میں۔ جوڑ مشائخ ملخ۔ اسکو مشائخ ملخ نے جائز رکھا۔ ف۔ منن مطلقہ
یعنی جو فرائض کے ساتھ ساتھ بومیہ میں اور ایک روایت پر ناز عیدین بھی سنت ہے اور وتر بقول صاحبین اور ناز کسوف
و خسوف و استسقاء بقول صاحبین رحم۔ ف۔ اور ظاہر اسنن مطلقہ قید نہیں ہے بلکہ جملہ فوائض میں اگرچہ کسی وقت کے ساتھ
موقت نہوں مشائخ ملخ جائز جانتے ہیں۔ ل۔ یہ انکا قیاس صلوٰۃ منقونہ پر ہے اور صلوٰۃ منقونہ وہ ناز کہ گمان و ظن کیا گیا
اسکے واجب اللہ ہوئے کا پس ادا کرنی شرح کی گئی پھر رد بیان میں کچھ فساد آگیا تو ٹوٹ گئی پھر ظاہر ہوا کہ وہ تو فرض
واجب نہ تھی تو کیا شرح کرنے کی وجہ سے اسکا قضاء کرنا واجب ہے اور حکم یہ کہ قضاء نہیں واجب ہے مگر زفر رحم کے نزدیک
واجب ہے۔ پھر اگر پانچ آدمی ناز منقونہ پر نفل بنا کر کرے تو جائز ہے۔ مشائخ ملخ نے کہا کہ نفل تو شرح کرنے سے ذم
ہو جاتی ہے اور ناز منقونہ ذمہ نہیں ہوتی تو جیسے منقونہ پر نفل بنا کر کرنا ہو ایسی ہی طفل کی ناز پر نفل بنا کر کرنا یعنی

اقتدار کے ادا کرنا روا ہے بغير الفتح۔ ولہم یجوزہ مشائخنا۔ اور ہمارے مشائخ بخارا و ماوراء النہر نے اسکو جائز نہیں جانا
 و منهم من حقق الخلاف فی النفل المطلق بین ابی یوسف و بین محمد۔ اور ہمارے مشائخ میں سے بعض نے ابویوسف
 و محمد کے درمیان نفل مطلق کی صورت میں اختلاف متفق کیا۔ و فی بعضی غیر موقت نفل میں نفل کی اقتدار کرنیکی صورت میں
 مسائل مرویہ سے نکالیں جسے یہ نکلا کہ ابویوسف و محمد ہر باہم اس مسئلہ میں اجتہادی نظریں مخالفت میں حتیٰ کہ امام محمد کے نزدیک
 جواز نکلا اور ابویوسف کے نزدیک عدم جواز۔ والختار۔ اور مختار واسطے فتویٰ کے۔ قول ابویوسف ہر کہ۔ انہ لایجوزہ اقتدار
 بطفل نہیں جائز ہے۔ و فی نوافل مطلقہ میں بلکہ بقول جمہور مشائخ بخارا نہیں جائز ہر اقتدار۔ فی الصلوات کلہا۔ نام
 نازہدوں میں۔ و فی خواہ نفل مطلق ہو یا موقت ہو اگر جہ ناز جواز ہو۔ م۔ ہی اصح ہے۔ البیضا۔ ہی ظاہر الروایہ ہے۔ الخیر
 لان نفل العصبی دون نفل البائع۔ کیونکہ نفل طفل کی کنٹر نفل بائع سے ہے۔ و فی بعضی نفل متفعل ہے تو بائع متفعل کی
 اقتدار بھی اُسکے ساتھ جائز نہیں کیونکہ نفل کی نفل بھی بائع کی نفل کے برابر نہیں بلکہ کمتر ہے۔ حیث لا یلزمہ انقضائہ
 بالافساد بالاجماع۔ کیونکہ بالاتفاق اگر طفل اپنی ناز کو جو نفل ہر فاسد کر دے تو طفل پر اُسکی قضاء واجب نہیں ہے۔
 و فی کیونکہ اسوقت تو طفل پر کچھ وجوب ہی نہیں ہے حتیٰ کہ ناز ہی فرض نہیں ہے برخلاف بائع کے کہ وہ اپنی نفل فاسد
 کرے تو اُسکے ذمہ قضاء کرنا واجب ہے تو ثابت ہوا کہ نفل بائع سے بھی طفل کی ناز کمتر ہے تو پھر بائع اپنی نفل کو مقتدی
 بنکر کیونکہ طفل کی ضمانت میں دیگا اور حال یہ کہ۔ ولایمبی التقویٰ علی الضعیف۔ نہیں بنا کر کجائی ہے فتویٰ کی ضعیف پر
 و لیکن نفل واجب اللہ کی بنا جو صلوٰۃ منظونہ غیر واجب اللہ پر روا ہے تو ناز طفل اُسکے مثل نہیں پس قیاس
 مع انفارق ہے کیونکہ ناز طفل تو ہر صحت سے ضعیف ہے۔ بخلاف المنظون فانہ مجتہد فیہ۔ برخلاف ناز منظون کے
 کہ ناز منظون ایسی شان پر ہے کہ اس میں اجتہاد کو دخل ہے۔ و فی حتیٰ کہ زفر فرح کے نزدیک اسکا قضاء کرنا بعد فاسد کو نفل
 واجب ہے تو یہ فتویٰ شہری بہ نسبت ناز طفل کے کہ اُسکی قضاء بالاجماع واجب نہیں ہے۔ اور طفولیت ایک امر ہے جو کہ
 خواہ مخواہ موجود رہیگا جب تک بلوغ نہ ہو تو بائع کی ناز اُس سے تعد نہوگی برخلاف منظون کے کہ ظن تو درمیان میں
 عارض پیدا ہو گیا۔ تو منظون ناز بڑھنے والے امام کے پیچھے نفل والے نے اقتدار کی تو تعد ہو سکتی ہے خصوصاً بنظر
 اجتہاد زفر فرح کے۔ فاعتبر العارض۔ پس اعتبار کیا گیا عارض یعنی ظن۔ عدما۔ معدوم۔ و فی یعنی مقتدی کے حق
 میں کیونکہ مقتدی نے تو امام کی ناز کو اس پر واجب اللہ جانکر اقتدار کی اور امام کو ظن پیدا ہو گیا پہلے نہ تھا تو اب بھی وہ امام
 کے حق میں رہا اور مقتدی کے حق میں معدوم اعتبار کیا گیا خصوصاً بنظر اجتہاد زفر فرح کے کہ اُسکے نزدیک امام پر ظن ہو یا نہ ہو
 فاسد کرنے پر قضاء واجب ہے تو معلوم ہو گیا کہ ناز منظونہ بڑھنے والے کے پیچھے نفل کے مقتدی کا اقتدار صحیح ہو جاتا ہے کیونکہ ناز
 کا اتہاد ہو جاتا ہے کہ دونوں پر وجوب زعم مقتدی ہے۔ اور بلوغ متفعل کا اقتدار طفل کے پیچھے نہیں ہو سکتا کیونکہ طفل کی ناز تو ہر حال
 میں نفل ہے کسی اعتبار سے واجب نہوگی تو اتہاد نہوگا سم۔ بخلاف اقتدار العصبی بالنعبی۔ برخلاف اُسکے طفل کا اقتدار
 کرنا طفل کے ساتھ۔ و فی کہ وہ صحیح ہے۔ لان الصلوٰۃ متحدہ۔ کیونکہ ناز دونوں کی متحد ہے۔ و فی اسلئے کہ جیسے اس نفل
 ہے ویسی ہی اس نفل ہے۔ قول اس سے معلوم ہوا کہ طفل اگر نفل بڑھتا ہو تو دوسرا طفل فرض وقتی بن اُسکی اقتدار کرے کیونکہ
 فرض وقتی بھی اس نفل ہے۔ م۔ زبان ترحیب منقول جامع و لیصف الرجال۔ اور صف باند حین مرد لوگ۔ و فی
 یعنی امام کے پیچھے پہلے مردوں کی صف باند خابثہ ریح ہو۔ ثم الصبیان۔ پسر لڑکے۔ و فی جو کہ آخر بیع سے مرد میں
 اور اگر مشتبہ ہوں مثلاً خنثی ہو کہ جسکے مذکر و مؤنث دونوں کی طاعت ہے تو دے بعد لڑکوں کے صف باند حین مردوں سے
 پہلے۔ م۔ ثم النساء۔ پھر صف باند حین مرد حین۔ لقولہ علیہ السلام یلینینی منکم اولو الاحلام والنہی۔ بدلیل

قول حضرت علیؓ علیہ السلام کہ تم میں سے کون سا جانِ احلام ذہبی فٹ احلام جمع کلمہ جارحہ نقطہ و جرم لام وہ چیز جو سونے والا دیکھتا ہو ایسی سنی میں رائے حضرت یوسف علیہ السلام کے شاہ مصر کے خواب کو اس کے ارکان دولت نے احلام کہا۔ کمانی قولہ تعالیٰ و انھن بناوہن الاحلام بالانہن۔ لیکن غالب احتمال اس کا خوب کی دولت بلوغ کی چیز میں ہو تو شاید مراد یہاں یہی کہ صاحبانِ احلام یعنی بالغ لوگ۔ اور نہی جمع تیسہ ن ح ی ہ۔ بضم نون رفتح یار۔ یعنی عقل تو معنی یہ کہ صاحبانِ نبی یعنی صاحبانِ عقل۔ خلاصہ یہ ہوا کہ حضرت علیؓ علیہ السلام نے اپنے قریب بالنون عاقلون کا حکم دیا ہم۔ ابن مسعود رضی اللہ عنہما کہ حضرت علیؓ علیہ السلام نے فرمایا یلینئ منکم ادلوا الاحلام و انھن ثم الذین یلینئ۔ یعنی تم میں سے صاحبانِ علم و عقل مجھے بتاؤ۔ لے ہوں بھر وہ لوگ جو ایسے لوگوں سے ملتے ہوئے ہوں۔ رواہ مسلم و ابوداؤد و النسائی و ابن ماجہ۔ مردوں میں سے اہل فتنہ و علم تو زیادہ عاقل ہیں و بالکل محاذی امام ہو گئے پھر ان سے کم درجہ بدرجہ پھر ان کے بعد اطفال ہیں جو مذکر قسم ہیں بعد ان کے عورتیں ناقصاتِ عقل ہیں۔ پس یہی ترتیب صفوں میں ہو لیکن جیسے مردوں میں زیادہ فقیہ پھر ان سے کم عقل صف میں ہیں یوں ہی مردوں کو اطفال و عورتوں کی صف علاحدہ ہو حالانکہ مقصود یہی ہے لہذا ذریعہ رح نے فرمایا کہ حدیث تو صرف مردوں کی تقدیم نکلتی ہے۔ یعنی رح نے کہا کہ حدیث ابوامامک رحمہ اللہ سے استدلال ہو سکتا ہے کہ حضرت علیؓ علیہ السلام لوگوں کی صف بناتے تو مردوں کو ٹوکوں کے آگے صف میں اور ٹوکوں کو پیچھے اور عورتوں کو ٹوکوں سے پیچھے کرتے۔ رواہ الحارث فی مسندہ۔ میں کہتا ہوں کہ قولہ تعالیٰ لقد علمنا المستقدمین منکم و لقد علمنا المتأخرین الایہ سے میں نے ہر ایک کے لیے مقام معلوم مفروض ہوا بیان کر دیا اور معمول متواتر مع احادیث کے اسکا بیان کافی ہے و اللہ اعلم ہم۔ ولان المحاذیہ مفسدہ فیوخرن۔ اور چونکہ عورت کی محاذیہ مرد سے مفسدہ ناز ہے لہذا عورتیں مؤخر کجا دیں۔ فٹ اور ابن الامام رحمہ نے بعد بحث استقراء کے نکالا کہ وجہ فساد ناز کی شہوت نہیں بلکہ جو محل مفروض تھا اسکا ترک کرنا فساد ناز ہے۔ پھر مفسدہ رح نے مسئلہ محاذیہ کو ذکر فرمایا بقولہ۔ وان حاذیہ امرأۃ۔ اور اگر محاذی ہو گئی مرد سے کوئی عورت۔ فٹ اور یہ اسطرح کہ ہر ایک کے واسطے جو صف و مقام مفروض ہے وہ چھوڑ دیا ہم۔ و ہما مشترکان فی صلوۃ و احدة۔ اور حال یہ کہ دونوں مرد و عورت ایک ہی ناز میں مشترک ہیں۔ فٹ یعنی ایک ہی ناز کے تحریم و ادا میں خواہ حقیقہ یا حکماً مشترک ہوں۔ فسادتِ صلاتہ ان لومی الامام امامتھا۔ تو مرد کی ناز فاسد ہو جائیگی بشرطیکہ امام نے اس عورت کی امامت کی نیت کی ہے۔ فٹ کیونکہ نیت امامت سے عورت محل اقتداء میں آئی اور مرد کے واسطے وہ مقام مفروض نہیں رہا تو فاسد ہوئی اور اسکی توضیح مع غمرانہ کے ہم آئندہ ترجمہ کریں گے۔ اور یہ مسئلہ دلیل استحسان پر خلاف قیاس ہے ہم۔ والقیاس ان لافسد و ہو قول الشافعی رحمہ۔ اور دلیل قیاس یہ ظاہر کرتی ہے کہ مرد کی ناز بھی فاسد نہ ہو اور یہی شافعی رحمہ کا قول ہے۔ اعتباراً بالصلواتما حیث لا تفسد۔ برقیاس عورت کی ناز کے کیونکہ عورت کی ناز فاسد نہیں ہوتی۔ فٹ یعنی بالاتفاق تو مرد کی بھی فاسد نہ ہوگی۔ وجہ الاستحسان مارویناہ۔ اور وجہ دلیل استحسان کی وہ حدیث ہے جو ہم روایت کر چکے۔ فٹ یعنی اخروہن من حیث آخرہن السر۔ اور اس حدیث سے فرضیت کا ثبوت ہو سکتا ہے کیونکہ۔ انہ من المشاہیر۔ یہ حدیث نو احادیث مشہورہ میں سے ہے۔ فٹ جو قطعی الدلالہ ہوتی ہیں۔ پھر مرد ہی کی ناز خالصتہً فاسد ہوئی کہ جو انھا طلب ہے و نہما۔ مرد ہی اس حکم کا مخاطب ہے نہ عورت۔ فٹ یعنی مردوں کو حکم ہے کہ تم عورتوں کو مؤخر کرو۔ فیکون ہوا التارک لغرض المقام۔ تو مرد ہی مقام مفروض کا ترک کرنے والا تھا۔ فقہ صلاتہ دون صلاتھا۔ تو مرد کی ناز فاسد ہو جائیگی نہ عورت کی۔ کالما موم جیسے مرد مقتدی۔ فٹ جسکا فرض مقام پیچھے امام کے ہے۔ اذ ان تقدم علی الامام۔ جب وہ امام سے آگے ہو جاوے۔ فٹ اسکا پنا فرض مقام چھوڑے تو اسکی ناز فاسد ہو جائیگی پس یوں ہی جب عورت کے مقام

فرض مقام جوڑیکا تو فاسد ہو جائیگی پھر یہ سب اس وقت کہ عورت کے واسطے فرض مقام و شرکت ناز و فریضہ قرار پاوے جو
امام کی نیت امامت پر موقوف ہے۔ وان لم یؤامتا متھما لم تضرہ۔ اور اگر امام نے عورت کے امام ہونے کی نیت ہی نہ کی تو پھر
عورت کی محاذاتہ مرد کو کچھ مضر نہ ہوگی۔ ولا یجوز صلوتہا۔ اور عورت کی ناز جائز نہ ہوگی۔ لان الاشتراک دونہما لا یثبت
عندنا۔ کیونکہ ناز میں شرکت ہونا بدون نیت امامت کے ہمارے نزدیک ثابت نہ ہوگا۔ خلافا لافریح۔ بخلاف قول زفر
کے۔ ف۔ کیونکہ زفر رحمہ کے نزدیک عورت کا اقتدار صحیح ہونا کچھ امام کی نیت پر موقوف نہیں رہتا ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ موقوف
ہے۔ الا تری انہ یلزمہ الترتیب فی المقام۔ کیا تم یہ نہیں دیکھتے کہ امام پر لازم ہے قریب کرنا ہر ایک کے کھڑے ہونے کے
مقام کا۔ ف۔ بدیل روایت مذکور حسین انہ عورتوں کے مقام کی لازم کی گئی دلیکن جب ہی یہ ہو گا کہ وہ قبول کرے۔
فیتوقف علی التزامہ۔ تو یہ بات امام کے لزوم قبول کرنے پر موقوف رہے گی۔ ف۔ اور یہ قبول بہ نیت ہے۔ کا لاقتداء۔
جیسے اقتداء کرنے کا حال ہے۔ ف۔ کہ مقتدی کا اقتداء کی نیت کرنا شرط ہے کیونکہ اسی سے وہ اپنی ناز کو امام کی ضمانت دینا تاکہ
امام کی کسی حرکت سے ناز میں نقص و ضرر پیدا ہو تو مقتدی کی قبولیت و رضامندی سے اس پر لازم آوے۔ اسی طرح امام کی نیت
تاکہ عورتوں سے اگر کوئی ضرر ہو تو امام کا قبول کیا ہوا اس پر لازم آوے حتیٰ کہ کسی عورت کو اختیار نہ رہا کہ جس مرد کی ناز چاہے
بگاڑ دے اس طرح کہ اس کے برابر جا کر کھڑی ہو جاوے بلکہ امام اگر عورت کی نیت کرے پھر عورت بڑھکر امام کے برابر کھڑی ہوگی
تو امام کی ناز فاسد ہو گئی۔ م۔ واما لشرط نیتہ الامانہ۔ اور امامت کی نیت کرنا امام کا جب ہی شرط ہے کہ۔ اذا ایتممت
محاذیہ۔ جب عورت مقتدی بنے امام کی محاذیہ ہو کر۔ ف۔ تو امام کی ناز جب ہی باطل ہوگی کہ امام نے نیت کی ہو۔ اور
اگر امام کے پیچھے کھڑی ہوئی تو دو صورتیں ہیں اول یہ کہ کسی مرد مقتدی سے محاذی بنکر کھڑی ہوئی دوم یہ کہ نہیں۔ اگر محاذی
مرد ہوئی تو صحیح ہے کہ بدون نیت امام کے وہ عورت مقتدیہ نہ ہوگی۔ ع۔ وان لم یکن یجہا رجل۔ اور اگر عورت کے پہلو
میں یعنی محاذی کوئی مرد نہ ہو۔ فقیہ زواہان۔ تو اس میں دو روایتیں ہیں۔ ف۔ کیونکہ بالفعل تو عورت محاذی نہیں ہے
پس اسکی ذات سے کوئی فساد نہیں مگر احتمال ہے کہ وہ آگے بڑھکر محاذیہ ہو جاوے پس احتمال کا اعتبار وقوع پر کر کے نیت
شرط ہے اور عدم اعتبار پر شرط نہیں ہے اگر وہ ہم ہو کہ شرط ہونے کی روایت پر اس صورت اور اول صورت میں کیا فرق ہے جواب
دیا کہ وہ الفرق۔ اور فرق درمیان اول صورت اور دوم صورت کے۔ علی احدہما۔ بنا بر دوم صورت کی ایک روایت
کے جس میں بھی نیت شرط ہے کہ۔ ان الفساد فی الاول لازم۔ ناز کا فساد اول صورت پر لازم ہے۔ ف۔ یعنی جبکہ عورت
کسی مرد کے محاذی کھڑی ہوئی تو بالفعل فساد واقع ہے۔ وفی الثانی محتمل۔ اور دوسری صورت میں فساد کا احتمال ہے
ف۔ تو محتمل کو واقع پر قیاس کر کے نیت شرط ہے حتیٰ کہ اگر اعتبار نہ کریں تو نیت شرط میں ہی جہاں دوسری روایت ہے
یہ تو مترجم نے سمجھا اور معنی مع نے صورت اول میں اور دوم کی روایت عدم شرط میں فرق قرار دیا لیکن میرے نزدیک
اس میں القیاس نہیں ہے فافهم۔ م۔ ومن شرائط المحاذاتہ ان تكون الصلوۃ مشترکۃ۔ اور جبکہ شرائط محاذاتہ کے مفید ہونے
یہ ہے کہ ناز مشترک ہو۔ وان تكون مطلقۃ۔ اور یہ ہے کہ ناز مطلق ہو۔ ف۔ پورے ارکان کی نہ ناز جائزہ جس میں پورے ارکان
ہیں ہیں۔ وان تكون المرأة من اہل الشہوۃ۔ اور یہ ہے کہ عورت اہل شہوت سے ہو۔ وان تكون من اہل الحیاۃ۔
اور یہ ہے کہ مرد و عورت کے درمیان کوئی چیز حائل نہ ہو۔ ف۔ ان سب شرائط کے بعد پھر ناز فاسد ہوگی۔ لا تھا۔ کیونکہ
محاذاتہ تو۔ عرفہ منفسدۃ بالنقص۔ ناز کی منفسد جانی گئی البتہ نقص سے جو۔ بخلاف القیاس۔ برخلاف قیاس ہے
ف۔ تو جس صورت سے نقص میں ہے اسی صورت پر منفسد رکھی جاوے گی۔ غیر اعمیٰ جمیع ماورد بہ النفس۔ پس روایت مذکور
جائیگی تمام ان اہل کی جگہ ساتھ نفس وارد ہوئی۔ ف۔ کیونکہ قیاس کو بالکل دخل نہیں ہے۔ واضح ہو کہ مسئلہ محاذاتہ میں

باموت در
منزل بکره لاری
توسیع خفایان
کلیه بکره
لاریان بهادر
مردم شاد و
خوش حال

رات کی تحری کی ناز میں ہوگا۔ البتہیں۔ اگر امام نے شروع کرنے میں عورتوں کی نیت کی بھراام سے دو ایک قدم آگے بڑھنا ممکن نہوایا کر اہت دیکھی تو عورت کو اشارہ سے پیچھے جانے کو حکم دیدے پس عورت پر تاخیر واجب ہے اگر نہ کرے تو عورت کی ناز کا سد ہوگی مرد کی۔ کمانی الذخیرہ والمحیط۔ اور حاصل مسئلہ یہ ہے کہ محازی ہونا عورت کا جو شہتہ ہو چکی اور اسکی امامت کی نیت ہو گئی مرد کے ساتھ ناز مطلقہ کی ایک رکن میں در حالیکہ دونوں تحریمہ وادار میں مشترک ہوں مع اتحاد مقام ورجع کے بدو کسی چیز کے حامل ہونے یا جگہ خالی ہونے کے ناز مرد کی نفسہ ہے۔ کمانی الفتح۔ ویکرہ لمن حضور انجم اعات۔ اور کمرہ ہر عورتوں کو جماعتوں میں حاضر ہونا۔ یعنی الشواب۔ مراد مصنف رحم کی جوان عورتیں ہیں۔ ف۔ یعنی وہ عورتیں جسے جماع کی رغبت ہو۔ لافہ من خوف الفتنہ۔ کیونکہ انکی حاضری میں فتنہ کا خوف ہے۔ ف۔ لہذا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے منع فرمادیا اور جب عورتوں نے حضرت ام المومنین صدیقہ رنہ سے شکایت کی تو حضرت ام المومنین نے بھی فرمایا کہ اگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اب جیسی نازی تھا دیکھتے تو جیسے بنو اسرائیل کی عورتیں ممنوع ہوئیں تم بھی منع کجائیں۔ م۔ ولا باس للعجز ان تخرج فی الفجر والمغرب والمشاء اور مضائقہ نہیں کہ بوڑھیاں نکلین مجرمین و مغرب و عشاء میں۔ و نہ اعند الی خنیفہ۔ اور یہ امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک ہے۔ ف۔ کہ میں ہی اوقات میں نکلین۔ و قال لا یخرجن فی الصلوات کلھا۔ اور صاحبین نے کہا کہ عجز عورتیں تمام نادون میں نکلین لانه لافتنہ قللہ الرغبتہ فلا یکرہ۔ کیونکہ عجز میں فتنہ نہیں بوجہ کم رغبتی کے تو انکا نکلنا مکروہ نہیں۔ کمانی العید۔ جیسے عید میں۔ ف۔ باتفاق نکلنے کا جو ازہر حالاکہ وہ وقت روز روشن ہے۔ ولہ ان فرط الشبق جابل۔ اور ابو حنیفہ رحم کی دلیل یہ کہ فتنہ شہوت باعث جماع ہے۔ فقع الفتنہ۔ تو فتنہ واقع ہوگا۔ ف۔ مگر جبکہ فاسق لوگ ہوں۔ غیر ان الفساق انتشار ہم فی النظر والعصر والحجۃ۔ بات اتنی ہے کہ فاسق لوگ جھٹکے پھرتے ہیں نظر و عصر و حجۃ کے اوقات میں۔ ف۔ تو ان اوقات میں عجز نہ نکلین۔ امانی الفجر والعشاء ہم ناموں۔ رہا فجر و عشاء کے وقت میں دے سوتے ہوتے ہیں۔ و فی المغرب بالطعام مشغولون۔ اور مغرب کے وقت دے کھانے میں مشغول ہوتے ہیں۔ ف۔ تو ان میں اوقات میں فاسقوں سے امن ہے پس بوڑھیاں ناز کو نکلین۔ رہا عید کا قیاس تو وہ ٹھیک نہیں۔ والجماعۃ۔ اور جہانہ یعنی جنگ۔ متفقہ۔ وسیع ہوتا ہے۔ فیکنھا الاعتزال عن الرجال فلا یکرہ۔ پس وسیع میدان میں عجز کو ایک طرف ہونا مردوں سے ممکن ہے تو عید میں انکا جانا مکروہ نہیں ہے۔ ف۔ حدیث میں ہے کہ مست منع کرد اسر تعالے کی باندیوں کو اسر تعالیٰ کی مسجد دن سے۔ اور انہ اس کے ابن عمر رحمہ وغیرہ رضی اللہ عنہم مردی ہے اور یہ از قبیل انتہاء حکم محمول ہوا کیونکہ فجر کی کثرت ہو گئی چنانچہ صحیح ہوا کہ حضرت صلعم نے فرمایا کہ کوئی عورت جس نے فجر کیا تو وہ ہمارے ساتھ عشاء کی ناز میں حاضر نہو۔ کمانی الفتح۔ اور عورتوں کے نظر و تحریر کی مذمت کو خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جماعت صحابہ رنہ نے بیان فرمایا چنانچہ مترجم نے تفسیر کے پارہ ۱۸۔ بیان اظہار زینت میں احادیث کو ذکر کر دیا ہے اور صحیح میں حضرت صدیقہ رنہ سے مردی ہے کہ اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دیکھتے جو آپ کے بعد عورتوں نے احادیث کیا ہے تو انکو مسجد سے روک دیتے جیسے بنو اسرائیل کی عورتیں روکی گئیں۔ ام المومنین ام سلمہ رنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا کہ عورتوں کی بہتر مسجد انکی کوٹھریوں کے تعزین۔ رواہ احمد۔ متابعین مشائخ کانتوی عجائز کو بھی جملہ اوقات میں منع ہے کہ چونکہ فساد کھلا ہوا ظاہر ہے۔ کمانی۔ اور یہی مختار ہے۔ البتہیں۔ اور یہی مقصد ہے کہ عجز حسین کچھ بھی رفق ہو منع کیا دے سواے ایسے عجز کے جو بالکل نافیہ ہے۔ الفتح۔ اور جو دلیل مصنف نے ذکر فرمائی وہ امام ابو حنیفہ کے زمانہ میں رواج ہوگا ادب انہ اوقات روزانہ میں ہر اندہ عید گاہ میں عزم۔ اور جب ناز کے لیے نکلنا ممنوع تو مجالس و عطا و علم میں بدرجہ اولیٰ ممنوع ہے۔ مع۔ ولا یصلی الطاہر خلف من ہوئی معنی المستحاضۃ۔ اور ناز نہ پڑے جو پاک ہے مجھے ایسے شخص کے جو مستحاضہ کے معنی میں ہے۔ جیسے وہ جسکے پیشاب جاری ہونے کا مرض ہو یا دائمی نکسیر اور رہتا ہو اذ ہم اور جسکو پیٹ بٹنے ورجع ہونے کا

مرض ہو۔ اور مرد وہ کہ ایک ناز کا وقت بدون اس حدیث کے نہ گزرے تو وہ معذور ہے پس اسکا دھوا اگرچہ اس قدر تعالیٰ کے نزدیک طہارت ہے لیکن حکمی تو جس میں نہونے سے وہ ظاہر نہیں کہلا تا پس خلاصہ یہ ہوا کہ ظاہر مرد معذور مرد کے پیچھے نہ ٹہرے۔ ولا اظہارہ
 خلف المستحاضۃ۔ اور نہ ظاہرہ عورت کے پیچھے مستحاضہ عورت کے ٹہرے۔ ف۔ یہ اسوقت کہ وضو میں یا اس کے بعد عذر موجود
 ہو اور نہ طہارت کامل ہے۔ الزا ہدیٰ و قد مر۔ معذور کی اقتدار اس کے مثل عذر دے کے پیچھے جائز ہے اور اگر عذر مختلف ہو تو نہیں جائز
 ہے۔ اتبیین۔ اور اگر امام میں دو عذر ہوں مثلاً ریح نکلتا و نہ خرم جاری تو اس کے پیچھے ایک عذر دے اسے مثلاً ریح دے۔ کی نہیں جائز ہے
 بوجہ ہر۔ کیونکہ مقتدی بہ نسبت امام کے تندرست ہے۔ لان الصحیح اقویٰ حالاً من المَعْدُور۔ کیونکہ تندرست کا حال
 بہ نسبت معذور کے اقویٰ ہے۔ ف۔ تو اقتدار میں صحیح کا اپنی ناک کو معذور امام کی ضمانت میں دینا ہوا۔ والشی لا یضمین ما ہو
 فوقہ۔ اور معلوم کہ کوئی چیز اپنے سے مانوق کو تضمن نہیں ہوتی۔ والا امام ضیامن۔ حالانکہ امام ضامن ہے۔ ف۔ جساکہ حدیث
 میں آیا۔ اور معنی یہ نہیں کہ امام مقتدی کی ناز کا ذمہ دار ہے معنی مطہر بلکہ۔ معنی تضمن صلاۃ صلوۃ المقتدی۔ بایں معنی کہ
 امام کی ناز تضمن ناز مقتدی ہے۔ ف۔ تو ناز مقتدی سے کمزور ہو کر اسکو تضمن نہیں ہو سکتی ہے و لیکن مترجم کہتا ہے کہ یہ تخیل
 اسکو مقتضی نہیں کہ عدم جواز معنی آنکہ ناز باطل ہو بلکہ کراہت ہے مگر آنکہ تحلیل یہ ہو کہ عذر کا اعتبار معذور کے حق میں ہو تو اسی تک
 رسیکا جیسا کہ فتح القدر میں کیا لیکن مترجم کہتا ہے کہ معذور کے حق میں صحت ناز مقتدی کی رائے پر بھی ہے تو جب ناز صحیح ہے
 تو امام کی صحیح ناز تضمن مقتدی کی صحیح ناز کو ہو گئی لہذا مسئلہ ہے کہ اگر مقتدی کو امام سے ایسی بات معلوم ہوئی جو امام کے
 رعم میں مفید ناز ہے جیسے عورت کو جھونا اور ذکر جھونا وغیرہ اور امام کو اپنا حال دریافت نہیں ہے تو مقتدی کی ناز کراہت
 مشائخ کے قول پر جائز ہے اسکی وجہ یہ کہ مقتدی کی رائے میں امام کی ناز جائز ہے اور اس کے حق میں اسی کی رائے معتبر ہے تو
 واجب ہو اگر ہی کہا جائے کہ اسکی ناز جائز ہے اور یہی اصح ہے۔ کافی اتبیین۔ اور شافعی کے نزدیک اصح قول میں معذور
 کے پیچھے صحیح کی ناز جائز ہے۔ اور یہی امام زفر رحمہ کا قول ہے کیونکہ اسنے حکم کی فرمانبرداری کی ہے۔ کافی یعنی۔ لیکن کراہت ائمہ دیگر
 و اسد تعالیٰ اعلم۔ ولا یصلی القاری خلف الامی۔ اور نہ ٹہرے قاری پیچھے امی کے۔ ف۔ یہی ائمہ باقیہ کا مذہب
 ہے۔ مع۔ اور جبکہ قرآن کی ایک آیت یاد ہو وہ اقتدار نہ کرے پیچھے اسکے جسکو ایک آیت بھی یاد نہ ہو۔ ت۔ اسی کو امی کہتے
 ہیں اور نہ اقتدار کرے امی کسی گونے کا کیونکہ امی تحریم پر قادر ہے۔ انھیط الذخیرہ۔ اور وضع ہو کہ ان سب کا برعکس جائز ہے
 ع۔ ولا المکتسی خلف العاری۔ اور نہ اقتدار کرے لباس والا پیچھے ننگے کے۔ ف۔ یعنی جسکا سر واجب و عکا ہو
 ننگے سر کے پیچھے نہ ٹہرے۔ لقوۃ حالما۔ کیونکہ قاری و کتبی کا حال بہ نسبت امی و عاری کے قوی ہے۔ ویجوز ان یوم التیمم
 المتوضین۔ اور جائز ہے کہ تیمم کرنے والا امامت کرے وضو و الوان کی۔ و نہ عند ابی حنیفہ و ابی یوسف۔ اور یہ
 ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے۔ ف۔ اور یہی جمہور فقہاء سلف و خلف کا اور نیز ائمہ ثلاثہ کا قول ہے۔ مع۔ وقال محمد لا یجوز
 اور امام محمد رحمہ نے کہا کہ نہیں جائز ہے۔ لانه طہارۃ ضروریہ۔ کیونکہ عجم تو طہارت ضروریہ ہے۔ ف۔ یعنی جب پانی نہ ہو تو خشک
 ہے۔ و الطہارۃ بالماہر اصلتہ۔ اور پانی کے ساتھ طہارت کرنا اصلی ہے۔ ولہا انہ طہارۃ مطلقہ۔ اور شیخین کی دلیل یہ کہ تیمم طہارت
 مطلقہ ہے۔ ف۔ یعنی جب اسکی طہارت ہو تو مطلق ہے نہ مانند طہارت مستحاضہ کے مقید بوقت۔ لہذا لا یتقدّر بقدر الحاجة۔
 اسی واسطے وہ تدرجاً حاجت تک مقدر نہیں ہے۔ ف۔ بلکہ شراب طہور ہے اگرچہ دس سال تک ہو۔ اور حدیث عمرو بن العاص
 کہ حضرت علی اسد علیہ وسلم نے عمرو کو ایک لشکر پر سردار کیا جب لوگ واپس آئے تو آپ نے عمرو کو کاحال پوچھا تو گونے
 کہا کہ نیک سیرت رہا لیکن ایک روز جبکہ حالت جناح میں ناز پڑ جائی پس حضرت علی اسد علیہ وسلم نے عمرو سے پوچھا تو عرض
 کیا کہ میں سردی کی رات میں محکم ہو گیا پس خوفناک ہوا کہ اگر نماز دن تو پاک ہو نا پس میں نے قول اسد تعالیٰ لا تقوا باہم

الی التکلیف پھر عاقل میں ملے تیمم کر کے اگو ناز پڑ جائی پس حضرت علیؑ صلی اللہ علیہ وسلم نے قسم فرمایا اور کہا کہ - یا لک میں فقہ محمد
بن العاص اور لوگوں کو اعادہ ناز کا حکم نہیں دیا۔ حدود اوہ ابو داؤد و البخاری طبعاً اور اصل یہ کہ فیضین کے نزدیک تیمم خلیفہ
پائی کا ہو اور امام محمد کے نزدیک خلیفہ و ضرور کا ہو اور شاید کہ مراد امام محمد رحمہ کی خلافت افضل سے مانع ہے۔ و اسد عالم سمع۔
قاری کی اقتدار چھوڑ کر امی یا اخرس نے تنہا پڑھی تو علیؑ صلی اللہ علیہ وسلم صبح جائز۔ المجمع ص۔ امح یہ کہ فاسد ہو اور قاری جو از مسجد
یا دوزخا نہ ہو تو مسجد میں ناز امی بالاتفاق جائز۔ قاری دوسری ناز میں ہو تو امی کو بلا انتظار تنہا پڑھ لینا بالاتفاق جائز
ہے۔ ن۔ بدل کی اقتدار سوار سے نہیں جائز۔ المصاحف۔ تندرست جس نے اپنے کپڑے کی نجاست نہ دھوئی ہو۔ بتلی
بحدث دائم کے ساتھ اقتدار نہیں صحیح ہے۔ جوامع الفقہ۔ قاری نے امی کا اقتدار کیا تو ناز شرع نہ توئی حتیٰ کہ فقہ سے
وضو نہ ٹوٹا۔ ف۔ اور نفل کی قضاء لازم نہ آئی۔ یہی صحیح ہے۔ فہم طبع محمد فی الاصل۔ المجمع ص۔ ان مسائل میں اصل یہ ہے کہ
امام کا حال اگر مقتدی کے مثل یا بڑھکر ہو تو نفل کی ناز جائز ہو اور اگر حال مقتدی سے گھٹکر ہو تو امام کی ناز صحیح اور مقتدی کی
فاسد ہے۔ المجمع۔ باستثنا سے دو صورت کے کہ امام امی اور مقتدی قاری ہو یا امام گونگا و مقتدی امی ہو تو امام کی ناز بھی صحیح
نہیں ہے۔ قاضی خان۔ خواہ گونگے کو اپنے پیچھے امی ہونا اور امی کو قاری ہونا معلوم ہو یا نہ ہو۔ یہی ظاہر الروایہ ہے۔ المنہایہ۔
اور واضح ہو کہ امی نے یا گونگے نے جب جاہلیت کی رعیت کی تو ایسا حکم ہو نہ تنہا امی گونگے کی ناز جائز ہے۔ علی المجمع کافی
المجمع۔ یا فاسد ہے۔ علی الاصح۔ کافی المنہایہ۔ اور کلام آجا ہے۔ م۔ و یوم الملاح الغاسلین۔ اور امامت کرے مسیح کرنے والا
دھونے والوں کی۔ ف۔ یعنی موزوں پر مسیح کرنے والا پانوں دھونے والوں کی امامت کرے۔ م۔ بلا خلاف سمع۔
لان الخلف مانع سرائیۃ الحدیث الی القدم۔ کیونکہ موزہ تو حدیث کے قدم تک سرائیت کرنے سے روکنے والا ہے۔ ف۔
تو حدیث سے بیرون کی طہارت نہ ٹوٹی۔ م۔ و ما حل بالخلف یریلہ المسح۔ اور جو کچھ موزہ میں حلول کر گیا اسکو مسح
دود کر دیتا ہے۔ ف۔ تو موزہ دالے کی طہارت مثل دھونے دالے کے باقی ہے۔ م۔ بخلاف المستحاضۃ لان الحدیث
لم یعتبر زوالہ شرعاً قیامہ حقیقہ۔ برخلاف مستحاضہ کے یعنی جسکے پیچھے اقتدار ہو جو معدوم ہونے کے نہیں جائز ہے
ایسے کہ حدیث ایسی چیز ہے کہ شرعاً اسکا زوال معتبر نہ ہوا باوجود اسکے در حقیقت قائم ہونے کے۔ ف۔ کیونکہ معدوم کا
حدیث در حقیقت قائم ہے تو شرع کے باوجود حدیث کے معدوم رکھا ہے نہ آنکہ حدیث کو زائل قرار دیا ہو۔ شاید جو لوگ معدوم
کے پیچھے پاک کا اقتدار جائز رکھتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ گو حدیث حقیقہ زوال ہو مگر ظاہر ہے تو امامت روا ہے۔ و اسد عالم
م۔ نفعہ کی ثبوت پر اور حیرہ پر مسیح کرنے والا مثل موزہ پر مسیح کرنے کے ہے۔ المصاحف و المجمع ص۔ و یصلحہ انقام خلف
القاعد۔ اور ناز پڑھے مگر ابو یزید لا پیچھے بیٹھنے دالے کے۔ ف۔ یعنی جو بیٹھنے والا کہ رکوع و سجدہ کرتا ہو نہ اشارہ کرے دالے کے
پیچھے نہیں جائز ہے۔ وقال محمد لا یجوز ہذا لقیاس بقوۃ حال القائم۔ اور امام محمد نے کہا کہ قاعد کے پیچھے قائم کی اقتدار نہیں
جائز ہے اور قیاس بھی ہے کیونکہ قائم کا حال قاعد سے قوی ہے۔ ف۔ بلکہ حدیث صحیح میں ہے۔ و اذا علی ما ساء فخلوا جلوساً۔ یعنی جب امام
بیٹھے پڑھتے تو تم بھی بیٹھے پڑھو۔ و من عرکناہ بالنص۔ اور مجھے قیاس کو بقاء نص کے ترک کر دیا۔ و ہوا روی۔ اور نص وہ حدیث ہے
جو روایت کی گئی کہ۔ ان الہی صلعم صلی آخر صلاتہ قاعدا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پڑھی اپنی آخر نماز تھی۔ ف۔ یعنی سب سے آخر نماز پڑھنے
کے روز بیٹھے پڑھا۔ و القوم خلفہ کجام۔ اور قوم آپؐ کے پیچھے کھڑی تھی۔ ف۔ اسطرح کہ ابو بکر دن جو پہلے پڑھا رہے تھے
آپؐ کی اقتدار کرنے لگے اور باقیوں نے ابو بکر رحمہ کی اقتدار کی۔ پھر آئے بعد دو شبہ کی صبح کی ناز آپؐ نے ابو بکر کے
پیچھے پڑھی ہے۔ کمالیہ بیعتی اور دونوں حدیثیں صحیح ہیں۔ بخاری رحمہ نے اپنی اسناد شیخ حمید بن عمار سے نقل
کیا کہ حدیث از علیؑ جاسا فخلوا جلوساً۔ منیع ہے کیونکہ آخری نفل وہ تھا جو نہ کر ہوا۔ م۔ پھر شائع کے تصریح کی کہ مریض

اگر کسی رکن پر کھڑے قادر ہو اگرچہ تکبیر تحریمہ ہو تو واجب ہو کہ اسکو کھڑے ادا کرے اور نص مذکور سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم نے کھڑے تکبیر کھی ہو لہذا ازراہ دلیل یہی قوی ہے کہ ایسے امام کے پیچھے کھڑے جائز ہیں جس نے تحریمہ کھڑے باندھ کر قیود کیا ہو اور یہی مذہب امام احمد رحمہ اللہ ہے۔ شخص الفتح۔ تو بھر دو جو توفیق بہ عمدہ ہے کہ حدیث اذ علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم کے امام نے بیٹھے تحریمہ باندھا ہو تو لوگ بھی بیٹھیں۔ اور صلیح نہیں ہے۔ خافضہ دالہ عالم۔ م۔ پھر جو ذکر ہوا کہ لوگ نماز ابو بکرؓ رضی اللہ عنہ کی اقتدار کرتے تھے مثنیٰ یہ کہ حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم کی تکبیر کو ابو بکر رضی اللہ عنہ جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پہلو میں تھے حضرت لوگوں کو سنانے لگے۔ دایہ میں ہے کہ اس سے لگلا کہ جبہ و عیدین میں جو تکبیر ہوتے ہیں جائز ہیں بقدر ضرورت تکبیر صحیح لفظ کے ساتھ سنانا۔ ورنہ ہمارے زمانہ میں جو لوگ چیتے اور اللہ اکبر کے دونوں ہنرہ سے ملکتے ہیں تو بعید نہیں کہ حاجت سے نائد آواز نکالنا چلانا ہو جو مقصد نازی۔ شخص الفتح۔ پھر نص مذکور میں حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم کے برابر حضرت ابو بکرؓ تھے اور باقی صفوں پیچھے تھیں تو شاید عذر قرار دیا گیا کیونکہ ابو بکرؓ رضی اللہ عنہ پڑھتے تھے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تشریف فرما ہو کر امامت فرمائی درہ مشائخ نے بلا خلاف اسکو مکروہ کہا ہے۔ پھر بیان یہ مسئلہ نکلا کہ اگر امام پڑھتا ہو اور اعلیٰ امام اگر امام اول کا امام ہو جاوے بشرطیکہ رکعت نہ ہو تو رد اسے گرین نے یہ جزیئہ کسی کتاب میں نہ پایا۔ م۔ ویصلی المومی خلف مثله۔ اور ثمر سے اشارہ کرنے والا اپنے مثل اشارہ کرتے دے کے پیچھے۔ ف۔ اگرچہ امام بیٹھے اشارہ کرتا ہو اور مقتدی کھڑے اشارہ کرتا ہو کیونکہ یہ کھڑا ہونا کچھ رکن نہ رہا بلکہ اسکو ترک کر کے بیٹھا جانا اولیٰ ہے۔ تخریضی ص۔ پس جائز ہے۔ لاستواء کھانی الحال۔ کیونکہ حالت میں دونوں برابر ہیں۔ ف۔ اور حالت ہی کی برابری معبر ہے۔ کمانی محیط۔ الا ان یومی الموم قاعد او الامام مضطجعا۔ مگر آنکہ مقتدی بیٹھے اشارہ کر سکتا ہو اور امام بیٹھے بیٹھے۔ ف۔ تو اقتدار نہیں جائز ہے۔ محیط۔ یہی مختار ہے۔ التبین۔ اور نہیں مختار ہے قول تخریضی کہ یہ تینوں اماموں کے قول پر علی الاصح جائز ہے منع۔ لان القعود معتبر۔ کیونکہ یہ قیود تو معبر رکن ہے۔ فیثبت بہ القوۃ۔ تو اسکے ساتھ حال مقتدی کو قوت ثابت ہوگی۔ ف۔ تو اسکو اقتدار گزارا دینا واسم۔ ولا یصلی الذی یرکع ولسجد خلف المومی۔ اور نہیں اقتدار کرے جو رکوع و سجد کر سکتا ہے پیچھے ایسے شخص کے جو رکوع و سجد کو اشارہ سے ادا کرتا ہے۔ لان حال مقتدی اقوی۔ کیونکہ مقتدی کی حالت اقوی ہے۔ ف۔ بہ نسبت امام کے۔ و فیہ خلاف زفر۔ اور اس میں زفرم کا خلاف ہے۔ ف۔ کہ آنگے نزدیک جائز ہے۔ جیسے شافعی کا قول۔ ع۔ امام بیٹھے رکوع و سجد کرتا ہو اور پیچھے ایک جماعت کھڑے اشارہ سے رکوع و سجد کرتے ہیں تو جائز ہے اور اگر امام بھی اشارہ سے رکوع و سجد کرتا ہو تو بھی جائز ہے۔ اگر امام کھڑا رکوع و سجد سے بڑھے اور پیچھے کچھ لوگ ایسے ہیں اور کچھ لوگ بیٹھے رکوع و سجد اور کچھ اشارہ سے کرتے ہیں اور کچھ بیٹھے اشارہ سے ادا کرتے ہیں تو سب کی نماز جائز ہے من الذی فرغ۔ ولا یصلی المنقرض خلف المنفصل۔ اور نہیں بڑھے جو فرض ادا کرتا ہو پیچھے نفل پڑھنے والے کے۔ ف۔ یہی روایت مالک ہے و روایت احمد و آنگے مذہب میں مختار اکثر اصحاب ہے اور یہی قول سعید بن المسیب و زہری و حسن و ابو قلابہ و یحییٰ بن سعید الانصاری اور یہی قول مجاہد و برواتی طاؤس کا ہے۔ ع۔ لان الاقدار بناء۔ کیونکہ اقتدار کرنا بناء ہے۔ ف۔ یعنی ایک وجودی چیز ہے یعنی میت چیز نہیں ہے تو فرض میں اقتدار یہ کہ مقتدی اپنے فرض کو امام کے فرض میں اقتدار کے طور پر مبنی کرے۔ و وصف الفرصۃ معدوم فی حق الامام۔ حالانکہ امام کے حق میں فرضیت کا وصف نہ اند ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ نفل ہے جیسا کہ جو پھر اقتدار کا وصف موجود کس چیز سے ملا دیا۔ فلا یتحقق البنا علی المعدوم۔ تو بنا کرنا معدوم پر متحقق نہ لگا۔ ف۔ تو ثبوت ہوا کہ ہمیں اقتدار کرے مقرر میں پیچھے غیر مقرر کے یعنی پیچھے متفصل کے۔ ولا من یصلی فرضا خلف

من یصلیٰ فرضاً آخر۔ اور نہیں اقتدار کر لیا جو ایک فرض پُر تھا پیچھے اُس مرد کے جو دوسرا فرض پُر تھا۔ فقہ
 کیونکہ تقدی میں جو وصف فرضیت ہے وہ امام میں اگرچہ موجود ہے لیکن موافقت ندارد ہے۔ لہذا لا اقتدار مشترک
 و موافقہ۔ کیونکہ اقتدار تو شرکت و موافقت دونوں ہے۔ فقہ کچھ خالی شرکت نماز کے افعال میں نہیں ہے۔ غلابد
 من الاتحاد۔ تو ضرور ہوا اتحاد۔ فقہ یعنی اتحاد نماز فریضہ تاکہ تحریر میں شرکت اور افعال میں موافقت ثابت
 ہو۔ اور تقدی کی طرف سے امام منا من ہوا سطح کہ تقدی کی نماز کی صحت امام کی ضمانت میں ہو۔ م۔ حاصل آنکہ
 دونوں کی نمازوں کا اتحاد شرط ہے تو اقتدار صحیح ہوگی ورنہ نہیں پس معنی النظر کی اقتدار معنی العصر سے اور آج کے
 معنی العصر کی اقتدار کل کی تقاضا عصر یا جمعہ پُر کرنے والے کے پیچھے اور برعکس نہیں جائز ہے۔ محیط السرخسی ج
 اور یہی قول مالک و احمد کا ہے۔ فقہ۔ نذر نماز دالے کی اقتدار دوسرے نذر نماز دالے سے نہیں جائز مگر جبکہ دونوں
 نذر بالکل متحد ہوں۔ محیط السرخسی۔ اور اگر دو مردوں میں سے ہر ایک نے دو رکعت نفل پُر کرنے کی قسم کھائی تو ہر ایک
 کی اقتدار دوسرے کے پیچھے جائز ہے۔ محیط السرخسی۔ کیونکہ بیان قسم پوری ہونا مراد ہے تو نماز دالے اصل نفل رکھتی تو معلوم
 ہوا کہ ہر حالت کی اقتدار دوسرے حالت کے پیچھے جائز ہے۔ فقہ۔ اور اسی وجہ سے حالت کی اقتدار نذر کر کے دالے
 کے پیچھے جائز ہے نہ عکس۔ محیط السرخسی۔ اور طواف کے بعد جو دو رکعت پُر جانی ہیں تو ان کا سبب طواف ہے پس
 طواف ایک مرد کا دوسرے سے جدا ہے تو نماز طواف میں اقتدار بھی جائز نہیں ہے۔ فقہ۔ اگر نفل میں دو آدمی مشترک
 ہوئے پھر امام نے فاسد کی تو قضاء میں دونوں کا اشتراک جائز ہے اور اگر نماز ہر ایک نے فاسد کر کے قضاء میں جماعت
 چاہی تو نہیں جائز ہے۔ محیط السرخسی۔ اور دے نذر کنندہ کے پیچھے بھی نہیں پڑہ سکتے ہیں۔ اگر دونوں نے فریضہ
 ظہر میں ایک نے دوسرے کی امامت کی مگر دونوں نے امامت ہی کی نیت کی تو نماز جائز ہے کیونکہ ہر ایک نے گویا اپنی
 منفرد نماز کی نیت کی اور اگر ہر ایک نے دوسرے کی اقتدار کی نیت کی تو فاسد ہے۔ فقہ محیط السرخسی۔ سنت بعد النظر
 پُر کرنے والے نے قبل النظر کے سنتیں پُر کرنے والے کی اقتدار کی تو جائز۔ الخلاء۔ اور سنت بعد عشاء میں تراویح
 پُر کرنے والے کی اقتدار جائز ہے۔ فقہ۔ اور دوسرے میں جبکہ اعتقاد بقول ابی حنیفہ ہے اسکا اقتدار ایسے شخص کے ساتھ جس کا
 اعتقاد بقول صاحبین ہے جائز ہے۔ یعنی جو ترکہ واجب جانے وہ وتر سنت جانے والے کا اقتدار کرے تو جائز ہے
 اور باب الترمیمین آویگا۔ م۔ بالجہ اتحاد شرط ہے اسی وجہ سے مقرر کی اقتدار قفل یا دوسرے مقرر کی پیچھے
 نہیں جائز ہے۔ م۔ وعند الشافعی رحمہ اللہ فی جمیع ذلک۔ اور شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اقتدار ان سب صورتوں میں
 درست ہے۔ فقہ یعنی تقدی رکوع و سجود کرتا ہے اور امام اشارہ کرتا ہے اور دونوں مسئلہ مقرر تقدی کے۔ لہذا لا اقتدار
 عندہ ادار علی سبیل الموافقة۔ کیونکہ اقتدار امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ادار کرنا بر سبیل موافقت ہے۔ فقہ
 یعنی افعال میں صرف موافقت ہو۔ پس گویا اُن کے نزدیک ہر شخص اپنی نماز میں منفرد ہے اور جماعت صرف اسی قدر
 کہ افعال جو ہر ایک ادا کرتا ہے وہ ایک ساتھ ادا کریں۔ وعندنا معنی التضمن مراعی۔ اور ہمارے نزدیک معنی تضمن
 کے معنی ہیں۔ فقہ یعنی ہمارے نزدیک موافقت مذکور کے ساتھ اقتدار بھی معنی ہے کہ تقدی کی نماز میں امام کی نماز کے داخل ہونے
 امام کی نماز فاسد ہونے سے نماز تقدی بھی فاسد ہے اور امام کی نماز صحت خوب ہونے سے تقدی جو نہا بدیافت تھا امام کی نماز کے ضمن
 میں یہ نماز بہت خوب پائیگا اور دلیل ضمانت امام کی حدیث ابو ہریرہؓ ہے کہ حضرت صلعم نے فرمایا۔ الامام طاسن والٹون من انہ مدواہ
 اہم وادواتہ تترندی۔ اور حدیث صحیح ہے چنانچہ اُسے بیان آیا ہے پھر بالاجماع یعنی نہیں کہ تمام قوم کی نماز وفا کلیل ذمہ دہر وجوب وادامہ امام
 ہے کیونکہ ہر شخص پر نماز خود فرض ہے تو یہ ضمانت نماز کے صحیح ہونے کا فاسد ہونے میں ہے۔ پھر امام شافعی رحمہ اللہ لال اس مسئلہ میں کہ تقدی

ناز منفل کے پیچھے جائز ہے وہ حدیث ہے جس میں معاذ رضی اللہ عنہ نماز عشاء میں سورہ بقرہ کی طول قرات کرتے اور بعض قوم نے شکایت کی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ رحمہ کو ملامت کی کہ کیا تو فقہہ برپا کرتا ہے اور اسطو سورہ میں منفل کی تعمین کر دین۔ پس واضح ہو کہ صحیحین میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ معاذ رضی اللہ عنہ نماز عشاء کو حضرت صلعم کے ساتھ پڑھ کر اپنی قوم میں واپس جا کر انکو بھی نماز پڑھاتے۔ لفظ مسلم۔ اور بخاری کا لفظ ہے کہ واپس جا کر انکو نماز فریضہ پڑھانے۔ وجہ استدلال یہ کہ ناز خود فرض پڑھ کر جب امامت کرتے تو منفل ہوتے اور قوم مقرض ہوتی تھی تو منفل فرض کی اقتدار منفل کے پیچھے درست ہے۔ لیکن پوشیدہ نہیں کہ نص خلاف قیاس ہے تو اسی صحت پر منحصر ہوگی اور اسی قسم سے دوسری روایت اعرابی کی جسکے واسطے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کوئی ایسے مدغم کرے تو ایک صحابی نے اسکو نماز پڑھا دی تو یہ عین فریضہ میں ہے اور اس سے ثبوت نہیں ہوتا کہ اگر نرا پچ پڑھا ہو یا کوئی شخص چار منفل پڑھا ہو تو اسکے پیچھے ایک شخص فریضہ عشاء ادا کرے کیونکہ جامعہ ادا کی بدون اتحادیت نماز واحد کے ثبوت نہیں ہوتی ہے۔ پھر ہمارے علماء رحمہ نے اس استدلال میں سخت کی کیونکہ حدیث تو کچھ اسواسطے بیان نہیں ہوئی کہ منفل کے پیچھے اقتدار مقرض جائز ہے بلکہ وہ تو اس مراد کے واسطے بیان ہوئی ہے کہ امام کو معتدیوں کی رعایت کے خلاف طول قرات ممنوع ہے جیسے معاذ رحمہ کرتے اور منع کیے گئے۔ اب ہمارے علماء نے کہا کہ معاذ رحمہ آیا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دست میں ایسا کرتے تھے یا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم نہ تھا۔ پھر اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم تھا تو کیا آپ نے مقرر فرمایا تھا یا نہیں۔ پھر مقرر کرنا کیا وجہ نا اہستگی قوم کے تھا یا بطور معرفت تھا۔ اور واضح رہے کہ اگر حدیث ہی مقصود کے واسطے ہوئی تو اگرچہ وہ قیاس کے خلاف ہوئی وہاں قیاس متروک کیا جاتا جیسے امام بیضاور معتدی کھڑے ہونگی صحت میں کیا گیا تھا جو کہ حدیث کا مقصود یہ نہیں بلکہ حدیث سے اشارہ لیا جاتا ہے اور وہ بھی اسطرح کہ حضرت کو جب معاذ رحمہ کا طول قرات کرنا معلوم ہوا تو آپ نے انکو تخفیف کا حکم دیا۔ اس سے نکلا کہ آپ نے انکو دونوں جگہ پڑھنے سے منع نہ کیا۔ اب کلام یہ ہے کہ منع نہ کرنا اس روایت میں مذکور نہیں ہے اور شاید آپ نے منع کر دیا ہو بلکہ دوسری روایت سے ثابت ہے چنانچہ معاذ رضی اللہ عنہ کی شکایت جس شخص نے کی تھی انکا نام سلیم رضی اللہ عنہ ہے اسے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے آکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہم لوگوں کے بعد معاذ رحمہ ہمارے پاس آتا ہے اور ہم دن بھر کام میں تھکے ہوئے رات میں سو جاتے ہیں پس وہ نماز کی اذان دیتا ہے تو ہم نکلنے میں تودہ ہم پر نماز کو طول دیتا ہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ رحمہ کو فرمایا کہ تو فقہہ برپا کرنے والا مت ہو جا۔ یا تو میرے ساتھ نماز پڑھ یا تو اپنی قوم پر تخفیف کر۔ رواد الامام احمد۔ شیخ الاسلام عینی وابن العلام رحمہ نے کہا کہ یہ دلیل ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نہیں جانتے تھے اور آپ نے دو باتوں میں سے ایک بات کی اجازت دی کہ یا تو آپ کے ساتھ پڑھے یعنی پھر قوم کے ساتھ نہیں اور یا قوم کی امامت کرے تو میرے ساتھ نہیں۔ پس حقیقت کلام تو اس امر سے مانع ہے کہ جب معاذ رحمہ آپ کے ساتھ پڑھے تو قوم کی امامت نہ کرے۔ مترجم کتابہ کہ ظاہر شکایت قوم کی پیمشی کہ اول تو معاذ رحمہ آپ کے ساتھ عشاء پڑھ کر دیر میں جاتا ہے کہ جب ہم لوگ دن کے تھکے سو جاتے ہیں اور اس پر زیادتی یہ کہ ہم جمع ہوئے تو ثلوث طویل کر دیتا ہے پس حضرت نے جو کچھ معاذ رحمہ کو ارشاد فرمایا اسکے معنی میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ یا تو میرے ہی ساتھ لانا پڑھو اور قوم کی امامت چھوڑ دیجئے۔ اور یا نہیں چھوڑتا ہے تو تخفیف کر۔ لیکن یہ معنی ایک نوع حجازی ہیں اور علاوہ اسکے قوم کی ایک شکایت منع نہ ہوتی اور وہ معاذ کا عشاء پڑھ کر دیر میں جانا۔ دوسرے معنی یہ کہ یا تو میرے ہی ساتھ پڑھو تو امامت چھوڑ دے اور یا امامت اختیار کر تو قوم کے ساتھ تخفیف کر۔ یہ معنی حقیقی ہیں اور اس جامع کلام میں دونوں باتیں آگئیں یعنی یہ کہ میرے ساتھ پڑھے تو امامت

جھوٹا دوم یہ کہ امامت کو بھی تخفیف کے ساتھ کر۔ اس صورت میں قوم کی بھی دونوں شکایتیں رفع نہیں ہو سکتی۔ اگر کہا جاوے کہ
بہر اس صورت میں مختل ہو کر ترک امامت اسوجہ سے ہو کہ عشاء پڑھ کر جانے تک محلی قوم انتظار نہیں کر سکتی ورنہ اگر مختل کے
پیچھے فرض نہوتی تو منع کرنا لازم تھا اور جب منع نہ کیا تو جواز ہوا۔ جواب یہ ہو کہ منع کرنا در طرح اول یہ کہ کلام کو اسی مقصود کے لیے
کہا جاوے اس طرح کہ مختل کے پیچھے فرض نہیں ہوتی تو امامت نہ کر۔ ظاہر یہ کہ یہ طول کلام چاہتا ہو امامت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے مناتب جلیلہ بلکہ معجزات سے ہو کہ آپ کو جامع الکملات ہو گئے تھے تو آپ نے مقصود و حوت میں منع بھی کر دیا اور معاذ
کے متعلق مقاصد کو اور قوم کے مطالب کو انہیں دو حوت میں ختم کر دیا کیونکہ جب آپ نے یہ فرمایا کہ یا میرے ساتھ پڑھ یعنی پھر
قوم کی امامت نہ کر تو اس سے دونوں مطلب نکل آئے کہ اس فعل سے منع کیا اور معاذ رحم کو اجازت بھی دی کہ چاہے آپ کے
ساتھ نماز پڑھنا اختیار کرے۔ حق یہ ہو کہ منع تو موجود ہو اب کلام اس میں کہ منع کی علت یہ تھی کہ عدم جواز اقتدا سے مقصود مختل
یا نہ تھی تو ظاہر ہی منع پر عمل ہو گا جب تک کسی دوسری دلیل سے مقصود کا اقتدا مختل معلوم نہ ہو۔ اگر کہا جاوے کہ جواز
نہ ہوتا تو قوم کو اعادہ نماز کا حکم دیتے جواب یہ کہ نص کو اس سے کچھ تعلق نہیں کیونکہ یہ تو اس واسطے بیان ہی نہ تھا بلکہ طول فرما
سے مانع میں ہو۔ لہذا علماء نے کہا کہ نفس روایت سے شافعی رحم کا استدلال نہیں بلکہ اس روایت میں معاذ رحم کو منع
کرنا نہ کر رہیں تو اس سے جواز نکالا ہی نہیں جب ہم نے دوسری روایت سے منع کرنا ثبوت کر دیا تو استدلال جاتا رہا۔ دوسرا
جواب علماء نے یہ دیا کہ شاید معاذ رضی اللہ عنہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نقل کی نیت سے پڑھنے ہوئی کیونکہ نیت کا حال
کیونکہ معلوم ہو۔ رو کیا گیا کہ معاذ رحم یہ فیصلت کیونکہ چھوڑنے کے فرض کو قوم کے ساتھ رکھتے۔ اس کا جواب شیخ تقی الدین الشافعی
نے دیا کہ یہ وہم ہو کیونکہ امامت مقررہ بلکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی فرمانبرداری خود مقررہ فیصلت ہو اور وہم مذکور تو مدینہ کے
جلد مساجد کے اماموں پر اعتراض ہو۔ کہا گیا کہ امام شافعی رحم نے اس حدیث کی روایت میں کہا کہ ہی نہ قطع و کسر فریضہ۔ یعنی
معاذ رحم کو پڑھانے تو معاذ کی نقل ہوئی اور قوم کی فریضہ ہوئی۔ پس یہ میری ہو کہ معاذ کی فریضہ وہ ہوئی جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے ساتھ پڑھتے تھے۔ شیخ تقی الدین وغیرہ نے رد کر دیا کہ یہ جلد حدیث کا نہیں ہو بلکہ کسی راوی نے بڑھایا اور چونکہ تمام راویوں
نے نہیں ذکر کیا ہو صرف شافعی اپنی روایت میں ذکر کرتے ہیں تو یہ گمان ہو کہ اسکو شافعی رحم نے اپنے اجتہاد سے بڑھایا ہو یعنی
نے لکھا کہ ابن قدامہ حنبلی وابن تیمیہ حنالی حنبلی نے کہا کہ امام احمد نے اس جملہ کو ضعیف کیا ہو۔ پھر اس پر حدیث جابر رحم
یہ وارد ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ ذات الرقاع میں لشکر کے ایک گروہ کو نازخوت دو رکعت پڑھائیں پھر دوسرے
کو دو رکعت پڑھائیں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی چار بوئیں اور قوم ہر ایک کی دو رکعت ہوئیں اور صلوۃ المسافر
ہمارے نزدیک وہی رکعت ہیں تو دوسرے گروہ کو مختل ہو کر فرض پڑھائی اگرچہ شافعی رحم کے نزدیک کل فرض ہیں۔ عطاوی
نے جو اب دیا کہ یہ اسوقت تھا کہ فریضہ دوم مرتبہ پڑھنا رہا تھا پھر اسکو اسناد کے ساتھ روایت کیا کہ لوگ ابتدا میں فریضہ کو
دوم مرتبہ پڑھتے تھے یہاں تک کہ عافیت کر دی گئی۔ اور ایسا ہی مطلب لفظ ذکر کیا۔ پھر یہ نسخ ہو احمدیث ابن عمر رحم کہ حضرت
نے ہی کر دی کہ کوئی فریضہ دن میں دو مرتبہ پڑھا جاوے۔ شیخ تقی الدین بن دقین العبد رحم نے اعتراض کیا کہ یہ تو احتمال پر
نسخ ہو۔ جواب دیا گیا کہ عطاوی رحم نے ایک نسخ اجتہاد سے ترجیح دیکر اسکو نسخ پر محمول کیا اور یہ صحیح بلکہ واجب ہو کیونکہ دو
صحیح متعارض میں جہانک ممکن ہو ترجیح دیا جاوے اور وہ بیان نسخ ہی پر محمول کرنے سے ممکن ہو اور جب ہم یوں کہیں کہ
ایک نص سے اباحت نکلتی ہو اور دوم سے حرمت تو جانب حرمت کو ترجیح ہو تو یہ بھی یہی معنی کہ سراح نسخ ہو۔ اور بات صحیح
انصوح سے ثابت کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کے ایک زمانہ کے بعد لوگوں کو نازخوت ایک ہی ایک رکعت
کر کے پڑھائی اور در بیان میں ہر گروہ کو ناز کے منافی افعال کرنے پڑے پس اگر اقتدا سے مختل ہو فرض روایتی نہ ہو

سہرگروہ کو پوری ناز پڑھا دیتے۔ منع۔ و یصلیٰ التفتل خلعت المفترض۔ اور اقتدار کے متفضل بھیجے مقررین کے۔ و
اگرچہ مقررین پڑھنے والا اخیر کی دو رکعتوں میں قرات نہ کرے۔ اَللّٰہُ تَعَالٰی جَانِبَہ۔ لیکن اصح قول یہ کہ اخیر کی دونوں رکعتوں میں
قائم واجب ہو جیسا کہ معنی سے درمختار نے بیان کیا تو اگر مقررین نے قرات نہ کی تو ناز واجب الاعادہ ہے۔ م۔ اور اگر متفضل نے اقتدار
تو ذکر پھر اسی مقررین میں مقررین کی اقتدار اس نیت سے کی کہ توڑنے سے ہوا سکے ذمہ نفل لازم آگئی وہ ادا ہو جاوے تو قضاء
ہمارے نزدیک جائز ہے۔ الکافی ۱۔ لان الحاجۃ فی حقہ۔ کیونکہ حاجت متفضل کو۔ الی اصل الصلوۃ۔ اہل ناز کی یہ
و جو موجود فی حق الامام متحقق الیہا۔ اور یہ امام کے حق میں موجود ہے تو بنا پر اقتدار شکیک ہو جاوے گی۔ و من اقتدی
بامام ثم علم ان امامہ محدث اعاد۔ اور جس نے اقتدار کی کسی امام کے ساتھ پھر جانا کہ اسکا امام محدث تھا تو ناز اعادہ
کرے۔ و اگر قبل اقتدار کے جانے تو بالاجماع اقتدار کرنا نہیں جائز ہے۔ ن۔ پھر جب بعد اقتدار کے صرف امام
معلوم کیا تو ناز کا انعقاد ہی نہوا تو اعادہ باعتبار ظاہر کے کہد یا مٹ۔ اور وجہ اس میں یہ کہ مقتدی کی ناز ضمن میں ناز امام کے
تھی تو بطلان ظاہر ہے برخلاف اصول شافعی رحم کے کہ ہر ایک کی ناز علیحدہ ہے تو ان کے نزدیک ناز مقتدی صحیح ہو جائیگی
اور ہم کہتے ہیں کہ امام اور مقتدی دونوں کی ناز باطل ہے۔ لقولہ علیہ السلام من ام قوام ثم ظہر انہ کان محدثا او جنبا اعاد
صلواتہ و اعادوا۔ بدلیل قولہ علیہ السلام جس نے امامت کی کسی قوم کی پھر لکھا کہ وہ محدث یا جب تھا تو اپنی ناز اعادہ کرے
اور مقتدی لوگ اپنی نازین اعادہ کریں۔ و فیہ خلاف الشافعی بنا علی ما تقدم۔ اور اس میں شافعی رحم کا خلاف ہے بنا
اس کے جو گذرا۔ و شافعی رحم کے نزدیک اقتدار تو صرف غیر کے افعال کرنے میں خود اپنے افعال کرنے کو موافق کر کے
اور یہ نہیں کہ غیر کی ناز پر اپنی ناز مبنی کرے۔ و نحن نعتبر معنی التضمن۔ اور ہم تضمن کے معنی مغیرہ کہتے ہیں۔ و من اقتدا
بناہ غیر کی ناز پر۔ و ذاک فی الجواز و الفساد۔ اور یہ تضمن تو جائز ہونے و فاسد ہونے میں ہے۔ و من اقتدا
من ام قوام اکرم صحف کو پہنچے یا اس کے مانند تو حجت کافی ہے۔ و نہ معنی تضمن ثبوت ہونے تو کافی ہیں۔ واضح ہو کہ حدیث مذکور
غریب ہے۔ و معنی ز۔ لیکن امام محمد رحم نے آثار میں ابراہیم بن یزید المکی سے روایت کی کہ علی بن ابی طالب کرم اللہ وجہہ نے
ایسے شخص کے حق میں جس نے حالت جنابت میں قوم کو ناز پڑھا یا کہ وہ خود اعادہ کرے اور قوم اعادہ کریں۔
عبد الرزاق نے ابراہیم بن یزید المکی کی اسناد سے خود حضرت علی رحم کا امامت حالت جنابت کا واقعہ روایت کیا۔ کافی
الیعنی والفتح۔ ترمذی کہتا ہے کہ ابراہیم بن یزید مذکور کہ متروک الحدیث ہے پس اسناد صحیح نہیں م۔ اولی یہ تھا کہ امام مصنف
حجت لیتے اس حدیث سے جو ابو داؤد و الترمذی نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
فرمایا۔ الامام ضامن والمؤمن مؤتمن اللهم ارشد الائمة و اخر لمؤدین۔ یعنی امام متدیون کی ناز کا ضامن ہے اور مؤمن انکا
امانت دار ہے اسی الامون کو ارشاد ہدایت فرما اور مؤمنوں کو بخشدے۔ اس حدیث میں منصوص ہے کہ امام ضامن ہے اور یہ معنی
نہیں کہ قوم کی نازین ادا کرنے کا ذمہ دار ہے سوائے قوم کے کیونکہ ناز ہر شخص پر خود واجب ہے تو حصین ہوا کہ قوم کی نازوں
کی صحت و فساد کا ذمہ دار ہے اور بالاجماع جب آدمی محدث یا جب ہو تو اسکی نسا باطل ہے پس وہ چکی نازوں کا ضامن تھا
انکی نازین بھی فاسد ہوتیں۔ یہی مطلوب تھا۔ اعتراض ہوا کہ اس حدیث کی اسناد میں اضطراب ہے۔ جواب یہ کہ امام احمد
نے اس حدیث کو عبد الغزیز بن محمد بن سہیل بن ابی صالح عن ابیہ عن ابی ہریرہ رحم فرما روایت کیا اور یہ اسناد صحیح
ہے۔ نتیجہ میں کہ امام مسلم نے اپنی صحیح میں قریب چارہ حدیثوں کے اسی اسناد سے روایت فرمائی ہیں۔ اعتراض ہوا کہ
امام داؤد کہ حضرت علی صلی اللہ علیہ وسلم ناز مجرمین داخل ہوئے پھر لوگوں کو اشارہ کیا کہ اپنی جگہ ٹھہرو پھر آگے اور آپ کے
سر سے پانی پکٹا تھا میں انکو ناز پڑھا یا پھر جب فراغت ہوئی تو فرمایا کہ میں بھی بشر ہوں اور میں جب تھا۔ اسکی اسناد

صحیح ہے جس اگر اس حالت میں تکبیر تحریرہ متقدّم ہوئی تو کھڑے رہنے کو کہیں گئے۔ جو اب یہ کہاد ل نو یہ صحیح نہیں کہ وہ
تکبیر بانی رہی تھی کیونکہ حدیث مذکور میں ہے کہ وہ اس جو کہ تکبیر لیں۔ دوم ابن سیرین کی روایت میں ہے کہ ہاتھ سے اشارہ کیا
کہ اپنی جگہ بیٹھ جاؤ اور صحیح مسلم میں ہے کہ اگر اپنے مصلی پر کھڑے ہوئے ہیں قبل تکبیر کے آپ نے یاد کیا آخر تک۔ جب چاہا
ہے کہ خالی تکبیر پر سستہ لال وہ بھی ثابت نہیں تو کیونکر حجت ہوگی پس صحیح ہوا کہ اعادہ واجب ہے۔ امام ابو حنیفہ جو کہ قوم
کو اپنی حجت یا محدث ہونے سے آگاہ کرے جائز ہے مگر جو خواہ زبانی یا خط یا لمبھی سے ہی اس پر بشرطیکہ متقدّمی نہیں
معلوم ہوں ورنہ امام پر لازم نہیں۔ ابو حنیفہ معراج الدیابہ۔ یوں ہی اگر کسی رکن یا شرط کو فوت کیا ہو تو اطلاع واجب ہے۔
پھر امام تو پوری الذمہ ہو جائیگا اور مقتدیوں کے نزدیک اگر وہ عادل یا زعم صدق ہو تو اعادہ واجب ورنہ مستحب ہے۔
اگر مدت تک نماز پڑھ جائے پھر کہ اگر میں نے پھر وضو یا مع نجاست مانع نماز پڑھ جائے تو مقتدیوں پر اعادہ واجب نہیں کیونکہ
فاسق کا قول قبول نہیں جیسے اس نے کہا کہ میں تو جو سی تھا تو بھی اعادہ نہیں کیونکہ کفر کی تصحیح ہے پھر اس شخص کا حکم قتل کا ہے
تو اس پر اسلام کے لیے جبر کیا جائیگا اور سخت تعزیر و جانیکی۔ یعنی ع۔ اگر جو سی یا فاسق لا ابالی ہو اور احتمالی ہو کہ اس نے
اختیاطاً وضو پڑھا رہی کے طہر کیا تو لوگ اپنی نادان بھیریں۔ یوں ہی اگر کہا کہ میرے کپڑے میں نجاست تھی۔ اطلاع
ہے۔ یعنی مجھے معلوم نہ تھا حتیٰ کہ عداً ایسا نہیں کیا۔ اور یہی حکم ہے اگر ظاہر ہو جاوے کہ امام کا فر یا مجنون یا عدت یا خشی
یا ای تھا یا بغیر تحریرہ یا محدث واجب پڑھ جائے۔ انہیں۔ واضح ہو کہ مجنون جگہ مجنون ملحق ہو اسکی اقتدار دست نشہ
کی اقتدار نہیں صحیح ہے اور اگر کبھی جنون کبھی افتاقہ ہوتا ہو تو زمانہ افتاقہ میں اسکی اقتدار صحیح ہے۔ تاہم خیال۔ خواہ افتاقہ
وقت میں ہو یا نہ ہو۔ یہی روایات ظاہرہ و مختار فقہ ابو الیث ہے۔ التاثر غایہ۔ و اذا صلی امی بقوم یقرءون و یقوم
امین۔ اور اگر امامت کی امی نے ایک قوم قاریوں کی اور ایک قوم امینوں کی۔ ف۔ یعنی امی امام ہوا اور اس کے
پیچھے کچھ لوگ قاری ہیں اور کچھ امی ہیں۔ فصل اسم فاسدہ عند ابی حنیفہ۔ تو ابو حنیفہ رحم کے نزدیک ان سب کی
ناز فاسد ہے۔ وقال صلوة الامام ومن لم یقرء تاممہ لانہ معذور ام تو ما معذورین۔ اور صاحبین نے کہا کہ امام
کی ناز اور جو شخص کہ قاری نہیں ہے انکی ناز پوری ہے کیونکہ ایک معذور امی نے ایک قوم معذورین کی امامت کی۔ ف۔
اور یہ بالاتفاق صحیح ہے۔ فصار کما اذا امام العاری عراۃ ولا یسین۔ پس ایسا ہو گیا جیسے امامت کی ننگے ننگوں
اور ستر ڈھکے ہون کی۔ ف۔ کہ اس صحت میں بالاتفاق ننگے امام اور ننگے مقتدیوں کی ناز جائز ہے اور معذور ہون
کی فاسد ہے۔ الخلاصہ ۲۔ اسی طرح بیان بھی امی امام اور امینوں کی جائز اور قاریوں کی فاسد ہونی چاہیے۔ اقول
بلکہ دونوں میں فرق ہے اس لیے کہ امام اگر ڈھکا ہوا کیا جاوے تو اس کے ڈھکے ہونے سے مقتدی کا ڈھکا ہونا ہوگا
بمطابق اسکے اگر قاری امام کیا جاوے تو امام کی قرأت وہی مقتدی کے واسطے قرأت ہو جائے گی لہذا امام مصنف نے
دلیل امام عظم کہی کہ۔ ولہ ان الامام ترک فرض القراءۃ مع القدرۃ علیہا ففسد صلاۃ۔ اور امام رحم کی دلیل
یہ ہے کہ اس مسئلہ میں امام یعنی امی نے ترک کیا فرض قرأت کو باوجود قدرت قرأت کے تو امام کی ناز فاسد ہو گئی۔ ف۔
تو پھر سب کی ناز فاسد ہو گئی۔ و ہذا۔ اور یہی یہ بات کہ امی نے فرض قرأت کو مع قدرت ترک کیا۔ لہذا مقتدی
بالتقاری کون قرأتہ قراءۃ لہ۔ اس لیے کہ اگر امی نہ کہ اگر کسی قاری مقتدی کی اقتدار کر لیتا تو قاری کی قرأت انکی
قرأت ہو جائے۔ ف۔ اور یہ اقتدار کر لیتا اس کے اختیار میں تھا تاہم نے اختیار سے قرأت چھوڑی ورنہ قاری کی قرأت
امی کی قرأت ہو جائے۔ بخلاف ملک المسئلہ۔ بخلاف اس مسئلہ۔ ف۔ یعنی ننگے و ستر ڈھکے کے۔ و امثالہ
اور اس کے مثل مسائل کے۔ ف۔ جیسے بروج نے چند جردوں و متعدد مسئلوں کے امامت کی بات فرمائی ہے۔

بند اخبار کرنے والوں و چند قدرت والوں کی امت کی جین امام کی توقع مقتدی میں نہیں آتی۔ لان الموجود فی حق
 الامام لا یکون موجود فی حق القندی۔ کیونکہ الی مسائل میں جو بات کہ امام کے واسطے حاصل ہو وہ مقتدی کے لیے
 موجود ہو جائیگی۔ ف۔ تو مشرکوں کے ہاتھ دست کو امام کرنے سے مقتدی کے حق میں شرع نے یہ حکم نہیں دیا کہ مقتدی کا مشرک
 و حاکم کیا یا رکوع و سجود ادا ہو گیا۔ پس اس فرق کے ساتھ ایک گام دوسرے پر قیاس صحیح نہیں ہے۔ پھر اگر کہا جادے کہ
 جب قاری کی وجہ سے اُمی کو قراءت کی قدرت ہوتی ہو تو لازم آتا ہے کہ اُمی کی کبھی نازیہی درست نہ ہو سوائے قاری کے پیچھے
 حالانکہ تمنا نازیہ ہوتا ہے۔ و لو کان الامی یصلی وحده۔ اگر ایسا ہو کہ امی تنہا نازیہ پڑھتا ہے۔ و القاری وحده۔ اور
 قاری تنہا نازیہ پڑھتا ہے۔ جاز ہو اصحیح۔ تو جائز ہے ہی حکم صحیح ہے۔ ف۔ پھر کیونکہ اُمی کی نازیہ قراءت جائز ہوئی کیونکہ
 قاری کے پیچھے اقتدار کرتا تو قراءت حاصل ہو جاتی جواب یہ کہ اس صحت کی کوئی روایت ابو حنیفہ رحم سے نہیں ہے۔
 لہذا فی شرح الطحاوی ت۔ پھر مشائخ نے اختلاف کیا بعض نے اس صحت میں بھی اُمی کو قراءت پر قادر سمجھا تو کہ کسی
 امی کی تنہا نازیہ فاسد ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ اُمی کو قاری کی جماعت سے قدرت ہو اور اُمی پر واجب نہیں کہ جان
 قاری ہو تلاش کرے توجہ جماعت نہوئی تو امی کو قدرت نہوئی پس اسکی نازیہ صحیح ہے۔ لانہ لم یظهر منہا رجعت فی العجم
 یؤکد اُمی و قاری دونوں سے جماعت کرنے کی رغبت ظاہر نہوئی۔ امام مصنف نے اسی کی تصحیح کی۔ لیکن اگر قاری نے
 شرع کی پھر اُمی آیا اور اقتدار نہ کی تنہا پڑھ لی تو صحیح یہ کہ اسکی نازیہ فاسد ہے۔ النہایہ۔ پھر کلام الطحطاوی و البنا یہ بیان مضرب
 ہے اور مترجم کے نزدیک تحقیق یہ کہ جن مشائخ کے نزدیک جماعت واجب ہے تو امی پر جماعت کا حکم متوجہ ہے اور اس صورت
 میں اُمی کو اسکے ضمن میں قدرت ہے پس تنہا اسکی نازیہ نہوگی اور جن مشائخ کے نزدیک جماعت واجب نہیں جیسے امام
 تو پھر قدرت جب ہوگی کہ رغبت جماعت متحقق ہو اسی واسطے عدم رغبت کی توجیہ کی ہے پس تنہا اسکی نازیہ صحیح ہو جائیگی
 فافہم۔ اور مترجم نے یہ کلام کسی سے نہیں پایا۔ فاسد تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ اگر کسی نے نازیہ کا تحریم باندھا اس نیت
 کے ساتھ کہ کسی کی امت نہ کر دنگا پھر اس سے کسی نے اقتدار کر لیا تو صحیح ہے۔ ف۔ اگر امی کے جواریں کوئی قاری ہو
 اُمی پر اسکی طلب یا انتظار واجب نہیں کیونکہ اس پر اسکی کوئی ولایت نہیں تاکہ لازم ہو اور قدرت توجہ ہی ثابت ہوتی ہے
 نہ قاری حاضر مطاع ہو۔ الکافی۔ شاید مطاع سے مراد ماغیب جماعت ہے۔ و اسد اعلم۔ م۔ فان قرار الامام فی الاولین
 ثم قدم فی الاخرین امیا۔ اگر امام نے اول کی دونوں رکعتوں میں قراءت کر دی پھر اخیرین کے واسطے ایک امی کو
 خلیفہ کر دیا۔ ف۔ خواہ دونوں یا ایک میں حتی کہ مغرب کی ایک ہی رکعت اخیرہ کے لیے اُمی کو خلیفہ کر دیا مثلاً امام کو
 حدیث ہوا اور اسکے معاذی ایک شخص تھا اسکو خلیفہ پڑھا دیا اور موقوف روایت مذہب یہ کہ اخیرین میں قراءت نہیں ہو
 تو بھی حکم یہ ہے کہ۔ فصدت صلوتہم۔ سب مقتدیوں کی نازیہ فاسد ہو جائیگی۔ ف۔ جیسے کسی طفل یا عورت کو خلیفہ کرنے
 سے فاسد ہوتی ہے۔ ن۔ و قال زفر لا تقصد لتادی فرض القراۃ۔ اور زفر رحم نے کہا کہ نہیں فاسد ہوگی کیونکہ
 فرض قراءت ادا ہو گیا۔ ف۔ اور اخیرین میں قراءت فرض نہیں بلکہ مستنون ہے تو اس میں امی و قاری برابر ہے۔ ولنا
 ان کل رکعہ صلوة حقیقہ۔ اور قاری دلیل یہ ہے کہ ہر رکعت حقیقہ نازیہ ہے۔ فلا تخلو عن القراۃ اما تحقیقاً او تقدیراً
 تو قراءت سے خالی نہوگی خواہ قراءت تحقیقاً ہو یا تقدیراً ہو۔ ف۔ چنانچہ اولین میں تحقیقاً ہے اور اخیرین میں تقدیراً
 ہو جو حدیث کے کو اولین کی قراءت وہی اخیرین کی قراءت ہے پس جبکہ اخیرین میں تقدیراً قراءت واجب ہے تو اُمی
 خلیفہ کے حق میں ضرر یہ تقدیراً قراءت متقدر کرنا ہے۔ و لا تقدیر فی حق الامی لانعدام الملاہیۃ۔ حالانکہ
 امی کے حق میں قراءت کا متقدر کرنا بھی نہیں کیونکہ اس میں اہلیت ہی نہیں ہے۔ ف۔ اور متقدر کرنا تو وہی معتبر ہے جان

ممکن بھی ہو۔ اور امام کی قراوت جو اسی مقتدی کی قراوت تو تقدیر انہیں بلکہ وہ ولایت کے ہر مکانی مکانی۔ اگر ہم اخیر میں قراوت صحیفہ واجب کہیں تو فساد خوب ظاہر ہے۔ وگذا علیٰ ہذا تو قدمہ فی القشد۔ اندرون ہی ایسا بنا ہوا اگر امام اسی کو تشدد میں خلیفہ کر دیا۔ ف۔ بایں عہد کہ سجدہ سے سر اٹھا کر حدیث ہو گیا پس امام نے اسی کو خلیفہ کر دیا تو فساد بظاہر خلاف زفر رم کے۔ اور اگر امام بعد از تشدد کے بیٹھ چکا پھر حدیث ہوا اور اسے اسی خلیفہ کیا تو بالاجماع نادر پوری ہو گئی ذکرہ فقر الاسلام اور یہی صحیح ہے۔ (الفروع) فقہ کا مقتدی ہونا مسافر کے ساتھ وقت کے اندر اور خارج وقت کے صحیح ہے اور مسافر کا اقتدار عقیق کے ساتھ صرف وقت کے اندر صحیح ہے۔ عقیق نے عصر کی دو رکعت پڑھیں کہ آفتاب غروب ہو گیا پھر مسافر نے اگر اسی عصر میں اقتدار کیا تو صحیح نہیں ہے۔ الملاحظہ۔ امام قرناشی نے ذکر کیا کہ اسی پر واجب ہے کہ دن رات کوشش کر کے استقدر قرآن سیکھے کہ جس سے ناز جائز ہوئی ہے اور اگر تصور کیا تو اسر تعالیٰ کے نزدیک معذور ہوگا۔ اور یہی قول ائمہ ثلثہ ہے۔ پھر قدر واجب کے لیے بھی کوشش کرے ورنہ گنہگار ہوگا۔ ف۔ اور نہیں صحیح ہے اقتدار کرنا مسبوق کے ساتھ مسبوق کا۔ قاضی خان۔ اور نہ لاحق کا لاحق کے ساتھ اور نہ آخرے ہوے کا سوار کے ساتھ۔ الملاحظہ۔ اور نہ اشغ کے پیچھے جو بعض حروف نہیں نکال سکتا مگر اس کے مثل اشغ کا اقتدار اشغ کے پیچھے روا ہے۔ بشرطیکہ جامعیت میں کوئی ان حروف کا ادا کرنے والا نہ ہو اور اگر ہوا تو اشغ کی امامت سے قوم و اشغ سب کی ناز فاسد ہوئی۔ اور جو شخص کہ وقت کی جگہ وقت نہ کرنا اور بے جگہ وقت کرنا ہو یا پڑھتے وقت تنہا بہت کرنا ہو یا وہ ت کو یا ت کو کوئی بار نکالتا ہو تو انکو امامت نہیں کرنا چاہیے اور جو شخص مشقت کے ساتھ صحیح حرف نکالے تو اسکی امامت مکروہ نہیں ہے۔ الملاحظہ۔ اگر امام کے کپڑوں کے نیچے چھپی تصویریں ہوں یا انگوٹھی یا دم بر جوئی تصویر ہے تو منافقہ نہیں ہے۔ قاضی خان۔ امام کا اقتدار کیا اور گمان ہے کہ یہ اصلی ہے نہ خلیفہ پھر خلیفہ نکلا تو جائز اور اگر اصلی امام کا اقتدار کیا اور وہ خلیفہ ہے تو نہیں جائز۔ جیسے امام کا اقتدار کیا اور گمان یہ کہ زید ہے پھر خالد نکلا تو روا ہے اور اگر زید کا اقتدار کیا اور وہ خالد نکلا تو نہیں۔ کمانی العنصری۔ چار مقام میں امام کی متابعت ذکر ہے اول جبکہ امام کوئی سجدہ نہ کرے دوم تکبیرات العیدین میں اگر امام نے جو پڑ زیادہ کیا تو جانک حدیث و اقوال صحابہ میں آیا ہے متابعت کرے پھر اگر امام اس سے بھی زائد کرے تو متابعت نہ کرے۔ سوم اگر ناز جنازہ میں چار سے بڑھاوے تو متابعت نہ کرے۔ چارم اگر جو بھی رکعت میں قدر تشدد کے بعد سو سے کھڑا ہو گیا تو متابعت نہ کرے پھر اگر امام نے پانچویں کا سجدہ کرنے سے پہلے خود کیا تو امام کے ساتھ سلام پھیرے اور اگر پانچویں کا سجدہ کر لیا تو مقتدی سلام پھیر دے اور اگر امام قدر تشدد سے پہلے کھڑا ہو گیا حتیٰ کہ پانچویں کا سجدہ کر لیا اور مقتدی نے تشدد پڑھ کر سلام پھیر دیا تو بھی سب کی ناز فاسد ہو گئی۔ نو چیزیں ہیں کہ اگر امام نہ کرے تو بھی مقتدی بجا لاوے۔ ۱۔ رفع الیدین وقت التحریہ ۲۔ تکبیر رکوع ۳۔ تسبیح رکوع ۴۔ تسبیح سجود ۵۔ سمع اللہ لمن حمد یعنی مقتدی ربنا لک الحمد کہے اگرچہ امام تسبیح نہ کہے۔ ۶۔ سجدہ کے جھکنے کی تکبیر ۷۔ قراوت تشدد ۸۔ سلام ۹۔ تکبیر تشریق۔ الملاحظہ و خزانہ المفتین مع۔ اسی جبکہ قراوت نہیں آتی تو کیا وہ نازین بقدر قراوت کے قیام کرے تو امام تکبیر الیدین نے کہا کہ نہیں اور لاشع جو بلا قراوت کے پڑھتا ہے اسکا بھی حکم شافی میں یہی مذکور ہے۔ افصح۔ واضح ہو کہ مقتدی بنی بنی میں مدک و لاحق و مسبوق پس مدک وہ مقتدی جس نے شروع سے آخر تک ناز کو امام کے ساتھ پایا ہو۔ لاحق وہ مقتدی کہ شروع سے امام کی اقتدار کی مگر اسکی کل رکعات یا بعض رکعات امام کے ساتھ سے بلند جھوٹ گئیں خواہ یہ مدک خود لاحق میں ہوا جیسے حدیث با غفلت یا نیند اور خواہ شروع ہی جیسے ناز خوف میں اول گروہ نے امام کے ساتھ شروع کر کے کھڑے پڑھیں پھر دشمن کے مقابلہ میں جا کھڑا ہوا اور دوسرے گروہ نے اگر دوسری رکعت پڑھی تو پہلا گروہ لاحق اور دوسرا اگر نہ ہو تو باقی جیسے فقہ نے مسافر کے پیچھے بھی ناز پڑھے تو اخیر کی دو رکعتوں میں مقتدی لاحق ہے۔ اور خواہ یہ عہد امام کی طرف سے ہو یا

وہ مقتدی بنی بنی میں مدک و لاحق و مسبوق پس مدک وہ مقتدی جس نے شروع سے آخر تک ناز کو امام کے ساتھ پایا ہو۔ لاحق وہ مقتدی کہ شروع سے امام کی اقتدار کی مگر اسکی کل رکعات یا بعض رکعات امام کے ساتھ سے بلند جھوٹ گئیں خواہ یہ مدک خود لاحق میں ہوا جیسے حدیث با غفلت یا نیند اور خواہ شروع ہی جیسے ناز خوف میں اول گروہ نے امام کے ساتھ شروع کر کے کھڑے پڑھیں پھر دشمن کے مقابلہ میں جا کھڑا ہوا اور دوسرے گروہ نے اگر دوسری رکعت پڑھی تو پہلا گروہ لاحق اور دوسرا اگر نہ ہو تو باقی جیسے فقہ نے مسافر کے پیچھے بھی ناز پڑھے تو اخیر کی دو رکعتوں میں مقتدی لاحق ہے۔ اور خواہ یہ عہد امام کی طرف سے ہو یا

کہ امام رکوع و سجود میں مقتدی پر سبقت کر جاوے تو یہ رکعت بلا قرائت پڑھیں گے۔ پھر حکم لاحق ہو کہ پہلے وہ رکعت پڑھے جو فوت ہو گئی۔ بدو ن قرائت کے تمام بقدر امام ہو اور کی بیشی بھی مضر نہیں۔ شرح الطحاوی۔ اور اگر کچھ سو کرے تو اس پر سجدہ سو نہیں ت۔ اور اگر وہ مسافر تھا کہ نماز میں اقامت کی نیت کر لی تو اس کا فرض دو رکعت سے چار ہو جائیگا۔ لیکن یہ اس وقت کہ امام قانع ہو چکا اور اگر هنوز قانع نہ ہوا تھا تو بالاتفاق چار پڑھیں گے۔ یعنی۔ ان چاروں باتوں میں مسبوق بر طقس لاحق کے ہر پھر لاحق بعد پڑھنے فوت شدہ کے امام کی متابعت کرے بشرطیکہ اسکو نماز میں پاوے۔ ورنہ سب بلا قرائت تمام کر جاوے جیسے امام کے پیچھے ہر۔ ت والوجہ۔ امام نے اگر سو کا سجدہ کیا تو لاحق اپنی فوت شدہ پوری کرنے سے پہلے اسی متابعت نہیں کریگا بخلاف مسبوق کے۔ الخلل۔ اگر لاحق نے پہلے امام کی متابعت کر لی پھر بعد سلام امام کے باقی پڑھی تو ہمارے نزدیک جائز ہے۔ شرح الطحاوی۔ مسبوق وہ مقتدی کہ امام ایک رکعت یا سب رکعات پڑھ چکا اس وقت شریک ہوا۔ اگر ظہر کی ایک رکعت کے بعد شریک ہو کر حدث ہو جانے سے لاحق بھی ہو گیا تو طہارت کر کے پہلے لاحق کی طرح پڑھے پھر ایک رکعت مسبوق کی طرح پڑھے۔ مسبوق کا یہ حکم ہے کہ جن رکعتوں میں اس پر سبقت ہوئی ہے انکو امام کے سلام کے بعد ادا کرے اور اس ادا میں وہ منفرد کے حکم میں ہے سوا سے چار مسائل کے اول آنکہ وہ کسی کی اقتدار نہیں کر سکتا اور نہ اس سے کوئی اقتدار کر سکتا ہے حتی کہ ایک مسبوق نے دوسرے مسبوق کی اقتدار کی نیت کی تو مقتدی کی نماز فاسد ہے۔ البھر۔ اور اگر بدو ن اقتدار کے برابر کی بیعت کرتا رہا تو صحیح رہی۔ الخلل۔ اگر امام نے سو کا گمان کر کے سجدہ سو کیا پھر جاناکہ نہ تھا اور مسبوق نے نیت کی تھی تو اشہر الرایہ میں اسکی نماز فاسد اور ابوالیث نے کہا کہ ہمارے زمانہ میں نہیں فاسد ہے۔ الظہیر یہ۔ اور اگر یہ ظالم ہوا کہ سو نہ تھا تو بالاتفاق فاسد نہیں۔ قاضی خان۔ یہی مختار دیا گیا ہے۔ البیانہ۔ اور اگر امام جو تھی رکعت پڑھ چکا پانچویں کو کھڑا ہو گیا اور مسبوق نے متابعت کی تو اسکی نماز فاسد ورنہ فاسد نہ ہوئی حتی کہ جب پانچویں کا سجدہ کیا تو سب کی نماز فاسد ہو گئی قاضی خان۔ مسئلہ دوم۔ اگر مسبوق نے نئے سرے سے پڑھنے کی تکبیر کہی تو پہلی ناز قطع ہو جائیگی بخلاف منفرد کے مسئلہ سوم۔ امام پر اگر سجدہ سو ہو تو مسبوق بھی اس کے ساتھ عود کرے بشرطیکہ اپنی رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو اور اگر عود نہ کیا تو اس پر واجب کہ آخر نماز میں سجدہ کرے برخلاف منفرد کے کہ اس پر غیر کے سو سے سجدہ نہیں ہے۔ مسئلہ چارم۔ مسبوق پڑھ کر تشریف دے جب اور منفرد پر امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں واجب ہے۔ الفتح والہج۔ پھر مسبوق کے بت احکام میں۔ ازاجملہ یہ کہ امام کو قرائت جہری میں پاوے تو سبحانک اللهم الخ نہ پڑھے۔ الخلل۔ یہی صحیح الجہنم ہی امح الوجہ لکھو دی۔ خواہ قریب ہو یا بعید ہو یا بھر ہو۔ الخلل۔ پھر جب باقی ادا کرنے کو ہوا تو نثار و تعوذ پڑھے واسطے قرائت کے۔ قاضی خان الخلل۔ الظہیر یہ۔ اگر امام کو نماز سر میں پاوے تو سبحانک الخ نہ پڑھے۔ الخلل۔ اگر امام رکوع یا سجود میں ہو اور اسکی رائے میں ہے کہ نثار پڑھ کر امام سے مل جاؤنگا تو کھڑے پڑھے ورنہ امام کی متابعت کرے۔ اگر امام قعدہ میں ہو تو نثار نہ پڑھے بلکہ تکبیر تحریمہ اور تکبیر چھکاؤ لکھ کر بیٹھ جاوے۔ البھر۔ الاصلہ مسبوق پہلے امام کے ساتھ پڑھے پھر جھوٹی ہوئی رکعات تنہا ادا کرے۔ محیط السرخسی۔ اور اگر پہلے جھوٹی رکعات پڑھنے لگا یعنی امام کی متابعت نہ کی تو ایک قول میں اسکی نماز فاسد ہو گئی یہی امح ہے۔ الظہیر یہ۔ اور یہی الظہیر۔ البھر۔ دوسرا قول بعض متاخرین کا کہ جائز ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ المنہج۔ الاصلہ قعدہ میں امام کی قعدہ تشدد پیشنے کے بعد سلام سے پہلے مسبوق کھڑا ہو کیونکہ مکروہ تحریمی ہے۔ الفتح۔ سوا سے چند صورتوں کے اولیٰ یہ کہ مسبوق ناخج ہر اسکو مدت ختم ہو جانے کا خوف ہوا یا سجدہ نہ کرے کہ اسکو وقت نکل جانے یا جمعہ میں وقت عطل یا جمعہ میں عطل کا خوف ہو جائے یا اسکو حدث ہو جائے یا اسکو ہمارا کر اجازت ہو کہ امام کے وقت میں اگر وقت ہو کہ بعد عرفات امام کے لوگ میرے ساتھ سے گذر رہے ہوں تو بھی

200

تو تشدد ادا کرنے کو کھڑا ہو جاوے اور اگر تشدد تعدہ کرنے سے پہلے کھڑا ہو گیا تو جائز نہیں ہے اور اگر مسبوق قبل سلام امام کے خارج ہوا اور سلام میں امام کی متابعت کی تو اسی پر فتویٰ ہے کہ اسکی نماز فاسد نہوگی۔ خلاصہ یہ کہ اگر تشدد میں امام کی متابعت کرے پھر مختار یہ کہ انتخابات کے بعد تشدد ان لا الہ الا اللہ مکرر پڑھا کرے۔ اینیائیں اور صحیح یہ کہ انتخابات اس قدر تہمت نہ پڑے کہ سلام امام کے وقت خارج ہو۔ قاضی خان خلاصہ الوجیز الفتح۔ از انجملہ اپنی تہما نماز میں جو سہو کرے اس پر سجدہ سوچ ہی مختار ہے۔ کافی الظہیر۔ داجواہر۔ اور اگر گمان کیا کہ مجھے امام کے ساتھ سلام کرنا واجب ہے سلام کیا تو نماز فاسد ہوگئی الظہیر۔ از انجملہ یہ کہ مسبوق اپنی اول نماز تھا اور اگر تاہر قرات کے حق میں اور آخر نماز ادا کرنا ہی حق تشدد میں۔ حتیٰ کہ اگر نماز مغرب کی ایک رکعت پائی تو وہ کھڑا ہو کر ایک رکعت کے بعد تعدہ کرے پھر دوسری رکعت کے بعد تعدہ کرے تو اسکے تین تعدہ ہو گئے اور دونوں میں سے ہر رکعت میں فاتحہ و سورہ پڑھے حتیٰ کہ اگر کسی میں قرات چھوڑی تو نماز فاسد ہوگئی۔ انجملہ ص۔ یعنی مسبوق جو نماز تھا پڑھنے کھڑا ہوتا ہے وہ اسکی اول نماز پر قرات کے حق میں حتیٰ کہ مغرب کی ایک رکعت جو امام کے ساتھ پائی وہ مسبوق کی تیسری رکعت ہے تو کھڑا ہو کر دونوں رکعتیں مع فاتحہ و سورہ پڑھنا واجب ہے حتیٰ کہ اگر کسی میں بالکل قرات نہ کرے تو نماز فاسد اور اگر قدر واجب نہ پڑھے تو نماز کا اعادہ واجب ہے۔ یہ تو قرات کے حق میں ہے اور تعدہ کے لحاظ سے مسبوق اخیر نماز ادا کرتا ہے حتیٰ کہ مغرب کی جو رکعت امام کے ساتھ پائی وہ پہلی شمار ہوتی ہے پھر مسبوق ایک رکعت پھر پڑھ کر دو رکعت کے بعد تعدہ کرے پھر تیسری رکعت پھر پڑھ کر تعدہ وغیرہ کرے پھر حق قرات میں یہ تیسری نہیں بلکہ دوسری ہے اسلئے کہ مغرب کی تیسری رکعت میں موافق مذہب کے قرات فرض نہیں بلکہ افضل ہے اور بیان قرات فرض رکھی گئی ہے۔ اور اگر ظہر یا عصر یا عشاء یعنی رابعی میں سے ایک رکعت پائی تو مسبوق کھڑا ہو کر ایک رکعت مع فاتحہ و سورہ پڑھ کر تعدہ کرے پھر ایک رکعت مع فاتحہ و سورہ پڑھے پھر جو تھی رکعت میں اسکو قبول ہے اگرچہ قرات کرنا افضل ہے۔ خلاصہ۔ اور اگر امام نے چار رکعتوں کے پہلے دو گانہ میں قرات چھوڑی تھی وہ اسکو دوسرے دو گانہ میں قضا کرتا تھا پھر مسبوق نے دوسرے دو گانہ میں پا کر اقرار کر لی توجب تنہا کھڑا ہو کر باقی پڑھے تو اس میں قرات کرے حتیٰ کہ اگر ترک کر لیا تو اسکی نماز فاسد ہوگی الوجیز لکھو درسی۔ مترجم کتاب کہ فاسد ہونے کا حکم خشک ہے اس واسطے کہ انتہاء یہ کہ مسبوق نے اپنی اول دو گانہ میں قرات کی دلیکن اخیر دو گانہ جو امام کے ساتھ پایا اس میں امام کی قرات مقتدی کی قرات ہو گئی تھی مگر آنکہ کہا جاوے کہ اخیر میں قرات ادا نہیں ہیں۔ وغیرہ فیہ قتال ہم۔ از انجملہ مسبوق اپنے امام کی متابعت سجدہ سوچ کرے اور سلام و کبیر تشریف اور تلبیہ حج میں نہ کرے پھر سلام و تلبیہ میں متابعت کی تو نماز فاسد ہوگئی اور کبیر میں اگر اپنے کو مسبوق جان کر متابعت کی تو فاسد نہوگی اسی طرف شمس الائمہ شری نے یہ لکھا ہے انجملہ اگر امام کو سجدہ تلاوت یاد آیا اور اپنے قضا کرنے پر عہد کیا پس اگر مسبوق نے اپنی رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو تو رکعت کو میٹ کر امام کی متابعت کرے اور امام کے ساتھ سہو کا بھی سجدہ کرے پھر باقی پڑھنے کو کھڑا ہوا اور اگر امام کی متابعت نہ کر لیا تو نماز فاسد ہوگی اور اگر اپنی رکعت کا سجدہ کرنے کے بعد متابعت کر لیا تو نماز فاسد ہوگی اس میں بھی ایک مدعا ہے اور اگر متابعت نہ کر لیا تو بھی کتاب الاصل کی روایت پر فاسد ہوگی۔ اللع بعد اللع شرح اللعادی المختصرات و شرح البسوط لشرحی انظار ص السراج۔ اور سجدہ صلاتہ میں بھی یہی حکم ہے۔ اصل یہ کہ تنہائی کے موقع پر اگر متابعت کر گیا ہوا تھا تو کے موقع پر تنہائی کر گیا تو اسکی نماز فاسد ہو جائیگی۔ کافی البصر۔ واضح ہے کہ اگر امام دو قوم میں اختلاف ہوا امام نے کہا میں نے چار پڑھیں اب دو قوم کے کہ میں نے پڑھیں پھر امام کو تین ہو تو اعادہ نہ کرے نہ دو قوم کا اول پڑھے نہ کہ اسکی پہلی رکعت ہو تو اسی فرق کا قول یا جائیگا جس کے ساتھ امام ہے اگرچہ امام کے ساتھ ایک ہی ہو۔ خلاصہ۔ اور اگر امام کے ساتھ تیسری

و اسی قوم نے اسکا اقتدار کیا تو اقتدار صحیح ہے۔ المحیط۔ اور اگر قوم میں سے ایک کو یقین تین کا اور ایک کو یقین چار کا ہو اور امام و قوم تردد میں ہیں تو امام و قوم پر کچھ واجب نہیں ہے۔ الخلاء۔ اور امام پر اعادہ بھی مستحب نہیں ہے مگر جس شخص کو کمی کا یقین ہو اس پر اعادہ واجب ہے۔ اور اگر امام کو تین رکعت کا یقین ہو اور ایک کو پوری ہو جانے کا یقین ہو تو امام پر مع قوم اعادہ واجب ہے سوائے اسکے جسکو یقین تمام ہے کہ اس پر اعادہ نہیں۔ المحیط۔ اگر ایک کو نقصان کا یقین اور امام و باقیوں کو شک ہو پس اگر وقت باقی ہو تو اعادہ مستحب ورنہ کچھ واجب نہیں اور اگر دوم و عادل یقین کے ساتھ نقصان کی خبر دین تو اعادہ واجب ہے۔ الخلاء۔ ایک امام خبر جا کر چلا گیا پھر قوم میں بعض نے ظہر کا اور بعض نے عصر کا دعویٰ کیا پس جو وقت ہو وہی نازل ہو اور اگر وقت مشتبہ ہو تو دونوں فرق کی ناز جائز ہے۔ کافی التعمیر۔ مترجم کتابہ کہ سہن شک نہیں کہ وہ ایک ہی نازل ہو اور دونوں کا جواز ظاہر اسطریق حکم ہے اور صورت یہ کہ مثلاً دو شخصوں میں سے ایک نے اس نادر کی نسبت ظہر کی قسم کھائی تھی اور دوسرے نے عصر کی اور مغرب کے وقت اختلاف ہوا تو مشتبہ وقت کی صورت میں دونوں کی قسم سچی ہو جانے کا حکم ہوگا۔ رہا ازراہ دیانۃ تو ظاہر ہے کہ اعادہ کرین تا فہم و اسر تعالیٰ اعلم بالصواب۔ و رہا بیان مانع اقتدار کا بطورے اقتدار صحیح نہیں ہوتی ہے۔ اگر امام و مقتدی کے درمیان اتنا راستہ ہو کہ میں گاڑی دیکھ کر گزر جائے ہن تو مانع محض اقتدار ہے ورنہ نہیں۔ الخلاء۔ و قاضیان۔ بشرطیکہ راستہ پر صفوف متصل ہوں اور اگر متصل ہوں تو اقتدار صحیح ہے۔ پھر راہ پر ایک مرد ہو تو اس سے اتصال نہوگا اور تین ہوں تو بالاتفاق صف متصل ہے اور دو ہوں تو بقول ابو یوسف متصل و بقول محمد رحمہ نہیں۔ المحیط۔ اور اگر امام راہ پر اور پیچھے قوم بھی راہ پر طول میں صف بستہ ہیں پس اگر امام اور صف کے درمیان گاڑی گزرنے کی مفسدہ راہ ہو تو انکی ناز جائز اور یہی اعتبار صف اول و دوم کے درمیان و آخر صفوف تک ہے۔ قاضیان۔ مبدانوں میں مانع استقدر فاصلہ ہے جس میں دو صف سادین اور مصلایٰ عید میں فاصلہ زائد کچھ مانع نہیں اگرچہ اس میں دو صف یا زیادہ سادین اور مصلایٰ جنازہ میں مشائخ کا اختلاف ہے اور نوازل میں اسکو مثل مسجد کے حرام دیا ہے۔ الخلاء۔ اگر امام و مقتدی کے درمیان بڑا دیا حائل ہو تو مانع ہے۔ بڑا دیا وہ کہ جس سے بدو ن کشتی و پل وغیرہ کسی علاج کے گزر متعذر ہو۔ شرح الطحاوی یا جس درمیان کشتیان و نوا دین چلین پس اگر چھوٹا ہو کہ اُس میں کشتی و نوا نہ چلے تو اقتدار کو مانع نہیں اور یہی مختار ہے۔ الخلاء۔ اور یہی صحیح ہے۔ جو اسر الاخطائی۔ یون ہی اگر جامع مسجد میں ہو تو تو ایسا ہی حکم ہے۔ قاضیان۔ اور اگر دریاے کلان پر پل ہو اور امام ایک طرف اور صف دوسری طرف مگر درمیانی پل پر صفیں متصل ہوں تو اقتدار صحیح ہے۔ پھر تین آدمیوں کی بالاجماع صف اور ایک آدمی کی بالاجماع صف نہیں اور دو آدمی میں وہی اختلاف ہے جو راہ میں گذرا۔ اگر امام و مقتدی کے درمیان حوض یا تالاب ہو پس اگر اس قدر ہو کہ ایک جانب کی نہایت گزرنے سے دوسری جانب نہیں ہو جاوے تو مانع ہے ورنہ نہیں۔ المحیط۔ اگر امام کے پیچھے پوری صف مردوں کی اُنکے پیچھے مردوں کی صفیں ہوں تو استحضار ان سب صفوں کی ناز فاسد ہے۔ المحیط۔ اگر تین عزیز ہوں تو ظاہر الروایۃ میں مردوں کی اول صف سے لیکر آخر تک صفوں کے تین تین مردوں کی نازین فاسد ہوگی نہ قاضیان امام و مقتدی میں بڑی دیوار حائل ہے اگر ایسی ہو کہ امام تک پہنچنے سے مانع ہو تو اقتدار صحیح نہیں خواہ حال امام مشتبہ رہے یا نہیں۔ الذخیرہ۔ اور اگر مانع وصول نہو اسطرح کہ دیوار چھوٹی ہو یا بڑی میں چڑے سوراخ ہن تو اقتدار صحیح ہے اور اگر کچھ سوراخ مانع وصول ہوں و لیکن امام کے دیکھے شے میں کچھ اشتباہ نہیں ہوتا تو اقتدار جائز ہے اور یہی صحیح ہے اور اگر حائل مرد و امام تک پہنچنے سے مانع ہو مگر امام کا حائل غشی نہیں رہتا تو بعض مشائخ نے کہا کہ اقتدار جائز ہے اور یہی صحیح ہے۔ المحیط۔ اور اگر درمیان میں مسعود ہو تو شملت و دخول ہیں۔ کافی محیط السرخسی۔ اور مسجد اگرچہ بڑی ہو اس میں کوئی مانع نہیں

نافع اقتدار نہیں ہے۔ اور جہز۔ حتیٰ کہ امام محبوب میں اور مقتدی انھما سے مسجد پر ہو تو بھی جائز۔ شرح الطحاوی۔ اگر مسجد سے متصل اپنے گھر کی محبت پر کھڑا ہوا تو اقتدار جائز نہیں اگرچہ امام کا حال مشبہ ہو۔ قاضی خان و الخلاء۔ اور یہی مسیح ہے۔ محیط السرخسی۔ اگر اس دیوار پر ہو جو مسجد کے گھر کے درمیان ہو اور حال امام اس پر مشتبہ ہو تو اقتدار جائز ہے۔ اگر مسجد سے خارج ایک چوڑی پر جو متصل مسجد پر کھڑا ہوا تو اقتدار جائز بشرطیکہ وہاں تک مفین متصل ہو۔ الخلاء۔ اگر مسجد کی محبت پر ہو جس کا دروازہ مسجد میں ہے اور امام مسجد میں ہو پس اگر حال امام میں اشتباہ نہیں ہے تو جائز ورنہ نہیں۔ قاضی خان۔ اور اگر محبت کا دروازہ مسجد میں ہو لیکن حال امام میں اشتباہ نہیں ہے تو بھی روا ہے اور یوں ہی اگر ایسی حالت کے ساتھ میزبان سے امام مسجد کا اقتدار کیا تو جائز ہے۔ الخلاء۔ اب نماز میں حدیث ہو جانے کا بیان ہے۔

باب الحدیث فی الصلوٰۃ

بن سبقت الحدیث فی الصلوٰۃ۔ جس شخص کو سبقت کرے حدیث نماز میں۔ انصرف۔ وہ بھر جاوے۔ فان کان اماماً متخلفاً۔ پس اگر یہ شخص امام ہو تو اپنا خلیفہ کر دے۔ و توفوا۔ اور خود وضو کرے۔ و نبی۔ اور ہمارے۔ و فی۔ یعنی جس تمام تک نماز ہو چکی تھی اسی پر بانی کو نبی کر کے نام کرے یعنی اگر پاس ہے تو ایسا کرنا جائز ہے۔ واضح ہو کہ من کا لفظ مرد و عورت اور امام مقتدی و منفرد سب کو شامل ہے۔ سبقت الحدیث۔ میں دو اشارہ ہیں۔ اول یہ کہ حدیث کا خود بلا اختیار کسی کی سبقت کرنا چاہیے جب یہ حکم ہے۔ دوم الحدیث یعنی حدیث خاص جو موجب وضو ہے لہذا آگے لگا کہ توفوا وضو کرے۔ انصرف کو مقدم کرنا اشارہ ہے کہ فوراً پھر گیا۔ بدون تاخیر سبقت کرے کہ کوئی رکن ادا ہو سکے۔ نبی میں کسی جگہ کی خصوصیت نہ کی تو یہ امام کے لیے ہے ورنہ مقتدی کا حکم آتا ہے اور ہر ایک اشارہ کے ساتھ مسائل میں خلیفہ توضیح آتی ہے حتیٰ کہ جواز بنا کی تیرہ شرطیں مذکور ہیں جنکے ساتھ بنا جائز ہے۔ و انقیاس ان مستقبل۔ اور قیاس یہ تھا کہ وہ از سر نو نماز پڑھے۔ و ہو قول الشافعی۔ اور یہی شافعی ہم کا قول ہے۔ لان الحدیث ینافیہا۔ بدین دلیل کہ حدیث تو نماز کی منافی ہے۔ والشی۔ اور جہاں واسطے وضو کرے۔ والاضحاف۔ اور قبلہ رخ سے منحرف ہو جانا۔ یفسد انہا۔ یہ دونوں فعل نماز کو فاسد کرتے ہیں۔ فاشتبہ الحدیث العذر۔ تو یہ حدیث مشابہ ہو گیا حدیث عمد کے۔ و۔ اور حدیث عذر میں بالاتفاق بنا جائز نہیں۔ یہاں تک کہ امام شافعی رحمہ کی دلیل ہو۔ اور جواب اس کا یہ کہ ان قیاس ہی پر لیکن ہم نص کے آگے قیاس کو ترک کرتے ہیں۔ ولنا قولہ علیہ السلام۔ اور ہماری محبت قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ من قار اور عفت او اندی فی صلاتہ فلینصرف ولینتوضا ولین علی صلاتہ ما لم یسلم چکے تو ہوتی یا کسیر چھوٹی یا ندی لکل آئی نماز میں تو وہ بھر جاوے اور وضو کرے اور بنا کر لے اپنی نماز پر جب تک کلام نہ کیا ہو۔ و۔ حدیث نوافض الوضوین گندری اور دارقطنی نے مرسل کو صحیح کہا پس یہ حدیث مرسل تو بلا کلام صحیح اور مرسل ہمارے و مجتہد علماء کے نزدیک محبت ہے اور ابن ماجہ نے اسمیل بن عیاش عن ابن جریج اسکو متصل روایت کیا اور اسمیل کی روایت ابن جریج و غیرہ اہل الثم سے صحیح ہے چنانچہ تقریب میں بھی اقرار کیا تو یہ روایت حسن منقطع ہے۔ و قال علیہ السلام ادا صلی احدکم فقا۔ اور عفت فلیضع یدہ علی فمہ و یقدم من لم یسبق لشیء۔ زلیعی معنی نے کہا کہ یہ انظار غریب ہیں لیکن ابو داؤد و ابن ماجہ نے ام المومنین عائشہ سے مروی روایت کی کہ ادا صلی احدکم فاحدث فلیاخذ باطنہ ثم ینصرف۔ یعنی جب تم میں کوئی نماز پڑھے پس حدیث ہو جاوے تو چاہیے کہ اپنی ناک پکڑے پھر روٹ جاوے۔ قال المتخرج یعنی دو کام کرے ایک تو ناک پکڑے دوم پھرے لیکن ناک پر ہاتھ رکھے ہوئے پھر جاوے۔ اور دارقطنی نے حضرت علی کریم علیہ السلام کا قول روایت کیا کہ جب کوئی ادا کرے تو من کی پھر اپنے پیٹ میں تر تار دے۔

حرکت سے رنج نکلنا معلوم کرے یا کسی عیوے یا تو پاؤں سے تو اپنی ناک پر کپڑا رکھ لے اور قوم میں سے ایک کا ہاتھ پکڑ کر اُسکو آگے کر دے۔ طبرانی نے ابن عمرؓ کی حدیث حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ جو اپنے پیٹ میں ترانہ پاؤں سے تو پھر کر دھو کرے۔ بالحدیث حدیث اسماعیل بن عیاض متصل ورنہ بلا خلاف مرسل صحیح حجت ہو اور مانند قول حضرت علیؓ کرم اللہ وجہہ کے جو دارقطنی نے روایت کیا ہے ابن ابی شیبہ نے حضرت ابو بکر الصدیقؓ و علی بن ابی طالبؓ و سلمان فارسیؓ و عبد اللہ بن عمرؓ اور عبد اللہ بن مسعودؓ رحمہم سے روایت کیا اور دوسروں نے مثل اسکے حضرت عمرؓ و عثمانؓ و ابن عباسؓ و انسؓ بنی انیس سے روایت کیا حتیٰ کہ بعض نے کہا کہ اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے اور نووی رحمہ نے نام کو شش سے صرفہ صورت میں تحریر کیا کہ خلاف نکالا اگر صحیح ہو۔ اور ابن ابی شیبہ وغیرہ نے انہما تبیین میں سے علقہ دھاؤں و سالم و سعید بن جبیر و شعبی و ابی ہریرہؓ و عطاء و کول و سعید بن المسیب و حسن بصریؓ رحمہم اللہ تعالیٰ سے روایت کیا اور مثل ہمارے مذہب کے قول اور زاعمی و ثوری و ابن ابی لیلیٰ و سلیمان بن یسار و ابوسلمہ بن عبد الرحمنؓ ہیں یہ ایک اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم و کثرت سے تابعین و فقہاء کا یہی قول ہے۔ شافعیہ نے اعتراض کیا کہ علی بن طلق رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ جب کوئی قرآن میں سے گزیرے اپنی ناز میں تو پھر کر دھو کر کے ناز کا اعادہ کرے۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و ابن جابر و اسمین اعادہ کا حکم ہے۔ جواب یہ کہ اسمین تو بعد و ضرور کے ناز کی طرف اعادہ کا ذکر ہے اور یہ بیان نہیں کہ جب ناز کی طرف عود کرے تو بنار کرے یا از سر نو استقبال کرے۔ بر تقدیر تسلیم اگر اسکے یہی معنی ہوں کہ از سر نو پڑھے تو بنار سے مانع نہیں ہے جو دوسری حدیث سے اور اجماع صحابہ رحمہم سے ابھی غیوت ہوا اور ہم بھی کہتے ہیں کہ از سر نو پڑھنا افضل ہے۔ علاوہ بریں ابی ہریرہؓ نے کہا کہ یہ حدیث علی بن طلق کی صحت کو نہیں پہنچی کیونکہ اسمین سلم بن سلم الخنفی ابو عبد الملک مرومبول ہے۔ اعتراض ہوا کہ ابن عباسؓ رحمہ نے بھی مرفوعاً ناز میں رفات کی صورت میں استقبال صلاۃ یعنی از سر نو پڑھنا روایت کیا۔ رواہ ابی ہریرہؓ و والدہ دارقطنی و ابن عدی۔ جواب یہ کہ اسکی اسناد میں سلیمان بن ارقمؓ راوی کو بخاری و احمد و ابو داؤد و ابن کثیر نے شروک کہا اور بر تقدیر تسلیم یہ کہ از سر نو پڑھنا افضل اور بنا جائز ہے۔ اعتراض ہوا کہ مؤطا و سنن ابو داؤد میں وہ حدیث ہے کہ حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد تکبیر تحریمہ کے یاد کیا کہ جب میں تو جا کر نہا کر امامت کی۔ اسمین کسی کو خلیفہ نہ کیا۔ جواب یہ کہ صحیحین کی حدیث ابو ہریرہؓ میں مرجع ہے کہ ناز شروع نہیں کی تھی پھر نہا کر واپس آکر تکبیر کہی اور خود ابو داؤد کی ایک روایت میں ہے کہ پس ہم منظر سے کہ آپ تکبیر کہیں پھر آپ منصرف ہو گئے اور بر تقدیر شروع کے یہ شروع کچھ نہوا کیونکہ طاریت نہ تھی علاوہ بریں حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے ناز سبحان اللہ لہذا لوگوں کو انتظار کرنے کو کہا جبکہ دیر تھی ہاں ویر میں البتہ اجازت دی ہے جیسے ناز طہر میں ہوا تھا۔ کما فی الصحیح۔ الحاصل جب خود حدث ہو جاوے تو خلاف قیاس کے بدلیل منصوص و اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم بنا جائز ہے اور قیاس اسمین شروک ہے۔ اگر کہا جاوے کہ اگر عداۃ حدث کر دے تو اسکو بھی بے اختیار حدث میں لائق کر دے۔ جواب یہ کہ۔ ابلو می فیما یسبق۔ اہلہ تو ایسی حدیث میں ہے جو بے اختیار سماعت کرے۔ دون مایعہ۔ نہ اسمین جسکو عداۃ کرے۔ فلا یلحق بہ۔ تو عداۃ لائق ہوگا بے اختیاری سے۔ و۔ علاوہ بریں یہ حکم تو خلاف قیاس ہے تو جن چیزوں سے حدث ہوتا ہے اسمین تک بے اختیاری کی صورت میں رہیگا اور عداۃ حرکت تک کچھ ہی نہوگا۔ واللاستقناۃ افضل۔ اور از سر نو پڑھنا افضل ہے۔ تحریر لائن شہبہ الخلاف۔ تاکہ شبہ خلاف سے احتراز ہو جاوے۔ و۔ کیونکہ اجماع اقویٰ ہے خبر الواحد سے۔ یعنی رحمہ نے اعتراض کیا کہ بنا کر نے پر تو صحابہ رحمہ کا اجماع ہے اور خلاف قیاس میں صحابہ رحمہ کا قول مثل لیس کے ہے۔ اور لہر حدیث مؤیدہ اسی نصیحت شروک کتا ہے کہ اجماع صحابہ رحمہ جو از پر ہے کیونکہ مرجع اس کا لہر ہے اور حدیث علی بن طلقؓ و استیناف پر محمول تو وہ

ہر لیل یعنی افضل جاہدون لحاظ خلاف کے اور غیر بنار کی شرائط متعدد ہیں غلبی رعایت میں تصور کا احتمال ہر فالحکم م۔ پھر
واضح ہو کہ جائز بنار کی بہت شرطیں ہیں اور تمام بیان مسئلہ یہ ہے کہ بنار کا جواز مرد و عورت کو یکساں ہے۔ محیط۔ اور جس رکن
میں حدث ہوا اسکو شمار نہ کرے بلکہ اسکا اعادہ واجب ہے۔ امدادیہ الکافی۔ اور استیناف افضل ہے۔ امدادیہ المتون۔ اور
یہ امام و مقتدی و منفرد سب کے حق میں ہے۔ وقیل المنفرد یستقبل۔ بعض مشائخ نے کہا کہ منفرد کو نئے سرے سے بڑھنا
افضل ہے۔ والا امام و المقتدی یعنی۔ اور امام و مقتدی کو بنار کرنا افضل ہے۔ صیانہ لفضیلۃ البھادہ۔ مگر جامعہ کی
فضیلت محفوظ رہے۔ و۔ حالانکہ یہ جب ہی ہوگا کہ حق کے بعد پر جاؤ کرے یہم۔ کہا گیا کہ اگر امام و مقتدی کو عت
دیگر مل سکتی ہو تو استیناف افضل ہے اور اگر نہ مل سکتی ہو تو بنار افضل ہے اور قتادی میں اسی کو صحیح کہا گیا ہے۔ البوہرہ۔ رہا یہ
بنار یا استیناف بعد وضوء کے کس جگہ کرن کیونکہ جہانک چلنا پھرنا کم ہو وہ لازم ہے لہذا فرمایا۔ و المنفرد ان شاء ائم
فی منزله وان شار عادالی مکانہ۔ منفرد مختار ہے کہ جہاں بنار کرے وہیں تمام کر لے جان وضوء کیا اور جہاں ہے اپنی
جگہ لوٹ آوے۔ و۔ حتی کہ لوٹنے کی حرکت رفتار اسکو مضر نہیں ہے۔ ہی صحیح ہے۔ م۔ ن۔ بلکہ رجوع افضل ہے۔ الکافی۔
و المقتدی یعودالی مکانہ۔ اور مقتدی لوٹ آوے اپنی جگہ۔ و۔ یعنی اسپر بھی حنا لازم ہے۔ الفتح۔ اگرچہ امام
محدث ہو جس نے خلیفہ کر دیا۔ الا۔ باستثنائے وضوء تون کے ایک تو۔ ان یكون امامہ قد فرغ۔ بلکہ اسکا
امام مانع ہو چکا ہو۔ و۔ ثواب لوٹنا ضرور نہیں دیکھن جواز اسواسے کہ تمام نماز مقام واحد میں ہو مانند منفرد کے
اولا یكون بمنہا حائل۔ یا نہ درمیان امام و اس مقتدی کے کوئی حائل۔ و۔ یعنی دوسری صورت یہ کہ مقتدی
نے جہان وضوء کیا وہاں سے امام کے ساتھ اقتداء کرنے میں ایسی کوئی چیز درمیان میں حائل نہ ہو جو مانع اقتداء ہے جیسے
چوڑا راستہ و بڑا دریا و دیوار بلند بغیر کھڑکیوں وغیرہ کے چنانچہ بیان اوپر ہو چکا تو جب مقام وضوء سے اقتداء صحیح ہو
تو وہیں سے بنار کرنا جائز ہے جس صفت میں آنا حتمی نہ ہو۔ شرائط بنا متعدد ہیں ایک یہ کہ جو حدث ہوا وہ موجب وضوء
ہو اور ایسا نہ ہو کہ شاذ نادریع ہو تاکہ اس و سادہ ہو کہ اس حدث یا اس کے سبب میں بندہ کا کچھ اختیار نہ ہو سنیع البھر۔
اگر شاذ نادریع ہو جیسے توندی سے پانی جاری ہونا تو اس میں از سر نو پڑے اور بندہ سے مراد یہ کہ مخلوق کا اختیار
نہو پس اس شرط پر چند مسائل نکلے ہیں م۔ چنانچہ اگر خود حدث نہوا بلکہ مصلی نے عداً گوز کر دیا۔ یا کسی سپردی یا پانچا
یا پیشاب نکال دیا تو نماز جاتی رہی اسپر بنار جائز نہیں ہے اور اگر عداً حدث نہ کیا بلکہ خود حدث ہو گیا پس اگر یہ حدث جنوب
فصل ہو جیسے کسی عورت کو دیکھ کر انزال ہو گیا تو بھی نماز گئی اور بنا نہیں کر سکتا اور اگر موجب وضوء ہو تو دیکھا جاوے
کہ اگر کسی آدمی کے فعل سے ہے تو بھی بنا نہیں کر سکتا۔ خلافاً لابی یوسف کذا فی المصاحف۔ اگر مصلی کو کسی نے تھک یا گولی
چھریا پھر وغیرہ مار کر زخمی کر دیا یا مصلی کے سبوتے کو دبا دیا حتی کہ خون وغیرہ نکل پڑا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے قول پر
بنار نہیں کر سکتا۔ شرح الطحاوی۔ اور اگر نہو بھر کے قوی کی پس اگر یہ وقت قصہ ہو تو وضوء کر کے بنار کرے جب تک
کلام نہ کیا ہو اور اگر قصہ کر کے قوی تو بناؤ نہ کرے۔ محیط۔ سبب حدث غیر کے اختیار سے اس طرح کہ جیسے مصلی کے اوپر
جھمت سے کوئی ڈھلا پھر تختہ وغیرہ گرے کہ خون نکال دیا پس اگر اوپر کسی آدمی کی مقدار دھوکے سبب سے نہ ہو تو بناؤ
کرنا نہیں جائز ہے بخلاف ابو یوسف رحم۔ اور اگر کسی آدمی کی مقدار وغیرہ کی باعث سے نہیں گرا تو بعض مشائخ نے کہا
اختلاف ہے حتی کہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک بنا نہیں جائز اور ہی صحیح ہے۔ مگر مدخت سے پیل گرے اگر زخمی کیا تو جو
بہی حکم ہے اور اگر مصلی کے پاؤں یا سجدہ کرتے ہوئے پیشانی میں کاٹا لگا بغیر قصہ نہ خون بہا تو بنا نہیں کر سکتا
و نہی کے لاکہ خون نکلا تو بھی بنا نہیں ہو۔ اگر مصلی کے چھینکے یا کھٹکے رہنے کے بعد شے سے سے ہی فعل گئی ہو یا

اور یہی صحیح ہے۔ الغیرہ۔ اگر عزت کی گدھی بغیر اس کے قصد کے خود بخود گری جو کہ ترمیمی تو بالاتفاق وہ بنا کر سکتی ہے اور اگر اسکی حرکت دینے سے گری ہو تو طرفین کے نزدیک بنا نہیں ہے۔ البتہ۔ اگر مصلی کے دل سے خون بہا تو دھو کر وضو کر کے بنا کرے اور اگر اسنے پوٹا ہوا یا کھٹنے پر تمھاکر رکوع یا سجدہ میں اسپر دباو دینے سے بننے لگا تو بمنزلہ حدیث عمد کے ہے کہ اگر بنا نہیں کر سکتا۔ المحیط۔ اگر مصلی نماز میں بغیر نشہ وغیرہ کے بیوش ہو گیا یا بخون ہو یا قفقہ مارا تو وضو کر کے نئے سرے پڑھے بنا نہیں۔ اسی طرح اگر نماز میں سو گیا جس سے اختتام ہوا تو استحساناً بنا نہیں ہے۔ اگر مصلی کے کپڑے پر ایک دم سے زیادہ پیشاب کی پھینٹیں آکر کپڑے میں پس اسنے پھر کر دھویا تو ظاہر الوداعہ میں بنا نہیں ہے۔ شرح الطحاوی۔ دوسری شرط۔ یہ کہ حدیث ہونے ہی سے جوادے۔ حتی کہ اگر حدیث کے بعد کوئی رکن ادا کیا یا اتنی دیر تمھرا کہ کوئی رکن ادا ہو جاوے تو نماز فاسد ہو گئی۔ اگر وضو کے لیے جاتے پڑھایا آتے ہوئے پڑھا صحیح یہ کہ جانے دآنے دونوں پڑھنے میں نماز فاسد ہوگی۔ جوادا صحیح۔ مگر سبحان اللہ پڑھنے اور لا الہ الا اللہ پڑھنے سے بنا کا جواز اصح قول پر باقی رہتا ہے۔ البتہ۔ اگر رکوع میں امام کو حدیث ہو اسنے رکن ادا کرنے کے طور پر سبع السلمن حمد کہا۔ یا سجدہ میں ہوا اور سر اٹھانے میں اسی قصد سے ادا کیا کہ ناسب کی نماز فاسد ہوئی۔ نص علیہ المنتقی۔ اور اگر ادا سے رکن کا قصد نہ کیا ہو تو امام وح سے دو راتین میں الگانی۔ ایک میں فساد اور دوم میں نہیں۔ اور وجہ کروری میں روایت اول یعنی فساد پر اعتماد کیا۔ م۔ تیسری شرط یہ کہ بعد حدیث ہو جانے کے بعد کوئی فعل جس سے نماز فاسد ہوئی ہے نہ کرے سوائے ان افعال کے جنکی ضرورت ہے یا ضروری کے تابع یا تمہ ہیں۔ چنانچہ اگر حدیث کے بعد اسنے کلام کسی طرح کر دیا بعد آفقہ مار دیا یا کچھ کھایا پیا اور مانند اسکے تو بنا جائز نہیں رہی۔ البدائع۔ اگر وضو کے لیے کنوین سے پانی بھرنے کی ضرورت پڑی تو جائز ہے۔ البدائع۔ یونہی اگر سی لاسنے کی ضرورت ہوئی۔ لیکن مضمرات میں کہا کہ صحیح یہ کہ کنوین سے پانی بھرنے میں بنا باطل اور خلاصہ میں کہا کہ یہی مختار ہے۔ م۔ اور اگر شرکاء کھول کر استنجا کیا تو بنا جائز نہیں۔ البدائع۔ یہی ظاہر المذہب ہے۔ تبیین۔ ابو علی نفسی نے کہا کہ اگر ضرورت پڑے کہ شرکاء کھولے تو بنا جائز ہے۔ النہایہ۔ یہی شبہ ہے مگر قیاس عورت۔ م۔ عورت نے اگر ذراع کو وضو کے لیے کھولا تو بنا باطل ہوئی۔ یہی صحیح ہے۔ پھر واضح ہو کہ وضو کو پورے فرائض و سنن کے ساتھ پورا کرنے سے یہی اصح ہے۔ تبیین۔ اور بعض نے کہا کہ تعدد ضرورت صرف فرائض پر ایک بار پر اکتفا کرے۔ م۔ ہاں اگر چار بار دھوے تو بنا باطل ہوئی۔ التاتارخانیہ۔ نزدیک پانی چھوڑ کر دوڑ گیا اگر جو لکھ ہو یا فرق طیل بقدر دو صفت کے ہو تو بنا جائز ہے اور زیادہ میں نہیں۔ المخاصمہ۔ جیسے حوض کے موضع وضو کو بلا غلہ چھوڑ کر دوسری طرف گیا۔ اور اگر جگہ تنگ وغیرہ کا عذر ہو تو بنا جائز ہے۔ الوجیز۔ اگر وضو کر آیا بدو قیام نماز کے ادا کیا کہ مسح بھول گیا پھر جا کر مسح کیا تو بنا کرے۔ اور اگر نماز کو کھڑا ہو گیا پھر یاد کیا تو بنا باطل ہوئی۔ المخاصمہ۔ اور اگر کپڑا بھول کر اٹھائے لٹا تو بنا باطل ہوئی۔ التاتارخانیہ۔ مسجد میں ایک برتن میں پانی ہے اس سے وضو کیا اور ایک ہاتھ سے برتن اٹھائے ہوئے چائے نماز تک گیا تو بنا جائز ہے۔ المحیط۔ اگر پانی بھرا برتن دو ہاتھوں سے اٹھایا تو بنا باطل ہے۔ البجہرہ۔ مصلی کے کپڑے کو نجاست لگ گئی پس اگر اسی وقت اتار دینا ممکن ہو یا بن طوع کہ دوسرا کپڑا پا کر اسی دم اتار دیا تو کافی ہے اور اگر اسی دم نہیں اتار سکتا پس اگر جس کپڑے میں کوئی رکن نماز ادا کر دیا تو بالاحوال نماز فاسد ہو گئی اور اگر ادا نہ کیا و لیکن اتنی دیر کر دی کہ رکن ادا ہو جاوے تو فاسد نہیں اگرچہ بہت دیر ہو جاوے۔ اگر دوسرا کپڑا پایا لیکن اسی دم نہیں اتار سکا تو کوئی رکن ادا کیا تو ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک نماز فاسد ہوگی۔ المحیط۔ چوتھی شرط یہ کہ بعد حدیث مذکور کے اسکا حدیث سابق غلط نہ کرے۔ لہذا۔ جیسے موزوں پر مسح کیے تمھارے نماز میں حدیث سادہ ہو اور وضو کرنے گیا وہاں اتنی دیر ہوئی کہ درمیان وضو میں مسح کی مدت پوری ہو گئی تو از سر نو نماز پڑھے یہی صحیح ہے۔ اور جیسے متیم کو نماز میں حدیث

کے بعد بانی مل گیا اور جیسے مستحاضہ کے جو وقت کا وہ نور کیا تھا بعد حدث کے وہ وقت نکل گیا۔ محیط السرخسی۔ بابتہ فرست
 کا وقت نکل گیا تو بنا باطل ہوئی۔ التا نار خانہ۔ غرض کہ ہر معذور کا وقت نکل گیا۔ م۔ جیسرہ پر مسیح کر خوا لے کا بعد حدث کے
 زخم اچھا ہو گیا تو بنا نہیں۔ التا نار خانہ۔ پانچویں شرط یہ کہ بعد حدث نہ کرے اسکو اپنی قضاء نازیادہ آدے در عابکہ
 وہ صاحب ترمذی ہے۔ البحر۔ قول اور ترتیب بیان عند سے ساقط بھی ہو در نہ اگر تنگی وقت کی وجہ سے ترمذی ساقط ہو
 تو یاد آنا کہ جو مفر نہیں اور بنا جائز رہ سکی۔ م۔ چھٹی شرط یہ کہ امام کسی ایسے کو خلیفہ نہ کرے جسکی امامت بیان درست نہ ہو جسے
 عودت در نہ بنا نہیں۔ البحر۔ بلکہ سب کی ناز فاسد ہوگی۔ اگر عودت یا طفل یا محدث کو خلیفہ کرے۔ م۔ واضح ہو کہ بعد حدث
 کے مگر کا دروازہ کھول کر وہ نور کیا پھر نکل کر اگر چہ روں کا خوف ہو تو دروازہ بند کرے ورنہ نہیں۔ التا نار خانہ۔ اگر حدث
 سے اس کے کپڑے کو نکھاست لگی اسکو دھویا تو بنا کرے اور اگر نجاست خارج سے ہو یا حدث و خارج دونوں سے ہو تو
 بنا نہیں اگرچہ دونوں ایک ہی جگہ ہوں۔ التبعین ف۔ الحاصل یہ شرائط مفصل کر کے تیرہ شمار کیے گئے۔ اول
 حدث سماوی ہو۔ دوم بدن مصلی سے خارج ہو۔ سوم موجب غسل ہو۔ چارم نادرا تو قیوع ہو پنجسم حدث کے
 ساتھ رکن ادا نہ کرے۔ ششم۔ آمد رفت میں رکن ادا نہ کرے۔ ہفتم فعل منافی ناز نہ کرے۔ ہشتم غیر مزدوری جسکے نہ کر نیکی
 گنجائش ہو نہ کرے۔ نہم بغیر عذر استند از دھام وغیرہ کے توقع نہ کرے فوراً پھر جا دے۔ دہم حدث سابق کا فوراً نہ
 یاز دہم ترتیب والے کو قضاء نازیادہ آدے۔ دوازدہم مقتدی اپنی جگہ کے سوا ادا نہ کرے یعنی سوا سے دو
 صورتوں نہ کرے۔ سیر دہم خلیفہ ایسا نہ کرے جو لائق نہیں ہے۔ نعم۔ یہ سب اسوقت کہ ناز میں حدث ہو گیا بعد کو
 بھرا ہو۔ اور اگر حدث کا خوف ہو کہ وہ ناز سے پھر بعد اس کے حدث ہو تو ظاہر ارادہ میں بنا جائز نہیں ہے۔ ف۔
 چنانکہ ناشل فرائض کے ناز جنازہ میں بھی جائز ہے مگر خلیفہ کرنے میں اختلاف ہے۔ مختصر البحر المبیح۔ پھر ناز میں خلیفہ
 بنانا ہر ایسی صورت میں جائز ہے جس میں امام کو بنا کر نا جائز ہے اور جان بنا نہیں دہان خلیفہ بنانا بھی نہیں۔ اور جو شخص
 اجتہاد میں امام کے بجائے امام ہو سکتا تھا وہ حدث بنا میں خلیفہ ہو سکتا ہے اور جو اجتہاد میں اس امام کا امام نہ ہو
 تھا وہ خلیفہ بھی نہیں ہو سکتا۔ المبیح یعنی اعتبار امام کا ہر نہ قوم کا حتی کہ امام قاری اور جاعت امی ہوں تو جاعت کا
 امام انہیں کا امی ہو سکتا ہے مگر امام کا خلیفہ نہیں ہو سکتا ورنہ نکل کی ناز فاسد ہوگی۔ م۔ خلیفہ بنانے کا طریقہ یہ ہے کہ
 پیچھے ہٹے کھڑا بنا ہوا ناک اپنے ہاتھ سے دابے ہوے جو دہم دلا دے کہ گویا اسکی تکبیر جوٹ گئی یہی سنت ہے۔ ف۔
 اور اپنے متصل اگلی صف سے اپنا خلیفہ آگے بڑھا دے مگر کلام نے ساتھ نہیں بلکہ اشارہ سے۔ التبعین۔ خلیفہ کا کپڑا پکڑ کر
 محراب کی طرف منہ کرے۔ انطا صنف۔ خلیفہ بنانا امام محدث پر واجب نہیں ہے مگر بھلا استحقاق خلیفہ بنانے کا ایسی کو حرام۔
 اور امام محدث کو اختیار ہے کہ جب محراب میں یعنی میدان میں جاعت پڑھتا ہو تو خلیفہ بنا دے جب تک صفوں سے
 تجاوہ نہ کر گیا ہو اور جب مسجد میں ہو تو جب تک مسجد سے نکل نہ گیا ہو۔ التبعین۔ نعم۔ مسجد سے نکل کر نہیں خواہ باہر
 صفیں ملی ہوں یا نہ ہوں۔ یہ شخص کا قول اور یہی صحیح ہے۔ مع۔ اور مسجد سے خارج شخص کا خلیفہ بنانا صحیح نہیں اور عوم کی ناز
 تو شیخین کے قول میں فاسد ہو گئی اور امام کی ناز بھی صحیح۔ روایت بر فاسد ہوئی قاضی خان و المتفہع۔ مسبق کو خلیفہ بنانا
 صحیح ہے اور مسبق کو چاہیے کہ قبول نہ کرے اور اگر قبول کر لیا تو رد ہے۔ التظہیر۔ لیکن جانتک امام ہو چکا ہے اس سے
 آگے نام کرے جب سلام پر پہنچے تو در رک کو آگے کرے کہ وہ سلام بھروسے۔ لہذا یہ پھر یہ سبق اپنی ناز پوری کرے
 م۔ اور اگر اس نے سلام پر پہنچ کر متفقہ مار دیا یا بعد احدث یا کلام کیا یا مسجد سے نکل گیا یعنی منافی ناز فعل کیا تو اسی کی
 ناز فاسد ہو گئی اور قوم کی ناز تو پوری ہو گئی اور رہا پھلا امام پس اگر وہ خارج ہو گیا ہو یعنی غافل ہو گیا تھا تو بعد

نماز کے چھوٹی چوٹی پوری کر کے سلام کے موقع پر اُٹھ گیا ہو تو اس کی نماز بھی پوری ہو گئی اور اگر نافع نہیں ہو تو اصح یہ کہ اس کی نماز بھی فاسد ہوئی۔ الہدایہ۔ پھر اگر خلیفہ کو امام کی حالت نماز سے آگاہی ہو تو جملہ کے کی ضرورت نہیں۔ اناکارنا۔ در اگر آگاہی نہ ہو تو اشارے سے جملہ اس طرح کہ ایک رکعت باقی ہو تو ایک انگلی اور دو ہون تو دو انگلیاں اشارہ کرے اور سجدہ تلاوت کے لیے زبان و پیشانی پر انگلی رکھے اور سہو کے واسطے دل پر۔ انیسویں۔ سجدہ نماز میں کے لیے ایک ہاتھ نو پیشانی پر ایک انگلی و نہ دو انگلیاں۔ جامع الفقہ۔ رکوع باقی ہو تو ہاتھ مٹھنے پر رکھے اور قرات باقی ہو تو ہاتھ خم پر رکھ کر اشارہ کرے۔ البحر۔ اگر کلام کے ساتھ خلیفہ کیا تو کل کی نماز فاسد ہوئی خواہ عمدہ ہو یا سہواً یا جلاّیح۔ چار رکعت والی نماز میں ایک نے اگر دوسرے کا اقتدار کیا اور امام کو حدیث ہو گیا اُسے اسی مقتدی کو خلیفہ کیا حالانکہ اُسکو نہیں معلوم کہ کس قدر ٹھہری ہو تو خلیفہ چار رکعت ٹہرے اور احتیاطاً ہر رکعت میں قعدہ کرے۔ قاضیخان۔ اگر لائق کو خلیفہ کیا تو وہ قوم کو اشاعت کر دے حتیٰ کہ جو اسپر نماز پڑھ پوری کرے پھر قوم کو نماز پڑھادے اور اگر اسے یوں نہ کیا بلکہ امام کی نماز پوری کر دی حتیٰ کہ سلام تک نہ ہوئی آئی پھر اسے مدد کو اپنی جگہ کر دیا جس نے سلام پھیر دیا تو ہمارے نزدیک جائز ہے۔ انصراۃ یعنی بعد سلام کے لاحق اپنی نماز پوری کر لے۔ امام محدث اپنی امامت پر ہر بیانتک کہ مسجد سے باہر ہو جاوے یا کسی کو خلیفہ کرے جو اس کی جگہ کھڑا ہو جاوے اس نیت سے کہ لوگوں کی امامت کر لیا یا قوم کسی کو خلیفہ کرے۔ پھر اگر انہیں سے کوئی بات نہ ہوئی حتیٰ کہ امام محدث نے گوشہ مسجد میں وضو کیا اور لوگ منتظر رہے پھر اگر اُسے لوگوں کے ساتھ نماز تمام کی تو ادا ہو گئی۔ المیض۔ اگر امام کی مسجد سے خارج ہونے سے پہلے کوئی مرد خود آگے بڑھ گیا تو جائز ہے۔ قاضیخان اگر دو مرد آگے بڑھے تو کہا گیا کہ جسکی اتباع اکثر دنوں کی دہیج اور دوسرا فاسد ہے اور اگر دونوں کے مقتدی برابر ہوں تو فاسد ہے۔ التبعین۔ اور صحیح یہ کہ دونوں فریق کی نماز فاسد ہے۔ المبسوط۔ اگر ایک ہی مقتدی ہو تو بدون تبعین و تبع کے وہ امامت کے واسطے متبعین ہو جائیگا۔ التبعین۔ اقوال یغیرہ آگے وہ لائق خلافت ہو۔ م۔ امام کو حدیث ہو گیا اور اُسکے مسجد سے باہر جانے سے پہلے کسی نے اُسکا اقتدار کیا تو صحیح ہے اگرچہ امام محدث نے انصراۃ کر لیا ہو۔ اگر بعد خلیفہ کرنے کے امام محدث کے ساتھ کسی نے اقتدار کیا تو باطل ہے۔ م۔ نماز خلیفہ صحیح ہونے کی غرض یہ ہے کہ امام کے مسجد سے باہر جانے سے پہلے خلیفہ محراب امام میں پہنچ جاوے۔ عفت وغیرہ۔ مسافروں نے مسافر کا اقتدار کیا اُسکو حدیث ہو اُسے یقیم مقتدی کو خلیفہ کیا تو مسافر امام محدث پر چار رکعت لازم نہیں اور اگر مسافر کو خلیفہ کیا اُسے امامت کی نیت نہ کر لی تو قوم پر چار رکعت کا امام لازم نہیں۔ میض السرخسی۔ یہ سب تو واقعی حدیث کی صحت میں ہے۔ ومن ظن انہ احدیٰ مخرج من المسجد۔ اور جس نے گمان کیا کہ اُسکو حدیث ہو گیا پس وہ مسجد سے خارج ہو گیا۔ ثم علم انہ لم یحدث۔ پھر اُسکو معلوم ہوا کہ حدیث نہیں ہوا تھا۔ فت۔ مثلاً گمان ہوا کہ قطرہ آتر آیا پس مسجد سے نکل گیا پھر ظاہر ہوا کہ نہیں آتر تھا۔ التعلیل الصلوٰۃ۔ تو وہ نئے سرے نماز پڑھے۔ فت۔ خواہ خلیفہ کیا ہو یا نہیں سوال لم یکن خرج من المسجد۔ اور اگر وہ مسجد سے باہر نہ ہوا۔ فت۔ کہ اُسکو حدیث نہ ہونا ظاہر ہو گیا۔ یصلیٰ بالبقی۔ تو باقی نماز پڑھے۔ فت۔ بدلیل استحسان۔ والقیاس فیما الاستقبال۔ اور قیاس و دونوں مسجدوں میں یہی کہ نئے سرے پڑھے۔ و ہو رواۃ عن محمد۔ اور یہی امام محمد کا قول مروی ہے۔ لوجود الانصراف من غیر عذر کیونکہ قبلہ رخ سے نہ پھر نماز میں بغیر عذر تحقیقی پایا گیا۔ فت۔ خواہ رفتار قبلہ کی طرف نہ کیے ہو بے ہوا پیشگی ہو یہی ظاہر الرایہ ہے۔ جرح بزرگات اس کے جب کہ در حقیقت حدیث ہو کر عذر متحقق ہوا تو اس صحت میں ہوجائے جس کے خلاف قیاس اسکا انصراف مفید نہ ہوا۔ وجہ الاستحسان انہ انصرف علی قصد الاصلاح۔ وجہ استحسان کی یہ کہ

مصلیٰ مذکور اصلاح کی نیت سے پھر تھا۔ ف۔ تو یہ پھرنا منہ نہیں۔ الا تری انہ لو تحقیق ما تو جہدنی علی صلاتہ
 کیا تو نہیں دیکھتا کہ اگر وہ متحقق ہوتا جو اُس نے تو یہ کیا تھا یعنی حدت واقعی ہوتا وہ اپنی ناز پر بنا کر تا۔ فالجی شخص
 الا اصلاح تحقیقہ۔ تو اصلاح کا قصد بھی حقیقی اصلاح کے ساتھ ادا کیا گیا۔ ف۔ مگر یہ بات مسجد کے باہر لکھنا نہیں
 نہیں ہر جگہ۔ الم مختلف المکان بالخرج۔ جب تک جگہ نہ بدلے ہو مسجد سے نکل جانے کے۔ ف۔ کیونکہ جگہ
 بدلنا تحریر کو باطل کرتا ہے اور جب تک جگہ متحد ہے تحریر باقی ہے علیٰ ہذا اگر غازی نے دشمن آجانے کا گمان کر کے پھر
 حالانکہ دشمن نہ تھا تو اسکی ناز باطل نہ کی جب تک اپنے مقام سے خارج نہ جاوے۔ جامع الغرضی سے۔ وان کان
 استخلف فسد۔ اور اگر اس موقع پر کسی کو خلیفہ بنایا تو ناز فاسد ہو گئی۔ ف۔ اگر جگہ سے تہا ذریہ کیا ہو۔ ف۔
 لا نہ عمل کثیر من غیر غدر۔ کیونکہ یہ بلا غدر کے عمل کثیر ہے۔ ف۔ کیا گیا کہ خلیفہ بنانے میں فساد کا حکم قبول صاحبین ہے۔
 شفرقات ابو جعفرین کھا کہ خلیفہ نے اگر رکوع تک پڑھی تو فاسد ہوئی اس سے قبل۔ اور ابن سماعہ نے امام محمد سے روایت
 کی کہ خلیفہ اگر تمام امام میں کھڑا ہو گیا تو فاسد ہو گئی اگرچہ کوئی رکن ادا نہ کیا ہو۔ اگر قوم نے خلیفہ بنایا تو امام کے سوا
 انہیں کی ناز فاسد ہوئی۔ الفتح۔ و ہذا بخلاف ما اذا ظن انہ اقطع علی غیر وضوء۔ اور یہ پھرنا گمان اصلاح پر بخلاف
 ایسی صورت کے کہ اُس نے گمان کیا کہ اُس نے بغیر وضوء ناز شروع کی ہے۔ ف۔ یا موزہ پر مسح کیے تھا اُس نے مدت گزر جانے کا
 گمان کیا یا تیمم کیے تھا اُس نے سراسر بددیکھ کر اب گمان کیا یا ناز ظہرین اسکو گمان ہوا کہ میں نے ناز فجر نہیں پڑھی ہے یعنی ترتیب کی
 واجب ہے یا اُس نے کپڑے پر سرخی دیکھ کر خون گمان کیا۔ اتبیین۔ فالغرض۔ پس اُس نے پھر۔ تم علم انہ علی وضوء۔ پھر
 جانا کہ وہ وضوء پر ہے۔ ف۔ اور گمان غلط تھا۔ حیث تفسد۔ تو ناز فاسد ہو گئی۔ وان لم یخرج۔ اگرچہ وہ مسجد سے
 خارج نہ ہو۔ لان الاصراف علی سبیل الرضا۔ کیونکہ یہ پھرنا بطور رضا ہے۔ ف۔ یعنی ناز کو جوڑنے کے طور پر پھر
 نہ بر سبیل اصلاح۔ الا تری انہ لو تحقیق ما تو ہمہ یستقبل۔ کیا تو نہیں دیکھتا کہ اگر وہ بات واقع میں متحقق ہوتی جس کا
 گمان کیا تھا تو از سر نو ناز پڑھتا۔ ف۔ تو اسی گمان پر پھر اسی تمام خلاف صورت اول کے کہ اس میں رضا نہیں بلکہ بناوٹ
 تھا ہوا محرف۔ پس ہی دونوں میں اصل ہے۔ ف۔ جس فرق ظاہر ہے۔ حاصل یہ کہ جو گمان ایسا ہے کہ اُسے بطور حرکت
 و رضا کے پھرنا تو وہ فسد ہے اور جس گمان نے یہ نہیں کیا تو اس میں دیکھا جاوے کہ اگر مسجد سے خارج نہیں ہوا تو بناء
 کرے اور اگر خارج ہوا تو تحریر ٹوٹ گیا۔ پھر دار و بیت اور مصلیٰ عید اور مصلیٰ جنازہ کا حکم مسجد کا ہی سوا
 حدت کے کہ وہ اگر اپنے مقام ناز سے باہر ہوئی تو ناز فاسد ہو گئی۔ اتبیین۔ و مکان الصفوف فی الصفی
 کہ حکم مسجد۔ اور صفراہین صفوں کی جگہ کے واسطے مسجد کا حکم ہے۔ و لو تقدم قدامہ۔ اور اگر وہ آگے کی طرف بڑھا ہو
 ف۔ پس اگر آگے سر ہو۔ فالحد المستقر۔ تو حد سر ہو۔ ف۔ حتیٰ کہ اگر سر سے تہا ذریہ کیا تو ناز فاسد ہو گئی
 وان لم یکن۔ اور اگر آگے سر نہ ہو۔ فمقدرا الصفوف خلفہ۔ تو ہند اس جگہ کے صفوں کے۔ ف۔ حتیٰ کہ اگر پیچھے
 صفین بائیں گز تک ہوں تو آگے کی حد بھی بائیں گز ہے کہ اس سے تہا ذریہ ناز فاسد ہو گئی اور اسی پر تبیین المتحققین
 جہزم کیا اور عینی میں بھی مذکور ہے ولیکن ابن الامام نے کہا کہ جب سر نہ ہو تو وجہ یہ ہے کہ اسکے سجدہ گاہ کو حد قرار دیا جاوے
 کیونکہ امام اپنے حق میں شرف ہے اور شرف کا یہی حکم ہے۔ اقول اسی کی بھرائی حد بخاری میں جمعیت کر کے اسی پر اجماع کیا
 شرح کتابہ کہ پھر پیچھے کی حد میں بھی دلیل جاری ہے کہ امام اپنے حق میں شرف ہے اور حق میرے نزدیک ہے کہ شرف کی ادا و قیام
 ہے جیسا کہ اصول میں صریح ہے تو جماعت کا اس پر قیاس کرنا درست نہیں ہے چنانچہ اشارہ فرمایا کہ۔ وان کان مشفوا۔ اور اگر
 گمان کرنے والا مصلیٰ ایک مشفوع ہو موضع سجود میں کل جانب۔ تو حد اس کا تمام سجدہ ہے ہر طرف سے۔ ف۔ حتیٰ کہ

دائیں بائیں دیکھنے منفرد کے لیے اسی قدر حد ہے۔ کثافی الجہد ۷۔ پس اگر منفرد پر قیاس کریں تو چھپے بھی صفوف تک حد نہ ہونا چاہیے بعینہ اسی دلیل سے کہ امام اپنے حق میں منفرد ہے حالانکہ بالاتفاق چھپے کی حد صفوف تک ہونا۔ امام رحم سے مخصوص ہے اور پس اعتماد اسی پر ہے جو امام مصنف رحم نے ذکر کیا ہے۔ وان جن۔ اور اگر عقلی مجنون ہو گیا۔ ف۔ خواہ امام ہو یا مقتدی یا منفرد ہو۔ او نام فاضل۔ یا سکر تعلم ہو گیا۔ او اعلیٰ علیہ۔ یا اسبر اغار عاری ہو گیا۔ استقبال۔ تو ناز کوئے سے بڑے فتنہ بفرطیکہ تشدد کی مقدار نہ بیٹھا ہو۔ ف۔ اغار ایک مرض ہے کہ دفع میں سرد گارے بغم کے بھرنے سے پیدا ہوتا ہے۔ یعنی ریح داعی کی راہیں بند کر کے جس وحکت و حواس کو معطل کر دیتا ہے۔ یا عوار کا قول ہے۔ م۔ تشکلیں کے نزدیک اغار ایک سو ہے جو انسان پر طاری ہوتا ہے اس حالت سے کہ اعضاء میں نور آجاتا ہے برخلاف جنون کے کہ وہ فساد و زوال عقل ہے لہذا کہا گیا کہ انبیاء علیہم السلام پر اغار ہو سکتا ہے جنون محال ہے۔ ف۔ بالجہد اگر ناز میں حضور ثوث جانے کا حکم ہو۔ جنون یا خواہی اخلام یا اغار سے ہو تو بنار نہیں جائز بلکہ از سر نو پڑے۔ م۔ لائے چند وجود مذہبہ العوارض کیونکہ ایسے عوارض کا وجود نادر ہوتا ہے۔ ف۔ اور شاذ نادر کی وجہ سے ایک عام بلوی نہوا۔ م۔ علم کین فی معنی ما در دہ نص تو یہ عوارض معنی ان عوارض کے ہوئے جنکے ساتھ نص وارد ہے۔ ف۔ یعنی ریح و قو و کسیر و ندکی کہ خفا و قوع نادر نہیں بلکہ اکثر ہوتا ہے لہذا حدیث نادر الوجود میں بنار نہیں ہے۔ م۔ و کذ لک اذا مقفہ۔ اندیون ہی اگر اسنے مقفہ مار دیا۔ ف۔ تو بنار نہیں۔ کیونکہ نص کے عوارض تو بے اختیاری میں بخلاف مقفہ کے۔ لائے بشیرۃ الکلام۔ کیونکہ مقفہ بمنزل کلام کے ہے و جو قاطع۔ اور کلام ناز کا قاطع ہے۔ ف۔ تو مقفہ قاطع ہوا پس بنار روانوئی۔ پھر یہ حکم اسوقت کہ مقدار تشدد بیٹھنے سے پہلے ایسا واقع ہوا ہو اور اگر بعد تدر تشدد کے ہو تو اسکی ناز نام ہے۔ م۔ وان حصر الامام عن القراۃ۔ اور اگر امام ممنوع و بند ہو جاوے قراوت سے۔ ف۔ مطلقاً حتی کہ ایک آیت بھی نہ پڑھ سکے مگر بدون اسکے کہ بھول کرامی ہو جاوے بلکہ بسبب نجات وغیرہ کے قراوت نہ کر سکے۔ تقدم غیرہ۔ پس اسنے دوسرے کو آگے کر دیا۔ اجزاہم عند ابی حنیفہ۔ تو کافی ہے جماعت کو نزدیک امام ابو حنیفہ کے۔ ف۔ اور یہی قول امام احمد رحم کا ہے۔ مع۔ و قال لا یجزم۔ اور صاحبین کہ امام آنگویہ کافی نہیں ہے۔ ف۔ یہ مشہور قول ابو یوسف کا ہے برخلاف المقتد کے کہ حسین ابو یوسف کا قول ابو حنیفہ کے ساتھ ذکر کیا۔ مع۔ لائے چند وجود وہ فاشبہ البجابتہ۔ کیونکہ ایسا واقعہ نادر الوجود ہے تو مشابہ جنب ہو جانے کا ہو گیا پھر صاحبین کے نزدیک جب خلیفہ نہیں کر سکتا تو ابی کی طرح بدون قراوت تمام کرے بشرطیکہ ایون کا امام ہو۔ م۔ ف۔ بنیہ البجابتہ بن کہ امام یہ سو ہے اور صحیح مذہب صاحبین کا یہ کہ وہ از سر نو ناز پڑے جیسا کہ فقہ الاسلام نے شرح جامع الصغیر میں تصریح کر دی ہے مع۔ میں کہتا ہوں کہ امام مصنف نے بھی اسی طرف اشارہ کیا جبکہ دلیل میں اسکو جنابت کے مشابہ قرار دیا حالانکہ جنابت میں از سر نو پڑھنے کا حکم ہے۔ م۔ و لہ ان الاستخلاف لعل العجز۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ خلیفہ بنانا بوجہ عجزی کے ہوتا ہے۔ و ہو ہنا الزم۔ اور وہ اس صورت میں خوب لازم ہے۔ و العجز عن القراۃ غیر نادر۔ اور قراوت سے عاجز ہونا کچھ نادر الوقوع نہیں۔ ف۔ کیونکہ اکثر اوقات بوجہ شرم وغیرہ کے قراوت سے بند ہو جاتا ہے۔ ف۔ خلاصہ باجانب تو اسکا الحاق جنابت کے ساتھ ہوگا۔ ف۔ بان اگر بند ہونا اسوجہ سے ہو کہ وہ بھول کرامی ہو گیا تو بالاجماع خلیفہ نہیں کر سکتا صحیح بہ شیخ الاسلام ابو الیسر رحم۔ مع۔ و لو قرأ مقدار ما یجوز بہ الصلوۃ۔ اور اگر اسنے قراوت استقامت کر لی کہ جبکے ساتھ ناز جائز ہو جاتی ہے۔ ف۔ وہ ایک آیت ہے۔ کا صحیح بہ الرازی رحمہ۔ م۔ ل۔ لایجوز بالاجماع۔ تو خلیفہ کرنا بالاجماع نہیں جائز ہے۔ لعدم الحاجة الی الاستخلاف۔ کیونکہ خلیفہ کرنے کی حاجت نہیں ہے۔ ف۔ اور اگر اس صورت میں خلیفہ بنایا تو ناز ناسب ہو گئی۔ الجہد۔ کیونکہ یہ عمل بشیر ہے۔ و۔ پھر حد جائز کی تفسیر ایک آیت جیسا

مذکور جو اصل نال ہو کیونکہ پوری فائزہ مع میں آیت کے علی الاصح واجب ہو چکے ترک پر نقص موجب اعادہ ہو اور ایک آیت پر
 اقتضار کرنا گناہ۔ شاید کہ قدر کی جہت سے قدر آیت کافی ہو۔ فائزہ ہم۔ وان سبقتہ المحدث بعد التشنید تو ضما وسلم۔
 اور اگر مصلیٰ کو بعد تشنید کے حدث ہو گیا تو وضو کر کے سلام دیوے۔ فت۔ اگرچہ فرض ہو جاوے لیکن واجب بانی ہو کر
 لان التسلیم واجب ظاہر من التوضی لیبائی بہ۔ کیونکہ سلام دینا واجب ہو تو وضو کرنا ضرور ہو گا کہ سلام کو لاوے۔
 فت۔ کیونکہ بغیر طہارت کے نماز کی تحلیل نہیں ہوگی۔ وان تعد المحدث فی ندہ الاحالہ۔ اور اگر بعد تشنید کے اس شخص
 حدث أحدث کر دیا۔ او تکلم۔ یا بعد کلام کر دیا۔ او عمل عطا بانی الصلوٰۃ۔ یا بعد کوئی ایسا کلام کیا جو نماز کے منافی ہو۔ فت۔
 صلاۃ۔ تو اسکی نماز پوری ہو گئی۔ فت۔ ختم ہو گئی اگرچہ سلام واجب ترک ہو یعنی اب وضو کر کے سلام واجب
 نہیں لا سکتا۔ لانہ تعدد البناء لوجود التقاطع۔ کیونکہ قاطع پائے جانے کی وجہ سے بنا کرنا مستند ہو۔ لکن لا اعادۃ
 علیہ۔ لیکن اس پر نماز کا اعادہ نہیں ہے۔ لانہ لم یبق علیہ شی من الارکان۔ کیونکہ اس پر ارکان میں سے کوئی چیز نہیں باقی رہی
 فت۔ اور تحلیل اسکی عمدی فعل سے ہو گئی اگرچہ بلفظ سلام واجب تھی۔ لیکن اس سے ادھر کے ارکان میں کچھ نفاذ نہیں ہوتا
 اور ظاہر حدیث ابن مسعود رحمہما اللہ جس میں تشنید ختم کر کے فرمایا کہ حیرا کھڑا ہونے کا جی چاہے تو کھڑا ہو۔ یہ بھی اسی کو مقتضی ہے فائزہ
 خان راسی کہ تشنید نمازنی صلاۃ۔ اگر تم نے دیکھا پانی کو اپنی نماز میں۔ فت۔ قبل تشنید کے درحالیہ اسکو استعمال کی
 قدرت اور پانی کافی طہارت ہو اور پٹنے کا گمان غالب ہو۔ بطلت۔ تو اسکی نماز باطل ہو گئی۔ یعنی بالاجماع۔ وقد مر فی قبل
 اور یہ مسئلہ پہلے گذر چکا۔ فت۔ یعنی تیمم کے بیان میں۔ اقوال حاصل یہ کہ قسم نے نماز میں پانی ایسی صفات کے ساتھ دیکھا کہ
 اسکا تیمم ٹوٹ گیا۔ تو یہ حدث ایسا نہیں کہ اس پر بنا کر کرے بلکہ نماز باطل ہو گئی۔ تاہم میں لکھا کہ اسوجہ سے کہ تیمم خلیفہ سے ہو
 نماز پورا ہونے سے پہلے اصل یعنی پانی پر قدرت ہو گئی۔ اور حدث سابق ظاہر ہونے سے قابل بناء نہ رہی بخلاف اس کے
 اگر قسم کو حدث ہو واجب وہ بھرا تو اسنے پانی یا اتواب وضو کر کے بنا کر لے کیونکہ یہاں حدث کے بعد اسنے پانی پایا تو
 پانی سے خود حدث ہوا اور مسئلہ اول میں پانی ہی سے حدث سابق ظاہر ہوا۔ قول صحیح یہ کہ دونوں مسئلہ میں نماز باطل
 ہو گئے فرق نہیں چنانچہ آگے آتا ہے ہم۔ شرح اکثرین ہو کہ اگر قسم ام کے پیچھے مقتدی متوضی ہو اور اسنے پانی دیکھا تو اسکا اعتقاد
 ہوا کہ میرے امام کو پانی پر قدرت ہو تو اسکی نماز صحیح نہیں پس جب یہ اعتقاد کیا تو مقتدی کی اقتدار و نماز باطل ہوئی۔ حالانکہ
 پس اگر اسکو پانی معلوم ہوا تو اسکی نماز درحقیقت پوری رہی۔ کذا فی الفتح۔ اگر مسافر قسم نے نماز میں کسی کے پاس
 پانی کافی دیکھا کہ گمان یا شک کیا کہ نہیں دیکھا کہ نماز توڑ کر اسنے اشارہ سے انگاپس اگر اسنے نہ دیا تو قسم باقی ہے۔ کما صرح
 بہ الصد۔ پھر اس صورت میں نماز باطل ہونے کی وجہ خود حدث سابق نہیں بلکہ اسکا شک مؤثر یا عبور ترک کے ہو چکی کہ
 اگر وہ پانی دیتا تو از سر نو پڑھتا پس ایسا ہو گیا کہ قسم نے سراسر کو پانی سمجھ کر پھر اسکا اسوقت از سر نو لازم ہے چنانچہ قول میں
 انہ احدث الخ کی شرح میں لکھا۔ اور اسی وجہ سے اگر نہ دینے کے شک میں اسنے نماز پوری کر لی پھر انگا اور نہ دیا تو نماز
 پوری ہو گئی۔ کما ذکر الصد رحمہما اللہ الزیادات۔ اس سے ظاہر ہوا کہ امام مصنف رحمہما اللہ نے جو مسئلہ ذکر کیا وہ تو دو قیدوں پر ہے
 اول یہ کہ قسم نے پانی دیکھا اسطرح کہ اسکو قدرت استعمال کی حاصل ہو گئی یا اسنے نماز کے رخ سے ہٹ کر پھر لیا۔ ان قیدوں
 پہ محض یہ کہ مسئلہ کو بناء جائز ہونے کی ذیل میں ذکر فرمایا پس وہ قسم پھرنے پر نہ تمام کرنے پر فاختہ فائزہ سامع عزیر
 لایکا دیوہ جس میں فائزہ علم ہم۔ قاطع راہ بعد مافقد قدر التشنید۔ اور اگر قسم نے پانی دیکھا بعد بقدر تشنید مٹنے کے
 فت۔ تو نماز باطل ہونے میں امام و صاحبین کا اختلاف ہے اور یہ بارہ مسئلہ بیان مذکور میں سب بعد ختم التحیات
 یا قدر التحیات مٹنے کے مراد ہیں۔ اول یہی کہ قسم نے قدر تشنید مٹنے کے بعد پانی دیکھا اور اس کے کافی استعمال پر بناء

ادوم۔ اوکان یا سفا۔ یا وہ مزد پر مسیح کرنا اور اٹھانا نقصت مدہ مسیح پس اسکے مسیح کی مدت گند گئی۔ ف۔ بعد قدر تشدد تشدد کے
 اصا اسکے پاس پانون دھونے کی قدر پانی بھی موجود ہوتا تھا امام کے نزدیک ناز باطل و صاحبین کے نزدیک تمام ہر۔ اور شرح اکثر میں ہر کہ اگر
 پانی نہیں پایا تو بنا پر قول امام رح کے بعض نے کہا کہ ناز باطل نہوگی اور بعض نے کہا کہ باطل ہو جائیگی۔ اور گھسا کہ اگر حدیث ہو پھر وضو کرنا
 گیا اور اٹھنا سے وضو پرین مدت مسیح تمام ہوئی تو ناز باطل نہوگی بلکہ وضو کر کے پانون دھونے اور ناز پر بنا کر لے گیا تو اسکو مروت پانون
 دھونا ایسے حدیث سے لازم آیا جو فی الحال مروت اسکے پانون میں حلول کر گیا تو ایسا ہوا کہ گویا فی الحال اسکو ایک حدیث ہو گیا۔ لیکن صحیح
 یہ ہر کہ وہ بنا نہیں کر سکتا بلکہ از سر نو شروع کیوں کہ انقضاء مدت کوئی حدیث نہیں بلکہ اس سے وہ حدیث ظاہر ہو گا جو شروع ناز سے پہلے
 منسوب ہو تو گویا اسنے بلا طاعت شروع کی پس ایسا ہوا کہ گویا قیوم کو حدیث ہوا اور وہ وضو کرنے گیا تو وہ پانی پا چنانچہ وہ بنا نہیں
 کر سکتا بلکہ از سر نو شروع بدلیل مذکورہ بالا۔ اور جیسے مستحاضہ کو ناز میں حدیث ہوا پھر وضو کرنے سے پہلے اس ناز کا وقت نکل گیا تو وہ بنا
 نہیں کر سکتی ہر۔ ف۔ مسئلہ سوم۔ او قطع خفیہ عمل لیسیر۔ یا بعد قدر تشدد کے دونوں موزے نکالے خفیہ عمل کے ساتھ۔ ف۔ یعنی دونوں
 موزوں میں سے کوئی موزہ نکالا۔ اور عمل خفیہ سے اس طرح کہ دیکھتے سے تو ہاتھ کی ضرورت نہ پڑی مروت پانون کے اشارہ سے کوئی اور
 نکل گیا یعنی قدم کا اکثر حصہ نکل آیا حتی کہ دونوں کو اتار کر پانون دھونا لازم آگیا حالانکہ ناز سے ابھی نکلا نہیں ہر۔ تو امام کے نزدیک باطل تھا
 کے نزدیک تمام ہر۔ اور عمل خفیہ کی قید اس واسطے لگائی کہ اگر عمل کثیر سے نکلے تو عمل کثیر خود ناز سے خارج کر دیتا ہر تو گویا بعد ناز سے خارج ہوا
 ہر کہ بعد قدر تشدد کے ہر نذر عمل کثیر سے بالاجماع ناز تمام ہو جائیگی مروت وغیرہ مسئلہ چہارم۔ اوکان ایسا۔ یا مصلی اسی تصادف جو تھا ناز
 پڑتا تھا۔ یا بتایج۔ یا ایون و انکے مانند گا اسی امام تھا۔ انبیین۔ ف۔ علم سورۃ۔ پس اسنے کوئی سورۃ قرآنی سیکھ لیا۔ ف۔
 بعد قدر تشدد کے تو ناز باطل۔ خدا الام لا عند ہما۔ اور مراد سورۃ سے مقدار جو از قرات ہر اور وہ امام رح کے نزدیک
 ایک آیت ہر۔ م۔ اور تعلیم سے یہ مراد کہ بلا اختیار کسی پڑھنے والے سے سنے اور بغیر حفظ کرنے کے اسکو حفظ ہو گئی یا سہولاً ہوا
 تھا اب یاد آگئی تو امام کے نزدیک باطل و صاحبین کے نزدیک تمام ہر۔ اور اگر اسنے تعلیم کیا یعنی حقیقت میں یہ فعل کیا کہ بعد قدر
 تشدد کے سورہ اپنے فعل اختیاری سے سیکھا تو یہ فعل کثیر ثنائی ناز کے ہر پس بالاتفاق ناز تمام ہو جائیگی۔ انبیین۔ م۔ اور اگر
 یہ مصلی کسی قاری کے پیچھے پڑتا ہو تو سب عامہ مشائخ کے نزدیک فاسد ہوگی اور بعض کے نزدیک نہیں فاسد ہوگی اور
 ابو الیث نے اسی کو کیا۔ انبیین۔ م۔ اور یہی صحیح ہر۔ الظہیر یہ۔ مسئلہ پنجم۔ او عریانا و جد ثوبا۔ یا مصلی ننگا
 پڑتا تھا پس اسنے کپڑا پایا۔ ف۔ جو ایسا جو حسین ناز جائز ہر حتی کہ ناز سے مانع نہاں نہو یا ہو تو اسکے پاس دور
 کرنا یا چیز پانی وغیرہ ہو یا یہ چیز نہوگر چارم باز ایسا ہو۔ انبیین۔ مین کہنا ہوں بلکہ سوائے کپڑے کے جوڑ خانکے
 والی چیز یا وسے اسی حکم میں ہر بنا پر آنکہ شرط ناز میں گذرا۔ بالکلمہ اس مسئلہ میں بھی بطلان و تمام کا امام و صاحبین میں خلاف
 ہر۔ مسئلہ ششم۔ او مویا۔ یا مصلی اشارہ سے رکوع و سجود کرنے والا تھا۔ ف۔ قدر علی الرکوع و السجود۔ پھر بعد قدر تشدد
 کے قاعدہ ہو گیا رکوع و سجود پر۔ ف۔ تو اخلاص ہر۔ مسئلہ ہفتم۔ او مذکر فاسمہ علیہ قبل مذہ۔ یا قدر تشدد تک پڑھ لینے
 کے بعد مصلی نے یاد کیا قصاے ناز کو جو اسپر واجب القضاء ہر اس ناز سے پہلے کی۔ ف۔ مثلاً ناز طرین بعد قدر و نحو
 کے یا دبا کہ فجر قضاء ہو گئی تھی حالانکہ ترتیب کی فریضت سے وہ ادا پڑھنی چاہیے ہر۔ اور ننگے وقت یا جو نازوں کی
 کثرت وغیرہ سے ترتیب اسکے ذمہ سے ساقط بھی نہیں ہوتی تھی۔ تو اخلاص مذکور ہر۔ م۔ اگر تقدیر ہو کہ اپنی فائزہ یا دائی
 تو فقط ایسی کی ناز فاسد ہوگی۔ انبیین۔ مسئلہ ہشتم۔ او احدث اللہ الام القادر علی فاسخ کل شیء ایسا۔ یا بعد قدر تشدد کے
 امام قاری کو حدیث ہوا پس اسنے اسی کو خلیفہ کر دیا۔ ف۔ تو اخلاص ہر اور متون میں یہ مذکور ہر اور فقرہ اسلام
 سننے اختیار کیا کہ بالاجماع ناز فاسد نہیں ہر اور کافی میں گھسا کہ یہی اصح ہر اور عدم فساد کشف الغوامض و مبوطین مذکور

و بعد قدر تشدد کے تو ناز باطل۔ خدا الام لا عند ہما۔ اور مراد سورۃ سے مقدار جو از قرات ہر اور وہ امام رح کے نزدیک ایک آیت ہر۔ م۔ اور تعلیم سے یہ مراد کہ بلا اختیار کسی پڑھنے والے سے سنے اور بغیر حفظ کرنے کے اسکو حفظ ہو گئی یا سہولاً ہوا تھا اب یاد آگئی تو امام کے نزدیک باطل و صاحبین کے نزدیک تمام ہر۔ اور اگر اسنے تعلیم کیا یعنی حقیقت میں یہ فعل کیا کہ بعد قدر تشدد کے سورہ اپنے فعل اختیاری سے سیکھا تو یہ فعل کثیر ثنائی ناز کے ہر پس بالاتفاق ناز تمام ہو جائیگی۔ انبیین۔ م۔ اور اگر یہ مصلی کسی قاری کے پیچھے پڑتا ہو تو سب عامہ مشائخ کے نزدیک فاسد ہوگی اور بعض کے نزدیک نہیں فاسد ہوگی اور ابو الیث نے اسی کو کیا۔ انبیین۔ م۔ اور یہی صحیح ہر۔ الظہیر یہ۔ مسئلہ پنجم۔ او عریانا و جد ثوبا۔ یا مصلی ننگا پڑتا تھا پس اسنے کپڑا پایا۔ ف۔ جو ایسا جو حسین ناز جائز ہر حتی کہ ناز سے مانع نہاں نہو یا ہو تو اسکے پاس دور کرنا یا چیز پانی وغیرہ ہو یا یہ چیز نہوگر چارم باز ایسا ہو۔ انبیین۔ مین کہنا ہوں بلکہ سوائے کپڑے کے جوڑ خانکے والی چیز یا وسے اسی حکم میں ہر بنا پر آنکہ شرط ناز میں گذرا۔ بالکلمہ اس مسئلہ میں بھی بطلان و تمام کا امام و صاحبین میں خلاف ہر۔ مسئلہ ششم۔ او مویا۔ یا مصلی اشارہ سے رکوع و سجود کرنے والا تھا۔ ف۔ قدر علی الرکوع و السجود۔ پھر بعد قدر تشدد کے قاعدہ ہو گیا رکوع و سجود پر۔ ف۔ تو اخلاص ہر۔ مسئلہ ہفتم۔ او مذکر فاسمہ علیہ قبل مذہ۔ یا قدر تشدد تک پڑھ لینے کے بعد مصلی نے یاد کیا قصاے ناز کو جو اسپر واجب القضاء ہر اس ناز سے پہلے کی۔ ف۔ مثلاً ناز طرین بعد قدر و نحو کے یا دبا کہ فجر قضاء ہو گئی تھی حالانکہ ترتیب کی فریضت سے وہ ادا پڑھنی چاہیے ہر۔ اور ننگے وقت یا جو نازوں کی کثرت وغیرہ سے ترتیب اسکے ذمہ سے ساقط بھی نہیں ہوتی تھی۔ تو اخلاص مذکور ہر۔ م۔ اگر تقدیر ہو کہ اپنی فائزہ یا دائی تو فقط ایسی کی ناز فاسد ہوگی۔ انبیین۔ مسئلہ ہشتم۔ او احدث اللہ الام القادر علی فاسخ کل شیء ایسا۔ یا بعد قدر تشدد کے امام قاری کو حدیث ہوا پس اسنے اسی کو خلیفہ کر دیا۔ ف۔ تو اخلاص ہر اور متون میں یہ مذکور ہر اور فقرہ اسلام سننے اختیار کیا کہ بالاجماع ناز فاسد نہیں ہر اور کافی میں گھسا کہ یہی اصح ہر اور عدم فساد کشف الغوامض و مبوطین مذکور

جمع دم۔ مسئلہ نم۔ او طلعت الشمس فی المغرب۔ یا فجر میں آفتاب طلع ہو گیا۔ ف۔ بعد قدر تشہد کے تو اختلاف ہے بنابر اگر
محریم سے خارج نہیں ہو تا۔ اور یوں ہی جبکہ نازعین میں آفتاب نہ مل گیا ہو یا قضاء پڑھنے والے پر تین اوقات
مرا مین سے کوئی وقت آگیا۔ در مسئلہ دم۔ او دخل وقت العصر و موئی الجمعۃ۔ یا داخل ہو گیا عصر کا وقت و در حالیکہ
وہ نازعہ میں ہے۔ ف۔ بعد قدر تشہد کے۔ تو اختلاف ہے۔ یا جمع میں کما کہ یہ جب ہی حضور ہے کہ آخر وقت نماز کا ایک مثل
سایہ تک ہو جیسا کہ صاحبین کا قول ہے۔ اقول یہ مسئلہ بھی دلیل ہے کہ امام رحم نے دخل کے قول سے رجوع کر لیا۔ م۔ پھر
کہا گیا کہ جمعہ کی قید اتفاق ہے اور ظہر میں بھی حکم ہے اور کہا گیا کہ نہیں بلکہ یہ حکم صرف جمعہ میں ہے اور ظہر میں اس کے خلاف ہے۔ ع
وغیرہ۔ اور یہی نظر ہے۔ مسئلہ یازدہم۔ او کان ماسما علی الجعبرۃ فسقطت عن برء۔ یا وہ شخص مصلیٰ جبیرہ پر مس کے
تھا جو بعد قدر تشہد کے اجماع ہونے سے گریزا۔ ف۔ کیونکہ بغیر صحت کرنے سے طہارت زائل نہو گی۔ مسئلہ دوازدہم۔ او
کان صاحب عندہ فاقطع عنہ۔ یا مصلیٰ شخص معذور تھا جو بعد وضو کے مذر جاری ہوا تھا پھر نازعین بعد قدر
تشہد کے اس کا عذر منقطع ہو گیا۔ ف۔ یعنی وہ عذر ہی جاتا رہا تو اختلاف ہے لیکن عذر منقطع ہونا دوسری نماز کے کالی وقت
گزرنے پر معلوم ہوا۔ کالمستحاضۃ و من معانا۔ جیسے عورت مستحاضہ یا جو شخص مرد و عورت کے مستحاضہ کے معنی ہو۔ ف۔
جیسے جس آدمی کو پیشاب جاری یا بیت یازم ناسد یا جم یا دائمی نکسیر جاری ہونے کا عذر ہو پس اگر نازعہ میں مثلاً بعد قدر
تشہد کے یہ مذر جاری ہونا منقطع ہوا تو نازعہ کے بعد دوسری نماز عصر کا پورا وقت دیکھا جاوے اگر اس وقت کے اندر مذر مذکور
جاوے ہوا تو انقطاع نماز کا کچھ اعتبار نہیں اور نازعہ صبح رہی اور اگر عصر میں پورے وقت منقطع رہا تو نازعہ میں بعد قدر تشہد کے
منقطع ہوا تھا اس کا حکم مثل تمام مسائل مذکورہ بالا کے یہ کہ۔ بطلت الصلوٰۃ۔ نادر باطل ہوئی یعنی فرضیت نہ رہی۔ ف۔
اور بیان چند مسائل دیگر زائد کیے گئے ہیں ایک یہ کہ قدر غصہ سے زائد نجاست لگے کپڑے میں ناز پڑھتا تھا پھر قدر تشہد کے
بعد اسکو ایسی چیز پانی وغیرہ میسر آئی جس سے نجاست زائل کرے۔ دوم ناز فجر تھا اور اتنا تھا تو اس پر وقت زوال بعد قضا
کے آگیا اور یوں ہی ہر قضا میں وقت مکروہ آنا۔ جیسے وقت عصر میں قضا سے ظہر پڑھتا تھا کہ بعد قعدہ کے غروب آیا۔ سوم
یہ کہ نوٹنڈی سر کھلے ناز پڑھتی تھی کہ بعد قعدہ کے آواز کی گئی تو اگر فوراً اسی وقت آٹے سر نہیں ڈھکا تو امام رحم کے نزدیک
ناز قاسد ہے اور صاحبین کے نزدیک تمام جیسا کہ امام بیہابی رحم نے ذکر کیا ہے۔ ان مسائل میں بعد قدر تشہد کے یا سجدہ
سہو میں کوئی بات عارض ہوئی تو مصلیٰ کی نماز اور امام ہو تو مقتدیوں کی نماز بھی باطل ہو جائیگی۔ اگر آٹے سلام پھیر دیا
اور اس پر سجدہ سہو میں پھر کوئی بات عارض ہوئی پس اگر سجدہ کے سجدہ کیے تو ناز باطل ہوگی ورنہ نہیں اور اگر مقتدیوں کے
امام سے پہلے بعد قدر تشہد کے سلام پھیر دیے پھر امام کو کچھ عارض ہوا تو اسی کی نماز گئی اور قوم کی نہیں جیسے قوم نے سجدہ ہو
مین شرکت نہ کی ہو اور امام کو کچھ عارض ہوا تو فقط امام کی نماز باطل ہوگی۔ تبیین۔ اور اگر بعد سلام کے یا دیکھا کہ اس پر سجدہ
مکادرات یا قراوت تشہد ہی تو وغیرہ میں کما کہ کتاب میں مذکور نہیں لیکن انہیں مسائل سے ہونا چاہیے ادا کر سلام کے بعد
سجدہ صلاۃ یا دیکھا پھر ظاہر میں سجدہ کے اندر سجدہ یا دیکھا تو بالاتفاق اس کی نماز قاسد ہوگی کیونکہ اس وقت اس پر ایک رکعت
ناز باقی رہا تھا جب ہی آٹے سجدہ کیے یا سجدہ۔ بالکل حکم تنہا یہ کہ ان مسائل میں بنابرین کما کہ ناز باطل ہو گئی۔ فی قول
ابی حنیفہ رحم۔ امام ابو حنیفہ رحم کے قول میں۔ ف۔ یعنی عرض نہیں رہی۔ و قال لا تمت صلاۃ۔ اور صاحبین رحم نے
کہا کہ مصلیٰ کی نماز پوری ہو گئی۔ ف۔ کیونکہ قعدہ وغیرہ کے بعد واقع ہوا اور منقطع تقدیر میں صاحبین کو مرجع اور شرط تلامیہ
میں نظر ٹھہرایا ہے اور مترجم کتاب کہ شون میں مذکور ہونا روایات کی تصحیح ہے یعنی ان مسائل میں امام رحم کی روایات تو یہی
صحیح ہیں کہ ناز قاسد ہوگی پس ترجیح فقہ القدر کے معنی یہ ہونے کے بحسب الدلیل قول صاحبین صحیح ہے لیکن مترجم کو ہنوز

یہ حرم و حریم کی طرح ہے۔ کیونکہ امام رحمہ کی دلیل ان مسائل میں ہنوز متفق نہ تھی یعنی ظاہر نہ تھا کہ امام رحمہ کی دلیل کیا ہے حتیٰ کہ امام مصنف نے کہا۔ **فیل الاصل فیہ ان الخروج عن الصلوٰۃ یضع المصلیٰ فرض عند ابی حنیفہ** و لیس بفرض عندہما۔ کہا گیا کہ اصل اس باب میں یہ کہ ناز سے باہر ہونا مصلیٰ کے اختیاری فعل سے امام ابو حنیفہ کے نزدیک فرض ہے اور صاحبین کے نزدیک نہیں فرض ہے۔ **فاعترض بندہ العوارض عندہ فی بندہ الحاکمہ کا اعتراض** ہاں فی خلال الصلوٰۃ۔ پس ان عوارض کا پیش آنا جو ہر مسئلہ میں جدا جدا مذکور ہوئے ہیں بعد قعدہ اخیر کے امام رحمہ کے نزدیک جیسے درمیان ناز میں پیش آنا۔ **ف** یعنی قعدہ اخیرہ کے بعد بھی ہنوز ناز میں ہے خارج نہیں ہوا تو یہ عوارض درمیان ناز میں طاری ہوئے پس مقصد ہیں۔ **وعندہما کا اعتراض** اھل بیت علیہم السلام۔ اور صاحبین کے نزدیک بعد قعدہ اخیرہ کے آنگا پیش آنا تو باید سلام پھیرنے کے پیش آنا ہوا۔ **ف** تو مقصد نہونے یہ اہل ابوسعید بدر و علی رحمہ نے لگالی اور عامہ مشائخ اسی پر ہیں۔ **لہما** مار و بنامین حدیث ابن مسعود۔ دلیل صاحبین کی وہ حدیث ابن مسعود رقم ہے جو بنے روایت کی۔ **ف** یعنی قولہ اذا قلت ہما اذ قلت ہذا فقدت صلاک۔ یعنی جب تو نے یہ کہا یا یہ کیا تو میری ناز پوری ہو گئی۔ ان سنت انی تقوم فقم۔ اگر میرا جی چاہے اٹھنے کو تو اٹھ کھڑا ہو آخر تک۔ چنانچہ تشہد وغیرہ میں مفصل مذکور ہوئی ہے۔ وجہ استدلال ظاہر ہے کہ ان مسائل میں قعدہ اخیرہ کے بعد ان عوارض کا ذکر ہے اور قعدہ اخیرہ پر ناز تمام ہو گئی تو بعد تمام ہونے کے باطل ہونا تصور نہیں ہے۔ مترجم کتاب کا تحریر کیا الکبیر و تحلیلہا تسلیم۔ یہی حدیث ہے اور معلوم ہو چکا کہ کبیر تحریرہ داخل ناز نہیں ہے یوں ہی تسلیم بھی داخل ناز نہیں پس فقہ قت صلاک سے جو امور کہ مابین تحریم و تحلیل کے ہیں وہ تمام ہوئے ہیں بل انکے مجموعہ کا مفاد ایہ ہے کہ ناز ہے اور اصل یہ کہ صفات اپنے صفات ایہ سے خارج مٹا کر ہو تو ناز سے تحریم و تحلیل خارج رہی۔ پس ناز تمام ہونے سے ہنوز تحلیل تمام نہ تھی اسی واسطے حدیث میں آئندہ کھڑا ہونا و بیٹھنا کوئی ایسا فعل تحلیل کرنے والا نہ کہو ہوا ہے قافہم۔ **م**۔ ولہ اشکالہ اواد صلوٰۃ آخری الا بالخروج من بندہ۔ اور امام رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ مصلیٰ کو اسکان نہیں دوسری ناز ادا کرنے کے لاکر ہی طم کہ وہ اس موجودہ ناز کے احرام سے باہر ہو۔ **ف** جیسے حج کے احرام سے نکل کر دیگر امد منوعہ کی حلت ہوئی ہے۔ پھر دوسری ناز ادا کرنا فرض ہے تو موجودہ ناز سے نکلنا بطرحت فرض تھا کیونکہ اسی سے دوسری نافرہ کا توصل ہے۔ **م**۔ و لا یتوصل الی الفرض الا بہ یکلون فرضا۔ اور جو چیز ایسی ہو کہ اس کے بغیر کسی فرض تک توصل نہ ہو تو وہ چیز بھی کرنا فرض ہوگی۔ **ف** تو ناز موجودہ سے نکلنا فرض ہوا۔ نظیر اسکی یہ کہ زید پر نفقہ فرض ہے اور وہ بغیر کمائی کرنے کے نفقہ نہ پا دیا تو اس پر کمائی کرنا فرض ہو گا خواہ تجارت سے یا جادہ وغیرہ سے۔ اور جیسے ناز میں رکوع و سجود فرض ہیں لیکن رکوع سے جب تک منتقل نہ ہو تب تک سجود نہیں ادا کر سکتا لہذا ناز میں ایک رکن سے دوسرے رکن کی طرف منتقل ہونا فرض ہے پس یہ اگرچہ فی نفسہ رکن نہیں مگر فرضیت کی وجہ سے اسکان میں شمار ہے۔ یعنی رحمہ نے کہا کہ یہ نکتہ شیخ ابو منصور الماثریدی رحمہ سے منقول ہے۔ اگر وہ ہم ہو کہ بعد قعدہ اخیرہ کے اگر مرد کے ساتھ عورت محاذی ہو جاوے تو بالاتفاق ناز تمام ہو جاتی ہے حالانکہ مصلیٰ مرد کی طرف سے کوئی فعل تحلیل نہیں پایا گیا۔ جواب یہ کہ محانات تو دونوں طرف سے ہوتی ہیں اور عورت کی طرف سے ابتدا کی حرکت البتہ پائی گئی پھر جب وہ مقابل دائیں یا بائیں ہوتی تو یہ اس کے محاذی اور وہ اسکی محاذی ہو گئی پس فعل پایا گیا۔ یعنی قولہ تمت۔ اور تمت جو حدیث میں آیا ہے اس کے معنی۔ تجارت التمام۔ تمام ہونے کو کہ گئی۔ **ف** جیسے حج میں وقوف عرفہ کو فرمایا کہ من وقت بعرفہ فقد تم حجہ جس نے عرفہ کا وقوف کر لیا تو اس کا حج تمام ہو گیا۔ حالانکہ بالاتفاق ابھی بعد عرفہ کے طواف زیارت کا فرض باقی رہتا ہے۔ حاصل کلام یہ تھا کہ بعد تشہد کے ایک فرض باقی رہا وہ تحلیل ہے اور تحلیل میں قعدہ سلام واجب ہے پس تحلیل تو فرض ہے خواہ بلفظ سلام ہو یا اس کے قائم مقام ہو مگر لفظ سلام واجب ہے تو اسی تحلیل کو ابو سعید برقی

خروج بضع الصلای۔ بیان کیا۔ یعنی رخصت ہونے کے بعد کہ گھبراہٹ ہو کہ عائدہ مشائخ تو ابو سعید بردی رح کے قول پر ہیں کہ خروج فعل ماضی
 یا سیر فرض ہے اور مصنف رح کے نزدیک مختار قول کہنی رح ہے کہ خروج فعل ماضی ہمارے ائمہ میں سے کسی کے نزدیک فرض نہیں
 ہے اور ان صاحبوں میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک نادر باطل ہونے کی وجہ تو صرف یہی ہے کہ یہ چیزیں نادر کو متغیر کر دینی ہیں
 رح۔ کہنی رح نے کہا کہ تمہوں اماموں میں کچھ خلافت نہیں کہ فعل ماضی کے ساتھ ناز سے خارج ہونا کچھ فرض نہیں ہے اور نہ وہ ابو حنیفہ
 سے مروی ہے بلکہ شیخ بردی نے اسکو نکالا جبکہ ان مسائل میں ابو حنیفہ کا خلافت دیکھا حالانکہ یہ نکالنا غلط ہے کیونکہ اگر خروج
 بضع فرض ہوتا تو ایسے فعل سے مخصوص ہوتا جو تربیع ہے۔ رہا ان مسائل میں امام کے نزدیک ناز کا بطلان تو صرف ہوجو
 سے ہے کہ یہ چیزیں درمیان ناز میں واقع ہو لیکن کیونکہ اسپر نوز بسلام دینا واجب ہے اور وہ آخر ناز ہے اسی وجہ سے اگر کثرت
 کے تعدد اخیرہ کے بعد سافریت اقامت کرے تو اسکا فرض متغیر ہو جاتا ہے۔ الفتح۔ حاصل آنگاہ ابو سعید بردی دعائے کے نزدیک
 امام ابو حنیفہ کے قول میں خروج بضع فرض ہے اور کہنی دایک جماعت کے نزدیک نہیں اور اسی کو امام مصنف رح نے اختیار
 کیا۔ شرح الکفر طبریزی دالعینی۔ اکثر کتابوں میں لکھا کہ یہی صحیح ہے پس وجہ فساد امام رح کے نزدیک یہ کہ اُنہائے ناز میں یہ
 افعال واقع ہوئے جو مفسد ہیں لہذا ناز باطل ہوئی۔ اگر کہا جاوے کہ ان مسائل میں سے جس صورت میں کہ قاری امام
 نے قدر تشدد کے بعد امی کو خلیفہ کیا اور خلیفہ کرنا عمل کثیر ہے تو چاہیے کہ ناز سے خارج ہو جاوے اور یہ ناز باطل ہو بلکہ
 ناقص ہو۔ جواب دیا کہ نہیں۔ والا استخلافت عیسٰی مفسد حتیٰ بوز فی حق القاری۔ اور خلیفہ کرنا ایسا فعل نہیں
 جو نادر کو مفسد کرے تاکہ قاری کے حق میں جواز نادر کا حکم ہوتا۔ فت۔ اگر کہو کہ پھر کیون بطلان ناز کا حکم دیا۔ و۔ جواب
 یہ کہ۔ انما الفساد ضرورۃ حکم شرعی۔ فساد ناز کا حکم تو صرف اسوجہ سے دیا کہ حکم شرعی اسکو معتنی ہے۔ فت۔ کیونکہ اگر
 خلیفہ کرنے سے فساد ناز آجاتا ہو تو امی کے سواے اگر قاری خلیفہ کرے تو بھی فاسد ہو حالانکہ قاری کو خلیفہ کرنا باطل تھا
 جائز ہے تو خلیفہ کرنا جب مفسد نہ ہو تو مفسد امر دیگر ہے وہ ضرورت حکم شرعی ہے۔ و جو عدم صلاحیت الامام۔ اور وہ امر شرعی
 یہ کہ امام میں صلاحیت امامت نہیں ہے۔ فت۔ تو گویا ناز کے بعض حصہ میں تو امام موافق حکم شرعی رہا اور آخر حصہ میں امام
 مخالف شرع ہوا جو مفسد ہے تو ناز لا محالہ فاسد ہے جبکہ درمیان ناز میں امام غیر صالح ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک گویا بعد ختم ناز
 کے امام غیر صالح آجائے۔ پھر اس مسئلہ میں امام تراشی دہندوانی و کاشانی رح نے کہا کہ قاری کے امی خلیفہ کرنے میں بلا نقاب
 نادر جائز ہوگی کیونکہ خلیفہ کرنا بلا ضرورت کے عمل کثیر ہوا۔ کافی یعنی دفعہ۔ اب بیان اس امر کا کہ مترجم نے جو پر اشارہ کیا
 کہ ان مسائل میں فرضیت باطل ہونے کا حکم تو سب میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے پھر یا فرضیت نہ رہی تو کیا نفل ہو جائیگی
 جواب یہ کہ نفل بھی ہوگی سوائے میں مسائل کے ایک یہ کہ جب اس میں اگلی ناز فائتہ یاد آئی۔ دوم جبکہ نمبر میں آفتاب طلوع
 ہو گیا۔ سوم جبکہ جمعہ میں عصر کا وقت آگیا۔ ابو ہریرہ۔ چارم جبکہ اشادہ دار کعبہ و مسجد پر قادر ہوا۔ الحادی۔ اور ظاہر ہے
 عید میں جب وقت زوال آگیا اور خضار میں جب اوقات کر وہ سے کوئی وقت آگیا تو اس میں بھی نفل ہو جانا چاہیے مگر میں نے
 جرئہ دیکھا نہیں۔ اللہ۔ یہ ظاہر ہے دیکھنے کی حاجت نہیں ہے۔ رح۔ ومن اقدیٰ باام بعد ماضی رکعت۔ اور جس مرد نے
 اقدیٰ اور کیا کسی حاجت کے امام سے بعد از انکہ امام نے ایک رکعت پڑھی ہے۔ فاحداث الامام۔ پھر امام کو حدیث ہو گیا
 فحد مہ اجزاء۔ پھر امام نے اسی مرد کو خلیفہ کر دیا تو کافی ہے۔ فت۔ جبکہ لائق خلافت ہو اگرچہ اسکی ایک رکعت جو
 سے مسبوق ہے۔ لوجود المشارکت فی التخریج۔ کیونکہ تحریر میں باہم شرکت پائی جاتی ہے۔ فت۔ اور خلیفہ صحیح ہونے کے لیے
 یہی چاہیے تھا کہ باہم مشارکت ہو خواہ کمال کہ جو تحریرہ دادار دونوں میں ہے جیسے مدرک میں یا اتقن نقطہ تحریرہ میں جیسے
 مسبوق میں ہے لہذا کہا۔ والاولیٰ للامام ان یقدم مدرکاً۔ اور امام کو اولیٰ یہ تھا کہ کسی مدرک کو عدم کرتا۔ لہذا اقدیٰ

حلی تمام صلاتہ۔ کیونکہ مدد کو نادر امام کی تمام کرنے میں پوری حدت ہے۔ ف۔ نسبت مسبوق کے۔ وغیرہ لہذا
 المسبوق الی لا یقدم لعجزہ عن التسليم۔ اور اس مسبوق کو جاسیہ کہ خلافت کے لیے آگے دھڑے یعنی قبول نہ کرے
 کیونکہ سلام پھیرنے سے عاجز ہے۔ ف۔ چنانچہ اگر ٹر جیگا تو وقت سلام کے لامحالہ کسی مدد کو آگے لا دیا جو قوم کے لیے
 سلام پھیر دے پھر یہ مسبوق اپنی رکعت تمام کر لیا۔ لیکن یہ خلافت اولیٰ ہے چنانچہ اسکو خلافت قبول کرنا جائز ہے جیسے امام کو خلیفہ
 بنانا رواج ہے۔ اسی طرح اگر امام نے لاحق کو یا اپنے مسافر ہونے کی صورت میں کسی یقیم کو خلیفہ کر دیا تو بھی جائز خلافت اولیٰ ہے۔
 م۔ غ۔ فلو تقدم میتی من حیث اتی الیہ الامام۔ پھر اگر مسبوق بر وقت خلیفہ بنائے جانے کے ٹر جیگا تو ابتداء
 وہاں سے کرے جاتک امام پہنچا ہے۔ تقیامہ مقامہ۔ کیونکہ یہ مسبوق قائم مقام امام ہے۔ ف۔ اور مسبوق کے حق میں
 خلافت ترجیح ہو جاتا اس قدر میں مغضنین کیونکہ قریب ہمارے نزدیک غرضتین ہوتی کہ مسبوق بعد سلام امام کے اپنی
 پہلی رکعات ادا کرنا ہے جیسا کہ امام ابو خلیفہ و ابو یوسف سے منصوص ہے۔ مع۔ ہاں اگر اس مسبوق کو یہ معلوم ہو کہ امام کہاں تک
 پہنچا اور کیا حالت ہے اور امام نے بتلایا نہیں تو وہ احتیاطاً ہر رکعت پر قعدہ کرے۔ اور اگر دو رکعت کے بعد لا ہو تو اس پر قعدہ
 لازم میں اور اگر امام نے اسکو اشارہ کیا کہ میں نے پہلی دو رکعتوں میں قراوت نہیں کی تو مسبوق اخیر میں قراوت کرے پھر
 اسپر اپنی دو رکعتوں میں بھی قراوت فرض ہے۔ کما من الیہ وجہ وغیرہ۔ م۔ واذا انتہی الی السلام یقدم مدرا یم۔ ا۔
 جب یہ مسبوق نادر امام تمام کر کے سلام تک پہنچے تو کسی مدد کو ٹر جاوے جو قوم کے ساتھ سلام پھیرے۔ ف۔ اور
 مسبوق سلام نہیں پھیر سکتا کیونکہ اسکی ناز ہنوز تمام نہیں ہے۔ فلو انہ حین اتم صلوۃ الامام قعدہ ادا حدث متعہدا
 او تکلم او خرج من المسجد فصدت صلاتہ۔ پھر اگر یہ ہو کہ مسبوق خلیفہ نے جب امام کی ناز تمام کی تو قعدہ مار دیا یا حدیث
 کر دیا یا کلام کر دیا یا مسجد سے نکل گیا تو مسبوق مذکور کی عود ناز فاسد ہو گئی۔ ف۔ اور جس کسی کا حال مثل مسبوق کے ہو
 اسکی ناز بھی فاسد ہوئی۔ ت۔ جیسے کوئی متعہدی اور بھی مسبوق ہوا امام محدث نے ہنوز اپنی ناز پوری نہ کی ہو۔ م۔ و
 صلوۃ النجوم تامہ۔ اور مقتدیوں کی ناز پوری ہو گئی۔ ف۔ یعنی تمام مقتدی جنہوں نے اول سے آخر تک پائی یا سلام
 کے وقت تک پوری کر لی ہو۔ م۔ بر خلاف ان مقتدیوں کے جنکا حال مثل مسبوق کے ہے۔ لان المفسد فی حقہ وجد فی
 خلال الصلوۃ۔ کیونکہ مفسد ناز کے جو مذکور ہوئے ہر ایک اس مسبوق کے حق میں اس کے درمیان ناز میں پایا گیا۔ ف۔ تو
 ناز فاسد ہوئی۔ وغیرہ قعدہ بعد تمام ارکانہا۔ اور مقتدیوں مد رکون کے حق میں ناز کے ارکان پورے ہو جانے کے بعد
 پایا گیا۔ ف۔ تو انکی نازیں پوری ہو گئیں۔ رہا امام اول جس نے حدیث پر خلیفہ کیا تھا تو فرمایا۔ والامام الاول ان کان
 فرغ۔ اور امام اول کی دو حالتیں ہیں اگر وہ جھوٹی ہوئی مقتدی خلیفہ کے پیچھے پوری کر کے خارج ہو گیا ہو۔ لا تقصد صلاتہ
 تو اسکی ناز بھی فاسد نہوگی۔ ف۔ کیونکہ وہ بھی مد رکون کے مثل ہو گیا اگرچہ درمیان میں لاحق ہوا تھا۔ وان لم یفرغ
 القصد۔ اور اگر وہ ابھی خارج نہوا ہو تو اسکی ناز بھی فاسد ہو جائیگی۔ ف۔ مثل مسبوق کے۔ وہ ہوا الاصح۔ یہی روایت
 اصح ہے۔ ف۔ اگر یہ صورت خود امام اول سے واقع ہو تو اسکو بیان فرمایا۔ فان لم یجد ث الامام الاول۔ اگر
 صورت ہو کہ امام اول کو حدیث نہیں ہوا۔ ف۔ بلکہ اسنے لازم فرمایا سب رکعات۔ وقعد قدر التشهد۔ اور قعدہ
 اخیر بقدر تشهد کے پیچھا لیا۔ ثم قعدہ ادا حدیث متعہدا۔ پھر اسنے قعدہ مار دیا کہ عدا حدیث کر دیا۔ ف۔ بدون کلام
 یا غرض مسجد کے۔ فصدت صلوۃ الذی لم یدرک اول صلاتہ۔ تو فاسد ہو جائیگی ناز یا جسے مقتدی کی جس نے امام
 کی اول نماز نہیں پائی ہے۔ ف۔ پس جس نے اول سے ناز پائی یعنی مدد کرے تو اسکی ناز مثل امام کے فاسد نہوگی پس
 اشارہ کیا کہ سوائے مذکور کے جو مقتدی ہے اسکی ناز فاسد نہوگی تو وہ مسبوق ہو گا یا لاحق ہو گا پس مسبوق کے حق میں

بالاتفاق فاسد ہے اور لاحق کے حق میں بھی صحیح ہے کہ فاسد ہے۔ کمانی اسراج۔ اور یہی صبح ہے جیسا کہ امام مہنف نے اشارہ کیا مگر یہ تحریر ہے۔
 صدم فساد کو صحیح کیا مگر صدم کتاب کے فوق نے اگر فقہ امام سے پہلے اپنی چوٹی ہوئی ناز پوری کر لی ہو تو باخلاص عقیدہ نہونا چاہیے۔ غم
 بانی حنیفہ ص۔ یہ حکم امام ابو حنیفہ ص کے نزدیک ہے۔ وقال لا تقصد۔ اور صاحبین نے کہا کہ فاسد ہوگی۔ ف۔ لہذا لایسا ہوا کہ مسبق نے کہا
 ہو کر رکعت کو سجدہ تک پڑھا یا ہو پھر امام نے فقہ کیا تو مسبق کی ناز بھی فاسد ہوگی کیونکہ اسکا مفرد ہونا مذکور ہو گیا۔ کمانی انہی ص ذریعہ
 ت۔ یہ اختلاف فقہیہ حدیثی میں ہے۔ وان لکلم او خرج من المسجد تفسد فی قلم جمیعاً۔ اور اگر امام نے کلام کر دیا یا سجدے تک گیا
 تو کسی کی ناز فاسد ہوگی اس پر نیز ان امور کا اجماع ہے۔ پس اختلاف صرف فقہیہ حدیثی میں ہے۔ لہذا ان صلوة التقیدی بنار علی صلوة الامام
 ہوا ز اور فساد۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ مقتدی کی ناز مبنی بر ناز امام ہے اور ہا جائز ہونے یا فاسد ہونے کے۔ ف۔ یعنی بالاتفاق یہ مبنی بر نازی ہے
 جنانچہ حدیث الامام مناس میں بیان ہو چکا۔ ولحم تقصد صلوة الامام۔ اور حال یہ کہ امام کی ناز فاسد نہیں ہوتی یعنی کسی صورت میں بالاتفاق
 فکذا اصلات۔ تو یوں ہی مقتدی کی ناز بھی فاسد ہوگی۔ ف۔ حتی کہ فقہیہ حدیثی میں بھی۔ واصل کا السلام والکلام۔ اور فقہیہ حدیث
 ممدی ہر ایک مثل سلام وکلام کے ہو گیا۔ ف۔ جس میں بالاتفاق مقتدی کی ناز بھی فاسد نہیں ہوتی ہر شخص نہیں کہ امام
 و مسبق ہیں قاضی وغیر قاضی کا فرق ظاہر ہے۔ ولہ ان التقصدیہ منفصۃ للجزء الذی یلاقیہ من صلوة الامام۔ اور امام کی دلیل
 یہ کہ مقتدی فاسد کرے والا ہو اس خبر کا جس سے ملاتی ہو امام کی ناز میں سے۔ ف۔ یعنی امام کی ناز میں سے جس جز سے
 فصل جتنیہ واقع ہوا اس جز کو اُسے فاسد کر دیا۔ فیفسد مثله من صلوة التقیدی۔ تو اس جز کے مثل ناز مقتدی میں سے
 فاسد ہوگا۔ ف۔ کیونکہ ناز مقتدی مبنی بر ناز امام ہے علی الاصل المذكور۔ اور جب جز فاسد ہو تو اب باقی ناز کو اس پر بنا
 دین کر سکتے۔ غیر ان الامام لایحتاج الی البناء۔ بات اتنی ہے کہ امام کو بنا کرنے کی احتیاج نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ
 ارکان سب پورے ہو چکے اب تو ختم کا وقت ہے پس امام کی ناز پوری ہو چکی اور اسی طرح مدک مقتدیوں کی بھی پوری
 ہو چکی۔ والمسبوق محتاج الیہ۔ اور مسبق کو بنا کرنے کا محتاج ہے۔ ف۔ کیونکہ اسکی کچھ ناز اول کی باقی ہے۔ اور وہ ہی
 جس لاحق نے پوری نہ کی ہو وہ بھی محتاج بنا ہے۔ اور ذکر ہوا کہ جس جز و پر بنا کریں وہ جز وہی مقتدی کے فاسد ہے۔ و البناء
 علی الفاسد فاسد۔ اور فاسد جز و پر بنا کر فاسد ہوتا ہے۔ ف۔ تو بنا کر ممکن نہوئی تو ناز تمام نہو سکی پس ناز فاسد
 شہری۔ اگر کہا جاوے کہ پھر ہی دلیل تو کلام کرنے میں جاری ہوگی تو وہاں کیونکہ بنا ہوگی جواب دیا کہ۔ بخلاف اسلام
 بر خلاف سلام کے۔ لانه منہ۔ کیونکہ وہ منہ یعنی تمام کرنے والا ناز لایستعد۔ والکلام فی مضاعف۔ اور کلام یعنی
 سلام ہے۔ ف۔ تو کلام بھی تمام کرنے والا ہو اس جب فاسد نہو تو بعد کلام کے جیسے بعد سلام کے مسبق بنا کر سکتا ہے
 اسی وجہ سے اگر امام نے سلام کی جگہ کلام کر دیا تو مدکوں پر لازم ہے کہ وہ سلام کر لیں بخلاف اسکے جب امام نے فقہ
 کر دیا تو مدکین بلا سلام کے آٹھ کھڑے ہوں۔ الفتح مسئلہ۔ ویتقض وضوء الامام لوجود التقیدی فی حرقہ صلوة
 فقہ مذکور سے امام کا وضوء بالاتفاق ٹوٹ جائیگا۔ کیونکہ فقہیہ حدیثی ناز میں پایا گیا۔ ف۔ بدون اسکے تحلیل ہوئی ہو
 اور جتنے فقہ کو نص میں یوں ہی ٹوٹنے والا پایا ہے۔ م۔ ومن احدث۔ اور جس شخص کو حدیث ہو۔ ف۔ خواہ مفرد ہو
 کا امام یا مقتدی۔ فی رکوعہ او سجودہ۔ خواہ رکوع میں حدیث ہو یا سجود میں۔ تو ضاؤ بنی۔ تو وضو کرے اور بنا کر ہے
 و۔ لیکن۔ لایستعد بالقی احدث فیہا۔ نہ شمار کرے اس رکن کو جس میں اسکی حدیث ہو۔ ف۔ کیونکہ وہ رکن تو حدیث
 کے ساتھ پورا نہیں ہوا۔ لان تمام الرکن بالاتصال۔ کیونکہ رکن کا تمام تو اس رکن سے دوسرے رکن کو متصل ہونے
 پر ہے۔ ف۔ اندیہ اتصال نزع من ہرج۔ ومع احدث لا یحقق الاتصال۔ اور حدیث ہونے کے ساتھ اتصال متحقق
 نہیں۔ ف۔ حتی کہ اگر حدیث رکوع میں ہو اور اس سے متصل ہونے کا قصد کرے تو ناز فاسد ہو جاوے چنانچہ

پس جبکہ اٹھائی دو ہوا تو وہ رکن ہنوز قائم نہ ہوا۔ فلا بد من الاعادة۔ تو اس رکن کا اعادہ لابد ہوا۔ فـ پس اگر رکوع میں حدیث چھتا تھا تو بعد وضو کے اگر رکوع کرے۔ ولو کان اماما فقدم غیرہ۔ اور اگر یہ محدث امام تھا جبکہ رکوع میں حدیث ہو اتھا پس اُسے جھکے ہوئے پھر کر دوسرے کو خلیفہ کر دیا۔ فـ تو اس خلیفہ کو از سر نو رکوع کرنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ۔ و ام المقدم علی الركوع۔ نیز ابرو دائم رہے یہ اُسے کیا ہوا خلیفہ رکوع کی بیات پر۔ لانه یکنہ الاتمام بالاستدانتہ کیونکہ خلیفہ کو رکوع پورا کرنا استدانت یعنی پیشگی رکھنے سے ممکن ہے۔ فـ کیونکہ جس فعل پر دوام کیا جاوے اُسکو از سر نو شروع کرنے کا حکم ہو جاتا ہے۔ اصل اس میں مسم کا مسئلہ ہے چنانچہ اگر کسی کے بدن پر کپڑا اسی حالت میں اُسے قسم کھائی کہ کہ میں یہ کپڑا نہ ہنوں گا پس اگر برابر پہنے رہے تو از سر نو پہننے کے حکم میں ہو جائیگا اور وہ جو ٹاپڑ جائیگا اور جیسے ایک جانور پر سوار ہو اسی حالت میں قسم کھائی کہ میں اس پر سوار نہ ہوں گا تو دوام سواری سے جو ٹاپڑ جائیگا۔ مع۔ من جرم کتبا ہے کہ دوام پیشگی سے بعرض ہے کہ جس قدر دیر میں کپڑا اتار دینا ممکن ہو یا سواری سے اتر جانا ممکن ہو اتنی دیر نکال کر اُس سے زیادہ پہنے رہے یا سوار رہے تو وہ استدانت ہے۔ کما جہ المصحح فی باب الایمان م۔ ولو ذکر وجہ رکوع او ساجد۔ اور اگر یاد کیا مصلی نے اس حالت میں کہ وہ رکوع کرنے والا یا سجدہ کرنے والا ہے اس بات کو کہ۔ ان علیہ سجدة۔ مصلی پر سجدہ باقی ہے فـ خواہ مسجد تلاوت یا سجدہ نازی۔ فـ انحط من رکوعہ لہا۔ پس وہ جھکا رکوع سے واسطے سجدة فضاء کے۔ فـ یعنی جب رکوع میں یاد کیا اور رکوع سے اُسکی فضاء کے واسطے جھکا۔ اور رفع راسہ من سجودہ فسد یا۔ یا اپنا سر سجودے اٹھا کر فضاء کا سجدہ کیا۔ فـ یعنی جبکہ سجدہ کی حالت میں اُسکو سجدة فضاء یاد آیا اور اُسے سجدہ موجود سے سر کو اُٹھا کر فضاء کے اٹھا کر فضاء کے لیے سجدہ کیا تو۔ یعید الركوع والسجود۔ اعادہ کرے رکوع وسجود کو۔ فـ یعنی جس رکوع میں یا سجود میں یاد کر کے فضاء کا سجدہ کیا ہے اس رکوع وسجود کو استحباً با اعادہ کرے۔ و ہذا بیان الاولیٰ للتحقیق فی مرتبۃ بالقدرا ممکن۔ اور یہ اولیٰ ہونے کا بیان ہے تاکہ جانتا کہ ممکن ہے افعال قبریب واقع ہوں۔ فـ یعنی موجود رکوع سے سجدة فضاء مقدم کرنا ممکن ہے پس مقدم کرنا اولیٰ ہے۔ اور یہ اسی طرح کہ سجدہ فضاء کے بعد اس رکوع یا سجود کو جس میں یاد کیا ہے اعادہ کرے اور اس رکوع یا سجود کو شمار نہ کرے اگرچہ درحقیقت تو ہو گیا م۔ وان لم یعد اجزاء۔ اور اگر اسے رکوع یا سجود کو اعادہ نہ کیا تو اُسکو کافی ہے۔ لان الترغیب فی افعال الصلوٰۃ لیس بشرط۔ کیونکہ نازکے افعال میں ترتیب کرنا کچھ شرط نہیں ہے۔ فـ اگر شرط ہوتی تو البتہ اعادہ واجب ہوتا۔ پھر یہ رکوع یا سجود تو سجدة فضاء کی طرف جانے سے پورا ہو گیا۔ لان الانتقال مع الطہارۃ شرط وقد وجد۔ کیونکہ فتنل ہونا طہارت کے ساتھ شرط ہے وہ پایا گیا۔ وعن ابی یوسف انه یلزمر اعادۃ الركوع۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ مصلیٰ مذکور پر اعادہ رکوع لازم ہے لان القوتہ فرض عندہ۔ کیونکہ قوم یعنی رکوع سے سر اٹھانا ابو یوسف کے نزدیک فرض علی ہے۔ فـ حالانکہ مسئلہ میں مذکور گذرا کہ رکوع میں یاد کر کے وہ اسی طرح سجدہ میں گر گیا یعنی کھڑا ہو کر سجدہ فضاء میں نہیں گیا۔ حتیٰ کہ اگر رکوع سے سجدہ کا کھڑا ہو کر فضاء کا سجدہ کیا ہو تو بالاتفاق اعادہ واجب نہوگا جیسے سجدہ کی صورت مذکورہ میں بالاتفاق اعادہ نہیں ہے۔ المخرج۔ ومن ام۔ جلا واحدا فاحداث وخرج من المسجد۔ اور جس مرد نے امت کی کسی ایک مرد کی سیر امام کو حدیث سنا اور وہ مسجد سے نکل گیا۔ فالما موم امام فموسیٰ اولم ینو۔ تو مرد مقتدی امام ہے خواہ امام اول نے اُسکی خدمت کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو۔ فـ جبکہ صالح امت ہو م۔ اور محفل ہے کہ یہ معنی ہوں کہ خواہ اس مقتدی نے امام ہونے کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو۔ لہذا فیہ من حیثۃ الصلوٰۃ۔ کیونکہ ایسا ہوئے ہیں مافلت نازکی ہے۔ فـ شیخ رحمہ نے فرمایا کہ مصلیٰ رکعتوں میں اس شخص کی ناز رکھی جاوے جسکی ناز ہدون خلیفہ معین ہو جانے کے فاسد ہوئی جاتی ہو خواہ امام

مقتدی نہ کر رہا امام اول جو کیونکہ ایک رواج ہی کہ اگر امام خلیفہ نہ کرے اور نکل جاوے تو اسکی ناز فاسد ہو جائیگی لیکن دوسری روایت فاسد نمونے کی بھی وارد ہے بالجو شک نہیں کہ مقتدی کی ناز تو اس سے بہر حال مراد ہے و امام محدث کی ناز چنانچہ ایک رواج کے۔ مٹ۔ گریہ یا یہ بین ناز امام مراد رکھی اور بغیرہ با بعد ہی انہی سے فاسد ہو گیا۔ پھر اگر کہا جاوے کہ امام اول کو خلیفہ مبین کرنا لازم ہے جواب دیا کہ۔ تعیین الاول۔ مبین کرنا امام اول کا کسی خلیفہ کو قطع المزامتہ۔ واسطہ قطع کرنے مزامتہ غیر کے ہے۔ و لا مزامتہ۔ اور حال یہ کہ بیان ایک ہی مبین ہے تو کوئی مزامتہ نہیں ہے۔ و تم الاول۔ امام تمام کو امام اول جسکو محدث ہوا تھا۔ صلاتہ۔ اپنی ناز کو۔ مقتدی یا بالثانی۔ دوسرے کی اقتدا کر کے۔ کتب یعنی اپنا خلیفہ حکمی سمجھ کر۔ کہا اذا استخلفہ حقیقۃ۔ جیسے کہ جب اسکو حقیقت میں خلیفہ کرتا تو اقتدا کر کے تمام کرتا۔ و لو لم یکن خلیفہ الا صبی او امرأۃ قیل تغصب صلاتہ۔ اور اگر امام محدث کے پیچھے کوئی نمونہ لے لے لے یا عورت کے یعنی جو لائق خلافت نہیں ہے تو کہا گیا کہ امام کی ناز فاسد ہو جائیگی۔ لا اختلاف من لا یصلح للامامۃ۔ بدوہ خلیفہ کرنے ایسے شخص کے جو لائق امامت نہیں۔ و۔ یعنی جیکہ طفل یا عورت کے مثل رہ گیا تو حکماً وہی خلیفہ مقرر ہو گیا۔ العناہ۔ اعتراض ہو سکتا ہے کہ حکماً مقرر ہونا تو ناز کی حفاظت کے واسطے ہے اور بیان فساد لازم آتا ہے۔ و قیل لا تغصب۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ امام محدث کی ناز فاسد ہوگی۔ و۔ کیونکہ فاسد تو خلیفہ ہو جانے پر یہ وہ بیان نہیں پایا گیا کیونکہ خلافت یا حقیقۃ ہوگی یا ظاہر ہوگی بیان دونوں نہیں۔ لہذا لم یوجد الا اختلاف قصدا۔ کیونکہ امام کی طرف سے قصد خلیفہ کرنا نہیں پایا گیا۔ پس خلافت حقیقۃ نہ ہوئی۔ و ہو لا یصلح للامامۃ۔ اور جو مقتدی رہا یعنی طفل و عورت تو وہ لائق امامت کے نہیں و۔ تو حکماً بھی خلیفہ کرنا نہ ہوا۔ پس امام کی ناز فاسد نہ ہوئی۔ حتی کہ اگر خلیفہ نہ کرے تو بالانفاق کل کی ناز فاسد ہے پھر سوال یہ کہ مقتدی کی ناز فاسد ہو جائیگی کیونکہ وہ بلا امام رہ گیا اور امام کی ناز فاسد نہ ہوگی اور یہی صحیح ہے۔ العناہ۔ فخر الاسلام و تبراشی نے اسی کو اصح کہا ہے۔ امام قضاے سفری پڑھتا ہے اسکے ساتھ تیمم نے اقتدا کی یعنی اسی قضاے میں۔ پھر امام کو محدث ہوا تو مقتدی امام نہیں ہو سکتا۔ مسئلہ۔ امام کے پیچھے جانتے ہو تو کوئی خلافت کے لیے مبین نہ ہوگا مگر اگر امام کسی کو آگے کرے یا قوم کسی کو جو حادثے یا خود کوئی شرع جاوے و لوگ اسکی اقتدا کریں۔ اگر امام نے ایک کو اور قوم نے ایک کو مقدم کیا یا قوم میں سے بعض نے ایک کو اور بعض نے دوسرے کو مقدم کیا تو کل کی ناز فاسد ہو گئی۔ مسئلہ۔ اگر خلیفہ مقرر کرنے سے پہلے امام مسجد سے باہر ہو گیا یعنی حد سے نکلا تو قوم کی ناز فاسد نہ ہوئی اور امام اپنی ناز پر ہے۔ جس نے کہا کہ روایات متفقہ ہیں کہ خلیفہ بدین نیت کے امام نہیں ہوتا۔ واضح ہو کہ مسبق جو بعد سلام امام کے ادا کرنا ہے وہ اسکی اول ناز ہے اور جو امام کے ساتھ باقی وہ آخر ناز ہے۔ یہی امام مالک و ثوری و احمد و حنفیہ و مالک و ابن المنذر رحمہ اللہ نے اسکو ابن عمرو مجاہد ابن سیرین سے حکایت کیا اور امام احمد نے ابن عباس سے اور شمس الاممہ سرخسی نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے حکایت کیا۔ نووی رحمہ اللہ نے مذہب شافعی رحمہ اللہ کے برعکس بیان کیا اور یہی حضرت عمرو علی و ابو الدرداء رحمہ اللہ سے روایت ذکر کی گئی لیکن ابن المنذر رحمہ اللہ نے کہا کہ ان صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہ کچھ ثبوت نہیں ہے۔ و اسد قضاے علم۔ اگر مصلی کی تکبیر چوٹی نہ اُسکے رُک جانے تک تو نعت کرے پھر وضو کر کے بنا کرے۔ و۔

باب ما یفسد الصلوٰۃ وما یکرمہ فیہا

باب ان چیزوں کے بیان جن جو ناز فاسد کرتی ہیں اور جو ناز میں مکروہ ہیں یعنی جو ایسے افعال کہ بندہ کے اختیاری اکتمالی ہیں نہ حد غیر اختیاری قوانین سے نفسیات کا غیر نفسیات میں سے مکروہ یا حلال یا حرام ہے۔ مع من تکلم فی صلاتہ عامداً او سائياً بطلت صلوٰۃ۔ جس شخص نے کلام کیا اپنی ناز میں خواہ عمدہ خواہ سہواً تو اسکی ناز باطل ہو گئی۔

فصد مفسدات قولی و فعلی دو قسم ہیں قولی میں سے ایک مفسد کلام ہے وہ مطلب سمجھانے والی حرفی آواز ہے اور کبھی ایک حرف کافی ہوتا ہے جیسے ق۔ یعنی بچا۔ اگر جانور سواری کو ہر کہا یا کئے کو شکلائے لے کہا یا بلی کو بلایا۔ یا ان جانوروں کو بھگایا پس اگر ایسی آواز سے کہ حروف ہجاء موجود ہوں تو مفسد ہے اور اگر محض آواز بدون حرف ہو تو مفسد نہیں۔ کما فی الذخیرہ۔ اگر کمرہ ہیں۔ ط۔ ایک حرف بے معنی ہو تو کلام نہیں۔ ش۔ پھر ایک حرف یا دو حرف یا زیادہ جو مطلب کو مفید ہوں اسوقت کلام ہیں کہ ایسے طور پر بولے کہ اس سے سننے جاوین۔ اگر نہ سننے جاوین پس اگر اُسے خود سنے تو بھی کلام مفسد ہے۔ المحیط۔ اور اگر خود نہیں سنے مگر حروف کی تصحیح ہو گئی تو مفسد نہیں۔ الزاہدی۔ یہ بنا برائے خالی تصحیح حروف سے کلام نہیں ہوتا اور جسے مخالفت میں یہ مسئلہ گذار قبول کرنی ضروری ہے کہ تصحیح حروف پر کلام ہو جاوے اور چونکہ یہ قول بھی قوت رکھتا ہے تو میرے نزدیک فتویٰ میں تاہل چاہیے ہم۔ پھر جب کلام ہوا خواہ غیر نے سنا ہو یا خود اسے سنا ہو علی الفتویٰ تو وہ مفید ہے خواہ عمدہ ہو یا سوسے ہو سوائے سلام کے یا تسبیح سے ہو یا جہالت سے کہ ناز میں بولنا منع نہ جاتا ہو یا کسی نے اسکو زبردستی مجبور کیا ہو اور اگر ناز میں ایسے طور پر بولیا کہ دستور نہیں ٹوٹا مگر بول دیا تو بھی مختار یہ کہ مفسد ہے۔ المحیط المخلصہ ع۔ د۔ اور خواہ کلام تھوڑا ہو یا بہت ہو خواہ ناز کی درستی کے لیے ہو شکلا ام سے کہا کہ چار ہو گئیں جبکہ پانچوں کو اٹھاتا تھا۔ یا اس لیے نہ ہو حال مفسد ہے جبکہ یہ لوگوں کے کلام سے ہو۔ المحیط۔ جب ناز باطل ہوئی تو از سر نو پڑے مگر یہ اسوقت کہ اخیر قندہ بقندہ تشدد متعین سے پہلے بولا ہو۔ تاضیخان۔ پھر اس مسئلہ میں ائمہ فقہاء میں اختلاف ہے۔ نو دینی رح نے شرح المندب میں کہا کہ اگر عمدہ کلام کیا ہو تو مصلحت ناز کے تو بالاجماع ناز فاس ہے نہ کہ ابن المنذر وغیرہ۔ مصلحت ناز کے لیے ہو شکلا ام پانچوں کو کھڑا ہوا اور اس سے کہا کہ نوئے چار پڑے۔ میں یا اُسکے مانند تو بھی مفسد ہے اور یہی جمہور فقہاء کا مذہب ہے اور اگر زبردستی مجبور کیے جانے پر بولا تو شافعی کے نزدیک اچانک فاسد ہے اور اگر سب سے بولے یا جو کے بولے اٹھا تو مفسد نہیں مگر جبکہ طول کلام ہو اور طول ہونا عرف سے دریافت ہوگا۔ مالک رح کے نزدیک کلام مصلحت مفسد نہیں جیسے زبان چلیا نا اور تسبیح و جل طلق بعد میں اور امام احمد رح کے مذہب میں کلام مصلحت میں روایات ہیں ایک یہ کہ مفسد ہے اور اسی کو خلال رح نے اجتہاد کیا کما فی المعنی لابن قدامہ۔ اور نحوی تابعی کے نزدیک تسبیح سے بولنا مفسد ہے اور یہی قول قتادہ بن دعامہ تابعی کا اور حاد بن ابی سلیمان کا ہے۔ امام احمد رح سے ایک روایت شل قول شافعی اور ایک روایت شل قول ابو حنیفہ ہے۔ مع۔ امام مصنف نے صرف شافعی رح کا اختلاف ذکر کیا۔ بقولہ۔ خلافا للشافعی رح نے الخطا والنسبان۔ یعنی شافعی رح نے جو کہ و سہول کے ساتھ کلام کرنے میں خلافت کیا۔ وف بشرطیکہ طویل نہ ہو کیونکہ طویل عرفاً جو کہ و سہول کے سنائی ہے۔ مع۔ ومنفرعہ الحدیث المعروف۔ اور لمجاہ امام شافعی کا حدیث معروف ہے وف گویا اشارہ کیا کہ حدیث معروف کی وجہ سے امام شافعی رح نے مجبور ہو کر کلام خطا و نسبان کو مستثنیٰ کیا۔ ابن عباس سے روایت ہے کہ حضرت علی السرخسہ وسلم نے فرمایا کہ۔ انا السرخسہ عن امی الخطا والنسبان وما استکرہوا علیہ۔ یعنی اندر نے دور کر دیا میری امت سے خطا و نسبان کو اور اس چیز کو جسپر آنکھواں کرنا چاہوے یعنی زبردستی کرانی جاوے۔ رواہ ابن ماجہ وابن حبان والحاکم اور ابن عدی نے بطریق جعفر بن جبریل فرقہ۔ اسکے مانند دوسرے صحابی سے روایت کی کہ امام اسی راوی جعفر بن جبریل کی شکرات سے ہے۔ ابن ماجہ نے حدیث ابو ذر رحمہ سے اور طبرانی نے حدیث ثوبان رضی اللہ عنہ و ابو الدرداء رحمہ سے مروی حدیث روایت کیا۔ اور ابو نعیم نے حلب میں حدیث ابن عمر سے مرفوع روایت کی اور کہ کہ غریب ہے ابن جان و خاکم نے اسکی تصحیح کی اور قتلی نے اسکو موضوع ٹھہرایا اور ابن ابی حاتم نے کتاب العلل میں اپنے والد امام ابو حاتم سے پوچھا تو فرمایا کہ یہ روایات گویا موضوع ہیں اور یہ حدیث فاسکی اسانید صحیح نہیں ہیں۔ پھر بر تقدیر بحث کے اسکے معنی میں بحث کرنا چاہیے تو واضح ہو کہ حدیث کے ظاہری معنی مراد نہیں یعنی یہ مراد نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے میری

انت سے بھول چوک مارا اور کیا ہو تو کوئی نہ بھولے نہ چو کے اور نہ کسی پر زبردستی ہو۔ کیونکہ یہ تو مرتجہ ظاہر کہ خود حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم ناز میں بھول گئے تو معلوم ہوا کہ غلط سے خفیہ مراد نہیں ہے تو اب حکم مراد ہی یعنی ان تینوں چیزوں کا حکم
اٹھا دیا گیا ہے پھر حکم میں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ دنیاوی لدر دوم آخری۔ پس ہم کہتے ہیں کہ دنیاوی حکم اٹھانا کسی مراد نہیں
کیونکہ اگر ایک نے دوسرے کو خطا سے قتل کیا تو قرآنی نص سے اس پر موت و کفاردہ واجب ہوتا ہے تو معلوم ہو گیا کہ آخرت کا
گناہ اٹھا دیا گیا ہے تو اب اگر کسی نے ناز میں بھولے چو کے کلام کر دیا تو گناہ نہ ہوا لیکن ناز فاسد ہو گئی جیسے بھولے سے
ناز کا کوئی رکن جو زور دے تو بالاجل ناز فاسد ہے اور گناہ نہیں جیسے نشانہ بیکتا تھا اور چوک کر کسی کے گولی لگی تو گناہ
ہو گا مگر دیت و کفارہ واجب ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام ان صلاتنا بذکرہ لا یصلح فیہا شیء من کلام الناس
وانما ہی التبییح والتلیل وقرآنہ القرآن۔ اور ہماری دلیل تو یہ علیہ السلام ہماری نازیہ اس میں لائق نہیں کہ بھولے ہوئے
کلام سے اور یہ تو فقط تسبیح و تلیل و قرآن قرآن ہے۔ فہم امام مسلم نے صحیح میں یہ باب باندھا کہ ناز میں کلام کرنا جو ابتدا
میں جائز تھا پھر منسوخ ہوا۔ اس باب کے تحت میں یہ حدیث سادہ بن ابی حکم اہلبی رضی اللہ عنہ سے قول کے ساتھ روایت
کی اس میں یہ ارشاد موجود ہے جو مصنف رحمہ نے ذکر کیا بطریق انتم کی روایت میں لا یصلح۔ کی جگہ لا یصلح مذکور ہے یعنی ہماری
اس ناز میں لوگوں کے کلام سے کچھ حال نہیں ہے۔ مع تو معلوم ہوا کہ ناز میں لوگوں کا کلام طویل و کثیر کچھ بھی حلال نہیں
جس سے احرام ناز ٹوٹ جاتا ہے۔ زید بن اسلم رحمہ کی حدیث میں ہے کہ ناز میں آدمی اپنے برابر دالے سے باتیں کر لیتا
یہاں تک کہ نازل ہوا تو تعالیٰ تو مومنین و مومنات سے کلام کرے کہ ناز میں لوگوں کو سکوت کا حکم دیا گیا اور کلام سے منع کر دیے گئے۔
رواہ البخاری و مسلم۔ اور حدیث ابن مسعود رحمہ بھی صحیح ہے کہ پہلے کلام کیا کرتے جب ہم لوگ حبشہ سے واپس آئے تو ملت
ہو گئی۔ کہانی اصح۔ اور ابو داؤد کی روایت میں ہے کہ یہ حکم جدید ہوا کہ تم لوگ ناز میں کلام مت کرو۔ رواہ ابن حبان
الاصحاح۔ قول حدیث زید بن اسلم سے معلوم ہوا کہ کلام سے ممانعت مدینہ منورہ میں ہجرت کے بعد ہوئی کیونکہ نزول
قبل تعالیٰ تو مومنین و مومنات سے کلام کرنا بالاجماع مدینہ میں ہوا ہے۔ اور حدیث ابن مسعود رحمہ صحیح ہے کیونکہ حبشہ سے واپسی مدینہ میں
ہوئی ہے اس سے خطابی روح ناز میں غلط نکلا کہ کلام کا احرام ہونا کہ میں جو چاہتا تھا۔ کیونکہ یہ ناز میں کلام احادیث صحیحہ کے
مخالف ہے۔ بلکہ مدینہ میں بھی کچھ روز صلح رہا یہاں تک کہ فوج اسلام مدینہ میں داخل ہوئی لیکن حضرت ابن مسعود رحمہ وغیرہ
کی ہجرت حبشہ سے واپس آنے سے پہلے ہو چکا۔ لہذا اگر حبشہ سے پہلے کہ حدیث دو راویوں کا وقوع قبل محرم کلام کے ہوا
یہ وہ حدیث ہے کہ ابو ہریرہ رحمہ نے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ بدر کی ناز میں چڑھائی تو دوسری
رکتوں پر سلام پھیر دیا پس نواہدین نے ٹھکڑے چوک کر کہا کہ یا رسول اللہ کیا ناز میں کلام کرنا آپ بھول گئے تو انھوں نے
صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ کیا نواہدین نے سچ کہا تو عرض کیا گیا کہ جی ہاں پس آپ نے وہ کچھ نہیں یاد فرمایا جو میں اور
سوا کا سجدہ کیا۔ یہ حدیث اصل بخاری و مسلم کی صحیح میں ہے۔ تو یہ اس وقت تھا کہ جب تک کلام کرنا منسوخ نہ ہوا تھا۔ یہ
میں وفاق ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ نواہدین نے بیان عدا کلام کیا لیکن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو مع ساتھ مالوں
کے اعادہ ناز کا حکم نہیں دیا۔ یہ کہنا کہ یہ کلام تو صلح ناز کے لیے تھا۔ بہت ضعیف ہے اس واسطے کہ اگر صلح ناز میں باتیں ہی
کرنا رہا ہوتا تو مردوں کو سہانہ امر اور حدوں کو ہاتھ پر ہاتھ مارنا کیوں مشروع ہو سکتا یہ بھی دلیل ہے کہ اس وقت کلام
منسوخ نہ تھا اس لیے کہ نواہدین نے تسبیح نہیں کی اور حدیث صحیح میں آیا کہ یقین تو عورتوں کے لیے اور تسبیح مردوں کے لیے
ہے۔ یعنی جب اہم شتا چار رکعت کے بعد پانچویں کو کھڑا ہونے کے با ایک ہی رکعت کے بعد بیٹھنے کے بعد ہی رکعت
پر سلام پھیرنے کے و مردوں کی صف میں سے چاہیے کہ سہانہ امر کہہ دے یا عورتوں میں سے کوئی تصنیف کرنے لگی

وایمن ہاتھ کو بائیں کی پشت پر مار دے تاکہ امام متنبہ ہو جاوے کیونکہ قراوت میں تو بالافتان قمرہ دینا چاہیے۔ تو جب
 وہ ایمن نے یہ نہ کیا تو معلوم ہوا کہ اس وقت کلام ہی منسوخ نہ تھا اور بعد مانت کلام کے تسبیح یا تصفیق کا قاعدہ تعلیم ہوا ہی
 بان بیان ایک دم البتہ لوگوں کو ہوا کہ ابو ہریرہؓ کا اسلام ساتویں سال ہجرت میں فتح خیبر کے وقت ہوا ہی اور حدیث
 میں یوں آیا کہ صلی بنا رسول الصری یعنی ہم لوگوں کے ساتھ نماز پڑھتی تھی تو ظاہر ہوا کہ یہ نسخ کلام کے بہت مدت بعد کا قصہ ہے
 جواب اس دم کا یہ ہے کہ جو بات اپنے جنس کے ساتھ واقع ہوتی ہے اسکو اپنی طرف منسوب کرنا زبان کا محاورہ ہے تو ابو ہریرہؓ
 نے اگر یوں کہا ہو یعنی راوی کا دم نہ ہو تو مراد ابو ہریرہؓ کی یہ ہے کہ ہم یعنی اصحاب رسول الصری علیہ وسلم جیسے حدیث
 نزال بن سبرہ رحمہ اللہ کہ قال لنا رسول الصری علیہ وسلم دانا دیاکم کما تدعی بنی جہنمنا انتم۔ دیکھو نزال بن سبرہؓ
 کہا کہ ہکو رسول الصری علیہ وسلم نے فرمایا۔ حالانکہ نزال رحمہ اللہ تو رسول الصری علیہ وسلم کو دیکھا بھی نہیں پس
 مراد یہ کہ ہماری قوم کو کہا جیسے قول طاؤس رحمہ اللہ کا کہ قدم علینا ساذ بن جبل ظم یاخذ من الخضر اذات مشینا۔ یعنی
 ساذ بن جبل رضی اللہ عنہ ہم پر سردار ہو کر آئے تو ساگ تر کار یوں سے کچھ رکوتہ نہیں لی۔ مراد یہ کہ ہمارے ملک پر
 سردار ہو کر آئیے کہ طاؤس کو پیدا بھی ہوئے ہونگے جب ساذ رضی اللہ عنہ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے میں پر
 بھیجا تھا۔ خدا الیدین کا نام غرباق اور کفیت ابو العزیز ہے اور متقیین کے نزدیک یہ بعد وفات حضرت سردار عالم صلعم
 کے زندہ رہا رضی اللہ عنہ۔ اور ذوالشمالین نے البتہ بدین شہادت پائی اسکا نام عمر بن عمر و انحرانی ہے اور حدیث نماز میں
 تشکو کرنے والا یہ نہیں بلکہ اول ہے۔ مع م۔ ومارواہ محمول علی رفع الاثم۔ اور جو حدیث شافعی رحمہ اللہ نے روایت کی وہ چوں
 ہو گناہ دہونے پر۔ فت۔ یعنی بھول وچوک و استکراہ کے فعل پر اللہ تعالیٰ نے گناہ اٹھا دیا ہے۔ اقول فعلی نبا اگلی اتون
 پر اس سے گناہ ہوتا ہو گا اور ظاہر یہ ہے کہ یہ حدیث اس امت کی خصوصیات سے ہوا اور اگر بیان واقع ہے تو اظہار
 ہوا کہ اللہ تعالیٰ بھول وچوک پر انورضین کرتا۔ پھر چھ جواب اس صورت پر ہے کہ حدیث ان الصری وضع عن اثنی الاثم۔ صحیح ہو ورنہ
 ثبوت ہی نہیں۔ پھر اگر ہم معارض بائیں تو بھی ہم کہتے ہیں کہ ہماری حدیث اصح و اعلیٰ ہے اور وہ صحیح اصح ہے اور یہ روایت اس سے
 کمتر اور صحیح نہیں ہے۔ اگر کیا جاوے کہ ہماری حدیث سے کلام مطلقاً ناجائز نکلا لیکن یہ کیا ضرور ہے کہ اس سے نماز باطل فاسد
 ہو جاوے کیا نہیں دیکھتے کہ ترک سجدہ ناجائز مگر فسد نہیں ہے جواب یہ کہ تحویم و تکلیف جمع نہیں ہو سکتی اور کلام کو غیر حلال
 قرار دیا تو یہ احرام نماز کو باطل کرنا ہوا و قد حققہ الشیخ ابن النعمان رحمہ اللہ۔ بالجملہ تحقق ہو گیا کہ ہر کلام جو ذکر نہ ہو فسد کسی طرح
 ہو۔ بخلاف السلام ساہیا۔ برخلاف سلام کے یعنی سو اسلام پھیر دے۔ فت۔ تو سلام ہر صورت میں شل کلام کے
 نہیں۔ لائے من الاذکار۔ کیونکہ سلام تو اذکار نماز سے ہے۔ فت۔ حتی کہ التجات میں پڑھا جاتا ہے مگر بے موقع نہیں پڑھ
 سکتے تو اسکی دو حالتیں ہوتیں۔ فیعتبر ذکر زانی حالتہ الخسبان و کلما فی حالتہ العهد لما فیہ من کاف الخطاب۔ تو
 سلام کو ذکر اعتبار کیا جائیگا حالت نسیان میں۔ اور کلام اعتبار کیا جائیگا حالت عمد میں کیونکہ اس میں کاف خطاب ہے فت۔
 حاصل یہ کہ اسلام علیکم خطاب ہے تو لوگوں کے کلام سے پھر اگر وہ ذکر نماز بھی مع خطاب ہے تو ہم نے دونوں صفتوں کو دو
 حالتوں میں اعتبار کیا اسطرح کہ جب اسے سو اسلام پھیرنا تو بلا قصد کے ایک کلمہ زبان سے نکالا جو ذکر نماز ہے اور اسے کسی
 سلام کا قصد نہیں کیا تو یہ اسلام کلام نہوا پس فسد نہیں اور جب قصد اسلام کیا تو جو خطاب کیا اسے کلام کیا پس فسد ہے۔ م۔
 اگر کیا جاوے کہ کلام طویل بھی معلوم ہو کیونکہ قول ہے تو شل فعل طویل کے فسد نہوا۔ جواب یہ کہ فعل تو آدمی کی حرکت طبعی ہے اور
 طویل سے احتراز محض نہیں بخلاف کلام کے کہ کچھ طبعی نہیں ہے۔ کانی الاسرار الشیخ الرازی۔ مع۔ اگر ختم نماز کا سلام نہیں بلکہ
 کسی شخص کو سو سے سلام کیا یا جواب دیا تو فسد ہے خواہ علیکم یا علیکم صرف خطاب کے یا نہیں۔ کن و مہتوق نے امام

کے ساتھ سو اسلام پھیرا تو نفس نہیں اور اگر اپنی باقی ناز یاد رکھتا ہو تو نفس ہی۔ شرح الطحاوی۔ اور اگر اسکو بزمِ بزرگ مجھے
 امام کے ساتھ سلام کرنا چاہیے تو عہدی سلام اور نفس ہی کہ بنا منع ہے۔ اظہار۔ اگر نغم نے دوسری رکعت پر عشاء کو تراویح یا
 ظہر کو جمعہ یا اپنے کو مسافر گمان کر کے سلام پھیر دیا تو فاسد ہو گئی از سر نو پڑھے اور اگر جو تھی رکعت گمان کر کے دوسری پر
 سلام پھیرا تو ناز کو پوری کر لے۔ دوسو کا سجدہ کرے۔ اظہار۔ اور فاضل یہ کہ سلام کا سو اگر اصل ناز میں ہو تو نفس
 ہے اور اگر وقت ناز میں ہو تو نفس نہیں ہے۔ الجملہ۔ اگر سو کسی کو سلام کرنا چاہا جب اسلام کیا تو یاد آ گیا پس علیک نہیں
 کہا تو بھی ناز فاسد ہوئی۔ الجملہ۔ اگر سلام کے ارادہ سے مصافحہ کیا تو نفس ہی۔ اگر ہاتھ کے اشارہ سے جواب سلام دیا یا کسی
 کے کچھ مانگنے پر سر ہاتھ سے ہاں یا نہیں کا اشارہ کیا تو ناز فاسد نہیں۔ تفسیر۔ لیکن کردہ ہے۔ شرح الامیر المہدیۃ اب کلام
 کے بعض تفریحات کو بیان فرمایا۔ بقول۔ فان آن فیما۔ پس اگر ان میں کیا ناز میں۔ او تا وہ۔ یا کہ تا وہ کیا۔ او بی۔ یا دریا
 فار تفع بکاؤہ۔ پس اسکا رد نازل گیا۔ فـ یعنی غم کے ساتھ صرف آنسو جاری نہیں بلکہ اس سے زیادہ جو ایسی
 ایسے رو بہا کہ اس سے حروف پیدا ہو گئے۔ کمانی انفع۔ و علیٰ ذاک کیا خالی حروف کی تصحیح کافی ہوگی۔ علی قول الکرخی۔ یا سمیع ہونا
 ضرور ہے نہایت قول مختار کے لیکن یہ جان ممکن نہیں اسلئے کہ آئنے قصداً حروف کا اور کرنا نہیں چاہا ورنہ بلا خلاف ناز فاسد
 ہوئی بلکہ رد سے جن حروف پیدا ہو گئے اور یہ جب ہی معلوم ہو کہ آواز وہ سنے یا دوسرا کوئی سنے یا لوگ سن سکیں۔ ہم۔ انہیں
 یہ کہ آہ کے اہت زہر اور ہا و جزم مع۔ اذ تار خانہ میں لایا کہ آہ کے لیکن قول یعنی ہی صحیح ہے اور وہی دوسرے کتب
 میں ہے۔ ہم۔ تا وہ بر وزن تصنع یہ کہ آہ کے اور اس میں کئی لغات ہیں۔ ۱۔ آہ فتح الہ جزم و او کسر ہا۔ ۲۔ آہ الفتح
 اور جزم ہا و یعنی داد کو اہت کر کے اہت میں ناکر اہت مدد کر دیا۔ ۳۔ آہ فتح و تش۔ یہ کسر و جزم۔ ۴۔ آہ مانتد سوم کے مگر
 ہا و حذف۔ ۵۔ آہ۔ اہت مدد و تشدید و او جزم ہا و مع۔ حاصل یہ ہوا کہ آئنے ناز میں ان میں کیا تا وہ کا کوئی لفظ کیا یا ایسے
 رو بہا کہ حروف پیدا ہو گئے تو اس میں دو صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ۔ فان کان من ذکر الجنة او النار لم یقطعھا۔ اگر کوئی
 بات بوجہ یا دجنت یا دوزخ کے ہوئی تو ناز کو قاطع نہوگی۔ فـ یعنی نفس نہیں ہے۔ لائیدل علی زیادہ انشوع۔ کیونکہ یہ
 خشوع کی زیادتی پر دلیل ہے۔ فـ پس زیادتی رغبت یا خوف ظاہر ہے اور اگر صریح کہنا کہ اللهم اغنی الجنۃ۔ اسی مجھے جنت
 میں داخل فرما دے۔ یا۔ اللهم اجرنی من النار۔ اسی مجھے دوزخ سے نجات دیدے۔ تو ناز قطع نہ ہوئی پس کتابہ میں بد بھادوی
 قطع نہوگی۔ مع۔ صورت دوم یہ کہ۔ وان کان من وجع او مصیبتہ قطعھا۔ اور اگر یہ بات بوجہ درد۔ یا کسی مصیبت کے ہو
 تو ناز کی قاطع ہوگی۔ فـ ہی قول امام مالک و احمد کا ہرج۔ لان فیہ اظہار الجزع والتاسف۔ کیونکہ اس میں جزع
 و تاسف کا اظہار ہے۔ فکان من کلام الناس۔ تو یہ کلام اناس میں سے ہو گیا۔ فـ جو کہ نفس ہی۔ گویا آئنے صریح ہون
 کہا کہ میری مدد کر و مجھ پر مصیبت ہرج۔ اور یہ دعا نہیں ہے جیسے اللهم اغنی من الکرب العظیم۔ اسی مجھے کرب مصیبت عظیم سے نجات
 دیدے۔ کیونکہ مدد مصیبت سے چلانا اور رونا بدون دعا کے معروت ہے تو گویا آئنے کہا کہ ہاے مجھ پر بڑی مصیبت ہے یاد رکھ
 مجھ پر بڑی تکلیف ہے تو یہ بالفردہ نفس ہی۔ پھر ظاہر کلام میں دہم ہوتا ہے کہ درد سے اختیاری ہو یا بے اختیاری ہو نفس ہی
 محیط السرخسی میں کہا کہ اگر درد بیماری میں ہے اختیاری نکلا تو جانی وغیرہ کے مانند نفس نہیں کیونکہ اس سے احتراز خارج امکان
 ہے۔ ۵۔ مینی نے اسکو امام محمد کا قول کہا ہے لیکن الظہار میں اتفاق ہے۔ و اما علم۔ ہم۔ شافعی رحم کے نزدیک کسی صورت میں
 نفس نہیں ہے۔ ظاہر امر ادیہ کہ بے اختیار ہی ہو یا جس صورت میں کہ حروف پیدا ہوں جو دلی حالت کا بیان ہوں کیونکہ
 یہی وجہ بیان ہوئی ہے تو علی بن اسبغہ میں اتفاق ہو گا بعموم قول محیط السرخسی فائیم۔ ہم۔ و علی ابی یوسف ان قولہ آہ
 اور ابو یوسف۔ ہم سے مروی ہے کہ آہ کہنا۔ فـ نغم اہت و جزم ہا و لکم نفیس فی السحایین۔ نفس نہیں و زون حالتوں میں

نفس ہی کہ بے اختیار ہی ہو یا جس صورت میں کہ حروف پیدا ہوں جو دلی حالت کا بیان ہوں کیونکہ یہی وجہ بیان ہوئی ہے تو علی بن اسبغہ میں اتفاق ہو گا بعموم قول محیط السرخسی فائیم۔ ہم۔ و علی ابی یوسف ان قولہ آہ اور ابو یوسف۔ ہم سے مروی ہے کہ آہ کہنا۔ فـ نغم اہت و جزم ہا و لکم نفیس فی السحایین۔ نفس نہیں و زون حالتوں میں

حواہ یا جنت و دوزخ ہو یا جوہر و مصیبت ہو۔ واوہ نفیسہ۔ اوہا وہ مفسدہ۔ ف۔ ظاہر امر ادیکہ اوہ بجاالت جرح مفسدہ ہے۔ پس اختلاف حرف آہ بدون المدین ہ۔ م۔ وقیل الاصل خندہ۔ اور بیان ہوا ہے کہ ابو یوسف کے نزدیک اصل یہ قرار پائی کہ۔ ان الکلمۃ اذا اشتعلت علی حرفین۔ کلمہ جب مشتعل ہو دو حرفوں پر۔ وہما زائد تان ادا حد سما۔ حالانکہ یہ دونوں حرف یا انہیں سے ایک حرف زائد ہوں۔ لا نفسد۔ تو نماز فاسد نہ ہوگی۔ ف۔ بنا پر یہ کہ کثر کلام عرب تین حرفتیں ہیں۔ وان کا تینا اصلیتیں نفسد۔ اور اگر دو حرفی کے دونوں حرف اصلی ہوں تو نماز فاسد کرینگے۔ ف۔ ظاہر اسوجہ سے کہ دو ہنر زمین کے ہیں کیونکہ اکثر کو حکم کل ہ۔ م۔ وحروف الزوائد مجموعہ ہا فی قولہم۔ اور زوائد کو اہل لغت نے جمع کر دیا اس قول میں۔ الیوم نفسا۔ الف لام می و م ت ن س اہ۔ ف۔ کئی طرح اسکا مجموعہ ہوا جیسے اسمان ہوت۔ غرض ان حروف سے ہر اور یہ لطیفہ کہ ملا کر ایک معنی دار جملہ بنالیا۔ واضح ہو کہ ان حروف کے زوائد ہونے سے یہ مطلب نہ سوائے الحاق و تفسیق کے باقی جان کہیں کسی کلمہ میں حروف اصلہ پر کوئی زیادتی کیجاوے تو کلام عرب میں تلاش سے معلوم ہو گیا کہ حرف انہیں حروف سے زیادتی ہوئی ہے اور یہ مطلب نہیں کہ یہ حروف جہاں کہیں ہوں تو زائد ہیں صحیح بہ نہایت مع حاصل یہ نکلا کہ آہ کے دونوں حرف انہیں حروف سے ہیں تو نفسد نہیں بر خلاف آہ بد الف کہ تین حرف ہو گئے اور سہ حرفی تو ظلاً مفسد ہے جیسے دو حرفی جب دونوں اصلی ہوں تو مفسد ہے۔ لیکن مخفی نہ رہے کہ اصل اجماعی اس مقام پر یہ کہ جو بات کہ لوگوں کے کلام سے ہو جاوے وہ مفسد ہے تو امام ابو یوسف سے یہ دوسری اصل غیر مناسب ہے کیونکہ یہ پہلی اصل کو قوتی ہے لہذا امام مصنف نے کہا کہ۔ و نہ الا یقوی۔ اور یہ اصل قوت نہیں پکڑتی۔ ف۔ یعنی قوی نہیں ہے۔ محض ہے کہ اسکے معنی بوجہ نہ کہ وہ بالا کے قوی نہیں یا یہ روایت یا استنباط قوی نہیں ہے۔ لان کلام الناس۔ کیونکہ کلام الناس ہونا۔ ف۔ یہی بعض منصوص نفسد قرار پایا ہے۔ فی متفہم العرف۔ عرف کے باہمی سمجھوتہ میں۔ قبیح وجود۔ تابع ہوتا ہے دو باتوں کے پائے جانے کا اول وجود۔ حروف الہجاء۔ کامو۔ ف۔ حتی کہ اگر اصلی کی آواز میں کوئی حرف ہی نہ ہو تو بالاتفاق کچھ بھی نہیں ہے۔ دوم وجود۔ افہام المعنی۔ معنی سمجھانے کا۔ ف۔ یعنی جو حرف نکلے اُسے کچھ مضمون باہمی سمجھا جاوے حتی کہ اگر کچھ مضمون ہی نہ ہو یا مضمون ہو مگر باہمی نہ ہو جیسے معنی نے خود اپنے آپ کو خطاب کیا ہو یا وہ حمد و ثناء و دعا بہ جناب باری تعالیٰ ہو تو وہ مفسد نہیں ہے تو جب یہ اصل ٹھہری کہ حروف ہجاء ہوں و افہام مطلب ہو جاوے تو وہ کلام ہے تو حروف زائد و اصلہ پر اصل ٹھہرانا پہلی اصل کو مضر ہے۔ و تحقیق ذلک فی حروف کلمہ زوائد۔ کیونکہ اصل اول یعنی کلام ہونا تو متحقق ہو جاتا ہے ایسے حروف میں کہ دے سب کے سب زائد ہیں۔ ف۔ حالانکہ وہ بالضرور کلام الناس ہوتا ہے تو یہ اصل دیگر باطل ہے تو مسئلہ اوہ کا اس بنا پر باطل ہے۔ اس تقریر سے شارحین نہایت دغایہ و درایہ وغیرہ کا اعتراض ہی ساقط ہو گیا تو جواب فتح اشدیر کی حاجت نہ رہی م۔ اگر گناہوں کی کثرت باکر کے تاوہ کیا تو قاطع نہیں۔ اگر رونے میں بغیر آواز کے آئسو بچے تو مفسد نہیں۔ التامار خانیہ۔ نخ۔ یعنی بخار منقوطہ بالاجماع مفسد ہے اور اگر وہ سنائی نہ دیا تو مفسد نہیں مگر اگر وہ ہے کیونکہ کلام نہیں ہے محیطہ السرخسی۔ میں کہتا ہوں کہ یہ بقول غفار ہے ورنہ جب عمداً اسکو ادا کرنے کے واسطے حروف کی تصحیح کی تو بقول کثری مفسد ہے اور حرم نے بیان جروا خفاہ میں بحث کر کے ظاہر کیا کہ قول کرخی ہم ایک قوت رکھتا ہے تو احتیاط ضرور ہے حتی کہ مترجم کے نزدیک اگر آئسو حمد اُنکالنے کا قصد کیا ہو تو فاسد نہ ہونے پر فتویٰ نہ دیا جاوے۔ قتال فیہ۔ م۔ معنی نے سجدہ گاہ کی کسی کو سجدہ نکال پس اگر سننے میں نہ آیا تو باہ اتفاق مفسد نہیں ہے۔ الذفرہ۔ ج۔ جیسے سانس باہر لینا لیکن عمداً کر وہ ہے اور اگر سننا گیا اسطرح کہ اس میں حروف ہجاء پیدا ہوئے تو وہ قاطع نماز بمنزکہ کلام کے ہے۔ انعامہ۔ یہی قول امام احمد ہے۔ اور شافعی رحمہ اللہ دو قول میں۔ اور ابن عباس نہ جہلے کہا کہ جس نے نماز میں نفع کیا تو اسنے کلام کر دیا۔ رواہ سیحید بن منصور فی سننہ۔ اور

اسی کے مثل سجدہ بن جبر سے روایت کی۔ اور محیط میں ہر کہ اگر مصلی نے ہاتھ لگا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک مطلقاً مفسد ہے۔
اور ابو یوسف کے نزدیک اس بدون تشدید نہیں مفسد اور تشدید مفسد ہے یون ہی مشائخ کے نزدیک ہوتا چاہے مع۔ وان
متنہج۔ اور اگر مصلی نے متنہج کیا۔ فن۔ تو دو شرط سے مفسد ہے اول یہ کہ۔ بغیر عذر۔ بغیر عذر ہو۔ بان کم یکن مدفع الیہ۔
بان طور کہ مدفع الیہ ہو۔ فن۔ یعنی بطور اضطرار کے جو حسین کچھ اختیار نہیں ہوتا بلکہ حالت اختیار ہی کے ساتھ ہو۔ دوم شرط
یہ کہ۔ وحصل بہ الحروف۔ اور متنہج اختیاری سے حدوث پیدا ہو جاوین۔ فن۔ یعنی دو حرف یا زیادہ۔ الحاصل متنہج جب
اختیاری بے عذر ہو اور اس سے دو حرف یا زیادہ پیدا ہو جاوین تو یہ بھی ان نفسہ عندہما۔ لائق یہ کہ امام ابو حنیفہ و محمد کے
نزدیک ناز کا مفسد ہو۔ فن۔ اور متنہج یہ کہ اح واج بواج بے نقطہ کئے مع۔ اور اگر متنہج میں حرف ظاہر ہوئے یعنی گامات
کرنے کو خالی کھنکار ہو بدون حروف تو بالاتفاق مفسد نہیں لیکن مکروہ ہے۔ ابھر۔ یہ سب اس وقت کہ کوئی عذر یا غرض صحیح نہ ہو۔
وانکان بعذر۔ اور اگر متنہج بعذر ہو۔ فن۔ خواہ عذر طبعی کہ بے اختیار اسکی طبیعت تقضی ہوئی یا عذر غرض صحیح مثلاً آواز
کو درست یا اچھی کرنا۔ فموقوف۔ تو یہ عفو ہے۔ فن۔ اگرچہ حروف پیدا ہوں مع۔ کا لعطاس و الجھٹلا اذ حاصل
بہ حروف۔ جیسے جھینک دڈکار جبکہ ہر ایک سے حروف پیدا ہوں تو بھی عفو ہے۔ فن۔ کیونکہ یہ طبعی عذر ہے مع۔ آواز
اچھی کرنے کو متنہج کرنا اگرچہ حروف پیدا کرے کچھ مفسد نہیں اور یہی صحیح ہے۔ یون ہی اگر امام نے خطا کی پس تقدی نے متنہج ہوا
کیا کہ امام متنبہ ہو جاوے تو مفسد نہیں اور غایت البیان میں ہر کہ اگر متنہج اس واسطے کیا کہ دوسرے کو معلوم ہو جاوے کہ وہ ناز
میں ہر تو مفسد نہیں۔ البتہ۔ مع۔ ومن عطس فقال لہ آخر یرحمک اللہ و ہون فی الصلوۃ فسدت صلاتہ۔ اور
اگر کسی کو جھینک ہوئی پس اس سے مصلی نے کہا کہ یرحمک اللہ حالانکہ وہ ناز میں ہر تو اسکی ناز فاسد ہو گئی۔ فن۔ یہی حکم
دونوں محیط میں مختار ہے۔ ۵۔ لائے بھر می فی مخاطبات الناس فکان من کلامہم۔ کیونکہ یہ گفتگو لوگوں کے مخاطبات
میں جاری ہوتا ہر تو وہ اس کے کلام سے ٹھہرا۔ فن۔ یعنی یرحمک اللہ۔ میں خطاب کا کات موجود ہے اور لوگوں میں یہ بول جا
جاری بھی ہر تو وہ کلام الناس ہر ٹھہرا اگرچہ حدیث میں حکم ہر کہ ہر آدمی مسلمان جب جھینک لے اور الحمد سر کہے تو ہر کلام
جو اہل ایمان سنیں وہ اس کے واسطے یرحمک اللہ کہیں۔ م۔ اگر مصلی نے جھینک لی اور اپنے آپ کو یرحمک اللہ کا تو ناز کو کچھ
مضر نہیں ہے۔ اظہار ۶۔ بلکہ انہ من کلام الناس فقال فی قول المصنف مع۔ بخلاف ما اذا قال العاطس والسا مع
الحمد سر۔ برخلاف اسکے جب جھینکنے والے مصلی یا سنتے والے مصلی نے الحمد سر کہا۔ فن۔ تو یہ مفسد ناز نہ ہوا۔
علی ما قالوا۔ بنا بر اسکے جو مشائخ نے کہا ہے۔ لائے لم یتعارفوا۔ کیونکہ الحمد سر کہنا جو اب متعارف نہیں ہے۔ فن۔
محیط میں ابو حنیفہ سے ایک روایت ہے کہ مصلی نے جھینک میں الحمد سر کیا پس اگر دل میں نہیں بلکہ زبان ہائی تو ناز فاسد
ہو گئی الغایہ مع۔ اگر مصلی نے الحمد سر کہنے میں جھینکنے والے کا جواب کا ارادہ کیا یا استفہام کا تو صحیح یہ کہ ناز فاسد ہو گیا۔ ہر کلام
۵۔ اگر مصلی نے الحمد سر کہنے میں الحمد سر کہا تو فساد ناز نہیں مگر چاہے کہ فی قلب کہے یعنی اپنی نفس میں چڑے لے یعنی ہر دل ہا
ہانے کے۔ اور بتبرہ کہ سکوت رکھے۔ اظہار ۷۔ بھر صحیح یہ کہ بعد فراغت کے الحمد سر کہے اور اگر مقتدی چھوٹا پشیدہ یا علیلہ کسی
عذر سے بالاتفاق نہ کہے۔ التمر تاشی۔ اگر مصلی نے جھینک لی اور قایع سے کسی نے یرحمک اللہ کہا تو مصلی نے آمین کو
تو مصلی کی ناز گئی۔ محیط النہ۔ دو مصلیوں سے ایک نے جھینک لی باہر سے دوسرے نے یرحمک اللہ کہا تو جھینکنے والے
کی ناز گئی۔ الغیہ یہ دفاض خان۔ اللہ اگر مصلی کو یرحمک اللہ کہا اور دوسرے مصلی نے آمین کو تو آمین کہنے والے کو مضر
السداج۔ اگر مصلی کو خوشخبری سنائی گئی آسنے الحمد سر کہ کر جواب کا ارادہ کیا تو ناز فاسد ہوئی اور اگر جواب کا قصد نہ کیا
یا یہ اخبار کیا کہ میں ناز میں ہوں تو بالاتفاق ناز فاسد نہیں۔ محیط السرخسی۔ وان استفتح ففتح علیہ فی صلاتہ تغلب

اور اگر قرآن پڑھنے والے نے جو کچھ اٹک گیا اور مصلیٰ سے قلم چاہیں اُسے ناز میں قلم دیا تو مصلیٰ کی ناز فاسد ہو گئی۔
 اور اگر وہ سراسر بھی ناز میں ہو تو اُسکی ناز بھی فاسد ہوئی۔ ن۔ ع۔ و مغناہ ان لفتح المصلیٰ علی غیر امامہ۔ اس قول
 کے معنی یہ ہیں کہ مصلیٰ نے اپنے امام کے سوا سے دوسرے کو قلم دیا۔ فن۔ کیونکہ امام کو نذر دینے کی صورت آہ گئی۔ اور
 غیر امام کا یہ حکم ہے۔ لانه تعلیم و تعلم۔ کیونکہ یہ سکھانا اور سیکھنا ہے۔ فن۔ گویا مصلیٰ نے تعلیم دی اور قلم چاہنے والے
 نے تعلم لیا۔ فکان من کلام الناس۔ تو یہ کلام الناس سے شمار ہو گیا۔ فن۔ اور ممکن ہے کہ یہ فعل کثیر قرار دیا جائے
 تو بھی مفید ہے اور شاید اسی جہت سے ایک مرتبہ اس فعل کو فعل تہیل اور کثیر قرار دیا ہے چنانچہ امام مصنف رحم نے کہا۔ تم
 شرط التکرار فی الاصل۔ پھر امام محمد رحم نے اصل یعنی بواسطہ میں اس فعل کا کمر ہونا شرط کیا۔ فن۔ یعنی جب
 کمر واقع ہو تو مفید ہے۔ لانه یس من اعمال الفلوة یعنی التہیل منہ۔ کیونکہ یہ فعل کچھ ناز کے اعمال سے نہیں ہے
 تو اس میں تہیل مفید ہوگا۔ فن۔ اور ایک بار ایسا کرنا تہیل ہے۔ ولم یشرط فی الجامع الصغیر۔ اور جامع صغیر میں
 تکرار شرط نہیں کی۔ لان الکلام بنفسه قاطع وان قل۔ کیونکہ کلام تو بذات خود مفید ناز ہے اگرچہ تہیل ہو۔ فن۔
 ہی اصح ہے۔ القاضی خان۔ یہی صحیح ہے۔ الفتح۔ مترجم کہتا ہے کہ امام مصنف رحم نے خود کسی جانب ترجیح نہیں دی لیکن اشارہ کیا
 کہ موقوف کی روایت میں اس امر کو بوجہ فعل کثیر کے مفید قرار دیا ہے۔ یہ جب ہی کثیر ہو گا کہ کمر واقع ہو اور جامع صغیر کی تہیل
 اس صورت سے کہ یہ فعل نہیں بلکہ قول ہے اور کلام تہیل بھی مفید ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ قلم دینے والے اور لینے والے نے صرف
 قرآن پڑھا اور یہ کسی حالت میں کا ہم الناس نہ ہو گا بلکہ کلام اتنی ہر تواریکی یہ توجیہ کرنا کہ وہ بوجہ تعلیم و تعلم کے کلام الناس
 سے ہو گیا ہے بہت بعید ہے یا ان یہ صحیح کہ جب تعلیم و تعلم مقصود ہو تو قرآن کی تلاوت نہ رہا بلکہ ایک فعل ناز میں کہا جاوے
 ناز میں سے نہیں ہے پس اُسکا مفید ہونے کے واسطے یہ شرط ہے کہ فعل کثیر ہو یعنی کمر واقع ہو اور جامع صغیر میں یہ شرط
 مذکور نہیں تو مذکورہ اصل پر محمول کی جاوے پس اگرچہ قاضی خان نے روایت جامع صغیر کو اصح کہا لیکن محل تالیف
 ہے۔ کما عرفنا فافهم۔ م۔ اگر قلم دینے والے نے تعلیم کا قصد نہیں کیا بلکہ تلاوت کا ارادہ کیا تو مفید نہیں ہے۔ کافی محیط بشری
 ۴۔ قلم لینے والے کو اگر تمام قلم سے پہلے یاد آ گیا اور اُس نے تلاوت شروع کی تو اُس کی ناز بھی فاسد نہیں۔ کیونکہ بعد تاملی
 قلم کے اسکا یاد کرنا قلم کی طرف منسوب ہوگا۔ قریب بلوغ کا قلم دینا مثل بالغ کے ہے۔ البحر عن القنیہ۔ الحاصل اگر قلم
 دینا بغرض تعلیم و تعلم کے کلام نہیں بلکہ قرآن ہی رہے لیکن یہ فعل مفید ہے تو ضرور ہے کہ فعل کثیر کے واسطے کمر ہونا شرط ہو
 اور اگر یہ کلام ہو جاوے تو کلام تہیل بھی مفید ہے لیکن قرآن کو اس صورت میں کلام الناس قرار دینا بہت ہی تکلف ہے
 م۔ اگر خارج ناز سے کسی نے مصلیٰ کو قلم دیا اور اُس نے لیا تو مصلیٰ کی ناز فاسد ہوئی۔ الغنیہ۔ جس شخص بالغ کو ناز سکھاتا
 ہو تو چاہیے کہ قرآن فعل وہ بغیر قرات کے امام کے ساتھ یا تنہا پڑھ لے پھر کوئی اسکو ناز کی طور پر کھڑا کر کے سکھادے
 مدہ قرآن فعل اس طرح پڑھانے میں فساد ہے۔ م۔ وان فتح فلی امامہ لم یکن کلاما۔ اور اگر تہدیٰ نے اپنے امام کو قلم
 دیا تو یہ کلام نہ ہوگا۔ استحسانا۔ یعنی یہ حکم نوئے کلام کا بدیل استحسان ہے۔ فن۔ ورنہ قیاس میں تو یہ بھی کلام
 ہونا چاہیے مگر قیاس ترک کیا۔ لانه مظهر الی اصلاح صلوٰۃ فکان ہذا من اعمال صلاۃ معنی۔ کیونکہ تہدیٰ
 تو اپنی تادیرت کرنے کی طرف مجبور ہے تو یہ قلم دینا ازراہ معنی اُسکی ناز کے اعمال سے ہو گیا۔ فن۔ اور ناز ہی
 عمل کچھ مفید نہیں ہے۔ دلیل اس پر ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک ناز میں نے
 تو آپ پڑھ قرار ت کا اتباس ہو چکا ہے چنانچہ ہوئے تو ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ کیا تو ہمارے ساتھ حاضر تھا
 عرض کیا کہ ہاں تو فرمایا کہ پھر کیون تو نے مجھے منع نہ کیا یعنی قلم نہ دیا۔ رواہ ابو داؤد و ابن حبان۔ اور انس رحم

سے روایت ہے کہ ہم لوگ زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں اماموں کو رقمہ دیتے تھے۔ رواہ الحاکم۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ فرمایا کہ امام جب مجھے رقمہ دیتے تو تو اسکو کھلا دے۔ حسن وابن کثیرین و عطاء سے جواز مذکور ہے اور نافع نے کہا کہ ہم کو ابن عمر رضی اللہ عنہما نے نماز پڑھائی پس تردد پر میں نے رقمہ دیا تو اسکو لے لیا۔ کما فی المصنف لابن ابی شیبہ۔ مع۔ صحیح ابن الخضر صلی اللہ علیہ وسلم کوئی آیت جو پڑھنے کے بعد فراغت کے کہا کہ تو نے کیوں نہیں رقمہ دیا۔ یعنی وغیرہ نے لکھا کہ قیاس تو یہ تھا کہ مفسد ہو کہ نہ ہو کہ رقمہ گویا یہ قول ہے کہ جب تو بے شک ہو پچھے تو اسکے بعد یہ آیت ہے پس جب یہ کلام مفسد تو رقمہ جو اسکے معنی میں ہے وہ بھی مفسد ہے لیکن حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما کے وارد ہونے سے ہم نے قیاس ترک کیا۔ اقول یہ شکل ہے اس واسطے کہ نازین جواز کار ہوں انکی وجہت میں تو قرآن میں کلام الہی ہے اور رقمہ ایک فعل ہے کہ قرآن یوں پڑھو۔ پس اولیٰ یہ کہ یہی فعل کثیر ہے ہر وقت جامع صغیر اور طویل ہے ہر روایت مبسوط۔ فافہم۔ م۔ بالکل امام کو رقمہ دینا منصوصاً جائز بلکہ حکم دیا گیا ہے۔ ونبوی الفتح علی امامہ دون القراءۃ۔ اور مقتدی رقمہ دینے میں اپنے امام پر کا دخول دینے کی نیت کرے نہ قراءت قرآن کی۔ ونب اگرچہ بذریعہ آیت پڑھنے کے یہ مصلح چاہتا ہے۔ ہوا نصیح۔ یہی قول صحیح ہے۔ ونب۔ اور اسی کو کافی میں اختیار کیا۔ لاناہر فیہ۔ کیونکہ فتح کرنا ایسا امر ہے جس میں اجازت دی گئی ہے۔ وقرآنہ ممنوع عنہا۔ اور مقتدی کا قرآن پڑھنا ایسا امر ہے کہ اس سے منع کیا گیا ہے۔ ونب اگر ہم کہتے کہ مقتدی قراءت کی نیت کرے تو وارد ہوتا کہ نص قطعی سے مقتدی کو ممانعت ہے اور ایک حدیث خبر الواحد سے تم جواز نکالتے ہو تو وہ معارضہ ہوگی۔ پس خبر الواحد سے ہم نے فتح کی اجازت ثبوت کی لہذا کہا کہ یہی صحیح ہے۔ بھر پوشیدہ نہیں کہ جواز خلاص قیاس ہے تو بقدر ضرورت محدود رہیگا لہذا فرمایا۔ ولو کان الاہام انتقل الی آیتہ اخری۔ اور اگر ایسا ہوا کہ امام دوسری آیت پر منتقل ہو گیا۔ ونب یعنی جس آیت پر انکا تساہد نکلی نہیں تو وہ دوسری آیت پڑھنے کا بھر مقتدی نے رقمہ دیا۔ تفسد صلوٰۃ الفلاح۔ تو رقمہ دینے والے کی ناز فاسد ہو جائیگی۔ و تفسد صلوٰۃ الامام لو اخذ بقولہ۔ اور اگر امام نے اسکے قول کو لے لیا تو امام کی ناز بھی فاسد ہو جائیگی۔ ونب توکل کی ناز فاسد ہوگی اسکے قول کو لے لیا۔ اشارہ ہے کہ یہ رقمہ اس وقت میں بمنزہ قول کے ہو گیا تو ناز فاسد ہوگی۔ لوجود التلقین والتلقین من غیر ضرورت۔ کیونکہ مقتدی کا تلقین کرنا اور امام کا تلقین لینا بیان بلا ضرورت پایا گیا۔ ونب تو استحسان نہ رہا بلکہ قیاس پر وہ کلام مفسد ہوا۔ پھر غلطی نہیں کہ دلیل مذکورہ اسی کو مقتدی ہے کیونکہ قدر جواز قراءت کرنے یا دوسری آیت کو منتقل ہونے کے بعد کوئی ضرورت نہیں رہی اگر آئکہ تعلیل مذکور جو پڑی جاوے اور قول کی وجہ سے مفسد ہو بلکہ فعل کی وجہ سے مفسد ہو اور فعل یہ ایک بار پڑھنا ہے کہ مفسد نہ ہو گا اور رقمہ دینے کی حدیث بھی مطلقاً جواز کو مفید ہے۔ لہذا محیط میں کہا کہ عامۃ مشائخ کے نزدیک رقمہ دینے والے و امام کی ناز کسی حال میں فاسد نہیں ہوگی۔ کما فی البیہقی والفتح۔ اور کافی میں ہے کہ صحیح ہے کہ رقمہ دینے والے کی ناز کسی حالت میں فاسد نہیں اور امام نے لیا تو اسکی ناز بھی صحیح قول پر فاسد نہیں ہے۔ م۔ اور اسی کی تصحیح قاضیان و طبع ترمذی میں ہے۔ کما فی البیہقی۔ اور تامل بر حقی نہیں کہ یہ مؤید ہے کہ اصل مسئلہ میں تعلیل مبسوط نوی ہے نہ آئکہ جو جامع صغیر کے واسطے نکالی گئی ہے نہ م۔ وینبغی للمقتدی ان لا یجعل بالفتح۔ اور مقتدی کو چاہیے کہ رقمہ دینے میں جلدی کرے۔ ونب یعنی فوراً رقمہ دے کیونکہ ممکن ہے کہ امام ہی کو اسی ساعت یا آج او اسے توبہ ضرورت امام کے پیچھے قراءت قرآن کرنے والا ہو۔ محیط السرخسی۔ ولان لا یجزم الیہ۔ اور امام کو چاہیے کہ مقتدیوں کو رقمہ دینے پر لاچار نہ کرے۔ ونب۔ باین طود کہ بار بار و حراوے یا سکوت کرے۔ نفع۔ کیونکہ وہ انکو امام کے پیچھے پڑھنے پر مجبور کرتا ہے حالانکہ وہ کراہ ہے۔ الکافی۔ بل یرکع اذا جاءوا و انما یرکع کر دے جبکہ ارسل وقت آگیا ہو۔ ونب یعنی استدر پڑھ لیا ہو جس سے ناز جائز ہو جاتی ہے۔ الکافی۔ اور وہ ایک آیت قبول ظہر و تین آیات قبول صاحبین اور مفتی بہ ہے اور بعض روایات میں جہاں قراءت استحباب کا ہے۔ کافی البیہقی۔ لیکن اصح وہ ہے

قدر واجب ہوا اور وہ پوری صورت قاضی و زائد میں آیات ہیں کیونکہ فقہ میں کوئی کراہت تحریمی نہیں بخلاف ترک واجب کے کہ وہ مکروہ تحریمی ہے۔ پس چونکہ مقدار میں روایات مختلف ہیں تو امام مصنف رحمہ نے محمل کر دیا کہ جب وقت آگیا ہو تو رکوع کر دے اور اگر نہ مقدار نہ ہوئی ہو تو گھما کہ۔ او شقیل الی آیت آخری۔ یا امام دوسری آیت کو منقل ہو جاوے۔ فن یعنی جس آیت پر انکار اُسکو جو ترک کردوسری آیت سے شروع کر دے حتیٰ کہ قرآن میں سے مابعد کسی مقام سے پڑھ دے بہر حال آنکھ فہم دینے پر لاچار نہ کرے اور اسی کو کافی میں اختیار کیا کیونکہ فقہ میں ظاہری صورت تعلیم و تعلم کی ہر نوکراہت ہی بیہنی مترسبی۔ البعض فیض خان التمراشیخ۔ امام نے اگر ناز سے باہر کسی کا فقرہ لیا تو کل کی ناز فاسد ہو گئی۔ اگر مقتدی نے کسی باہر کے آدمی سے سنگردام کو فقرہ دیا تو بھی کل کی ناز فاسد ہونا چاہیے۔ اگر امام نے لیا۔ البحر عن القنبہ۔ اگر کہا گیا کہ بھلا اللہ تعالیٰ کے ساتھ کوئی اور بھی الوصیت والا ہے۔ علو اجاب فی الصلوۃ بلا اللہ الا اللہ۔ پس اگر معصی نے ناز میں اسکا جواب دے دیا کہ لا الہ الا اللہ۔ فن یا کسی کو اجمعی خبر سنائی کئی آئے ناز میں کہا کہ سبحان اللہ یا اللہ اکبر پس اگر اس کلام سے جواب کا ارادہ نہیں کیا بلکہ حمد کا یا اپنی ناز میں ہونے کا اظہار قصد کیا تو بالاتفاق یہ مفسد ناز نہیں ہے اور اگر اپنے جواب کا ارادہ کیا۔ حذا کلام مفسد عند ابی حنیفہ ومحمد۔ تو یہ کلام ہے جو امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک مفسد ناز ہے۔ فن وبکنافی الخلاصہ ۔ وقال ابو یوسف۔ اور کہا ابو یوسف نے۔ فن اور شافعی رحمہ نے ج۔ لایکون مفسد۔ کہ یہ کلام مفسد ناز نہوگا۔ وبذا الخلاف فيما اذا اراد به جوابه۔ اور یہ اختلاف اسی صورت میں کہ اس کلام سے معصی نے کئے دے کے جواب کا قصد کیا ہو۔ لہ انشاء بصيغته فلا يتغير بغريته۔ ابو یوسف رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ صیغہ یعنی لا الہ الا اللہ امر وانند اسکے اپنے صیغہ یعنی وضع میں ثناء الہی ہے تو جو عزم معصی کے وہ متغیر نہوگا۔ فن یعنی وہ اپنے معنی اصلی وضع پر رہیگا اور معصی نے اپنا قصد وعزم اگر جواب کا کیا تو اس سے وہ ثناء کے معنی سے متغیر نہوگا اور ناز میں ثناء الہی کچھ مفسد نہیں ہے۔ مع۔ ولہذا انہ اخراج الکلام مخرج الجواب۔ اور امام اعظم ومحمد کی دلیل یہ کہ معصی نے لا الہ الا اللہ وغیرہ کو جواب کے طور پر نکالا ہے۔ وجوب تحکم۔ اور وہ جواب کو محتفل بھی ہے فیجعل جوابا۔ تودہ جواب قرار دیا جائیگا۔ فن حتیٰ کہ اگر جواب ہونے کی قوت اس کلام میں نہ ہوئی اور سوال دیگر جواب دیگر اسپر صادق ہوتا تو مفسد نہوتا۔ کذا فی بعض الحواشی۔ توضیح یہ ہے کہ لا الہ الا اللہ امر کلمہ ثناء ہے اور جو کوئی توجید پوچھے اسکا جواب یہی ہے تو جب ان دونوں میں مشترک ہوا تو اس مقام پر ایک معنی کسی ترجمہ سے مقرر کرنا واجب ٹھہرا پس بننے آئے قصد کو مرجع جواب قرار دیکر کلمہ کو جواب کیا پس یہ کلام صرف جواب ہوا اور ناز میں سوال جواب مفسد ہے۔ مع۔ کالتشیت۔ جیسے جھینک کا جواب۔ فن یعنی یہ حکم اللہ۔ چونکہ جواب ہے تودہ کلام الناس ہو گیا اگرچہ ذکر الہی ہے۔ مع۔ توجیسے تشبہ بالاتفاق مفسد ہو ویسے ہی جواب لا الہ الا اللہ اور سبحان اللہ اور اللہ اکبر بھی مفسد ہے۔ مع۔ والاشترجاع علی الخلاف فی التصحیح اور اشترجاع بھی صحیح روایت میں اسی اختلاف پر ہے۔ فن یعنی خبر مصیبت کا جواب اس آیت سے اناللہ وانا الیہ راجعون ہو یوسف کے نزدیک مفسد نہیں اور ان دونوں کے نزدیک مفسد ہے۔ مع۔ غیر صحیح روایت یہ کہ بالاتفاق مفسد ہے۔ مع۔ یہ صدر رشید رحمہ نے کہا کہ یہی ظاہر ہے۔ الخلاصہ۔ اگر کہا جاوے کہ روایت ہے کہ ابن مسعود نے اجازت چاہی اور حضرت صلعم ناز میں تھے تو آپ نے پڑھا۔ ادخلوا بسلام آمین خمس الاثم سرخی نے جواب دیا کہ شاید حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس آیت پر پوچھے ہوں تو آپ نے زود سے پڑھ دی تاکہ آپ کا ناز میں ہونا ظاہر ہو جاوے یا آپ نے ناز کا اظہار کرنے کو پڑھی۔ مع۔ مترجم کے نزدیک جب حدیث ہو تو جواب کی حاجت ہے ورنہ نہیں۔ مع۔ اگر سچی نام طالب علم کو کتاب دینا مقصود تھا تو ناز میں اسکا ارادہ سے پڑھ دیا تو اللہ تعالیٰ بایسی خد کتاب بقوتہ تو ناز فاسد ہوئی۔ جیسے یوسف نام کو تولد تعالیٰ یوسف اعرض عنی ا لوفاؤ فاسد ہے۔ اگر کسی قسم کی دعا پر معصی نے آمین کہی۔ تو مفسد ہے۔ مع۔ اگر سمجھنے کا نا یا کوئی حیثیت سے گرا تو معصی نے

بسم اللہ کہ تو مفسد نہیں ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ البحر عن النصاب۔ اسی طرح اگر کوئی ہو لٹاک بات پر تسبیح یا تسبیح یا استرجاع کیا تو مفسد نہیں ہے۔ اگر مصلیٰ نے چاند دیکھا کہ ربی و ربک اللہ تو طریقین کے نزدیک مفسد ہے۔ اگر قرآن میں کسی آیت و غیرہ کو اپنے آپ کو بخار و غیرہ سے پناہ دینے کو پڑھا تو بالاجماع مفسد ہے۔ التفسیر بہ۔ مریض کو ناز میں ہر جگہ ادا و اٹھاؤ کے وقت جو مشقت لاحق ہوئی تو اسے بسم اللہ کہ تو نافرسانہ نہیں اور اسی پر فتویٰ ہے۔ المعمرات۔ شرح جامع صغیر للصدر الشہیدین ہے کہ اگر انا سر و انا الیہ راجعون سے جواب کا قصد کیا تو بالاتفاق نافرسانہ ہے۔ اگر اطمینان علی محمد یا اللہ اکبر کہنا پس اگر جواب کا قصد نہ کیا تو بالاجماع نافرسانہ نہیں ہے۔ اگر ناز میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھا پس اگر درود کے جواب کا جواب نہ تو مفسد نہیں ہے اور اگر جواب ہو شلہ کسی نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نام مبارک لیا۔ مصلیٰ نے اس کے جواب میں درود پڑھا تو مفسد ہے۔ اگر کسی نے پڑھا تو اللہ تعالیٰ مالکان محمد اباحدین رجا لکم الایہ۔ اور مصلیٰ نے ناز میں درود پڑھا تو نافرسانہ نہیں ہے۔ اگر شیطان کا ذکر پڑھا یعنی قرآن سے اور مصلیٰ نے ناز میں شیطان پر لعنت پڑھی یعنی جس طرح قرآن میں وارد ہے تو مفسد نہیں ہے۔ اگر ایک نے پکار دیا کہ مات کے واسطے لوگوں کو فاتحہ پڑھ دو پس مسوق نے اپنی ناز میں پڑھ دی تو نافرسانہ ہوگی اور اسی پر فتویٰ ہے۔ التلخیص۔ ایک نے اللہ تعالیٰ کا نام لیا اور مصلیٰ نے جواب میں عزوجل کہا تو مفسد ہے۔ د۔ غرض کہ ہر قول اگرچہ قرآن کی آیت ہو جب اس سے جواب مقصود ہو نافرسانہ ہوگی۔ ت۔ اس میں کے مسائل میں صحیح قول امام ابو حنیفہ و محمد کا ہے۔ یعنی۔ اگر نازی نے حالت ناز میں دوسرے کا حکم انا چاہے اس سے کہنا کہ آگے پڑھ رہا ہے یا صفت کے رخنہ میں کوئی آیا اور مصلیٰ نے اسکو وسعت دیدی تو نافرسانہ ہو جائیگی بلکہ چاہیے کہ ایک ساعت توقف کر کے اپنے قصد سے آگے پڑھے۔ جامع الرموز عن الفقیہ۔ د۔ مترجم کہتا ہے کہ امت میں گذرا کہ تنہا صفت کے پیچھے مکروہ ہے تو دوسرے مصلیٰ کو کھینچ لے یا امام آگے پڑھ جاوے جبکہ دوسرا مقتدی آجاوے تو یہ اپنے اختیار پر ہے اور جبکہ دینا اصلاح ناز ہے پس اصل یہ کہ اصلاح ناز کے جو امور مشروع ہیں انہیں درحقیقت شارع کی فرمانبرداری ہے حتیٰ کہ رخنہ سمجھنا اور صفت والوں کے لیے باز و نرم و متواضع رکھنا تو یہ کچھ مفسد نہیں اور سوائے اسکے البتہ حالت ناز میں کسی کی فرمانبرداری نہیں ہے۔ فاحفظہ ہم۔ اگر قرآن مجید کے نظم کلام کو بقصد اغیار پڑھا تو نافرسانہ ہے۔ محیط المسحی۔ اگر ناز میں کوئی شعر یا خطبہ بنا یا مگر زبان سے نہیں کہا تو نافرسانہ نہیں مگر آسنے پڑا کیا۔ الفقیہ۔ اور اگر فکر میں پڑھ کر کوئی حدیث یا آئی یا مسئلہ یا شعر تو مکروہ ہے اور نافرسانہ نہیں۔ السراج۔ نہ جب غلبہ کے کتاب معروضہ فیج ابراہیم مطبوعہ مصر میں ہے کہ ہمارے مشائخ میں سے حضرت فوٹ اعظم اسید عبد القادر جیلانی رحم نے کہا کہ استحضار نامہ کے واسطے رکن ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ احادیث صحیحہ سے بھی ہی استفادہ ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ بالجمہور الفاظ کہ قرآن میں یا ثناء میں جب انہیں خطاب کا حرف ہو تو بالاتفاق نافرسانہ ہے اور جب حرف خطاب نہیں پس اگر جواب کا قصد کیا تو امام ابو حنیفہ و محمد رحم کے نزدیک مفسد ناز میں اور ابو یوسف کے نزدیک قرآن ہونے و ثناء ہونے سے اس کا قصد صغیر نہ کر لیا تو مفسد نہیں۔ یہی اختلاف انا سر و انا الیہ راجعون میں بھی ہے۔ وان اراد بہ اعلامہ انہ فی الصلوٰۃ۔ اور اگر ارادہ کیا کہ ثناء یا قرآن پڑھنے سے آگاہ کرنا غیر کہ کوئی ناز میں ہوں۔ ف۔ یعنی غیر کے جواب کا ارادہ نہیں کیا۔ ثم نقصد بالاجماع۔ تو بالاتفاق نافرسانہ ہوگی۔ لقولہ علیہ السلام اذا نابت احدکم تائبۃ فی الصلوٰۃ فلیسج بدیل حدیث کہ جب ناز میں تم میں سے کسی کو کوئی واقعہ پیش آوے تو چاہیے کہ تسبیح پڑھ دے۔ ف۔ یہ حدیث صحیح السنہ میں ہے اور حدیث میں صحیح ہے کہ تسبیح مردوں کے لیے اور یقیق عورتوں کے لیے ہے اسی واسطے شیخ ابی حنیفہ نے امام مالک کا قول کہ مرد و عورت دونوں کو تسبیح پڑھنا چاہیے پر مدکر دیا کہ یہ مخالف حدیث اصح و مصلیٰ ہے۔

خطابی رحم نے کہا کہ تصفیق یہ کہ عورت اپنے دائیں ہاتھ کو شیلی کے رخ سے بائیں ہاتھ کی پشت پر راسے۔ محیط میں ہوا اگر مصلی سے کسی نے اجازت چاہی پس اسے تسبیح پڑھی تاکہ اسکو آگاہی ہو جاوے کہ وہ نماز میں ہے تو کچھ فساد نہیں ہو رہا تھا میں نے کہہ دیا کہ تسبیح کا حکم لیکن مستحب تسبیح ہے۔ نئی الجھر۔ اگر امام بدون قصد کے تیسری رکعت کو اتنا کھڑا ہو گیا کہ قیام سے اقرب ہو تو مقتدی تسبیح نہ کرے کیونکہ بے فائدہ ہے۔ البدلح۔ سنانے سے عورت نے گذرنا چاہا تو مصلی نے سبحان اللہ کہا اور ساتھ سے اشارہ کیا تو نماز میں فساد نہیں آیا لیکن تسبیح داشارہ کو جمع نہ کرے کیونکہ ایک کافی ہے۔ محیط۔ موزن کا جواب دیا بقصد جواب یا کچھ نیت نہیں ہے تو مفسد ہے اور اگر ارادہ کیا کہ جواب نہیں ہے تو فساد نہیں۔ محیط السخسی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کلام شکر درود پڑھا تو نماز فاسد اور اگر نماز میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھا تو حقیقین۔ اگر اسکی زبان پر بان۔ درست ہے۔ بجا ہے۔ مانند اسکے یا عربی میں نعم۔ یا فارسی میں آری جاری ہوا اگر اسکی عادت ہو تو مفسد ہے ورنہ غریبی میں نعم کہنا مفسد نہیں محیط السخسی۔ یون ہی فارسی میں آری۔ القاضی خان۔ امد ہی اردو میں سم۔ اگر فارسی میں دعا و تسبیح اسی کو قلابی رحم نے جامع الفقہ میں ذکر کیا کہ ابو یوسف سے فاسد ہونا مروی ہے۔ مصلی نے ہر بار جب یا ایہا الذین آمنوا۔ پڑھا تو کہا کہ لبیک یا سیدی۔ یعنی حاضر ہوں اے میرے مالک۔ تو ایک قول میں مفسد اور ایک قول میں نہیں۔ مع۔ صبیح یہ کہ مفسد نہیں اور بترکہ نہ کرے۔ القاضی خان۔ اور اگر حاجی نے احرام کی حالت میں حج کا لبیک نماز میں کہا تو نماز فاسد ہے۔ الخلاصہ۔ اور اگر ایام تشریق میں تکبیر امد اکبر نماز میں کہی تو مفسد نہیں ہے۔ القاضی خان۔ اگر نماز میں اذان کی نیت سے اذان دی تو مفسد ہے۔ محیط۔ اگر دعا کی پس اگر وہ کلام الناس سے ہو جاوے تو مفسد ہے ورنہ نہیں اور اسکی تحقیق اوپر گند چکی ہے۔ ام نے آیت ترغیب یا ترہیب پڑھی پس مقتدی نے کہا کہ صدق اللہ و بقیۃ رسالہ۔ یعنی اللہ تم کا کلام سچا ہے اور اسکے رسولوں نے حکم پہنچا دیا تو یہ مفسد نہیں گرا سے بڑا کیا۔ القاضی خان الظہیریہ۔ اگر شیطان نے دوسو سوہ دلایا تو مصلی نے کہا کہ لا حول ولا قوۃ الا باللہ تعالیٰ اعظم۔ پس اگر یہ امر آخرت میں ہو تو مفسد نہیں اور اگر امر دنیا میں ہو تو مفسد ہے۔ التمراشی۔ اگر آخر نماز میں تشدد بھول گیا اور سلام پھیر دیا پھر یاد آیا تو تشدد پڑھنے لگا پھر پورا کرنے سے پہلے سلام پھیر دیا تو بقول ابو یوسف نماز فاسد ہو گئی کیونکہ تشدد کی طرف عود کرنے سے قصد اخیرہ ٹوٹ گیا تھا پھر جب تشدد پڑھ کر سلام پھیر دیا تو فرض تعدہ جانے سے ناز گئی۔ وبقول امام محمد نماز فاسد نہیں کیونکہ قصدہ کل نہیں کیا بلکہ جس قدر تشدد پڑھا اور تشدد کے واسطے محل قصدہ ہے اور کوئی ضرورت قصدہ کی مٹ جانے کی نہیں ہے۔ فتویٰ اسی قول پر ہے۔ ولی ہذا اگر فاتحہ و سورۃ بھول کر جھوٹا گیا اور رکوع کر دیا اور رکوع میں یا د کیا پھر قراءت کے لیے کھڑا ہو گیا پھر نام ہو کر سجدہ میں چلا گیا تو اس مسئلہ میں کوئی روایت نہیں اور وہی اختلاف مذکور ہونا چاہیے۔ کافی قاضی خان۔ مریض کو جھکنے دانتھنے میں جو مشقت اخ ہوئی ہے وہ بسم اللہ کہتا ہے تو اختلاف ہے اور واقعات میں ہے کہ نماز فاسد ہوگی۔ الظہیریہ ع۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ الغمرات ۷۔ اگر بھتو نے گانا اور ایسے بسم اللہ کہی تو اختلاف ہے اور فتویٰ یہ کہ نماز فاسد نہیں کافی النصاب الجھر۔ اگر مصلی نے سوائے امام کے کسی سے ولا الفالین سنکر آمین کہی تو متاخرین کے نزدیک نماز فاسد ہے اور ابو حنیفہ سے ایک مخالفت مروی ہے۔ فی الذخیرہ۔ اگر خارج نماز کسی کی دعا پر مصلی نے آمین کہی تو نماز فاسد ہے۔ مع۔ و من مصلی رکعت۔ اور اگر کسی نے پڑھی ایک رکعت۔ فن کسی نماز کی مثلاً۔ من النظر۔ فرض ظہر کی۔ ثم اقمع۔ پھر اقطع کی۔ اللہ۔ فریضہ عصر کی۔ فن۔ ردحالیکہ اس پر ترتیب نہیں یا ساقد ہے۔ اوالتنطوع۔ یا نازنفل کی۔ فن۔ یہ اقطع اسطرح کہ تکبیر و نیت دونوں کین خواہ باتو آشنا کے یا نہیں۔ پس یہ شریع کرنا صحیح ہوا۔ فقہ نقض النظر۔ تو اسے ظہر کو توڑ دیا۔ لافصح شروع فی غیرہ۔ کیونکہ صحیح ہوا اسکا شریع کرنا غیر ظہر یعنی عصر یا نفل میں۔ فیخرج عنہ۔ تو ظہر

باہر ہو جائیگا۔ ف۔ مترجم نے جو قیود بڑھائے ہیں انکا بیان یہ ہو کہ فرض ظہر پڑھنے والا افتتاح عصر کرنے سے جب تک کہ
 میں داخل ہو سکتا ہے کہ اس شخص پر ترتیب نہ ہو جو یا زیادہ قضاء نازوں کے یا تنگی وقت یا بھول وغیرہ کے۔ ورنہ
 جس شخص پر ترتیب لازم ہو وہ ظہر سے نفل ہو کر عصر کی نیت سے داخل عصر نہیں بلکہ داخل نفل ہوگا کیونکہ ظہر سے پہلے
 اسکی عصر منع نہ ہوگی۔ مع۔ پھر خالی تکبیر کرنے سے عصر میں داخل ہوگا بلکہ نیت بھی ضرور ہے۔ الکافی۔ اور جامع قرطبی وغیرہ
 میں ہے کہ اسی طرح جس نے نفل شروع کر کے اس سے فرض وغیرہ کی طرف انتقال کیا یا ظہر سے جمعہ کو یا برعکس کیا۔ مع۔ اور
 ہی تبیین الزلیعی میں ہے۔ م۔ پھر نفل ہونا اگر کسی وجہ پر ہو متحقق ہو جائیگا حتیٰ کہ اگر ظہر کی ناز نہ شروع کی بعد اسکے عات
 قائم ہوئی تو امام کی اقتداء کی نیت سے تکبیر کسی تو وہ اپنی ناز ظہر سے خارج ہو کر امام کے ساتھ شروع سے ظہر کی جماعت میں داخل
 ہو جائیگا اور علیٰ ہذا اگر مقتدی تھا اور آئے تھا ہوا جائے کی نیت سے تکبیر کسی یا نہ پڑھتا تھا اور امام ہونے کی نیت سے تکبیر
 کسی تو اپنی پہلی ناز سے باہر ہو جائیگا۔ یہ ہمارے نزدیک ہے حتیٰ کہ جو کچھ پڑہ چکا وہ محسوب نہوگا۔ اور امام شافعی و احمد کے نزدیک
 اگر منفرد نے امام کی اقتداء کی نیت کی تو داخل ہونا صحیح مگر جو پڑہ چکا وہ محسوب ہے اور پہلا تحریمہ کافی ہے۔ مع۔ یہ اس اصل
 پر کہ امام شافعی رحمہ کے نزدیک امام کی ناز متضمن ناز مقتدی نہیں ہے بلکہ ہر ایک منفرد ہر وقت رکوع و سجود ایک ساتھ کرتے ہیں
 ولیکن امام احمد رحمہ کے نزدیک یہ اصل معروف نہیں تو ہنسے یہ روایت محل نال ہے۔ فالسرا علم۔ بالجملہ ہمارے نزدیک اول
 تحریمہ کافی نہیں اور جو اس سے پڑھا وہ محسوب نہیں اور منفرد اس تحریمہ سے خارج ہو گیا۔ مع۔ اور اگر نہ پڑھتا ہو پھر اسکے
 ساتھ کسی نے اقتداء کی اس جہت سے آئے دوبارہ تکبیر کسی تو وہ پہلے تحریمہ پر رہیگا مگر آنکہ اقتداء کرنے والی کوئی عادت
 ہو۔ مع۔ و کثافی التباہ۔ اگر ظہر کا تحریمہ کیا پھر تکبیر ککر ظہر میں امام کی نیت اقتداء کی تو اول باطل ہوگئی اور اقتداء صحیح ہوا۔
 اگر آئے گھر میں ظہر پڑھنے کی پھر جا کر جماعت ظہر میں شریک ہو گیا تو پہلے ادائی ہوئی ناز باطل نہوگی۔ الکافی۔ اور معروف
 مذہب ہمارے نزدیک یہ ہے کہ فرض وہی اول رہی اور جماعت کے ساتھ نفل مع ثواب جماعت ہے اور سنن میں بعض صحابہ
 نے پوچھے والے کو کہ ان دونوں میں کس کو فرض ٹھہرا دے فرمایا کہ یہ تیرے اختیار میں نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کی مشیت میں
 ہے جسکو چاہے فرض قرار دے۔ تحقیق یہ کہ جو ناز اچھے نفل و شرائط سے ادا ہوئی ہے اللہ تعالیٰ اپنے فضل سے اُسی کو نفل
 حکم قرار دے گا لیکن بندہ کی معرفت میں تو اول فرض ہے اور دوم نفل ہے حتیٰ کہ اسی پر احکام مبنی ہونگے چنانچہ ارشاد ہے کہ ایک
 دن میں ایک فرض کو دوبارہ مت پڑھو تو دوبارہ فرض نہیں پڑھا بلکہ نفل پڑھی۔ اور اگر قسم کھائی ہو کہ آج ظہر کا فرض
 بجماعت ادا کرونگا۔ تو اس صورت میں قسم جھوٹی ہو کر کفارہ لازم آویگا یا حفظہ۔ م۔ و لو افتتح الظہر۔ اور اگر شروع کی ظہر
 ف۔ نیت تکبیر کے ساتھ دوبارہ۔ بعد ماضی منہا رکعت۔ بعد ظہر کے ایک رکعت پڑھنے کے۔ ف۔ یعنی پہلے ظہر
 شروع کر کے پھر میں سے ایک رکعت پڑھنے کے بعد پھر دوبارہ اسی ظہر کی نیت سے تکبیر افتتاح کئے بدون اسکے کہ زبان
 نیت بیان کرے۔ مع۔ فہی۔ تو یہ دوسری ناز۔ ہی۔ وہی پہلی ناز ہے۔ ف۔ یعنی پہلی ناز سے خارج نہوگا۔ و پھر علیٰ کل
 رکعت۔ اور حساب کر لے اس رکعت کو جو پڑہ چکا ہے۔ ف۔ حتیٰ کہ اس رکعت کے بعد تیسری رکعت ختم پر قعدہ اخیرہ فرض
 پڑیگا تو وہ قعدہ کرے اور اگر آئے رکعت مذکور کو شمار نہ کیا حتیٰ کہ اب سے چار رکعت کے بعد قعدہ کیا تو ناز باطل ہوگئی اور
 اگر ناز مغرب ہو تو دو رکعت بعد اور فجر ہو تو ایک رکعت بعد قعدہ اخیرہ ہوگا۔ بالجملہ اس رکعت کو حساب کر کے جب قعدہ اخیرہ
 پڑے تو وہ بان قعدہ کرے ورنہ ناز باطل ہوگی۔ کثافی یعنی و الفتح وغیرہ۔ اور حاصل مسئلہ یہ کہ جو ناز شروع کی اگر اس سے بعد
 اسی ناز میں نفل ہوا یا نفل متعلق نہوگا۔ م۔ لانا نوی الشرح فی عین ما ہو قیدہ۔ کیونکہ ماضی نے نیت کی شروع کی ایسے
 فرض میں کہ وہ بینہ وہی ہے مین منجد ہے۔ فلفٹ نیتہ و بقی المنوی علی حالہ۔ تو اسکی نیت نفل ہوگئی اور جسکی نیت کی ہے

وہ اپنی حالت پر باقی رہا۔ ف۔ پھر اس وقت ہو کہ دوبارہ نیت اپنے طہ پر مبنی دل سے ہو اور اگر اس نے نیت کو زبان سے ظاہر کیا مثلاً غر کی ایک رکعت پڑھ کر کہا کہ نوبت ان اصلی غر ایوم الخ یعنی میں نیت کرتا ہوں کہ امروزہ غر کو پڑھوں یا اتند اسکے تو جہانک پڑھی وہ نوبت جائیگی اور شمار نہوگی۔ گمانی اخلاتہ الکافی۔ امداد اصل اس مسئلہ میں یہ کہ جب نیت ایسی چیز کے ساتھ لاحق ہو کہ وہ حاصل نہیں ہو تو نیت صحیح ہو اور اگر حاصل کے ساتھ لاحق ہو تو صحیح نہیں ہو پس اسی اصل پر مسائل نکلے ہیں۔ ح۔ اگر غر چار رکعت پڑھ کر سلام کے بعد یاد کیا کہ سو سے وہ ایک سجدہ چھوڑ گیا پس کھڑے ہو کر اسے از سر نو چار رکعت پڑھ کر سلام پھیرا تو غر کا فرض ادا نہوا کیونکہ دوبارہ غر میں داخل ہونے کی نیت لغو ٹھہری تو جب اسے دوبارہ ایک رکعت پوری کی تو فریضہ کو نفل سے غلط کر دیا قبل اسکے کہ فریضہ سے خارج ہو۔ اخلاتہ والبحر۔ مترجم کہنا ہے کہ عوام اکثر ایسا کرتے ہیں کہ اولاً تکلمہ نہیں کرتے بلکہ از سر نو پڑھتے ہیں یہ نہیں چاہیے اور مسئلہ اس بنا پر کہ سجدہ دونوں فرض ہیں اور مسئلہ ضروری ہے۔ طبعاً ہم مغرب کی دو رکعت پر قعدہ کر کے اس گمان سے کہ پوری ہو گئی سلام پھیر دیا پھر کھڑے ہو کر تکبیر کہی اس نیت سے کہ مغرب کی سنت پڑھتا ہوں پھر سنت کا سجدہ کیا یا نہ کیا ہو بہر حال فرض مغرب فاسد ہو گیا کیونکہ قبل فراغت فرض کے اسے نفل شروع کر دیا۔ اگر دو رکعت پر سلام کر کے یاد آ گیا کہ پوری نہیں ہوئی ہو مگر نادانی سے گمان کیا کہ یہ ناز جاتی رہی تو کھڑے ہو کر دوبارہ مغرب کی تکبیر تحریمہ کہی پھر تین رکعتیں پڑھیں پس اگر اسے ایک رکعت پڑھ کر بقدر تشدد قعدہ کر لیا پھر دو رکعتیں پڑھیں تو فرض مغرب ادا ہو گئی ورنہ نہیں۔ اگر مغرب شروع کر کے ایک رکعت پڑھی پھر گمان کیا کہ اسے تکبیر تحریمہ نہیں کی تھی پس دوبارہ تکبیر تحریمہ لکھ کر تین رکعات از سر نو پڑھیں تو اسکی ناز جائز ہوئی۔ اور اگر دو رکعتیں پڑھ کر گمان کیا کہ اسے تکبیر تحریمہ نہیں کہی پس ابتدا سے شروع کر کے تین رکعتیں پڑھیں تو ناز نہیں جائز ہے۔ کتاب زمین میں ہے کہ یہ اس وقت کہ بعد شروع کرنے کے ایک رکعت پڑھ کر بقدر قعدہ کے نہ بیٹھا ہو تو لازم آدیا کہ قعدہ اخیرہ چھوڑ کر اور قبل فرض کے نفل میں منتقل ہوا۔ اخلاتہ ۷۔ مسئلہ مصحف میں سے دیکھ کر نادین پڑھنا اس میں متعدد صحت میں ہیں اس طرح کہ پڑھنے والے کو یاد نہیں پس دیکھ کر قرات کی یا حفظ ہو مگر دیکھ کر پڑھا مصحف کو ہاتھ میں اٹھائے ہو یا وہ رجل پر رکھا ہوا ہے۔ پھر جن علماء نے اسکو جائز جانا ہے انکا استدلال بروایت امامت ذکوان رہے ہر لہذا امام مصنف رحم نے مسئلہ کو امام کے حق میں وضع کیا اور کہا کہ۔ واذ اقرار الامام۔ اور اگر ناز میں قرات کی امام نے۔ ف۔ اور یون ہی اگر مفسر نے قرات کی۔ من المصحف۔ مصحف میں سے۔ فصدت صلاتہ عند الی حنیفۃ۔ تو امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک اسکی ناز فاسد ہوئی۔ ف۔ پس متقدمین کی ناز بھی فاسد ہے۔ شیخ الاسلام مبنی رحم نے کہا کہ امام کا لفظ اتفاق ہے قید نہیں اور مفرد کا بھی ہے حکم ہے اور اصل میں امام محمد رحمہ وعلی بن شیخ ابن حزم ظاہری نے کہا کہ یہی قول سید بن اسیب وحن بصری وحمی سلمی رحمہم اللہم کا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہی طلحہ ظاہریہ کا مذہب ہے۔ پھر جامع صغیر وخصرہ قدوسی میں یہ تفصیل نہیں کہ تھوڑے وقت پڑھنے میں حکم جدا ہے مگر بعض مشائخ نے کہا کہ اگر پوری نایت یا زیادہ مصحف سے پڑھے تو امام کے نزدیک مفید ہے اور کم ہو تو نہیں اور بعض نے کہا کہ مقدار فاقہ مفید ہے ورنہ نہیں۔ اقبسین۔ ح۔ اور ظاہریہ کہ قلیل وکثیر امام کے نزدیک مفید ہونے و صاحبین کے نزدیک ہونے میں برابر ہیں لہذا امام مصنف سے مطلقاً رکھا ہے۔ انصاہ۔ و قال لا ہی ثامۃ۔ اور صاحبین نے کہا کہ دیکھ کر پڑھنے والے کی ناز پوری ہے۔ لادہ عبادۃ انصاف الی عبادۃ۔ کیونکہ یہ ایک عبادت ہے جو دوسری عبادت سے مل گئی۔ ف۔ اور یہی قول امام شافعی رحمہما علیہ کہ ایک عبادت اور قول ایک جماعت کا ہے اور اگر اجماع اس کے اوراق بھی ناز میں لائے تو فساد نہیں جیسا کہ نووی رحم نے ذکر کیا۔ ح۔ حاصل دلیل یہ کہ قرات ایک عبادت اور مصحف میں نظر کرنا دوسری عبادت ہے اور ناز میں دونوں کو لایا تو فساد کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ اور انکا استدلال اس

روایت سے بیان ہوا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا آزاد کیا ہوا غلام ذکوان نام ماہ رمضان میں حضرت ام المومنین کی امامت کرتا اور وہ مصحف سے پڑھا کرتا تھا۔ عفت۔ لیکن اس روایت کی تصحیح چاہیے ہے۔ البتہ یہ کہ محراب میں کھانا ہوا اور اس پر نظر کر کے تو بالاتفاق مفید نہیں پس قرآن میں نظر کرنا تو مفید نہ ہوا یہ کہ اسکو اٹھانا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے امامہ جعفر ابی العاص کو کندھے پر اٹھایا تھا جب سجدہ کرتے تو آواز دیتے اور جب کھڑے ہوتے تو پڑھنے کے پس جب یہ عمل کثیر ہوا تو قرآن اٹھانا بھی محل کثیر ہوا پس کوئی چیز مفید نہیں اور عبادت ثابت تو جائز ہے۔ الا انہ یکرہ مگر اتنا ہے کہ یہ صورت مکروہ ہے۔ ف۔ کچھ ذاتی کراہت سے نہیں بلکہ۔ لاناہ شبہ بصنع اہل الکتاب۔ اسوجہ سے کہ یہ صورت مشابہ ہے اہل کتاب کے طریقہ کے۔ ف۔ چنانچہ اہل کتاب بوجہ حفظ نمونے کے اذکار وغیرہ کو اسی طرح ہاتھ میں لیکر پڑھتے ہیں۔ اور ہم کو یہود کی مشابہت سے صحیح حدیث میں مانعت کی گئی ہے تو جن صورت میں بغیر مشابہت شریعت ہو وہاں مشابہت مکروہ ہوئی پس شافعی کا قول کہ بلا کراہت جائز ہے اس دلیل سے ضعیف ہو گیا۔ لیکن ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہم ہمارا استدلال بھی ضعیف ہے چنانچہ فرمایا۔ ولابی حنیفۃ۔ اور ابو حنیفہ کے قول کی دلیل دو طور سے بیان کی گئی۔ اول۔ ان حمل المصحف والنظر فیہ وتقلیب الاوراق عمل کثیر۔ یہ کہ مصحف کا اٹھانے رہنا اور اس میں نظر کرنا اور ورق لوٹنا یہ مجبوعہ عمل کثیر ہے۔ ف۔ اور بلا ضرورت ہے لیکن اس تعلیل پر لازم آیا کہ اگر مصحف کو اٹھا کر نہو بلکہ محل پر رکھا ہو اس میں سے پڑھنا جادے یا محراب پر رکھا ہو اسکو دیکھ کر پڑھے تو ناز فاسد نہوگی۔ الگاتی۔ میں کہتا ہوں کہ قصہ امامہ جعفر ابی العاص کے اٹھانے کا بھی صحیح طور پر اس تعلیل کو روکنا ہے۔ م۔ دلیل دوم۔ لاناہ تلقن من المصحف فصا رکما اذا تلقن من غیرہ۔ یہ کہ مصحف سے پڑھنا اس سے سیکھ لینا ہے تو ایسا ہوا جیسے کسی دوسرے آدمی سے نماز میں سیکھتا گیا۔ ف۔ اور یہ بالاتفاق مفید ہے تو مصحف سے بھی مفید ہوا کیونکہ سیکھنا نماز کے اعمال سے نہیں ہے۔ وعلی ہذا لافرق بین الموضوع والمحول۔ اور اس تعلیل کے موافق محل پر رکھے ہوئے قرآن سے پڑھنے اور اٹھانے کے ہرے سے پڑھنے میں کچھ فرق نہیں۔ ف۔ کیونکہ سیکھ لینا تو دونوں صورتوں پر لازم اور وہی ہوا فساد ہے۔ وعلی الاول یفرقان۔ اور تعلیل اول کے موافق رکھے اور اٹھانے میں فرق ہے۔ ف۔ کیونکہ اسکا مدار تو عمل کثیر پر ہے جیسا کہ گذرا اور حق یہ کہ تعلیل اول کچھ نہیں ہے اسلئے کہ ایک تو اسکا عمل کثیر ہونا محل نظر و مخالفت قصہ امامہ پر دوم یہ کہ عمل کثیر موافق اصل امام رحمہ کے مصلی کی رائے پر موقوف ہے پس متفق تعلیل دوم پر کہ مصحف میں دیکھ کر پڑھنے سے تلقن لازم آتا ہے اور وہ مفید ہے خواہ مصحف اٹھائے ہو یا رکھا ہو یا محراب پر رکھا ہو لہذا کافی میں لکھا کہ ہر حال میں مفید ہے اور یہی صحیح ہے۔ ۱۔ اگر قرآنی حفظ ہو یعنی جو کچھ ناز میں پڑھتا ہے وہ اسکو یاد ہو لیکن وہ کہیں گے ہرے سے بدو مصحف اٹھانے کے پڑھنا ہے تو شاخ نے کہا کہ ناز بالاتفاق فاسد نہوگی کیونکہ تلقن یا عمل کثیر کچھ بھی نہیں ہے۔ اتہیین۔ مگر ناز میں کسی گے ہوئے کو دیکھ کر سمجھا تو یہ سمجھا دو طور پر ہے ایک یہ کہ وہ لکھا ہوا قرآن ہو پس اگر اس قرآن کو سمجھا تو کسی کا خلاف نہیں کہ یہ جائز ہے۔ انتہایہ۔ و لولہ نظر الی مکتوب۔ اور اگر نظر کی کسی مکتوب کی طرف۔ ف۔ جو سوائے قرآنی کے خلاف کتاب فقہ وغیرہ ہو۔ وفہمہ۔ اور اسکو فہم کیا۔ ف۔ حالانکہ ناز میں یہ فعل واقع ہوا لیکن زبان سے کوئی حرکت نہیں کی۔ ج۔ فالصحیح انہ لا یفسد مملوۃ بالاجلح۔ تو صحیح قول یہ کہ اس سمجھنے والے کی ناز بالاجلح فاسد نہوگی۔ ف۔ خواہ خود سمجھ میں آجادے یا سمجھنے کا قصد کرنے سے سمجھ جاوے کچھ فرق نہیں یہی صحیح ہے۔ اتہیین۔ چنانچہ ہم سے باطلان ہوا فاسد نہیں ہوتی ہے۔ بخلاف۔ ہر خلاف مسئلہ قسم کے کہ وہاں سمجھنے میں صاحبین کا باہم اختلاف ہے اور وہ۔ ما اذا حلف لا یقرأ کتاب فلان۔ صورت یہ کہ قسم کھائی کہ فلان کی تحریر میں پڑھوں گا۔ ف۔ مثلاً کوئی شخص جو دوسرے کا

خط پڑھ کر انہیں اپنے قسم کھائی کہ اب طلاق کا خط نہیں پڑھو نا پھر اپنے پڑ جانہیں مگر دیکھ کر سمجھ لیا تو اختلاف ہو چلا
یہ سب بانیہم عند محمد۔ چنانچہ امام محمد رحمہ کے نزدیک سمجھ لینے پر حائض ہو جائیگا۔ و۔ کیونکہ قسم کا مدار عرف پر ہے تو وہاں
حائض ہوگا۔ لان المقصود ہناک الکفم۔ کیونکہ مقصود وہاں خط طلاق نہ پڑھنے سے نفیم ہے۔ و۔ یعنی طلاق کا راز اسکی
حصر ہے دریافت ذکر و نگاہ پس جب دریافت کیا تو حائض ہوا اب اسکو نماز میں فساد اس بنا پر نہیں ہے۔ اما فساد الصلوۃ
قبالعمل اکثر ولم یوجد۔ رہا نماز کا فساد ہونا تو عمل کثیر پر ہے وہ بایا نہیں گیا۔ و۔ کیونکہ سمجھ لینا عمل حقیقت ہے بلکہ عمل
ظاہری نہیں ہے بلکہ فساد نماز تو کلام پر ہے اور یہ کلام نہ ہوا۔ اور سمجھنے کو بولنے کا حکم نہیں چنانچہ اگر کسی کی جو روکی بیشائی پر
کھسا ہو کہ مجھے طلاق ہے۔ مرد نے اسکو پڑھ کر سمجھ لیا تو طلاق نہیں۔ اور اگر بولے تو طلاق پڑ جاوے۔ ل۔ اگر کسی نے توشیح
یا زبور یا انجیل سے پڑھا تو ہر حال میں نماز فاسد ہے۔ اتعافینخان۔ وان مرت امرأۃ بن یدی المصلی لم یقطع الصلوۃ
اگر مصلی کے سامنے کوئی عورت گزری تو وہ نماز کی قاطع نہ ہوئی۔ و۔ یعنی مصلی کے سامنے ستر نہیں ہے یا مصلی دسترو کے
پچ میں ہو کر گزری تو عورت خواہ حائضہ ہو یا نہ ہو مطلقاً کوئی عورت گزرنے نماز میں فساد نہ ہوگا۔ اور کتاوگد حاجی نہیں
توڑتا۔ یہی جمہور علماء و عام فقہاء سلف و خلف و ان کے اتباع کا قول ہے اور کتر علماء سے اسکے خلاف آیا چنانچہ حضرت انس
اور کحول و ابو الاحوص و حسن و عمرہ رحمہم اللہ سے مروی ہے کہ کتاوگد حائض کو توڑتا ہے۔ ابی عباس رحمہ سے مروی کہ سچا
کتا و عورت حائض نماز کو توڑتی ہے اور فقہاء میں سے امام احمد سے مشہور روایت یہ کہ کیزنگ سیاہ کتے کا گزرنے قاطع ہے اور
انکھن کا اعتبار نہیں ایک روایت میں گزرنے عورت و گد سے کا بھی قاطع ہے خواہ نماز فرض ہو یا نفل ہو۔ مع۔ امام حنفی
نے استدلال کیا۔ نقولہ علیہ السلام لا یقطع الصلوۃ مردشئی۔ یعنی نہیں توڑتا نماز کو گزرنے کسی چیز کا۔ و۔ شیخ
نودسی رحمہ سے شرح صحیح مسلم میں کہا کہ یہ حدیث ضعیف ہے۔ ت۔ میں کتا ہوں کہ یہ حدیث حضرت ابوسعید خدری و عبد اللہ
بن عمر و ابو امامہ و انس و جابر رضی اللہ عنہم سے ابو داؤد اور طبرانی و دارقطنی نے متفرق روایات یمن اور ان کے اسناد میں
کلام ہے لیکن حدیث انس رضی اللہ عنہ میں جو دارقطنی نے روایت کی ہے ابن ابی جری نے کہا کہ اسکی اسناد میں مخبرین عبد
لہی ہیں جو کہ ابن عدی نے کہا کہ ثقہ لوگوں سے جوئی یاقین روایت کرتا ہے اور اسکی روایات سب بنائی ہوئی و مشکرات
ہیں اسکا بیان جان نے کہا کہ اس سے روایت کرنا حلال نہیں ہے۔ صاحب التلخیص نے اسکو رد کر دیا کہ یہ وہم ہے کیونکہ اسکی
اسناد میں جو مخبرین عبد اللہ راوی ہے وہ مخبرین عبد اللہ بن حرمہ ہے جس نے خلیفہ عمر بن عبد العزیز سے روایت کی تو
اس میں ابن عدی یا ابن جان کسی نے کلام نہیں کیا بلکہ ابن جان نے اسکو ثقافت میں کہا اور نسائی نے کہا کہ وہ صالح
ہے اور جبکہ ابن عدی یا ابن جان نے ضعیف کہا وہ تو مخبرین عبد اللہ کوئی ہے جسکو حاجی کا کرتے تھے وہ اول
مخبرین عبد اللہ یعنی ابن حرمہ سے پیچھے ہوا اور اسنے مالک بن انس و یسع بن سعد وغیرہ سے روایات کی ہیں۔
حاصل یہ کہ اسناد میں مخبرین عبد اللہ بن عمر بن عبد العزیز بن انس بن مالک ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کو نماز
پڑھاتے تھے کہ ان کے سامنے ہو کر گدھا گزرتا تو عیاش بن ابی ربیعہ نے کہا کہ سبحان اللہ۔ جب آنحضرت معلوم نے سلام پھیرا
تو فرمایا کہ کون تمہارا تسبیح پڑھنے والا۔ تو عیاش بن ابی ربیعہ نے کہا کہ میں تمہارا رسول اللہ کیونکہ میں نے سنا تھا کہ گدھا
نماز کو قطع کر دیتا ہے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لا یقطع الصلوۃ شئی۔ بالجلد اس اسناد سے ظاہر ہے کہ مخبرین عبد اللہ
بن حرمہ ما دی ہے جو ثقہ اور اسکا زمانہ عمر بن عبد العزیز کا زمانہ ہے اور مخبرین عبد اللہ کوئی مردنہ حاجی نہیں جسکا زمانہ
پیچھے ہے حتی کہ اسنے امام مالک وغیرہ سے روایت کی ہے۔ ابن الامام رحمہ نے کہا کہ ظاہر یہ ہوتا ہے کہ حدیث مذکور درجہ حسن سے
انری نہیں ہے۔ مخبرین کتا ہوں کہ وہ استدلال اس حدیث سے یہ ہے کہ جب کوئی چیز نماز کو قطع نہیں کرتی تو عورت و کتا

وگدہ حاجی قاطع نہو لاجیکہ سانسے سے گدہ جادے لیکن اس میں دو وجہ سے اجتناف ہے اول وجہ یہ کہ جو ابن العلم رحمہ اللہ کا کہ یہ حدیث ثعلبہ اس حدیث کا نہیں کر سکتی جس میں ان چیزوں سے قطع ناز مروی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ وہ حدیث احمد بن حنبلہ مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قطع کرتے ہیں مرد کی ناز کو جبکہ اس کے رد و برابر موخرہ کیا دے کے نہو عورت وگدہ جادہ سپاہ کتا۔ اور آخر میں ہے کہ سپاہ کتا شیطان ہے۔ رواہ مسلم اور ابو ہریرہ رحمہ اللہ سے مرفوع حدیث کہ قطع کرتے ہیں ناز کو عورت وگدہ جادہ۔ رواہ مسلم ایضاً۔ و حدیث ابن عباس رحمہ اللہ سے مرفوع حدیث کہ قطع کرتے ہیں ناز کو عورت حائضہ وگدہ۔ رواہ ابو داؤد و دارقطنی و ابن ماجہ۔ کمالی یعنی۔ حاصل یہ کہ قاطع ہوا عورت و سنگ و خراک حدیث صحیح مسلم سے ثابت اور قاطع نہو نالیسی روایت سے جس کے ثبوت ہی میں تاویل ہے تو کیونکہ معارضہ ہو گا حالانکہ معارضہ کے لیے مساوی ہونا شرط ہے۔ علاوہ ازیں قاطع حدیث تو صحیح منطوق ہے اور غیر قاطع منطوق نہیں بلکہ مفہوم ہے۔ وجہ دوم یہ کہ بر تقدیر تسلیم ہم کہتے ہیں کہ لا یقطع الصلوٰۃ مرد غشی۔ عام ہے تو اس سے یہ تین چیزیں خاص کر لی گئیں جو حدیث ابو ذر و ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما میں قاطع ثابت ہوئیں تو حاصل یہ ہوا کہ کوئی چیز قاطع نہیں سوا سے ان تین چیزوں کے پس دونوں حدیثوں پر عمل ہو گیا۔ جواب بطریق تحقیق یہ ہے کہ صحیح مسلم کی حدیث ابو ذر و ابو ہریرہ سے بھی اصح و اقویٰ دو سری حدیث حضرت ام المومنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی ہے کہ حضرت ام المومنین نے بیان فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ناز پڑھا کرتے اور میں آپ کے رد و عرض میں بیٹھی ہوتی جیسے جنازہ رکھا جاتا ہے۔ رواہ ابی یوسف و مسلم۔ اور ایک روایت صحیحین میں ہے کہ میرے پانچوں آپ کے سجدہ گاہ پر ہوتے تو جب آپ سجدہ کرتے تو دبا کر اشارہ فرماتے تو میں اپنے پانچ بچے یعنی پھر جب آپ ٹھہرے ہوتے تو پانچوں پھیلا دیتی تھی اور اس زمانہ میں گھروں میں چراغ نہ تھے۔ اور ایک روایت میں حضرت ام المومنین نے کہا اوقات اپنے حائضہ ہونے کی حالت میں اسی طرح بیان فرمایا۔ ابوجہ محمد و طرق سے یہ حدیث صحیحین و غیرہ میں مروی تو یہ زیادہ اصح و اقویٰ ہے اور اس سے صاف ثبوت ہوا کہ عورت قاطع ناز نہیں اگرچہ حائضہ ہو اور یہ بالکل حکم ہے یعنی اس میں کسی احتمال کو گنجائش نہیں ہے برخلاف حدیث ابو ذر و ابو ہریرہ کے کہ وہ ان قاطع کے معنی میں تاویل ہو سکتی ہے کہ قاطع ناز سے مراد قاطع خشوع ناز ہے چنانچہ حدیث میں یہ بات ظاہر میں مفہوم ہوتی ہے کہ جب عورت نازی کے رد و گدہ سے تو اس کا دل منتشر ہو گا۔ اور سجدہ و السراطل اس میں شیطان کا ہے اور حدیث صحیح میں ثبوت ہے کہ عورت جب چلتی ہے تو شباطین اس کی تڑپیں کرتے چتے ہیں مع تفصیل کے جو اہل حدیث میں متعدد روایات سے ثابت ہے اور اس میں تاویل سے ظاہر ہوتا ہے کہ جامع کے سامنے کی عورت یا مشرف کے سامنے اجنبیہ عورت گزرنے میں اور مشرف کے سامنے اس کی شکوہ جو رو گزرنے میں فرق ہے۔ پھر حمار کے واسطے بھی شیطان کا ثبوت ہے اور سنگ سپاہ کے حق میں خود ہی حدیث میں مذکور کہ وہ شیطان ہے۔ معنی یہ نہیں کہ وہی خود شیطان ہے بلکہ مراد طور شیطان ہے اور شاید کہ بصورت مکر وہ مودی ہو جیسے عورت میں بصورت زینت شہوت ہے۔ پھر عاقل کو بعد اس سبب کے یہ جان لینا آسان ہے کہ ناز کی صورت مستقیم ہے شیطان کا گدہ محال ہے مگر اس کا قریب اور جال جن صدقوں سے بطریق وسوسہ وغیرہ معنی کی رہنمائی کرتا ہے ان چیزوں کا گدہ ہے بفریقہ معنی کے قہر تک صابر ہو یعنی سترہ نہو۔ یعنی رحم نہ لکھا کہ شیخ نووی رحمہ اللہ نے غلامہ میں کہا کہ عبور طہار نے حدیث ابو ذر و ابو ہریرہ رحمہ اللہ میں قاطع ہونے کو معنی قاطع خشوع ہونے پر محمول کیا۔ پھر اگر کہا جادے کہ یہ تو عورت عورت کے حق میں ثبوت ہوا تو جواب دیا گیا کہ نہیں بلکہ ابن عباس رحمہ اللہ سے حدیث میں تھا واداع میں بتام مثلہ آپ جامع سے ناز پڑھتے تھے اور ابی جلیس نے صفوں کے سامنے اپنا گدہ چھوڑ دیا اور اس کی پروردگار نہیں کی گئی۔ ابن ابی حزمی نے کہا کہ جو گدہ عورت وگدہ سے کے حق میں یہ ثبوت ہے لہذا امام احمد رحمہ اللہ نے ان دونوں کے قاطع ہونے میں تردد کیا اور سنگ سپاہ کو قطع قاطع ناز ٹھہرایا کیونکہ اس میں کچھ ثبوت خلاف نہیں ہے۔ شرح کتا ہے کہ قطع کرنا تو الی تین چیزیں مذکور تھیں پھر ان میں بعد معنی عورت و حمار کے حق میں

قطع کے معنی قاطع خشوع ثابت ہونے تو سنگ سیاہ کے حق میں اسی قطع کے معنی قاطع صلوٰۃ کیونکر ہونگے کیونکہ ایک ہی قطع سے دونوں مطلب مخالف ایک ہی بولی میں نہیں جائز ہیں جیسا کہ اصول میں ہم نے متفق کیا ہے تو جب اس حدیث میں قطع کے معنی قطع خشوع ناز کے ہوئے تو عورت و حمار و کلب سب کے حق میں یہی رہے اور کوئی بھی قاطع تحریمہ ناز نہوا۔ بالجملہ احادیث و آثار سب متفق اس معنی کو مفید ہیں کہ مصلی بغیر سرہ کے سامنے سے عورت دکتے و گدے کے گزرنے سے ناز کا خشوع قطع ہوتا ہے اور تحریمہ ناز کسی چیز کے گزرنے سے نہیں ٹوٹتا۔ الا ان المار اثم۔ لیکن گزرنے والا گنہگار ہے۔ یعنی جب عورت وغیرہ کسی چیز کے گزرنے سے ناز قطع نہوتی تو اس سے یہ لازم نہیں کہ گزرنے والا مختار ہے کہ سامنے سے گزر جاوے۔ بلکہ گزرنے والے کو حلال نہیں کہ وہ مصلی کے سامنے سے جیکہ سرہ نہوا جائے کہ اس کے اندر گزرنے سے شرک حرام ہو گا خواہ وہ عورت ہو یا مرد ہو کیونکہ مرد اگرچہ قاطع خشوع نہیں ہے لیکن مصلی کے قبلہ پر آنے سے عامی گنہگار ہے بقولہ علیہ السلام لو علم المار بن یدی المصلی ماذا علیہ من الوزر لوقفت اربعین۔ دلیل اس حدیث کے معنی اگر مصلی کے رد و برگزرنے والا جانتا کہ اسپر کیا گناہ پڑتا ہے تو وہ البتہ ٹھہر رہتا چالیس تک۔ وفت یعنی نہ گزرتا اور چالیس تک ٹھہر رہتا اسپر آسان ہوتا۔ ابو انفرا دی نے غدر کیا کہ مجھے وصیافت نہ رہا کہ چالیس دن فرا کے یا چالیس دن یا چالیس سال اور یہ حدیث صحیحین میں ہے اور بزار رحمہ کی روایت میں چالیس خریف مذکور ہے۔ فاسد اعلم۔ لیکن ابن العمام نے اسکی تصحیح کو موجد کیا ہے۔ واما یا تم اذا مر فی موضع سجودہ علی ما قبل۔ اور گزرنے والا گنہگار جب ہی ہو گا کہ جب اول یہ متفق ہو کہ گزرنے مصلی کی جائے سجود میں بنا بر آنکہ کہا گیا۔ وفت یعنی وہ مقام جیکہ اندر گزرنہ حرام ہے اسکی حد یہ بیان ہوئی کہ مصلی کے قدم سے بیکر مقام سجود تک ہے یہی صحیح ہے۔ انہیں۔ اسی کو خمس الائمہ سرخی و شیخ الاسلام نے اختیار کیا اور انہی کا ضیخان نے اعتماد کیا ہے۔ یہی کافی و عزائم و ظہیرہ میں ہے۔ اور چارے مشائخ نے کہا کہ حد یہ ہے کہ جب مصلی اپنی نظر اپنے سجود کی جگہ ڈال کر پڑھتا ہو تو گزرنے والے پر اسکی نگاہ نہ پڑے۔ انضمام یعنی حد موضع سجود سے بھی آگے نہ جاتا کہ وہ موضع سجود پر نظر رکھنے کی حالت میں جانتا کہ آگے بھی نظر پڑتی ہے پھر جان نہ پڑے وہاں گزرنہ کر دہ نہیں ہے یہ قول غفر الاسلام کا ہے۔ اور یہی صحیح ہے۔ انضمام اور یہی صحیح ہے۔ البدل۔ اور یہی اشبہ بالصواب ہے۔ النہایہ۔ ظاہر اسی طرف امام مصنف نے تقطیل سے اشارہ فرمایا ہے اور غریب واضح ہو گا۔ م۔ ولا یكون بینہما حائل۔ اور دوم یہ کہ دونوں کے درمیان کوئی چیز حائل نہ ہو۔ جیسے اسطوانہ یا دیوار یا ستروہ یا آدمی کی شیعہ وغیرہ م۔ حتی کہ مسجد مغیرہ میں اگر حائل ہو تو گزرنہ کر دہ نہیں۔ الا انی۔ و یحاذی اعضاء المار اعضاء المصلی لو کان یصلی علی الدکان۔ اور محاذی ہو جاوین گزرنہ والے کے اعضاء نازی کے اعضاء سے اگر وہ چوتروں پر ناز پڑھتا ہو۔ وفت یعنی اونچے پر ہو لیکن قدر قامت نہو حتی کہ نازی کے اعضاء سے گزرنہ والے کے اعضاء محاذی ہو جاوین تو گنہگار ہو گا چوتروں و چھوٹی مسجد میں موضع سجود کا اعتبار نہیں کیونکہ چھوٹی مسجد ایک ہی جگہ کے حکم میں ہے اور اگر عری مسجد یا میدان ہو تو اس میں موضع سجود و موضع نظر دونوں قول مذکور ہیں پھر جب اسنے ادب کی جگہ ناز پڑھی تو جو شخص چوتروں سے نیچے گنہادہ بلا شک اسکے موضع سجود پر در حقیقت نہیں گزرتا تو پہلی روایت پر گنہگار نہونا چاہیے اور دوسری قدر پر اگر ایسی جگہ گزرنہ مصلی کے موضع سجود پر نظر رکھنے کی حالت میں اسپر نظر پڑتی ہے تو یہ کیا جاوے کہ اگر گزرنے والے کے بعض اعضاء مصلی کے بعض اعضاء سے محاذی ہوتے تو گنہگار ہو گا ورنہ نہیں۔ لخصاً من الصدر۔ اس سے معلوم ہوا کہ چوتروں اگر اسقدر اونچا ہو کہ گزرنے والے کا کوئی عضو محاذی نہو تو کچھ گناہ نہیں ہے اور اگر کسی سوار نے اثر کر جانور کو روانہ کیا اور اسکے آڑ میں خود گزرنہ گیا تو گناہ نہیں ہے۔ یعنی عن التمرائی والنہایہ۔ مسجد مغیرہ کہ چالیس ذراع سے کم ہو اور میں مختار ہے۔ یعنی لمن یصلی فی الصحرا وان یتخذ امامہ سترة۔ اور لائق ہے کہ جو شخص میدان میں ناز پڑھے

روایت کی کہ جب کوئی تم میں سے ناز پڑتا ہو تو کسی کو نہ چھوڑے کہ وہ اس کے سامنے سے گزرے اور اسکو دفع کرے جہاں تک
 ہو سکے پھر اگر وہ انکار کرے یعنی نہ اس سے قتال کرے کہ وہ تو شیطان ہے۔ رواہ البخاری و مسلم و نحوہ عن ابن عمر رضی اللہ
 عنہما۔ حتیٰ کہ بعض مشائخ نے کہا کہ اس سے قتال کرنا سہا ہے۔ اور شافعیہ کے نزدیک اگر اسکو قتل کر دے تو قصاص نہیں ہے۔
 مع۔ اور ہمارے علماء کے نزدیک اگرچہ گناہ نہ ہو لیکن احکام دنیاوی جاری ہونگے۔ پھر دفع کرنا کیونکر تو فرمایا۔ ویدرأ بالاشارة
 کما فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بولد سی ام سلمہ۔ اور دفع کرے باشارہ جیسے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر وہ
 فرزند ام المومنین ام سلمہ کے ساتھ کیا تھا۔ ف۔ جب ام سلمہ کے چہرہ میں ناز پڑا تو جی جیسا کہ ابن ماجہ نے اپنی سنن میں بیان
 کیا اور کہا کہ اسکا راوی محمد بن قیس وہ عمر بن عبد العزیز کا قاضی ہے۔ اس سے امام مسلم نے تخریج کی ہے۔ مع۔ پھر اشارہ سر یا آگ
 یا ہاتھ وغیرہ سے ہو۔ الکافی ۱۔ اویدفع بالتسبیح۔ یا اسکو دفع کرے تسبیح پڑھنے کے ساتھ۔ ف۔ کہے کہ سبحان اللہ تاکہ
 وہ ہوشیار ہو جاوے کہ نازی کے سامنے نہ آوے۔ لماروینا من قبل۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے پہلے روایت کی
 ف۔ کہ جب ناز میں کوئی واقعہ پیش آوے تو تسبیح پڑھ دے۔ علی مافی الصحاح۔ لیکن یہ مرد کے واسطے ہے اور عورت اپنا
 دایان ہاتھ بائیں کی پشت پراردے۔ ویکرہ الجمع بینہما لان باحدہما کفایت۔ اور اشارہ و تسبیح دونوں کو ساتھ مع کرنا
 مکروہ ہے کیونکہ ایک میں کفایت ہے۔ ف۔ خواہ اشارہ کر دے یا تسبیح پڑھ دے۔ والحاصل ناز خارجی فعل جسد کم سے
 ضرورت دفع ہو جاوے اسی پر اقتصار کرنا چاہیے۔ (فروع) بیان غصبات دیگر باقی رہے۔ اول عمل کثیر نفسہ ہر تھلیل
 محیط السرخسی۔ اسکو امام مصنف نے مننا ذکر کیا ہے۔ ہم کثیر وہ کہ دور سے دیکھنے والا بہین شک نہ کرے کہ یہ شخص ناز کے سوا
 دوسرے کام میں ہے پس یہ نفسہ ہے اور اگر شک کرے تو نفسہ نہیں ہو ہی صحیح ہے۔ تبیین ہی احسن ہے۔ محیط السرخسی ہی کا اشارہ
 نے کیا ہے۔ اتفاقا فیضان و الخلاء۔ اگر تواریس نے یا آتارے یا ایک ہاتھ سے اٹھانے کی چیز اٹھائے یا پھل یا کپڑے کو گاندے پر
 اٹھایا تو ناز فاسد نہوگی۔ اتفاقا فیضان۔ مترجم کتاب کہ پھر قرآن اٹھا کر پڑھنے و ورق گردانی میں نماز فاسد ہونے کی علت
 اسکا برداشت کرنا نہیں ہو سکتا بلکہ علم و نفس ہی جیسا کہ تنبیہ کی گئی تھ کر۔ م۔ دوم۔ کھانا اور پینا ہر ایک نفسہ ناز ہے خواہ عمدہ ہو یا
 غفلت سے ہو۔ اتفاقا فیضان۔ نصاب میں ہے کہ ناز سے پہلے کھانے کا یا پینا پھر ناز شروع کی اور اس کے منہ میں کھانے یا پینے کی چیز
 کچھ نظر نہ آسکو نکل گیا تو ناز فاسد نہوگی اسی پر قوی ہے۔ المفہرات۔ اگرچہ شیرینی ہو۔ الخلاء۔ دانوں کے دریاں کا طعام
 نکل گیا تو نفسہ نہیں اگرچہ نخود برابر ہو۔ البدائع۔ اور بقای روح نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ البرجندی۔ و انون کا خون نگلنا نفسہ
 نہیں جبکہ منہ بھر نہو۔ اتفاقا فیضان و الخلاء۔ لہذا اگر ناز میں ایک تل لیکر منہ میں ڈال کر نگلا تو نفسہ ہو ہی صحیح۔ اور اگر شک
 ڈالے اور بغیر منہ چلائے اسکی طہارت پیٹ میں جاتی ہے تو نفسہ ہے۔ الخلاء۔ یہی مختار ہے۔ الخیر۔ چراغ کی بقی اٹھانا نفسہ نہیں
 چراغ میں قبیلہ و النافسہ نہیں۔ السراج۔ اتفاقا فیضان۔ منہ بھر کر ہو گئی تو طہارت ہوئی مگر ناز نہیں فاسد ہے۔ اور اگر منہ بھر نہ ہو
 تو طہارت و نفاذ دونوں باقی ہیں۔ اگر منہ بھر کر نہو کہ نکل گیا تو ناز فاسد ہے اور اگر منہ بھر نہ ہو تو بھی بقول محمد بن
 ادریس احوط ہے۔ اتفاقا فیضان۔ اگر عمدہ تو کیس اگر منہ بھر ہو تو نفسہ و نہ نہیں۔ لہذا ناز میں چاہیں اگر قبضہ ہو تو نفسہ نہیں
 جبکہ لگا تار نہو اور مسجد سے خارج نہو اور اگر صحرا میں ہو تو جب تک منوف سے نہ نکلے۔ المنیہ۔ اگر ناز میں بقدر دو صفت کے چھ
 اگر یکبارگی ہو تو فاسد ہے اور اگر صفت تک چل کر ٹھہر گیا پھر چل کر صفت طر کی تو فاسد نہیں۔ اتفاقا فیضان۔ درمیان ٹھہرنا و بقاء
 ممکن ہے۔ د۔ امام محمد بن الحسن نے سیر کبیر بن منذر بن قیس سے ذکر کیا کہ اس نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کو دیکھا کہ اپنے گھوڑے کی
 تھما د پڑے ناز پڑتے تھے یہاں تک کہ وہ کہتے پڑھیں پھر تمنا دے کہ ہاتھ سے چھوٹ گئی اور گھوڑا جانب قبلہ رطاب چاہیں
 ابو ہریرہ نے پھینک کر کے اسکی تھما د پڑی اور اسے بانوں پھر کر باقی دونوں کہتے پڑھیں۔ امام محمد نے کہا کہ یہاں تک کہ

کہ قبلہ کی طرف پیچ نہ کرے۔ اس میں کوئی تفصیل قلیل و کثیر کی نہیں تھی اور اس سے ظاہر ہے کہ قبلہ رخ رہنا رکوع و سجود میں ہی
 اس اثر کو بخاری رحمہ نے آدم من شعبہ من اندق بن قیس روایت کیا ہے۔ پھر بہت سے مشائخ نے اس اثر کو لکھا ہے۔ تاہم اختلاف
 ہے کہ ایک دو قدم ہو یا بعد رکوع ایک صفت یا درمیان میں ٹھہر کر ہو اور مرغینانی رحمہ نے کہا کہ مختار یہ کہ جب کثیر ہو تو بعد
 در رکوع الا سلام سجدی رحمہ نے اپنی اسناد سے نقل کیا کہ اگر غازی یا حاجی یا مسافر طبع ہو تو قبلہ رخ اسکا چلنا اگرچہ کثیر ہو
 نہ ہے۔ مع۔ اتوں یہ عمدہ ہے کہ اثر میں توافق رہا اور اس واسطے اسکے اختلاف ہے۔ فافہم۔ اور بعض مسائل متعلق عمل کثیر کے آدینے
 رفع البدن سے نماز فاسد نہیں ہوتی۔ اخصاصہ۔ اسی کو نور و غیرہ میں لیا ہے۔ لیکن مرغینانی وغیرہ نے اس قدر عمل کو مکروہ
 مابہر۔ اور حق یہ کہ مسئلہ مجتہد فیہ میں مطلقاً کراہت نہیں ہے۔ مباح ہے۔ سواری کا جانور ایک پانوں کی اثر و حرکت سے چلنا
 سہ نہیں۔ اخصاصہ۔ والیحد۔ اور دونوں پانوں سے اگر قلیل نہ ہو تو فاسد نہیں۔ محیط۔ اور یہی وجہ ہے۔ البھر۔ اور اگر بار بار
 کثیر ہو تو فاسد ہے اور کیا گیا کہ دو پانوں کی تحریک مطلقاً مفید ہے۔ اخصاصہ۔ اگر قدرت والے نے قبلہ رخ سے سینہ پھیرا تو نماز کا
 رہا اگرچہ پھیرا تو نہیں بشرطیکہ اسی وقت سیدھا کر لے۔ الذخیرہ۔ اور اگر بعد از شلا بکمان حدیث ہو تو مسئلہ گذرا ہم۔ اگرچہ
 م سے آگے بڑھ گیا تو نماز فاسد ہوئی۔ القاضی خان۔ جنگل میں جاے نماز میں قیام کی جگہ سے اتنا پیچھے ہٹا کہ جتنی جگہ میں سجدہ
 یا ہر تو فاسد نہیں اور بعد از سجود اسکے دائیں و بائیں دو پیچھے مٹھ کر اور اس قدر کہ حکم مسجد کا ہے جیسے جانب قبلہ میں ہے توجیب
 ں سے خارج ہو تو فساد ہوگا ورنہ نہیں اور اگر گرد اپنے خط گھنچ لیا تو اسکا اعتبار نہیں ہے۔ محیط۔ مغرب میں امام جو لکھو غمی
 حث کو کھڑا ہو گیا اور قعدی نے عدا متابعت کی تو قعدی کی نماز فاسد اور اگر امام نے چوتھی رکعت کا سجدہ کیا تو اسکی نماز فاسد ہے۔ م۔ عورت
 زیر پڑھتی ہے اسکے طفل نے اسکا دودھ چوسا پس اگر دودھ نکلا تو نماز فاسد ہے ورنہ نہیں۔ محیط السرخسی۔ اور اگر تین دفعہ چوسا تو فاسد ہے اگرچہ
 ورنہ نکلا ہو۔ القاضی خان۔ اخصاصہ۔ عورت نماز میں ہے اسکے شوہر نے اسکی رانوں کے درمیان ہوا سے فرج کے کتے تھام لے کر داخل کر دیا تو اسکی
 نماز فاسد ہوگئی اگرچہ عورت سے تری زنگی ہو اور یوں ہی اگر عورت کو شہوت سے ساس کیا یا شہوت یا بغیر شہوت کے ہوس لیا تو عورت کی نماز
 سہ ہے اور اگر مرد نماز میں ہے اور عورت نے اسکا بوسہ یا ساس یا گرمی کرنے اسکی شہوت نہیں کی تو نماز فاسد نہ ہوگی۔ اگر مطلقہ رجسہ کی فرج کو شہوت
 کیا تو طلاق سے رجوع ثابت ہو جائیگا اور نماز فاسد نہیں ہوگی اور یہی مختار ہے۔ اخصاصہ۔ اگر اپنی نماز میں ایک رکوع یا ایک سجود
 زیادہ کیا تو ظاہر الروایہ میں نماز فاسد نہیں۔ یوں ہی جب دو سجدے یا زیادہ پڑھائے یا دو رکوع یا زیادہ پڑھائے تو فاسد نہیں
 اور اگر نماز پوری ہونے سے پہلے ایک رکعت پوری پڑھائی تو نماز فاسد ہے۔ محیط۔ کبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانے سے نماز کا
 نہیں ہی مدبب ہے اور منجملہ عداات نماز کے نجس پر سجدہ کرنا اگرچہ پاک پر اعادہ کرے علی الاصح۔ اور ایک رکن یعنی قدم میں
 تسبیح ادا کرنا یا بعد ادا کرنے کے ٹھہرنا شرعاً مکمل یا نجاست مانع کے ساتھ اور نماز پڑھنا ایسے سے جو کپڑے چسکا استر
 نجس ہے۔ ت۔ کیا مقصد میں اختیار شرط ہے تو بخاریہ میں کہا کہ بان اور علی رحمہ نے کہا کہ نہیں۔ و۔ اور یہی اصح ہے۔ م۔ منجملہ مقصدات
 کے دل سے مرتد ہونا۔ مرنا۔ مجنون ہونا۔ اظہار ہونا۔ ہر موجب غسل۔ رکن چھوڑنا بغیر قضا۔ شرط چھوڑنا بلا عذر۔ قعدی کا
 امام سے پہلے رکوع کرنا و سر اٹھانا بدون اسکے کہ امام کے ساتھ اعادہ کرے۔ مسبوق کا مفرد ہو جانے کے بعد یعنی رکعت کا سجدہ
 کرنے کے بعد امام کے سجدہ سو میں متابعت کر کے شریک ہونا۔ بعد سلام کے سجدہ صلیبہ یا عداوت یا ذکر کے اسکو قضا کر کے پھر
 عدہ چھوڑنا خواہ میں جو رکن ادا کیا اسکو اعادہ نہ کرنا۔ مسبوق کے درمیان نماز میں امام کا قعدہ وغیرہ کوئی فعل منافی نماز
 دھو کر کرنا جو محکم نہیں ہے۔ از منجملہ قرأت میں مقصد لانا جگہ بیان مفصل گذرا۔ م۔ و۔

فصل۔ بہ فصل مکروہات نماز کے بیان میں ہے۔ فن۔ اسکے ذیل میں عمل کثیر کے بعض مسائل مذکور ہوئے کیونکہ عمل
 کثیر میں اختلاف و اضطراب کثرت واقع ہوا ہے۔ م۔ ویکرہ المصلیٰ ان یعیث ثوبہ او یجسدہ۔ اور مکروہ ہر مصلیٰ کے لیے

کہ عبت کرے اپنے کپڑے یا جسم کے ساتھ۔ لقولہ علیہ السلام ان الصلوۃ لکرم لکشا۔ بدلیل حدیث کہ اللہ تعالیٰ نے کوہ
 رکھا تمہارے واسطے میں چیزوں کو۔ فن العبت فی الصلوۃ والرفث فی الصوم والضحک فی المقابر۔ عبت کرنا نماز میں اور
 رفث کرنا زورہ میں اور ہنسا مقابر میں۔ رواہ القضاہ فی مسندہ عن ابن المبارک عن اسمعیل بن عیاش عن عبد السمہ بن عمار
 عن یحییٰ بن ابی کثیر مرسلاً یعنی قضاہ رحمہ نے مسند میں عبد السمہ بن المبارک سے اسے اسمعیل بن عیاش سے اسے عبد السمہ
 بن عیاش سے اسے یحییٰ بن ابی کثیر سے مرسل روایت کی۔ ذہبی رحمہ نے میزان میں کہا کہ یہ اسمعیل بن عیاش کی شکرات سے
 ہے۔ ابن طاہر نے کہا کہ یہ حدیث مقطوع ہے۔ جواب یہ کہ عبد السمہ بن المبارک ثقہ ثبت احد الائمۃ الاعلام ہے اور اسمعیل بن عیاش
 کی روایت اہل الشام سے صحیح ہے ابن معین نے کہا کہ ثقہ ہے۔ عبد السمہ بن دینار۔ کو ابو علی انشا پوری الحافظ نے کہا کہ میرے
 نزدیک ثقہ ہے۔ یحییٰ بن ابی کثیر ثقہ ہے جس نے انس رحمہ کو دیکھا اور کچھ سنائیں تو مرسل البی حجت ہے۔ مع۔ میں کتابوں کو
 ضرر بھی نہیں کسی تابعی سے منکر روایت کی تو بلاشبہ مقطوع ہے۔ م۔ رفث جامع یا جو چیز عورت سے خواہش کیجاوے
 ع۔ و نوکر منہا العبت فی الصلاۃ۔ اور حدیث میں ان میں چیزوں میں سے ایک چیز ناز میں عبت کرنا ذکر فرمائی۔
 فن تو عبت کردہ ٹھہرا۔ ولان العبت خارج الصلاۃ حرام فما ظنک فی الصلاۃ۔ اور اس دلیل سے کہ عبت
 تو ناز سے باہر حرام ہے پس ناز میں مجرا کیا گمان ہے۔ فن۔ یعنی ناز میں بدرجہ اولیٰ حرام ہے۔ ولیکن معنی وغیرہ نے
 کہا کہ نص میں تو ناز کے اندر عبت کردہ ہے تو سچ خارج ناز کے تیرا کیا گمان ہے یعنی کردہ بھی نہیں بلکہ خلاف اولیٰ ہوگا اور
 ناز سے خارج میں عبت حرام ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ تاج الشریعہ نے کہا کہ عبت وہ فعل جس میں غرض غیر صحت ہو۔ مع
 پھر اگر اس میں کوئی نفع ہو جیسے پیشانی سے عرق باخاک بوجھنا تو یہ عبت نہیں ہے۔ الفتح۔ ولا یقلب لخصا۔ اور لنگر دیکھو
 نہ وٹے۔ لائے نوع عبت۔ کیونکہ یہ بھی ایک نوع کا عبت ہے۔ الا ان لایکن من السجود۔ لیکن جبکہ اسکو سجدہ کرنا گن
 نہو۔ فن۔ یعنی لنگر یوں پر سجدہ کرنے میں مشقت لاحق ہو۔ فیسویہ مرہ۔ تو ایک مرتبہ برابر کر دے۔ فن۔ یہی
 ظاہر الروایۃ ہے اور دومرتبہ کی اجازت غیر الظاہر میں ہے۔ المینہ۔ اور ایک مرتبہ بھی نہ کرے تو افضل ہے۔ الخاۃ۔ لقولہ
 علیہ السلام مرہ یا ابادر والا فدر۔ یعنی ایک بار ایسا بوزر۔ ورنہ وہ بھی جھوٹ۔ فن۔ ان الفاظ سے حدیث نہیں پائی
 گئی اور یہ مبسوط وغیرہ میں لفظ ذر کی مناسبت سے عبارت بنائی ہوئی ہے اور معروف ابوذر رحمہ سے جبکہ لنگر بانی سمیت ہے
 کا سوال کیا تھا فرمایا کہ واحده اوج۔ یعنی ایک بار کر دینے جھوٹ۔ رواہ احمد و عبد الرزاق وابن ابی شیبہ و اصحاب السنن
 اور اسی کے مثل حذیفہ رحمہ سے رواہ احمد وابن ابی شیبہ۔ اور مصنف رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ مت مسح کر حصا کو
 در حالیکہ تو ناز میں ہو پھر اگر تو لایدر کرنے ہی والا ہے تو ایک بار۔ رواہ البخاری و مسلم و الاربعہ مع۔ ولان فیہ اصلاح
 صلاۃ۔ اور اسلئے کہ اس میں معنی کی ناز کی اصلاح ہے۔ فن۔ جبکہ سجدہ کرنا ممکن نہیں پس ایک بار از ہے۔ ولا یفرق فیما
 اور نہ چسکا دے اپنی انگلیاں۔ فن۔ اور یوں ہی ایک ہاتھ کی انگلیاں دوسرے ہاتھ والوں میں تشبیہ نہ کرے
 اتھا ضحان۔ اس میں ائمہ اربعہ وغیرہ میں کچھ خلاف نہیں مع۔ لقولہ علیہ السلام لا تفرق اصابعک وانت تعلی
 بدلیل حدیث علی رحمہ کہ حضرت علی الصلوۃ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو انگلیاں مت چسکا در حالیکہ تو ناز میں ہو۔ فن۔ رواہ ابن
 اور احمد و دارقطنی نے انس رحمہ سے اور دونوں اسناد مطول ہیں۔ منع۔ بعض کے نزدیک خارج ناز بھی کردہ ہے۔ شیخ
 الاسلام۔ اور وجہ کراہت یہ کہ قوم طوط کا فعل ہے۔ تاج الشریعہ مع۔ علی ہذا چونکہ امر دینی نہیں تو مشابہت کردہ تشبیہ
 ہوگی۔ م۔ ولا یتخضر۔ اور تضرع نہ کرے۔ فن۔ خواہ مرد ہو یا عورت ہو ناز میں ہو یا باہر ہو بالاتفاق کردہ ہے۔ مع۔
 و ہو وضع الید علی الخاۃ۔ اور تضرع ہاتھ رکھنا خاۃ یعنی کمر پر۔ فن۔ یہی تفسیر ابن سیرین رحمہ کی ابن ابی شیبہ

روایت کی ہے۔ حدیث میں یہی مراد ہونا صحیح ہے۔ لہٰذا علیہ السلام نہیں عن الاختصاص فی الصلوٰۃ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں اختصار یعنی مختصر کرنے سے منع فرمایا ہے۔ و۔ اس حدیث کو ائمہ ائمہ نے سوائے ابن ماجہ کے ابن سیرین عن ابی ہریرہ روایت کیا۔ مع۔ و لانی فیہ ترک الوضوء المستنون۔ اور اس لیے کہ وہ کہ اس میں سنت طریقہ کا جوڑنا لازم آتا ہے۔ و۔ لیکن اس سے کراہت تنزیہی نکلے گی اور کہا گیا کہ نماز میں تھوپی اور باہر تنزیہی ہے۔ وادرا علم۔ م۔ و لا یلتفت۔ اور نماز میں التفات نہ کرے۔ و۔ گردن موڑ کر۔ المبسوط۔ کہ وہ بالفتن اہل العلم کہ وہ ہے۔ ع۔ فقوله علیہ السلام کو مسلم المصلی من یناجی ما التفت۔ بدین اس روایت کے کہ اگر مصلی جانتا کہ کس کے ساتھ مناجات کرتا ہے تو التفات نہ کرتا۔ و۔ یہ الفاظ حدیث کے نہیں وارد ہیں۔ لیکن طبرانی رحمہ نے اوسط میں ابو ہریرہ رحمہ سے مرفوعاً روایت کی کہ جو تم نماز میں التفات سے کیونکہ جب تک تم میں کا آدمی نماز میں ہے اپنے رب سے مناجات کرتا ہے۔ حضرت عائشہ رحمہ سے روایت ہے کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے التفات نماز کو پوچھا فرمایا کہ وہ اختلاس ہے کہ اسکو جہد کی نماز میں سے شیطان چک بجا ہے۔ رواہ البخاری و ابوداؤد و النسائی و احمد۔ حدیث انس میں ہے کہ نماز میں التفات کرنا ہلاکت ہے پس اگر ضرور ہی ہو تو نفل میں ہو نہ فریضہ میں۔ رواہ الترمذی و حسنہ و صحیح۔ ابو ذر رحمہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ برابر اللہ تعالیٰ اپنے بندہ پر نماز میں اقبال فرماتا ہے جب تک وہ التفات نہ کرے پھر جب التفات کیا تو وجہ کرم اُس سے پھر یتا ہے۔ رواہ احمد و النسائی و ابوداؤد و مع۔ و لو نظر بموخر عینیہ ینتہ و یسترہ من غیر ان یلوی عنقہ لایکرمہ۔ اور اگر مصلی نے اپنی آنکھوں کے گوشہ سے دائیں بائیں نظر کی بغیر اسکے کہ اپنی گردن پھیرے تو مکروہ نہیں ہے۔ لہٰذا علیہ السلام کان یلاحظ اصحابہ فی صلاتہ بموخر عینیہ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں اپنے اصحاب کو اپنی آنکھوں کے گوشہ سے ملاحظہ فرمایا کرتے تھے۔ و۔ چنانچہ حدیث ابن ماجہ و ابن جابر و ابن عمر و نسائی و غیرہ میں ثابت ہے۔ مع۔ اور آسمان کی طرف نظر اٹھانا مکروہ ہے۔ التبتیین و لا یقعی۔ اور اتقوا نہ کرے۔ و۔ کہ وہ جمہور سلف و خلف کے نزدیک مکروہ ہے۔ ع۔ و لا یقرشش ذرا عیہ۔ اور اپنی ہاتھیں نہ بچھاوے۔ و۔ یعنی حالت سجدہ میں جیسے نوٹری بجاتی ہے۔ لقول ابی ذر۔ بدیل حدیث ابودر۔ و۔ بلکہ سجدہ میں ابوسریرہ رحمہ کہ۔ نہائی خلیلی عن ثلث مجھے میرے خلیل نے تین باتوں سے منع فرمایا۔ ان القرقر الدیک۔ ایک یہ کہ جو بیچ مار دن شل منع کے۔ و۔ یعنی سجدہ اس قدر خفیف کہ جیسے منع جو بیچ مار کر اٹھا یتا ہے۔ و ان اتقی اتقاء الکلب۔ اور دوم یہ کہ کتنے کی طرح اتقاء کروں۔ و۔ یعنی التجمعات و درمیان دونوں سجدوں کے بیٹھک میں۔ و ان اقرش اقرش لشعب۔ اور سوم یہ کہ ہاتھ بچھاؤں جیسے نوٹری کرتی ہے۔ و۔ رواہ احمد و البیہقی۔ اسکی اسناد میں کلام ہے حتیٰ کہ نووی رحمہ نے کہا کہ اتقاء میں کوئی حدیث صحیح نہیں سوائے حدیث عائشہ رحمہ کے۔ وہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم منع فرماتے عقیدۃ الشیطان سے اور درندہ کی طرح ہاتھ بچھانے سے۔ کما رواہ مسلم عقیدۃ الشیطان۔ یہی اتقاء ہے۔ و الاقواء ان یضع الیقین علی الارض و ینصب رکبیتہ لقیامہ۔ اور اتقاء یہ کہ رکھوے دونوں چوڑی زمین پر اور کھڑے کرے دونوں کھٹنے۔ ہوا صحیح۔ یہی معنی حدیث میں مراد ہونا صحیح قول ہے۔ و۔ یہی فقہاء کی مراد اور صحیح ہے۔ المبسوط۔ نووی رحمہ نے کہا کہ یہی صحیح اور اتقاء کے دو معنی میں سے یہی متوجع ہے اور دوسرا اتقاء یہ کہ جو طوائف نے ابن عباس رحمہ سے روایت کیا کہ دونوں قدموں پر اتقاء سنت انبیاء ہے۔ کما رواہ مسلم۔ منع۔ و دونوں اٹیڑیوں یا بچھونا یا کھٹنے سینہ میں طاپا ہے بکھی مکروہ ہے یا زنا ہدی۔ و لایردو السلام بلسانہ۔ اپنی زبان سے سلام کا جواب نہ دے۔ لہٰذا کلام۔ کیونکہ یہ کلام ہے۔ و۔ لہٰذا اگر قسم کھائی کہ طاق سے کلام نہ کروں گا پھر اسکو سلام کیا تو حائث ہو گا۔ اگر جواب سلام دیا تو غائب

ہوگی۔ یہی قول مالک و شافعی و احمد و ابو ثور و اسحق و اکثر ائمہ کا ہے۔ کیا بعد فراغت کے جواب دینا تو ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک
 دل میں جواب دیدے راہ پر مسرت کے نزدیک نہ دل میں نہ بعد اور محمد کے نزدیک بعد سلام پھیرنے کے اور خطاب و دعاوی سے
 ذکر کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد سلام کے ابن مسعودؓ کو جواب دیا سلام کرنا مصلیٰ و قاری و حافظ و قاضی کو مکروہ ہے۔
 و لا یسیدہ۔ اور نہ جواب سلام دے اپنے ہاتھ سے۔ یعنی ہاتھ کے اشارہ سے بھی سلام کا جواب نہ دے۔ لازم سلام
 معنی حتیٰ لہ صلیٰ علیہ وسلم یعنی تسلیم نفسہ صلاۃ۔ کیونکہ یہ بھی فی المصنیٰ سلام ہے حتیٰ کہ اگر تسلیم کی نیت سے مٹا کر کیا تو ناسا
 ہوگی۔ وقت دلیٰ ہذا اگر اشارہ سے جواب دیا تو فاسد ہونا چاہیے۔ قالہ الباقی و المصاحیح۔ زبلیٰ رحمہ نے کہا کہ ہمارے پاس
 ایک حدیث جدید ہے جو ابو داؤد نے ابو ہریرہؓ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے نماز میں ایسا اشارہ
 کیا جو غم کیا جاوے یا جان بیا جاوے تو اسے ناسخہ نازق قطع کر لی۔ ابن ابی حزمی نے کہا کہ اسکی اسناد میں محمد بن اسحق و ابو عطفان
 ضعیف ہیں اور جواب یہ کہ محمد بن اسحق صحیح قول میں ثقہ ہے اور ابو عطفان کی ابن معین و نسائی نے توفیق کی اور امام مسلم نے
 اس سے اخراج کیا۔ ع۔ من کتابہون کہ اس حدیث میں قطع ناز سے اگر خشیعہ کا قطع ہونا مراد ہے تو کراہت تنزیہی ہوئی اور اگر
 قطع ناز مراد ہے تو معارضہ ہوگا حدیث مصیب رضی اللہ عنہ سے کہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس گذرا اور آپ نماز میں تھے
 پس میں نے سلام کر دیا تو آپ نے مجھے اشارہ سے جواب دیا۔ راوی نے کہا کہ مجھے یہی یاد ہے کہ آپ نے کہا کہ انگلی کے اشارہ سے
 جواب دیا۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و صحیح۔ ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ میں نے بلالؓ سے پوچھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 کیسے جواب دیتے جب نماز میں لوگ آپ کو سلام کرتے تو بلالؓ نے کہا کہ ہاتھ سے اشارہ کرتے۔ صحیح الترمذی و ابن خزمیہ
 ابن حبان۔ عینی رحمہ نے احتمالات پیدا کیے کہ شاید جواب کا اشارہ نہ ہو بلکہ شیعہ کا اور شاید نسخ الکلام سے پہلے ہو۔ ابن الامام رحمہ
 نے کہا کہ ہم کو روا ہے کہ ہر اشارہ سے جواب مکروہ ہونے کے قائل نہ ہوں چنانچہ خلاصہ میں ہے کہ مصلیٰ کو سلام کیا تو اسے سر ہاتھ
 سے جواب کا اشارہ کیا یا کوئی خبر دی گئی اسے ہاں یا نہیں کے لیے سر ہاتھ یا اس سے پوچھا گیا کہ کس قدر جرحی ہے اس نے
 انگلیوں سے دھین و غیرہ کا اشارہ کیا تو ناسا نہیں۔ غایۃ البیان میں نقل کیا کہ مضائقہ نہیں کہ مصلیٰ کے ساتھ کلام کرے
 وہ سر کے اشارہ سے جواب دے۔ ع۔ ذخیرہ میں ہے کہ مصلیٰ کو مضائقہ نہیں کہ اسکو سر کے اشارہ سے جواب دے۔ مصلیٰ سے
 کہا گیا کہ آگے بڑھ پس وہ بڑھ گیا یا کوئی شخص صف کی خالی جگہ میں داخل ہوا تو مصلیٰ نے اس کے واسطے جگہ خالی کر دی تو اسکی
 نماز فاسد ہو گئی کیونکہ اس نے نماز میں سوا سے اللہ تعالیٰ کے غیر کی فرمانبرداری کی اور چاہیے کہ ایک ساعت شکر گراہی راے
 سے بڑھے۔ ع۔ پوشیدہ نہیں کہ اہل صف کے واسطے بازو نرم کرنا حدیث و قرآن میں حکم ہے تو غیر کی فرمانبرداری نہیں غرض شک
 اصطلاح ناز کے لیے تو حکم موجود ہے کیا نہیں دیکھتے کہ امام کی فرمانبرداری واجب ہے پس میرے نزدیک یہ خبر صحیح نہیں یا اسکی
 یہ تاویل ہے کہ کوئی رئیس امدار آیا کہ صرف اسکی فرمانبرداری کے واسطے مصلیٰ آگے بڑھا یا ہٹ گیا تو شک نہیں کہ ناسا فاسد
 ہوگی۔ م۔ و لا یرفع الا من خذ۔ اور چار زانو نہیں بیٹھے مگر بلند۔ لان فیہ ترک سنتہ القعود۔ کیونکہ اس میں سنت
 قعود کا ترک ہے۔ ع۔ اور بعضوں نے جانا کہ شکہرون کی بیشک ہونے سے مکروہ ہے حتیٰ کہ خلاصہ میں اسکو خارج نماز بھی
 مکروہ کہا۔ و لیکن محس الاثمہ شرعی ذخیرہ نے اسکو رد کر دیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و اصحاب کی بیشک چار زانو بھی پھر
 کہا کہ بیشک ہونے کی بیشک ہوئی و ابن الامام نے اسی کی اتباع کی اور حق یہ کہ جو امام مصنف نے کہا کہ سنت کے خلاف ہے
 چنانچہ صحیح بخاری میں عبد اللہ بن عبد اللہؓ سے روایت ہے کہ عبد اللہ بن عمرؓ نماز میں چار زانو بیٹھے تو میں بھی بیشک
 اور میں کم سن تھا تو مجھے منع فرمایا اور کہا کہ سنت قعود ہے کہ بایانہ سجادے اور دایانہ کھڑا کرے جب میں نے عرض کیا کہ
 آپ چار زانو بیٹھتے ہیں فرمایا کہ میرے پانوں مجھے نہیں اٹھاتے ہیں۔ رواہ مالک و نسائی۔ م۔ و لا یقطن شعر۔ اور

بالون کو مخصوص نہ کرے۔ - وجہ ان مجمع شعرو علی ہاتھ ویشدہ بخیط او یصنع لیستبد۔ اور شخص یہ کہ بالون کو سر پر جوڑ
 جمع کر کے ڈور سے باندھے یا گوند سے جوڑا کر دے تاکہ بلند ہو جاوے۔ - فقہ دومی انہ علیہ السلام نہی ان یصلی الرجل وہو
 معقوص۔ کیونکہ مردی ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ مرد نماز پڑھے اس حال سے کہ وہ معقوص ہو۔ - فقہ
 حدیث ابو رافع رحمہ سے عبد اللہ بن ابی بن ماجہ والی داؤد و الترمذی نے روایت کی اور ترمذی نے کہا کہ اسناد حسن ہے اور حدیث
 ام سلمہ رحمہ سے طبرانی و اسحق بن ماجہ نے روایت کی اور یہ معنی امام مسلم نے صحیح بن ابی بن عباس رحمہ سے مرفوع روایت کے
 مع۔ اور انہما استہ نے حدیث ابن عباس رحمہ سے روایت کی کہ امرت ان اسجد علی سبغہ وان لا اکف شغلہ ولا ثوبا۔ یعنی مجھے حکم
 کیا گیا کہ سات اعضاء پر سجدہ کروں اور کف نہ کروں بالون کو اور نہ کپڑے کو۔ - فقہ۔ اور سجدہ یہ کہ بال بھی کھلے ہوئے سجدہ
 کریں مع۔ یہ مخصوص مرد کے حق میں ہے۔ - ولا یکف ثوبہ۔ اور کپڑے کو کف نہ کرے۔ - فقہ۔ باین طور کہ سجدہ میں چائے وقت
 آگے یا پیچھے سے پڑا چنے۔ - معراج الدیابہ۔ اور حدیث ابن عباس صحاح استہ کی ابھی گندھی۔ - لا نہ نوع تجمہ۔ کیونکہ اس میں ایک
 طرح کا کبر ہے۔ - فقہ۔ اور مضائقہ نہیں کہ کپڑے کو جھٹک دے تاکہ رکوع میں اس کے بدن سے لپٹ نہ جاوے اور مضائقہ نہیں
 کہ پیشانی سے خاک و تکیہ جھاڑ ڈالے خواہ بعد فرائع یا قبل فراغت کے جبکہ اس کو کچھ مضر ہو اور اگر حضرت نو تو در میان نماز میں
 پوچھنا کر اہت ہو نہ بعد کو۔ - انقاضیخان۔ اور ترک افضل ہے۔ محیط السرخسی اور نازمین پیشانی سے عرق پوچھنا مضائقہ نہیں۔ -
 انقاضیخان۔ اصل یہ ہے کہ جو کلام بلند ہو تو مصلی کو اس میں مضائقہ نہیں اور جو مفید نہ ہو وہ مکروہ ہے۔ - انخلاصہ۔ - ولا یسدل ثوبہ
 لانہ علیہ السلام نہی عن السدل۔ اور کپڑے کو بے طریقہ لٹکانہ جوڑے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سدل سے منع فرمایا ہے
 - فقہ۔ جیسا کہ ابن ماجہ والی داؤد و ترمذی و ابن جابر و الحاکم و الطبرانی نے اوسط میں ابو ہریرہ رحمہ سے روایت کی اور اسناد
 اسکی حسن ہے۔ - کاخفہ یعنی۔ - وجہ ان یصل ثوبہ علی راسہ و تکیفہ ثم یسل اطرافہ من جوانبہ۔ اور سدل یہ ہے کہ بائیں کپڑا اپنے سر پر کندھوں
 پر ڈال کر اس کے کنارے اپنے جوانب میں لٹکے جوڑے۔ - فقہ۔ اور منجھ سدل کے یہ کہ تبا کو کندھوں پر ڈالے بدن اس کے گم استینوں
 میں اتار ڈالے۔ - ت۔ خواہ نیچے قمیص ہو یا نہو۔ - ن۔ اگر زخمی کی استینوں میں ہاتھ نہیں ڈالے تو مختار یہ کہ مکروہ نہیں۔ - حضرت تفسیر
 کا بھیج یہ کہ خارج نماز سدل مکروہ نہیں۔ - البحر۔ علامہ ہوتے ہوئے شگ سرناز پڑھی پس اگر کسل سے ہو تو مکروہ ہے اور اگر عاجزی و خفق سے ہو تو
 مضائقہ نہیں بلکہ عوب ہے۔ - اللہ خیرہ۔ - اسی قسم سے حضرت جابر رحمہ کا لباس مشجب پر تھا اور شگے بدن پڑھی حمد آ۔ کافی التجار
 م۔ اگر قمیص موجود ہو اور خالی پاجامہ میں پڑھے تو مکروہ ہے۔ - انخلاصہ میں کہتا ہوں کہ صحیح وہی تفصیل عامہ کی ہے ہم۔ - برنس نہ
 میں مکروہ اور جنگ میں نہیں۔ - التاثر خانہ کہنہوں تک استین چڑھائے مکروہ ہے۔ - انقاضیخان۔ - ماکروہ ہے یعنی ایک
 کپڑے میں سر سے قدم تک بیٹھے اور ہاتھ نکالنے کے واسطے دونوں طرف سے نہ اتحادے۔ - التبعین ن۔ اور انقاضیخان
 میں کہا کہ مادیہ کہ دائیں بغل کے نیچے سے نکال کر بائیں موٹھے پر دونوں کنارے ڈالے۔ - ترجمہ کتاب کہ حدیث میں ہے
 منع ہے۔ - کافی صحیح البخاری۔ اور وہ ظاہر ایسے طور پر کہ رکوع و سجود میں سر نہ نظر آوے یا بیٹھے ہیں۔ - اور کہا کہ یہ اس وقت کہ از
 نو۔ - مع۔ - اقامت کر کے یعنی سر کے کنارے عامہ باندھے اور سر کا بیچ کھلا رکھے۔ - التبعین۔ - اور یہ خارج نماز بھی مکروہ ہے سو کچھ
 البحر۔ ہر کارہ ذیل کپڑوں میں نماز پڑھنا مکروہ ہے۔ - المعراج۔ یعنی جب وہ سر سے موجود ہوں۔ - م۔ کہ باندھ کر مکروہ ہے اور نہ ظاہر
 میں مکروہ نہیں ہے۔ - مشجب ہے کہ مرد ازار و قمیص و عامہ سے اور عورت ازار و قمیص و عمار و قفنی سے پڑھے مع۔ حدیث میں
 کہ جب کوئی تم میں سے جائے تو اپنا ہاتھ اپنے شوہر کے لیے کہ شیطان داخل ہوتا ہے۔ - راہ سلم مع۔ - اور حدیث میں ہے کہ
 جائے شیطان سے پڑھنا آدھے کو چھانک ہو سکے اس کو روکے۔ - م۔ اور صحیح مسلم میں حضرت عائشہ رحمہ سے حدیث ہے کہ تار
 بردقت حضور طعام کے اور نماز نہیں دیا لیکہ اس کو مردیت پیدا یا پیشاب نہ آئے کی ہون۔ - عامہ علامہ کے نزدیک معنی یہ کہ

کھانے کی طرف بھوک سے زحمت ہو یا پانچ گناہ و مہتاب کی ضرورت ہو تو ایسے وقت نماز پڑھنا مکروہ ہے۔ مختصر الحیط میں ہے کہ اگر ضرورت کے وقت بعد پانچ گناہ و مہتاب کے وضو کرنے میں وقت نکلا جا تا ہو تو اسی وضو سے ادا کرے کیونکہ قضاء سے بجز ہرجے۔ ناز میں ٹوپی گر شری تو اسٹائینا افضل ہے مگر جبکہ عمل کثیر کی ضرورت پڑے۔ د۔ فیہ نظر۔ م۔ دلا یا کل ولا شہرہ لانہ لیس من احوال المصلوۃ۔ اور ناز میں نہ کھاوے اور نہ پیے کیونکہ یہ ناز کے اعمال سے نہیں ہے۔ فان اکل الخمر حاد او ناسیا فسدت صلاتہ۔ جو اگر نازی نے کھایا یا پیسا خواہ عمد یا سو سے تو اسکی نماز فاسد ہو گئی۔ و۔ جنابہ بعض مسائل گندے۔ لانہ عمل کثیر۔ کیونکہ یہ عمل کثیر ہے۔ و۔ اور سو کا اعتبار نہیں۔ و حالہ المصلوۃ مذکورہ۔ اور ناز کی حالت یاد دلانے والی یعنی بیداری و ہوشیاری کی ہے۔ و۔ واضح ہو کہ فعل کثیر مفید ناز ہے لیکن فعل کثیر کی تفسیر میں اقوال ہیں اور ہر قول پر مسائل شفع کر کے فساد کا حکم دیا گیا لیکن بعض احوال جو ایک قول پر مفید ناز ہیں وہ دوسرے قول پر مفید نہیں ہیں تو اختلاف خد یہ پیدا ہو گیا لہذا اس نظام پر مختصر تفصیل ضرور ہے۔ واضح ہو کہ عمل کثیر و قلیل کی تفریق میں بانجھ قول میں اول یہ کہ جو کام اندازہ عادت و عادتوں سے ہو اگر تاجر وہ کثیر و مفید ہے اگرچہ مصلی نے ایک ہاتھ سے کیا ہو اس پر ذخیرہ میں تفریق کی کہ اگر قیص پہنایا یا بجامہ باندھا تو مفید اور اگر آٹا تو نہیں۔ اگر دھڑلے میں لکھی کرے یا موزہ پہنے یا ساری بریزیں لگائے یا آٹا رے یا گام دے یا شیشی میں سے ہاتھ پر تیل ڈال کر سر میں لگائے تو ناز فاسد ہوگی۔ اجناس میں ہے کہ اگر ادھت کی گام آٹا رے یا تھامے رہا یا موزے آٹا رے در حالیکہ ڈھیلا ہو یا غوثیان آٹا رے یا تھامے و قبار میں تھندھی دیکھا یا ٹوپی پہنی یا آٹا رے یا دوازہ کھولا یا بھیرا یا قفل دکھکا بند کیا یا چراغ میں قندیل ڈالا تو مفید نہیں کیونکہ عمل قلیل ہے۔ بعض نے کہا کہ دوزخ ہاتھ کا اعتبار ہے اور بعض نے کہا کہ کام کا اعتبار ہے۔ ابو یوسف سے مروی ہے کہ اگر کمان بکرا اس سے ترسینا تو ناز فاسد ہے پھر ناز میں نے کہا کہ اگر کمان ہاتھ میں اور تیر و سر میں لگا ہوا اسکو پھینکا تو فساد نہیں اور اسی کو شیخ محمد بن فضل نے اختیار کیا ہے۔ قول دوم یہ کہ نین کثیر ہو بدیل آنکہ حسن ح نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ مصلی نے اگر دو بار کسی چیز سے ٹکھا کیا تو مفید نہیں اور اگر زیادہ کیا تو مفید ہے۔ اور صدر رشید حسام الدین نے کہا کہ اگر بدن میں سے تین بار کوئی جگہ پر دیر کھجلائے تو ناز فاسد ہے اور یہی ذخیرہ میں لایا اور اگر دو بار سے زیادہ بدن پر دیر ہو تو مفید نہیں اور یہی حکم جو ن مارنے میں ہے اور یہی حکم پر دیر میں پھر پھینکے و تین بال نوچے کا جبکہ پر دیر ہو تو مفید ہے۔ کافی جوع انفقہ۔ قول سوم یہ کہ عمل کثیر و قلیل کا اندازہ مصلی کی رائے پر ہے اگر رائے کثیر سمجھا تو مفید ہے ورنہ نہیں۔ شمس الانامہ حوائی نے کہا کہ یہ امام ابو حنیفہ کے اصل سے زیادہ موافق ہے جو کہ ایسے معاملات میں معاملہ دالے کی رائے پر چھوڑتے ہیں اور اس قول پر استخراج جو مای جو کہ ذخیرہ میں مذکور ہے کہ اگر انبی اسٹین تین بار ٹکھا کیا تو ناز فاسد نہیں اور اگر تین بال تین بار اکھیرے تو فاسد ہے اور اگر کسی آدمی کو ہاتھ یا کوڑے سے مارا تو مفید ہے اور اگر پرند کو پتھر سے ٹک مارا تو فاسد نہیں۔ اور مسبو ط میں ہے کہ اگر جانور کو ایک دو دفعہ مارا تو مفید نہیں اور اگر تین دفعہ مارا تو مفید ہے اور اگر ایک پانوں سے اثر لگائی مگر حیثہ نہیں تو مفید نہیں اور اگر دونوں پانوں سے لگائے تو مفید ہے ح میں کتابوں کہ یہ سب اس وقت کہ مصلی اسکو عمل کثیر خیال کرے ورنہ کچھ نہیں ہے۔ قول چارم یہ کہ نسل کثیر وہ ہے کہ اس کے کڑیوٹے کا مقصود یہ ہو کہ اس کام کے لیے نما مجلس کرے اور ذخیرہ میں کہا کہ اس پر استدلال کیا ان مسائل سے کہ ایک عورت ناز میں ہا اس کے شوہر نے نفوت سے اسکو مساس کیا یا بوسہ لیا تو اسکی نماز فاسد ہو گئی۔ پون ہی اگر طفل نے اسکی چھاتی چوس لی پس اسین سے دودھ نکل آیا تو ناز فاسد ہے۔ مصلی نے ابو یوسف سے روایت کی کہ مباشرت جملہ مفید نہیں اور کثیرہ مفید ہے۔ ابن عامر نے ابو یوسف سے روایت کی کہ بوسہ مفید ہے خواہ نفوت ہو یا نفوت۔ اور ابو یوسف سے مروی ہے کہ اگر مرد مصلی کو اسکی عورت نے نفوت سے مساس کیا اور مرد نے خواہش نہ کی یا عورت نے بوسہ لیا اور مرد نے نہیں تو مرد کی نماز فاسد نہوگی۔ قول پنجم یہ کہ

دوسرے دیکھنے والا شک نہیں کرتا کہ یہ ناد کے سواے دوسرے کام میں ہر تودہ عمل کثیر مفید ناز ہے اور اگر شک کرے تو مفید نہیں ہے
 مرنے والی رحم نے کہا کہ یہی صبح ہے اور اگر صحت نے اپنے ظل کو اٹھا کر دودھ پلایا یا کپڑا قطع کیا یا اسکو سیا تو یہ سب افعال ہر عمل کثیر میں
 اور اگر علامہ اٹھا کر زمین یا سر پر رکھا یا میں کلمات گئے تو مفید نہیں مگر جبکہ کھانا طویل ہو جو تین کلمات سے بڑھ جاوے اور اگر مو پر
 کھانا جو ظاہر نہیں تو مفید نہیں اگرچہ کثیر ہو۔ کذا فی البیانی بالجملہ صبح قول نجم ہے اور نو میں اسی پر اعتماد و اقتدار کیا کیونکہ اسی کی تصحیح
 واضح ہوئی ہے اور وجہ یہ کہ ناز خود افعال ہیں اور غفلت کی صورت میں انحال راہ ہو جاتے ہیں جیسے حدیث سادہ کی صورت میں ناز
 کرنے کے واسطے آمد و رفت کرنا چنانچہ اسکے مسائل گندہ کے نو فارق صحت ہی ہے کہ ناد سے خرچ یا بلا طہر درت انحال جس سے ناز کے
 سواے دوسرے کام میں داخل ہونا ثبوت ہو مفید ہے ورنہ نہیں اور صحیح ہے کہ حضرت علی الصدیق وسلم نے منبر پر قرأت اور کوع
 اور نیچے اتر کر سجدہ کیا اور یہ افعال ناز ہی کے کام میں رہے یا بعد میں مجرہ کا دروازہ بند تھا اور حضرت ام المومنین عائشہ رضی
 اللہ عنہا نے پر دروازہ کھول دیا اور اس سے فساد نہوا پس یہ سب مفید نہیں ہیں کیونکہ نظر کرنے والا بناو کی صورت کا ظاہر کے قطعی
 یقین نہیں کر سکتا کہ یہ شخص ناز میں نہیں ہے یا فہم م۔ پھر امام مصنف نے مسائل جامع صغیر شرعی کیے۔ ولا باس بان یكون
 مقام الامام فی المسجد وسجودہ فی الطاق۔ اور مضائقہ نہیں کہ امام کا مقام مسجد میں ہو اور اس کا سجدہ کرنا طاق میں ہو۔
 امام کا مقام یعنی اسکے قدم۔ اور طاق یعنی محراب پس اعتبار قدم کا ہوتا ہے اور جب قدم مسجد میں ہیں تو مقتدیوں کے برابر ہے
 اگرچہ سجدہ محراب کے اندر واقع ہوتا ہے۔ لہذا اگر وحشی جانور کا بانون حرم کی زمین پر ہو اگرچہ سر باہر ہو اسکے قتل سے محرم
 پر جرم نہ وارد ہوگا۔ اگر قسم کھائی کہ طاق کے گھر میں داخل نہو گا تو قدموں کے سواے باقی اعضاء داخل کرنے سے جہنم
 نہو گا۔ ویکرہ ان یقوم فی الطاق۔ اور کروہ ہے کہ امام تنہا طاق میں کھڑا ہو۔ فت۔ یعنی امام کے قدم بھی طاق
 میں ہوں یہ مکروہ ہے۔ لانی شبہ صنیع اہل الکتاب من حیث تخصیص الامام بالمكان بخلاف ما اذا کان سجود
 فی الطاق۔ کیونکہ اس میں حرکت اہل کتاب کی ساتھ مشابہت ہے اس راہ سے کہ امام کی جگہ مخصوص کرتے ہیں برخلاف
 اسکے جب امام کا سجدہ کرنا طاق میں ہو۔ فت۔ اور اسکے بانون طاق سے باہر ہوں تو مشابہت نہیں ہے۔ اور اہل اس میں
 مشابہت کی کراہت ہے اسی جہت سے اعتجار مکروہ اور تنہو بند کرنا مکروہ کیونکہ اہل کتاب سے تشبیہ ہے اور یوں ہی دائیں
 و بائیں جھکنا یعنی جھومنا مکروہ ہے چنانچہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے منع فرمایا کہ ناز میں سکون کرو اور یہود کی طرح سے
 مت جھومو۔ اور یہ روایت صحیح ہے۔ بالجملہ امام تنہا طاق میں ہو تو مطلقاً مکروہ ہے بوجہ مشابہت کے اور بعض نے کہا کہ وجہ
 کراہت یہ کہ دور کے آدمیوں پر امام کا حال مخفی ہوگا وہی نہا اگر محراب ایسے طور پر ہو کہ امام کا حال مخفی نہ تو امام کا تنہا
 قیام مکروہ نہیں ہے ہی قول طحاوی رحمہ اللہ اور سرخی نے کہا کہ یہی اصح ہے۔ ولو ابھی نے فتاویٰ میں کہا کہ اگر مقتدیوں پر
 جگہ تنگ ہو تو غدر سے امام کا تنہا طاق میں کھڑا ہونا مکروہ نہیں ہے۔ ج۔ منجملہ غدر کے ارادہ تعلیم ہے۔ البعد۔ اور یہ قول
 شافعی رحمہ اللہ بوجہ حدیث الشتر کے جیسا کہ عینی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے۔ م۔ ویکرہ ان یكون الا امام وحده علی الدکان
 لما قلنا۔ اور مکروہ ہے کہ امام تنہا کسی دکان پر ہو بوجہ مشابہت یہود کے۔ فت۔ اور اگر امام کے ساتھ بعض قوم بھی ہوں تو
 مکروہ نہیں ہے یہی اصح ہے۔ محیط السرخسی۔ دکان سے مراد بلند جگہ جیسے پیشین۔ اور مصنف رحمہ اللہ نے اونچائی کی مقدار نہیں
 ذکر کی اس میں اقوال ہیں ۱۔ بقدر متوسط قد آدم ہو اور کم مکروہ نہیں۔ ۲۔ محیط و الطحاوی۔ ۳۔ بقدر اونچائی کہ اقتیار ہو
 ۴۔ بقدر ذراع کے قیاس سترہ کے اور قاضی خان نے کہا کہ اسی پر اعتماد ہے۔ ج۔ ہی قول مختار ہے لیکن اوجہ قول دوم ہے
 ایسے کہ شعیب کا اجتہاد کچھ ایک ذراع پر موقوف نہیں بلکہ بقدر پراقتیار ہو سکے۔ الفتح۔ لیکن ابن السام نے اصل مسئلہ
 میں کلام کیا کہ امام کا ممتاز ہونا ایک مقام خاص میں شرعاً متقرر و مطلوب ہے حتیٰ کہ مقدم ہونا اس پر واجب ہے اور محراب تو

وہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نبی علی آئی ہیں تو بعض بات میں موافقت کچھ نئی بات نہیں ہے تو محراب میں امام کا کھڑ
 ہونا مکروہ نہ ہونا چاہیے۔ انہوں نے لیکن امام کا اونچی جگہ رکھنا بلا ضرورت ہے اور اس میں اہل کتاب سے تشبیہ مروجہ اور آثار و روایات
 اس کے مؤید ہیں چنانچہ ابو داؤد نے ابو سعید و خدیفہ و عمار بن یاسر کا واقعہ مدائن میں اسیر افتاق روایت کیا ہے مگر کہا جادے کہ
 صحیحین میں سہل بن سعد الساعسی رحمہ سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا منبر پر ناز پڑھنا مروی ہے۔ جواب یہ کہ وہ بطریق تطہیر
 اور قدرتی مقام و تعلیم وغیرہ کا استنثار گندہ کا سم۔ و گندہ اعلیٰ القلوب فی ظاہر الروایۃ۔ اور یوں ہی برعکس صحیحین میں امام
 میں کردہ ہے۔ فہم کہ کوم اونچی پر ہو اور امام نبی جگہ پر ہوں عند کے۔ امام حمادی نے کہا کہ اس میں اہل کتاب سے تشبیہ
 نہیں بلکہ مخالفت ہے تو مکروہ نہیں اور اسی کو عائدہ مشائخ نے کیا ہے۔ امام مصنف نے رد کردیا کہ وجہ بیان تشبیہ اہل کتاب
 نہیں بلکہ۔ لانہ اردو راہ بالا امام۔ اسوجہ سے کہ یہ حدیث امام کے حق میں تفسیر ہے۔ فہم اور ہوا اسکی تکریم معروف ہے لہذا
 ظاہر رہتا ہے پر افتاد کیا ہم۔ اور یہی صحیح ہے۔ وہ یہ کراہت اسوقت کہ عند نو در نہ کردہ نہیں جیسے جمعہ میں لوگ اونچے پر کھڑے
 ہوں۔ ذکرہ شیخ الاسلام ح۔ ولا باس ان یصلی الی نظر رجل قاعد یحدث۔ اور مضائقہ نہیں کہ ناز پڑھے ایسے مرد کی بیٹہ
 کی طرف جو بیٹھا بائیں کرتا ہے۔ فہم لیکن جب آوازیں استعد بلند ہوں کہ مصلی کو قرات میں لغزش کا خوف ہو تو مکروہ ہے
 الخاصہ۔ اور سونے کی طرف ناز بھی مکروہ نہیں اگرچہ قاضیان نے کراہت کا زعم کیا ہے اور شاید یہ خوف مضحکہ ہے جیسا کہ معلوم
 م۔ اور یہی بانی الامون کا قول ہے۔ لان ابن عمر ربا کان یستمر بنافع فی بعض اسفارہ۔ کیونکہ ابن عمر رضی اللہ عنہ بسا
 اوقات نافع رح کا سفر بنا لیتے بعض سفر میں۔ فہم جبکہ کوئی درخت وغیرہ نہ پائے تو نافع کو فراتے کہ اپنی بیٹہ پھیر دے۔
 رواہ ابن ابی شیبہ۔ اگر کہا جادے کہ سعید بن منصور نے سنن میں حدیث روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بائیں کر نیواں
 دسوتے دائیں کی طرف ناز سے منع فرمایا ہے۔ جواب یہ کہ شاید اسوقت کہ انکی آوازیں بلند ہوں یا ہونیوالے سے گوند وغیرہ کی
 آواز سے مضحکہ پیدا ہو جیسا کہ محیط برائی میں کہا ہے۔ بلکہ ظاہر مانع تفسیر ہے۔ اور خطابی رحمہ نے کہا کہ مانع کی حدیث ابن ماجہ
 و ابو داؤد وغیرہ کوئی صحت کو نہیں پہنچی اور یہ صحیح ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ناز پڑھتے اس حالت میں کہ حضرت عائشہ
 آگے عرض میں بیٹھی رہتی تھیں۔ ابن النعمان رحمہ نے کہا کہ حدیث کے آخرین ہے کہ پھر جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم دتر پڑھا
 تو مجھے جگادیتے تو میں آپ کے ساتھ دتر پڑھتی۔ یہ دلیل ہے کہ پہلے حضرت عائشہ رحمہ سوتی رہتی تھیں۔ ولا باس بان یصلی
 و میں ید یہ مصحف معلق او سیف معلق۔ اور مضائقہ نہیں کہ ناز پڑھے اور اسکے سامنے مصحف لگتا یا لواری لگتی ہو۔ فہم
 اور یہی جہور کا قول ہے۔ لانہما لا یبعدان و باعتبارہ ثبت الکرانہ۔ کیونکہ مصحف و تلوار کی عبادت نہیں کجاتی
 اور عبادت ہی کا اعتبار کر کے کراہت ثابت کجاتی تھی۔ ولا باس بان یصلی علی بساط فیہ تصاویر۔ اور مضائقہ نہیں کہ
 ایسے بچھونے پر ناز پڑھے جس میں تصویریں نہ ہوں۔ لان فیہ استہانتہ بالصور۔ کیونکہ ایسا کرنے میں تصویروں کی خوراک
 کرتا ہے۔ فہم اور ہوا حکم ہے کہ جو جاہل کسی جاندار کی تصویر بنا کر حاکم ظاہر کرتے ہیں یہاں تصویروں کو خوار سمجھیں اور
 انکے ساتھ خوراک کا برتاؤ کریں کیونکہ عبرت کے واسطے تو مخلوق الہی بکثرت ہے اور خدا کی نقل آثارنا جہالت ہے۔ پھر تصویر مکہ
 حدیث وغیرہ بے روح کی نمونہ جاندار کی ہو جیسا کہ بخاری کی حدیث عائشہ رحمہ سے ظاہر ہوتا ہے۔ م۔ ولا یسجد علی تصاویر
 لانہ یشبہ عبادة الصورة۔ اور جہد تصویر پر نہ کرے کیونکہ یہ تصویر کی پرستش کے مشابہ ہے۔ فہم الحاصل تصویر دار
 پر چھونے پر ناز پڑھے لیکن سجدہ تصویر پر نہ کرے اور تفصیل جامع مغیرین مذکور ہے۔ و اطلاق الکرانہ فی الاصل لان
 الاصل مغلط۔ اور کتاب الاصل میں بغیر تفصیل کے تصویر پر ناز پڑھا کہ مکروہ کہا ہے کیونکہ جائے ناز ایک نہ بزرگ چہرہ
 فہم تو تصویر دار خوار سمجھنے کو مصلی نہ بنا دے و لیکن تاج الشریعہ نے کہا کہ جامع مغیر کی تفصیل وہی صحیح ہے۔ کہانی

دیکرہ ان یوں فوقی راسہ فی السقف او میں ید یہ او بخدا تہ تصاویر او صورتہ معلقہ - اور کردہ ہر کہ صلی کے صحت
 او پر صحت میں یا سانسے یا اسکے دایں بائیں تصویرین ہوں یا کوئی صورت لکھی ہو - فٹ جو اس کیفیت سے جو کہ نہ تکلف
 دیکھنے والے کو نظر آوے - انعامیخان - لحدیث جبرئیل انا لاندخل بیتا فیہ کلب او صورتہ - بدیل حدیث جبرئیل علیہ السلام
 کے کہ ہم داخل نہیں ہوتے ایسے گھر میں جس میں کتا ہو یا تصویر ہو - فٹ - رواہ البخاری عن ابن عمر و رواہ مسلم عن حدیث یمنونہ
 و عائشہ اور بخاری نے زیادہ کیا کہ مراد ایسی مثال جاندار کی جس میں ارواح ہوتی ہو اور حدیث علی رضی عنہ میں جب زیادہ ہو یعنی جس
 گھر میں کتا ہو یا جاندار کی مثال ہو یا جب ہو - رواہ ابو داؤد و النسائی و ابن ماجہ و احمد و ابن حبان - اور حدیث ابو ہریرہ رضی عنہ میں جو
 جبرئیل علیہ السلام نے کہا کہ مثال کی نسبت حکم دیجیے کہ اسکا سر کاٹ دیا جاوے تو وہ درخت کی بیات ہو جائیگا اور تصویر دار
 پر وہ کی نسبت حکم دیجیے کہ وہ چاک کر کے دو بچھونے کر دیے جاوے جو جابجا آشکار ڈالے دیجائے گا ورنہ اور سنگ بچہ کی نسبت
 حکم دیجیے کہ وہ ٹکا لیا جاوے - رواہ ابو داؤد و الترمذی - مع - میں کتا ہوں کہ مسجد و اسرا علم یہ کہ ملائکہ کو یہ چیزیں مبعوض ہیں پس
 حکم اتنی عزوجل براہ ترحم فرشتہ ایسی جگہ بھیجنے کا نہیں ہوتا اگر غضب ہوتا ہے پس مثال میں وجہ غضب اسکی تشبیہ خلق حق عزوجل ہر
 اور بت مبعود بنایا جاتا ہے حالانکہ وہ محض باطل تصور ہے معنی ہر اور سنگ میں عدم مفارقت شیطان حتی کہ سیاہ کتے کو جسم شیطان کہا
 اور جب وجہ نجاست کے فرشتوں کا مودی ہر بشر طیکہ نجاست اسپر ہو یعنی شلّا جب نہیں نہایا وجہ قدر کے اور تمیم کر لیا تو طہارت ہر
 پس یہ چیزیں کسی فرشتہ کو مانع نہیں ہیں بلکہ ترحم و مطلق کے طور پر وہ ان فرشتہ نہیں آنا لہذا علما نے کہا کہ جس کو ٹھہری میں یہ چیزیں
 ہوں تو رحمت کے فرشتہ نہیں آتے اور سنی یہ کہ فرشتہ رحمت کے ساتھ نہیں آتے ہیں - جب یہ بات ٹھہری تو ایسے گھر میں ناز کردہ ہر
 جو ملائکہ رحمت سے خالی ہو - کذا قیل - اور میں گمان کرتا ہوں کہ مومن کے ساتھ ملائکہ شریک ہوتے ہیں تو اسکو ایسی جگہ ناز کردہ ہر
 م - و لو كانت الصورة صغيرة بحيث لا تید و لا تخطر - اور اگر تصویر ایسی صغیر ہو کہ دیکھنے والے کو ظاہر نہ ہو - فٹ - مگر تکلف
 انعامیخان - لایکرہ لان الصغار جدا لا تعبد - تو کردہ نہیں کیونکہ بہت سی چھوٹی تصویریں نہیں پوجی جاتی ہیں - فٹ - تو
 بہت کے حکم میں نہ لگی - فٹ - مگر ہم کتا ہر کہ کیا ملائکہ ایسی صورت میں داخل ہونگے - میں نے تصریح نہیں دیکھی اور انظر یہ کہ نہیں داخل
 ہونگے پس وجہ کراہت ایک معنی میں باقی رہنا چاہیے - فافہم - و اذا كان التمثال مقطوع الراس - اور جبکہ مثال سرکٹی ہو
 فٹ بعض نے زعم کیا کہ سر اور دھڑ کے درمیان جدا کی ہو اور یہ صحیح نہیں بلکہ - امی محو الراس - صحیح یہ کہ اسکا سر ٹھانڈا یا گیا
 ہو حتی کہ جو مثال بغیر سر کے ہو - فلیس تمثال - تو وہ مثال ہی نہیں ہر - فٹ - یا ابساغرم شا جس کے بغیر زندگی نہیں - و -
 لانه لا یعبد بدون الراس - کیونکہ مثال نہیں پوجی جاتی بدون سر کے - فٹ - تو کراہت کی وجہ نہیں رہی - و صار کما
 انی صلی الی شمع او سراج علی ماقالوا - اور ایسا ہو گیا جیسے کسی نے موم ہی یا چراغ کی طرت ناز پڑھی کہ کردہ نہیں بنا بر قول
 شالخ کے - فٹ - اور یہی اصح ہے - خزائن الفتاوی - ہی مختار ہے - محیط و انعامیخان - برخلاف اسکے اگر آگ بھرے تنور یا گیسٹی کی طرف
 ناز پڑھی تو کردہ ہے - محیط السرخسی - کیونکہ مشابہ فعل محوس ہے - مع - بعض کے نزدیک جب تنور کا شمع کھلا ہو در نہ کردہ نہیں اور بعض
 کے نزدیک مطلقا کردہ ہے - الذخیرہ - بخاری رحم نے حدیث کسوف آفتاب ذکر کی جس میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد ناز فرمایا کہ
 میں نے آج کا سامنظر نہیں دیکھا کہ مجھے آگ اس دیوار کی دے و کھلائی گئی آتشک پہرہ مستدل لال کیا کہ آگ وغیرہ کسی چیز کے سانسے
 ہونے میں کراہت نہیں ہے - یہ مستدل لال بچند وجہ صحیح نہیں از انجملہ یہ کہ کلام تو اس آگ میں جو پختش کجانی اور جہالت محوس پر
 طاری ہے اور آتش جنم غیر محوس ہے اور جو محوس ہوئی اسکے حق میں محوس ہے اور جالون کو اس سے ضرر نہیں ہے - فافہم -
 و لو كانت الصورة علی و سادۃ لمقاۃ اعلی بساط مغروش لایکرہ - اور اگر تصویر کسی چڑے ہوے نیچے یا بچے ہوے
 بچھونے پر ہو تو کردہ نہیں - لانه تاداس و توطا - کیونکہ تکیہ و بچھونا سندا و بچھا یا جاتا ہے - بخلاف ما اذا كانت

اوسادۃ منصوبہ اوکانت علی الستر۔ برخلات اسکے جب تک کہ کھڑا ہو یا تصویر پر وہ پر ہو تو مکروہ ہے۔ لاندہ تعظیم لہا۔ کیونکہ یہ تصویر کی تعظیم ہے۔ فہم یعنی کوئی بے تعظیمی اسکے ساتھ نہیں ہے۔ م۔ واشدہ ہا کر اجماع کیونکہ امام المصلیٰ۔ پھر سب سے بڑھ کر اہل بیت کی تصویر مصلیٰ کے سامنے ہو۔ فہم من فوق راسہ۔ پھر اس سے اتر کر یہ کہ سر کے اوپر ہو۔ فہم علی یمنہ ثم علی شمالہ ثم خلفہ۔ پھر جبکہ مصلیٰ کے دائیں ہو پھر جب بائیں ہو پھر جب کہ پیچھے ہو۔ فہم۔ اور پیچھے ہونا بھی علی الاصح مکروہ ہے۔ م۔ ولو نہیں تو باقیہ تصاویر پر مکروہ۔ اور اگر ایسا کثیر اپنا جس میں تصویر بن ہیں تو مکروہ ہے۔ لاندہ یشبہ حال الصنم۔ کیونکہ وہ بہت اشیائوں کے مشابہ ہے۔ والصلوۃ جائزۃ فی جمیع ذلک لاجتماع شراطہا۔ رہی ناز تو ان سب مکروہ کھد تو ان میں جائز ہو کیونکہ شراط ناز سب جمع ہیں۔ فہم لیکن خارجی وجہ مکروہ بھی ساتھ ہو کر ادا ہوئی ہے۔ و تعاد علی وجہ غیر مکروہ۔ اور ناز اعادہ کیجاوے پر وجہ غیر مکروہ۔ فہم بطریق اجتہاد جیسے ناز کے کسی واجب ترک کرنے میں ہوتا ہے۔ م۔ و ہوا حکم فی کل صلوۃ اویت مع اکرار تہ۔ اور یہی حکم ہر ایسی ناز میں ہے جو کراہت کے ساتھ ادا کی گئی ہو۔ فہم کہ وہ بے کراہت وجہ پر پھر بھی جاوے یہ کلام ظہری کہ کراہت مذکورہ کراہت تحریمی ہے کیونکہ غریبی میں اعادہ نہیں ہے۔ م۔ ولایکرہ تمثال غیر ذی الروح لاندہ لا یجوز۔ اور مکروہ نہیں تمثال غیر ذی روح کے کیونکہ وہ نہیں بوجی جاتی۔ فہم۔ اور صحیح مسلم میں ابن عباس رضی اللہ عنہما نے ایک معصوم کو منع کیا تو اسے اپنی روزی اسی پر بیان کر کے غدر کیا تو ابن عباس رضی اللہ عنہما نے کہا کہ اگر تو لا بد کر لگا تو درخت دے بے روح چیز دن کو بنا۔ م۔ فروع۔ بیوت میں تصویر بن بنانا مکروہ ہے اور ایسے گھروں میں جانا اور ٹھہرنا مکروہ ہے۔ تصویر دار کثیرا بجا مکروہ نہیں ہے لیکن اقصیٰ میں ہے کہ جو شخص تصویر کا کثیرا بجا یا بنا ہو اسکی گواہی قبول نہیں ہے۔ جسکے بدن پر تصاویر ہوں ایسی اہمیت مکروہ نہیں کیونکہ وہ کپڑوں کے نیچے پوشیدہ ہیں۔ نو اور شبام میں امام محمد رحمہ سے روایت ہے کہ ستا جوئے رنگ دیکر مزدور کیا کہ آدمیوں کی صورتیں بناوے تو فرمایا کہ مزدور کی اجرت نہیں کیونکہ معصیت ہے۔ تفاریق میں ہے کہ رنگوں سے تصویر دار گھر گر دیا تو گھر کی قیمت اور خالی رنگ کی قیمت دے بد دن تصویر کے مع۔ قبر کی طرف ناز مکروہ ہے اور اگر مصلیٰ قبر کے درمیان استعدافا صلہ ہو کہ اگر نازی کے سامنے کوئی گزرے تو منع ہو وہاں بھی مکروہ نہوگا۔ الحادی تا مار خانہ۔ ولا باس لبقول الخیۃ والعقرب فی الصلوۃ۔ اور مضائقہ نہیں کہ قتل کرے سانپ و بھوکو ناز میں۔ فہم۔ اور یہ کہ خدا ایک طرف سے مرے یا زیادہ اور خوف ہو یا نہیں مطلقا اجازت ہے۔ المبطوط۔ اور یہی قول شافعی و احمد کا ہے۔ لقولہ علیہ السلام اقلوا الاسود یعنی ولو کنتم فی الصلوۃ۔ بدیل حدیث کہ قتل کرو دونوں کا لون کو یعنی سانپ و بھوکو اگرچہ تم ناز میں ہو۔ فہم۔ رواہ الحاکم عن ابن عباس مرفوعاً۔ اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث مرفوع ہے کہ اقلوا الاسود یعنی فی الصلوۃ الخیۃ والعقرب۔ قتل کرو دونوں کو ناز میں سانپ و بھوکو۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و النسائی و ابن ماجہ و ابن حبان و الحاکم و قال الترمذی حسن صحیح۔ ولان فیہ ازالۃ الشغل فاشتبہ وہو المار۔ اور انا اسوجہ سے جائز کہا ہمیں بول کا مشغول ہونا اور ہوتا ہو تو گندنے دالے کو دفع کرنے کے مشابہ ہو گیا۔ و یستوی جمیع انواع الیمات۔ اور اس حکم میں تمام اقسام کے سانپ داخل ہیں۔ فہم۔ خواہ وہ سپید ہو یا گیسو دار ہو یا کالا ناگ ہو۔ ہوا صحیح لا طلاق مار وینا۔ یہی قول صحیح ہے کیونکہ جو حدیث بتنے روایت کی وہ مطلقاً سب کو شامل ہے۔ فہم۔ اور اسودین سے مراد سیاہ سانپ نہیں بلکہ یہ فقط عرب کے عرب میں سانپ کو کہتے ہیں خواہ کسی رنگ کا ہو۔ م۔ اور نقیہ ابو جعفر شہدانی نے کہا کہ بے سانپ گھروں میں سپید و گیسو دار رہنے و سیدھے چلتے ہیں و سے جن میں تو انکو قتل کرنا مباح نہیں جب کہ پہلے یہ نہ کہے کہ تم چلے جاؤ ورنہ ہم مار دینگے۔ نقیہ ابو جعفر الطحاوی نے اسکو مذکور کیا کہ انھیں تعظیم نے جن سے عداوت کا کسی امت کے سامنے سانپ کی صورت میں ظاہر نہوں اور نہ انکے گھروں میں نہیں چلنا چھوٹا بد عہدی کی تو انکا قتل مباح ہو گیا۔ قاضی خان نے کہا کہ ادلی یہ کہ پہلے آگاہ کر دے۔ م۔ مخرج کتابہ کہ جب وہ ناز میں ظاہر ہوا تو

شیطان ہر کیونکہ اس وقت کہ نوکرا اسکو آگاہ کرے۔ اور عینی نے لکھا کہ ابن عباس سے صحیح ہوا کہ حضرت علیؓ نے فرمایا کہ جسے سانپوں کو خوف طلب چھوڑا وہ ہم سے نہیں ہر کیونکہ ہم نے جب سے اسے محارب کیا پھر کبھی مصالحت نہیں کیا۔ یہ شاہد ہے کہ جب سانپ نے شیطان کی موافقت میں آدم علیہ السلام کو ضرر دیا۔ ویکرہ عدالاسی والتبسیحات بالید فی الصلوٰۃ اور کردہ ہر شمار کرنا آیتوں و تبسیحات کا ناز میں ہاتھ کے ساتھ۔ وفت غیر ناز میں بقول صحیح کردہ نہیں ہے۔ اور ہاتھ کے ہتھ شمار دینا بھی ہے۔ اور رہا پورون سے واکر یاد دل سے حفظ کرنا کردہ نہیں۔ کثافی المصنوع المصنوع۔ زبان سے لکھ کر تاخیر ناز ہے۔ المصنوع۔ وکثر تک عبد السور لان وکثر لیس من اعمال الصلوٰۃ۔ اور یہی حکم سورتوں کے شمار کا ہے اور وجہ یہ کہ شمار کرنا آیا ہے یا تبسیحات یا سورتوں کا ناز کے اعمال سے نہیں ہے۔ وفت اور یہی ظاہر الروایۃ ہے اور غیر ظاہر الروایۃ میں صاحبین کا خلاف مروی ہے چنانچہ امام مصنف نے اشارہ کیا۔ وعن ابی یوسف ومحمد۔ اور روایت ہے ابو یوسف ومحمد سے۔ وفت یعنی غیر ظاہر الروایۃ میں کہ۔ لا یاس بذک فی الفرائض والنوافل جمیعاً۔ اسکا مضائقہ نہیں فرائض و نوافل دونوں میں۔ مراعاة سنتہ القراءۃ۔ واسطے گہداشت سنت قرات کے وفت جو ہر ناز میں مثلاً فجر میں چالیس سے ساٹھ تک ہے۔ والعل باجارت بہ السنۃ۔ اور واسطے عمل کے اس چیز پر جو سنت میں آئی ہے۔ وفت جیسے صلوٰۃ تسبیح کہ رکوع و سجدہ وغیرہ میں دس بار سبحان اللہ والحمد للہ ولا الہ الا اللہ شریحاً آیا ہے۔ قلنا یکنہ ان یعد ذلک قبل الشروع فی مستغنی عن العد بعدہ والحد اعلم۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ مصلیٰ کو ممکن ہے کہ اسکو شروع ناز سے پہلے شمار کر لے تو بعد اس کے شمار کرنے سے مستغنی ہوگا وادھر اعلم۔ وفت لیکن مستغنی نہیں کہ قرآن مجید میں تو ممکن ہے کہ ایک رکوع سے دوسرے رکوع تک یا مثلاً ۲۰ آیات تک شمار کر کے ناز میں اسی آیت تک پڑھ دے اور یہ بات صلوٰۃ تسبیح میں ممکن نہیں ہے تو صحیح جواب و طرح ہے ایک یہ کہ دل سے یا انگلیاں دبا کر اندازہ کرے لیکن ایضاً میں اسکو بھی دل کا شغل قرار دیا اور جواب دوم یہ کہ اختلاف مذکور فرائض میں ہے اور نوافل میں بالاتفاق شمار جائز ہے جیسا کہ فرعیانی و محبوبی نے ذکر کیا ہے۔ کثافی یعنی پس فرائض میں آیات کا شمار اول سے محدود کر لے اور نوافل صلوٰۃ تسبیح وغیرہ میں شمار جائز ہے۔ وادھر تعالیٰ اعلم۔ شمار دانہ جو کھری وغیرہ کے دانوں سے بنا جسکو عرف میں سجود یا تسبیح کہتے ہیں اصح قول ہر جائز ہے۔ کما حقہ السیوطی و بسط البج و اوضحه المناضل الکھنوی فی التمرجہ۔ لیکن انگلیوں پر شمار سنون و افضل ہے کیونکہ دس مسکولات مستطقات ہیں وادھر تعالیٰ اعلم۔ (فروع) کہ روایات میں سے کثیری اتنا ریح مذکور جیسے پچانہ پشیاب مذکور۔ بلکہ جملنا بدون کثرت کے۔ تبیین۔ کما نساو کھنکا نساو بعد الا فاض صحیح۔ الزاہدی وغیرہ۔ تسکون۔ رکوع و سجدہ اور رکوع سے اٹھنے و دونوں سجدوں کے درمیان طمانیت چھوڑنا۔ شرح المینیۃ لا میر علی ہدایہ طمانیت واجب ہے یہی صحیح ہے۔ کما حقہ الفتح۔ صفت دانے کھڑے ہونے میں ایک کا بیٹنا یا بیٹھے ہونے و ایک کا کھڑا ہونا۔ المصنوع۔ میں کھنکھوں کی یہ کثرت متوجہ ہو گئی ہے نہ تعبیری ہم۔ صفت کے پیچھے تنہا کھڑا ہونا جیکہ صفت میں گنجائش ہو اور اگر دو تو حسن حکم کی روایت میں کردہ نہیں اور اول یہ کہ کسی کو صفت میں سے کھینچ کر اپنے ساتھ کر لے۔ المصنوع فرائض میں سورہ کر کرنا نہ نفل میں۔ قاضی خان۔ آیت کو فرائض میں نہ کر کرنا اختیار کردہ ہے اور سجدہ کرنا بعد رکوع نہ کرنا نہیں جیسے نفل میں مطلقاً کردہ نہیں۔ المصنوع۔ کردہ ہے کہ جمعہ کی نماز اور ہر اتحاف کی نماز میں سجدہ کی سورت پڑھا کر وہ ہے۔ مطلقاً سجدہ میں جائزہ وقت گھنٹے سے پہلے ہاتھ رکھنا۔ اٹھتے وقت پہلے گھنٹے اٹھنا یا بغیر غدر کردہ ہے۔ المینیۃ۔ صفت خدر ہے وذا حدیث میں دونوں ثابت ہیں اور حق یہ کہ جو انی توحی کے حق میں کردہ توحی اور صیغہ کے حق میں مستغنی ہے ہم۔ تھنہ دی کا نام سے پہلے رکوع و سجدہ میں پہنچ جانا اور امام سے پہلے سر اٹھانا۔ المصنوع۔ اسکی تا قول کردہ توحی ہے جو بعد و حد کے ہم۔ ہر کرنا بسطہ و امین کا۔ الزاہدی۔ اول جہرا میں جائز ہے اور یہی صحیح ہے ہم۔ تمام کرنا قرأت کا رکوع میں ہونا و حال تک بعد کبیر کھنایا جو ذکر ہو۔ چیک کرنا عصا پر بدولت خدر کے فرائض میں نہ نوافل میں۔ علی الصبح الزاہدی۔ مطلقاً کھنکھنے

پڑھنا جبکہ متعدد چور نہ کر دہ نہیں۔ محیط السرخسی۔ عامہ سر سے زمین پر یا برعکس۔ السراج۔ عامہ کے پیچ پر سجدہ۔ اللہ خیرہ خاک سے
چہرہ بچائے کو آستین پر سجدہ۔ البحر۔ خاک سے عامہ بچانے یا گرمی سے کر دہ نہیں۔ الظہیر۔ سجدہ میں پانوں ڈھکنا۔ المظاہرہ۔
وہاے جنت و پناہ و دوزخ ناز و فرائض میں مگر منفرد کو نقل میں رسا ہے۔ الغیبہ۔ راحت لینا ہر ایک قدم پر۔ الظہیر۔ گرمی نے شرط
الصلوٰۃ میں اسکو سنت لکھا ہے میں کہتا ہوں کہ یہی صحیح ہے جیسا کہ نسائی نے اپنی مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ نو شہد سو گناہ
اللہ خیرہ۔ سجود میں انگلیوں کو قبلہ سے منہ نہ کرنا۔ قاضیخان۔ کعبہ کی چھت پر نماز پڑھنا۔ سجدہ میں اپنی جگہ خاص کرنا تا مار خانہ کسی
آدمی کے نہ کیطرت نماز پڑھنا۔ رکوع میں کسی کی آبت سے بچا کر طول دینا کہ وہ مجاوسے مختار الفتادی۔ منہ میں دم و دینا رکھنا
ہاتھ میں مال تھامنا۔ قاضیخان۔ سامنے غلبہ نہاست پڑی ہونا۔ محیط السرخسی۔ بغیر قدر کے چند قدم ٹھہرتے چلنا مگر قدر کے ساتھ
کر دہ نہیں۔ محیط۔ بغیر قدر کے رکوع میں گھٹنے برابر سجدہ میں زمین پر ہاتھ نہ رکھنا۔ قاضیخان۔ یہ کر دہ تحریری ہے اور علی الاصح مقدر
نماز ہے۔ م۔ امام کے پیچھے قنات کرنا کر دہ ہے۔ الہدایۃ۔ سر ڈالنا یا اوپر کھینچنا۔ رانوں میں بیٹ لانا مرد کو بغیر امام کے صوف ٹھری ہونا
طلحات سنت ہے۔ خزانۃ الغفۃ۔ امام کا جلدی کرنا کہ مقتدی سنت پوری نہ کر سکیں۔ الغیبہ۔ النجۃ۔ کھسکان یا بھجھکا لکنا مگر بغیر درت قیل
تا مار خانہ۔ ہر غل غلیل بغیر قدر کے کر دہ ہے۔ البحر۔ کمان و ترکش لٹکانے نماز پڑھنا مضافۃ نہیں مگر اگر کاشغل میں ڈالے۔ السراج
یہی چنیہم و توشہ ان دال کا کبیرہ و ملوار لٹکانے کا حکم ہے بر خلاف بندوق کے ہم غصبی زمین میں نماز جائز لیکن جعفر رحمہ اللہ تعالیٰ
کے ساتھ ہے اسکا ثواب اور جہنمہ کا حق ہے اس میں غلاب ہو گا۔ مختار الفتادی۔ جو نماز کراہت تحریری کے ساتھ ادا ہو اسکا اعادہ واجب
ہے کیونکہ منبر نہ ترک واجب ہے اور تنزیہی کے ساتھ ہو تو اسکا اعادہ مستحب ہے۔ الفتح۔ (فروع) نماز قطع کرنا جائز ہے جب کہ والدین
میں سے کوئی اس سے فرما دے یا چاہے نہ قطع بکار نے پر کیونکہ قطع بغیر درت ہے۔ السراج۔ وغیرہ۔ یہ فرائض میں بالاتفاق ہے و نقل میں
کہا گیا کہ والد کے بکار نے پر قطع کر دے لیکن ہمارے اصول پر اس میں تال ہے لیکن فتویٰ اسی پر چاہیے جو کہا گیا ہے میں نے در مختار
میں بھی دیکھا و اللہ تعالیٰ اعلم۔ یوں ہی قطع کرنا رہا ہے جبکہ کوئی اجنبی چھت سے گرنا یا آگ میں جلتا یا غرق ہوتا یا اندھا کنوین میں
گرنا نظر آوے اور وہ معلیٰ سے فرما دے۔ السراج۔ لائق ہے کہ یہ اسوقت ہو کہ معلیٰ فرما دے کہ اسکا ہو۔ م۔ قطع کرے جبکہ ایک
دور قیمت کی چیز چورے بھاگے یا عورت کی ہانڈی ابل جاوے یا مسافر کی سواری بدک جاوے یا جرواہے کو بھیرے کا ٹوٹ
ہو۔ السراج۔ ادا کرنا فرمے اگر کہا کہ مجھے اسلام سکھانا تو فوراً فریضہ بھی قطع کر دے۔ المظاہرہ۔ بعد طلوع فجر کے سوائے اچھی بات
کے کام نہ کرے۔ محیط السرخسی۔ نماز خصوصیت کی نیت سے نہ پڑھی جاوے۔ المظاہرہ

فصل۔ یہ بعض احکام قبلہ و مہارت و مساجد کے متعلق مایان ہے۔ ویکرہ استقبال القبلیۃ بالفرج فی المظاہرہ و
کر دہ ہے مساجد کربلا قبلہ کا فرج یعنی شریکاء مرد و عورت کے ساتھ غلاہ میں۔ ف۔ یعنی جب پشیمان یا پیشاب پھرے تو قبلہ کے
شریکاء کو برہنہ کر کے نہیں کاٹنا کر دہ تحویلی ہے خواہ میدان میں آڑ ہو یا نہ خواہ عمارت یا تختانہ و آبادی ہو۔ لائے علیہ السلام
نہی عن ذلک۔ کیونکہ حضرت معلیٰ اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے۔ والاستبدال بیکرہ فی روایتہ لما فیہ من ترک
التعظیم۔ اور ماہرین حالت میں قبلہ کی طرف پیٹ کر نا تو یہ بھی ایک روایت میں امام ابو حنیفہ رحم سے کر دہ ہے کیونکہ اس میں بھی ترک
تعظیم ہے۔ آفسہ یہ روایت اصح ہے۔ د۔ ولا یکرہ فی روایتہ لان المستبد بفرجہ عمر موزا للقبلیۃ و ما یخط منہ یخط الی
الارض فی۔ اور دوسری روایت میں استبدال کر دہ نہیں کیونکہ چھوٹے پھر نے والا اس حال میں ہے کہ اسکی شریکاء متوازی
قبلہ سے نہیں اور جو کچھ شریکاء سے گزرا ہے وہ زمین کی طرف گزرا ہے۔ ف۔ یا پیشاب کی دھار و دوسری طرف جاتی ہے بہر حال
قبلہ ہی نہیں ہے۔ بخلاف استقبال لان فرجہ موزا لہا و ما یخط منہ یخط الیہا۔ بر خلاف قبلہ کا مساکر نیوے
کے کیونکہ اسکی شریکاء تو قبلہ کے متوازی ہے اور جو شریکاء سے پیشاب کرنے میں گزرا وہ قبلہ ہی جاتا ہے۔ ف۔ استبدال

حتی کہ جس دراد تک حضرت ام المؤمنین صدیقہ عابره حضرت عائشہ رضہ کو ناپاک منافقوں نے بتان لگایا ہر اس وقت تک یہی حالت تھی
 چنانچہ خود حدیث الانکب میں صریح ہے وہ علی ہذا ممانعت انکی موجودہ حالت پر عام تھی پھر پانچواں گھروں میں سے تودہ ابن عمرو جابر کی آثار
 فعلی و حضرت عائشہ رضہ کی حدیث تولی میں بیان ہے۔ ابن الامام رحمہ نے کہا کہ او ویسی ہر کہ ممانعت مقدم رکھی جاوے۔ بھروسہ میں ہم نے
 لکھا کہ صحیح یہ کہ ممانعت مذکور بوجہ مالکہ وغیرہ کے نہیں بلکہ احترام قبلہ کی جہت سے ہے جیسا کہ تہذیب الآثار طبرانی کی حدیث سراقہ بن مالک
 سے مرفوعاً ثبوت ہے اور دوسری حدیث بزار رحمہ نے روایت کی حسین ہے کہ حضرت علی الصدیقہ سلم نے فرمایا کہ جو کوئی قبلہ رخ پیشاب کرنے
 بے نیامہ گیا پھر یاد کر کے قبلہ کی تعظیم کے واسطے دوسری طرف منحرف ہو گیا تودہ اس میں شک سے اٹھنے نہ پادیا کہ اسکی مغفرت کیا جائیگی
 دینی الفتح رواہ الطبرانی عن عمرو بن جمیع عن عبد الرحمن بن الحسن عن ابیہ عن جدہ۔ بالغ کو مکروہ ہے کہ صغیر بچہ کو تھا کہ قبلہ رخ چنانچہ پیشاب
 پھر ادا کرے اور مکروہ ہے کہ خواب وغیرہ میں قبلہ رخ پانوں پھیلاوے جیسے صحیح یا کتب فقہ کی طرف مکروہ ہے مگر جبکہ یہ کتابیں محاذات
 سے اونچے پر ہوں۔ مترجم کتاب ہر کتب شریعت کی حتی کہ کتب حدیث و تفسیر بدرجہ اولی اسی حکم میں ہیں۔ م۔ ت۔ چاند و سورج
 کے سامنے شرمگاہ کرنا مکروہ اور عوار کی طرف نبوت نجاست مکروہ ہے ج۔ م۔ دیکرہ المجامعہ فوق المسجد والبول والتخلى مسجد
 کی چھت پر جلع کرنا اور پیشاب و پاخانہ پھرنا مکروہ ہے۔ یعنی تحریرات۔ لان سطح المسجد له حکم المسجد۔ کیونکہ مسجد کی چھت
 کا حکم مسجد کا ہے۔ ف۔ تا آسان جیسا کہ حدیث میں ثبوت ہوا۔ ت۔ ع۔ حتی یصح الاقنار منہ میں تحکم۔ حتی کہ چھت پر افتد
 کرنا اس امام کے ساتھ جو مسجد کے نیچے ہے صحیح ہے۔ ف۔ جبکہ حال امام مخفی نہ ہو۔ ولا یحل الاعتکاف بالصدود الیہ۔
 اور چھت پر چڑھنے سے اعتکاف باطل نہیں ہوتا۔ ولا یحل للجنب الوتوف علیہ۔ اور جنب کو چھت پر کھڑے ہونا حلال
 نہیں ہے۔ ف۔ مثلاً مکان کے متصل چھت سے مسجد کی چھت پر آ جاوے اگر جنب ہو تو حلال نہیں ہے۔ م۔ بغیر قدر کے مسجد کو
 راستہ بنانا مکروہ ہے اگر عادت کرے تو ناسق ہوگا۔ القنیہ۔ اور مکروہ ہے اس میں نجاست لانا اور دانہیں کہ مسجد میں جس تیل جلاوے
 یا نجس کھل کرے یا پیشاب و خون نقد اگرچہ برتن میں ہو۔ م۔ جو مسجد میں کہ سوانی و جاض یعنی پانی کی نالیوں و حوضوں
 پاس بنادیتے ہیں تو اس میں یہ کہ مسجد کی حرمت انکو حاصل نہیں ہے حتی کہ میت کو دہان داخل کرنا ردایہ۔ ولا باس بالبول
 فوق بیت فیہ مسجد۔ اور مضائقہ نہیں ایسے گھر کی چھت پر پیشاب کرنا جس میں مسجد ہے۔ ف۔ یعنی ناز کے لیے جبکہ ہے۔ والمراد
 ما اعد للصلوۃ فی البیت۔ مراد اس مسجد سے وہ جگہ جو گھر میں ناز پڑھنے کے لیے مہیا و مقرر کر لیا جاوے۔ ف۔ تودہ
 حقیقی مسجد نہیں ہے۔ لائے کم یاخذ حکم المسجد وان ندبنا الیہ۔ کیونکہ اسنے مسجد کا حکم نہیں پایا اگرچہ ہکو ایسے معنی بنائے کہ
 ترغیب دی گئی ہے۔ ف۔ چنانچہ عائشہ رضہ نے فرمایا کہ حضرت علی الصدیقہ سلم نے گھروں میں مسجد بنانے اور انکو پاکیزہ
 طیف رکھنے کا حکم فرمایا۔ رواہ ابو داؤد۔ تو ہر شخص کو مستحب ہے کہ اپنے گھر کو خاموش مقبرہ بناوے بلکہ اس میں نوافل وغیرہ
 کے لیے معنی بناوے لیکن وہ اسی کی ملک بانی ہے اور اسکو مسجد کا حکم نہیں تو اس بیت پر پیشاب کرنا جائز ہے ج۔ م۔ بلکہ خود اس
 معنی میں جائز ہے۔ یعنی مثلاً یہ جگہ جو شہر گرد دوسری جگہ بنائے۔ م۔ جو معنی کہ واسطے ناز عید و جنازہ کے بنایا جاتا ہے نہیں مشائخ
 کا اختلاف ہے۔ اور صدر الشیخ نے فرمایا کہ قنوی کے لیے مختار یہ کہ اقتدار جائز ہونے کے حق میں اسکو مسجد کا حکم ہے اگرچہ منقون
 متصل ہوں تاکہ لوگوں سے حج دور ہو کر آسانی ہو اور اسکے سواے باقی احکام میں وہ مسجد نہیں ہے۔ یہاں مع ہے۔ قنین
 اسی پر قنوی دیا جاوے۔ النہایہ۔ اور جو مسجد میں جوڑے عام راستوں پر ہیں انکے واسطے مسجد کا حکم حاصل ہے لیکن ان میں
 اعتکاف اسوجہ سے نہیں جائز کہ انکا کوئی امام و مؤذن مقرر نہیں ہے۔ م۔ مصلیٰ عید و مصلیٰ جنازہ میں جنب و مصلیٰ
 کا جانا حلال ہے۔ ت۔ جیسے نماز مسجد و باط و مدرسہ و حوضوں و سوانی کی مسجدوں میں جنب و مصلیٰ کا جانا حلال ہے۔ و
 اور نماز مسجد کے واسطے مسجد کا حکم ہے حتی کہ اگر نماز مسجد میں کھڑے ہو کر امام مسجد سے اقتدار کی توضیح ہے اگرچہ منقون

تھیں نہوں اور نہ مسجد بھری ہو اور اسی طرف امام محمد رحمہ نے باب الحجۃ میں اشارہ کیا کہ طاعات و سجدہ میں اقتدار جائز اگرچہ
تھیں نہوں اور دار الصلوٰۃ سے نہیں صحیح مگر جب کہ منوت وہاں تک لمجا دین و علیٰ نذر وجود کا نین باب مسجد پر ہوتی ہیں
اقتدار صحیح ہو کیونکہ وہ فناء مسجد میں سے متصل مسجد ہیں۔ اتفاقاً نین۔ ویکرہ ان یخلق باب المسجد۔ اور کردہ ہر مسجد کا
دروازہ تفصل بند کر دیا جاوے۔ لائنہ شبہ المنع من الصلوٰۃ۔ کیونکہ یہ ناز سے روکنے کے مشابہ ہے۔ فت۔ اور رد کما حرم
ع۔ وقیل لا باس بہ اذا خیف علی متلع المسجد فی غیر اوان الصلوٰۃ۔ اور کہا گیا کہ کچھ مضائقہ نہیں جبکہ مسجد کے اسباب
پر خون ہو سواے اوقات ناز کے۔ فت۔ تو تفصل بند کر دے اور یہی صحیح ہے تہمین نع۔ اور اسکی تدبیر اہل محلہ کے حوالہ
پر ہے۔ ولا باس بان نقیش المسجد۔ اور مضائقہ نہیں کہ نقش کیجاوے مسجد۔ فت۔ سواے محراب و دیوار قبلہ کے حق
بالجھن گچ۔ والسلج۔ اور سال یعنی ساکو۔ ومار الذہب۔ اور سونے کے پانی کے ساتھ۔ فت۔ یعنی ان چیزوں کے
مسجد کی حجت وغیرہ میں نقش کرنا سواے دیوار قبلہ کے مضائقہ نہیں ہے۔ وقولہ لا باس لیسیر الی انہ لا یوجر علیہ لکنہ لایا تم
اور مصنف کے اس کہنے میں کہ مضائقہ نہیں اشارہ ہے کہ نقش کرنے والے کو اس پر ثواب نہ ہوگا لیکن اس سے گنہگار بھی نہ ہوگا
فت۔ یہی شمس الائمہ نے کہا ہے۔ انہار میں وارد ہے کہ مسجدوں کی آرائش قیامت کے آثار سے ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اسی
آرائش کی وجہ سے ایک مسجد کو بیعہ کیا۔ ولید بن عبد الملک نے مدینہ میں مسجد نبوی کی آرائش کے واسطے مال سمجھا تو عمر
بن عبد العزیز نے اسکو محتاجوں میں خیرات کیا۔ محمد بن الحسن رحمہ نے ظاہر اس نظر سے کہ مسجد بیت المقدس میں سلیمان علیہ السلام
نے باتوت احمر بت روشن نصب یک سامع دیگر آرائش کے اور خانہ کعبہ اندر سے قرین مٹا اور باہر سے دیباچ سے آراستہ ہے اور
مسجد کی قرین میں تعظیم ہے۔ پھر کہا گیا کہ باریکی نقش و نگار اور لموتین ڈانے والی چیزیں کردہ ہیں اور کہا گیا کہ محراب و دیوار قبلہ میں کوئی
چرخ۔ کراہت اس پر محمول ہے کہ نقش و نگار میں باریکی وغیرہ مخصوص محراب کی دیوار میں یا آرائشی ترک ناز کے ساتھ ہو یا اس میں جھک و نیا
کی باتیں کریں۔ افصح۔ مترجم کو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یاد الہی و خلوص عبادت و غیبت آخرت و محاربت دنیا کا محل مسجد ہے جو امور کہ عبادت
میں نشاط و طرب خانے والے اور محلی کو راحت عبادت دینے والے ہیں ان میں مضائقہ نہیں مثلاً سردی سخت سے بچاؤ ہو اور سواے اسکے
جو امور کہ نقش و نگار و آرائش و دنیاوی کی طرف مائل کرنے والے ہیں وہ بلاشبہ کردہ یا اس سے قریب ہیں حتیٰ کہ عوام قبل مسجد میں
زینت کا شوق حاصل کریں اور اسی معنی میں انکار سلف مروی ہے فامرتعالیٰ اعلم بالصواب ہم۔ یہی صورت مصنف پر سونا طرب خانے
میں ہے۔ ابن الامام نے بقیاس مسئلہ مذکورہ کہا کہ کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ وقیل ہو قریب۔ اور کہا گیا کہ مسجد کا نقش و نگار کرنا جلدت ہے
فت۔ کیونکہ اس میں تعظیم ہے۔ اور اگر کہا جاوے کہ وہ تقرب ہے تو بھی اس سے فقیر کو دینا اولیٰ ہے۔ فت۔ ونبہا اذا فعل من الی نفسہ
اور یہ مضائقہ نہونا یا مستحب ہونا اسوقت ہے کہ اپنے ذاتی مال سے ہو۔ فت۔ یعنی اپنا مال حلال لگا دے نہ وہ مال جو مسجد بنانے والے
نے اسکے مصارف پر وقف کیا ہے۔ اما المتولی فی فعل من مال الوقف ما یرجع الی احکام البنا و دون ما یرجع الی النقش
حتیٰ تو فعل العین والامر اعلم بالصواب۔ رہا متولی تو وہ مال وقف میں سے وہی کام کرے گا جس سے عمارت مضبوط ہو نہ وہ کام
جو نقش و نگار کی طرف مارج ہو حتیٰ کہ اگر متولی نے ایسا فعل کیا جس کا مرجع نقش و نگار ہے تو وہ فاسد ہوگا۔ والامر اعلم بالصواب۔
فت۔ یعنی متولی کو اپنے مال سے تادان دینا طرب کا ہم۔ فتح ابو بکر رازی سے مروی ہے کہ ہرے نامہ میں قالو کہ غوث ہے چاہا ہوا مال عمارت
کے استحکام کے بعد زینت میں مرت کر دے تو رد ہے۔ اگانی ۱۰۔ اتول یعنی فاسد ہوگا اگرچہ اس سے بہتر دوسرا کام ہو ہم۔ مثلاً
میں سب سے افضل مسجد الاحرام کہ پھر مسجد نبوی مدینہ ہجرت المقدس پھر قبا پھر زیادہ قدیم ہو پھر جو سب سے خیر ہے پھر زیادہ قریب ہے
پھر مسجد ہشتادواستے دیں فقہ و حدیث و شریعات کے ہاں طاق۔ اور مسجد میں سوال حرام و دنیا اسطفا کردہ ہے اور مسجد کردہ بات کے
کم شدہ جانور کا چہرہ و حوت نہا یعنی دریافت۔ شعر ثر جہنا سواے نصیحت کے۔ تہذیب کرنا۔ و حضور گرج جب مقبرہ کو سجاوے۔ و

لگانا۔ کنوان کھڑا۔ کھانا دھونا سوسے متکلف و پردیسی کے۔ پیاز وغیرہ بدبودار کھا کر یا مہلح باہن کرنا کسی کو مہلکی جیسے آٹھنا
روانہیں مگر مصلیٰ پر جب تک تنگ ہو تو روا ہے اگرچہ درس دیتا یا قرآن پڑھتا ہو۔ اہل محلہ کو نادر کے لیے دو مسجدوں کو ایک کرنا جائز ہے۔
مسجد کو پاک کرنے کے لیے اباہل و کبوتر کے جو بھجھ نکال پھینکنا روا ہے۔ جب بچہ ہوں تو بغیر فرج کے روانہ ہونا چاہیے اگرچہ کیا گیا ہو
م۔ ت۔ محراب و دیوار پر کھنا اچھا نہیں جس مصلیٰ میں نام اٹھی ہو اسکا بھجھنا و استعمال کرنا یا جو استعمال کرے اس کے ہاتھ دھونا کر وہ ہر جگہ کو
چمکے رکھ دے۔ یوں ہی رقعہ دعا و کھکر و درون پر چمکانا کر وہ ہر جگہ یا مسجد میں کلی و وضو کر وہ مگر آگ کوئی معین جگہ اس واسطے جو تو
وہاں نماز نہ پڑھے اور برتن میں دھنور کر سکتا ہے۔ قاضیخان۔ دیوار پر و بوریہ و زمین پر آگے نہ تھو کے اگر تھو کا تو اٹھانا و دفن واجب
اور ہی ناک کی ریش کا حکم بلکہ کپڑے پرے لے۔ اور دیوار مسجد و ستون میں ہاتھوں پوچھنا کر وہ و چٹائی سے مضائقہ نہیں جیسے رکھی گئی
سے یا مٹی ڈھیر سے اور اگر مٹی پھیلی ہو تو قبول مختار کر وہ ہے۔ محیط السخسی۔ قدیم کنوان شل زفرم کے چھوڑ کر یا کنوان کھودنا کر وہ
ہے۔ قاضیخان۔ بوریہ رکھنے کی جگہ بنا لینا مضائقہ نہیں۔ اور رستہ بنانا بغیر غلہ کر وہ ہے اور غلہ سے جائز ہے تو ہر روز یکبار اس میں ناز
پڑھنے سے ہر بار۔ و زری نے مسجد کی حفاظت کے لیے اس میں ٹیکہ بٹینا اختیار کیا تو کر وہ نہیں اور اجرت کی غرض سے کر وہ ہے۔ کاتب اگر
اجرت پر لکھتا ہو تو کر وہ ورنہ نہیں۔ معلم اگر دھوپ وغیرہ کی وجہ سے مسجد میں بیٹھا تو کر وہ نہیں اور اقرار الیون میں شل دھوپ
و کاتب کے قرار دیا۔ اٹھانہ۔ ایک احاطہ میں مسجد ہے پس اگر احاطہ بند کرنے کے بعد احاطہ و انون کی جماعت ہو تو وہ مسجد کے حکم میں
ہے بشرطیکہ وہ لوگ عام طور پر مانع نہ ہوں۔ اور اگر بند کرنے پر جماعت نہ رہے تو وہ مسجد نہیں اگرچہ اہل احاطہ کسی کو منع نہ کریں۔ قاضیخان
مسجد کا چراغ گھر میں یا گھر کا مسجد میں نہ لادیں۔ اٹھانہ تھائی رات سے زیادہ چراغ مسجد جلتا نہ چھوڑا جاوے مگر جبکہ وقت گزرنے سے فرط
کی ہو یا موضع میں رواج ہو۔ ایک نے اللہ تعالیٰ کے واسطے مسجد بنا کر اسکو خالصاً لوجہ اللہ تعالیٰ وقف کر دیا تو اسکی حرمت و تعمیر کا اور
بوریہ و فرش بچھانے و تھیل لٹکانے کا و اذلل و اقامت و امامت کا جبکہ لائق ہو وہی زیادہ مقدار ہے اور اگر لائق نہ ہو تو کسی کی رائے پر
دوسرا ہوگا۔ قاضی حنان۔ بغیر ناز کے مسجد میں بیٹھنا مضائقہ نہیں لیکن اگر اسکی وجہ سے بچہ تلف ہو تو ضامن ہوگا۔ اٹھانہ۔

باب صلوٰۃ الوتر

وتر میں امام ابو حنیفہ سے تین روایات ہیں ایک یہ کہ وتر فرض ہے اور یہی قول زفر اور مالکیہ میں سے سنون رحم و اصنع رحم و ابو بکر بن
العرنی رحم کا ہے اور ابن بطال رحم نے اسکو حضرت ابی سعید و حذیفہ رضی اللہ عنہما اور ابراہیم نخعی رحم سے حکایت کیا کہ اہل القرآن پر فرض ہے
اور شیخ علم الدین سخاوی رحم نے اسی کو اختیار کیا اور شرح الجمع میں ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک وتر حق عمل میں فرض اور حق اعتقاد میں
واجب ہے۔ دوم جو امام مصنف رحم نے کہا کہ۔ الوتر واجب عند ابی حنیفہ۔ و تراجم ابو حنیفہ کے نزدیک واجب ہے۔ و ف۔ یہی
ظاہر مذہب ابو حنیفہ رحم ہے۔ الدلایہ۔ یہی صحیح ہے۔ یہی صحیح ہے۔ قاضیخان۔ روایت سوم یہ کہ وتر سنت مؤکدہ ہے یہی قول اکثر علما کا
ہے۔ و قال لا یستحب۔ اور ابو یوسف و محمد نے کہا کہ وتر سنت یعنی مؤکدہ ہے۔ لفظاً و تاراً لسنن فیہ حیث لا یفیر جاحدہ و لا یؤذن لم
کیونکہ وتر میں سنتوں کے آثار ظاہر ہیں چنانچہ وتر کا حکم کافر نہیں ہوتا اور وتر کے لیے اذان نہیں ہے۔ و ف۔ اور محمد بن رحم سے روایت
ہے کہ شام کے ایک شخص ابو محمد نام نے کہا کہ وتر واجب ہے تو میں لوٹ کر عبادۃ بن الصامت رضی اللہ عنہ کے پاس آیا اور عرض کیا کہ ابو محمد
فرماتا ہے کہ وتر واجب ہے۔ جہادہ رحم نے فرمایا کہ اسنے جو کلمات میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ پانچ نمازیں ہیں انکو اللہ تعالیٰ
نے اپنے بندوں پر فرض کیا ہے آخر تک۔ رواہ ابو داؤد و النسائی۔ جو کلمات میں نے اپنے اجتہاد میں خطا کی ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہی غرض
کی دلیل ہے اور فرض ہونے کا قول نہ صرف ایسا ضعیف ہے کہ اس میں کلام ہی کرنے کی ضرورت نہیں مگر واجب کی نفی اس سے ممکن نہیں
کیونکہ اللہ تعالیٰ نے پانچ نمازیں فرض فرمائی ہیں تو یہ فرض نہیں مگر واجب ہے جیسے نماز عیدین اور ایسی جہت سے اسکا شک کافر نہیں

لیکن خطابِ رحم نے کہا کہ اس میں اہل القرآن کی تخصیص دلیل ہے کہ وتر واجب نہیں درہم و نماز واجب ہوتا۔ اور اہل القرآن معروف اطلاق میں غوام کو شامل نہیں یعنی رحم نے اسکو نہیں تسلیم کیا۔ منجملہ دلائل کے حدیث ابو سعید الخدری مروی ہے کہ وہ نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو شام میں دعا سنائی وہ ان ماجہ۔ اقول اس سے تو صرف بیان وقت ہے۔ فافہم۔ اور منجملہ حدیث کہ جو بغیر ذکر ہو گیا یا بھول گیا تو جب یاد آوے اسکو پڑھے۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی۔ اقول اس میں قسم سے رات کے معمولی وظیفہ کی نسبت جب کہ نافہ ہو جاوے تو وہ ایک تضاہیر کرنے کا حکم ہے تو دلیل وجوب نہیں ہوئی۔ فافہم۔ اور ابو جعفر الطحاوی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ وتر واجب ہونے پر صحابہ رحمہم اجماع ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اگر یہ تمام ہو تو یہی دلیل کافی ہے۔ واسطیٰ۔ اور میرے نزدیک تو محقق اس مقام پر نظر وفاق صحیح احادیث کے یہ ہے کہ رات کی نماز کو وتر یعنی طاق کرنے میں ایک خاص فضیلت موعود فرمائی گئی پس جو کوئی آخر شب میں جائے کہ پڑھو تو پڑھو نہ رکھنا ہو وہ اول ہی سے وتر کرے جیسے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کرتے اور آخرین ایثار تو یہی فعل عمر رضی اللہ عنہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فعل صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کو حذیر اور فعل فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کو قوت پر قرار دیا۔ کما رواہ مالک و ابو داؤد عن ابی قتادہ رحمہ۔ اور ابو ہریرہ رحمہ کو اول ہی سے ایثار کرنے پر وصیت فرمادی اور صحیح ہوا کہ لاوتران فی لیلۃ۔ ایک رات میں دو وتر نہیں ہیں اور حدیث بخاری میں ہے کہ جب تو اول وتر کرے تو آخرین مت کر۔ اور سنن اربعہ میں ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے نماز شب روز و گاہ دو گاہ ہے تو وتر سے وہ طاق ہو جاتی تھی اور اس ایثار میں فضیلت عظیمہ ہے پس جو احادیث ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر کرنا تیرہ و گیارہ وسات وغیرہ مروی ہے اسکی یہی معنی کہ نماز شب کی مقدار وتر کرنے پر اسقدر رکعات ہوتی تھی جیسا کہ ترمذی رحمہ نے اسحق بن اسحاق یعنی ابن راہویہ سے نقل کیا وہی بذاجہ حدیث گزری کہ جو چاہے کہ پانچ کے ساتھ ایثار کرے تو کرے اور جو چاہے کہ تین کے ساتھ ایثار کرے تو کرے اور جو چاہے کہ ایک کے ساتھ ایثار کرے تو وہ کرے۔ اس سے ظاہر ہے کہ مقصود ایثار ہے۔ اور ایک سلام پر پڑھتی کہ پانچ رکعات سے ایثار کرنا ایک سلام سے حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ثابت ہے اور تین رکعات سے بلکہ واحدہ سے بھی اور وہ جو تیرہ و گیارہ وغیرہ کا ایثار ذکر ہوا وہ ایک سلام سے کسی نے روایت نہیں کیا۔ وہی بذاجہ حدیث سب بدون نسخ و تغیر کے ثبت ہیں بخلاف قول شیخ ابن الہمام رحمہ کے کہ اول میں تیرہ وغیرہ پڑھتا ہے اضطراب الحال رہا اور کسی تعداد پر قرار نہ تھا آخر کو سب نسخ ہو کر تین رکعات پر قرار ہوا۔ بخفی نہیں کہ بلا دلیل و بے ضرورت و عجیب کا قائل ہونا ایک اضطراب اور دوم نسخ کا کیون جائز ہے۔ رہی یہ بات کہ یہ حکم ایثار یعنی طاق کر لینے نماز شب کا ایسا طریق وجوب تھا یا بطریق سنت تھا تو یہ پہلا مسئلہ ہے اور حق و اسرار علم یہ کہ آثار و امارات جو مجتہد کیو اسطے چاہیے ہیں دونوں طرف موجود ہیں حتیٰ کہ ابن الہمام رحمہ نے خود اقرار کیا۔ اور ابو حنیفہ رحمہ سے روایت تو فقط یہ کہ وتر واجب ہے اور رہی کوئی خاص تعداد تو یہ کوئی روایت معتد نہیں پس حاجت نہیں کہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے قول پر یہ تکلف کیا جاوے کہ اول اضطراب تھا پھر نسخ ہو کر تین رکعت پر جمع ہوا ہوا امام مصنف رحمہ نے بھی اسی طرف اشارہ فرمایا چنانچہ اول مسئلہ صرف لکھا کہ وتر امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک واجب ہے و صاحبین کے نزدیک سنت ہے یعنی نماز شب کو ایثار کرنے یعنی طاق کر لینے کا حکم جو حدیث میں بلفظ و تراویح و صلوات وغیرہ ہر دو سطرے واجب کے ہے۔ خواہ وہ کسی عدد سے طاق کرے تو امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول کسی حدیث صحیح سے خلاف نہیں خواہ ایثار پانچ سے ہو یا کسی اور تعداد سے ہاں مختار امام رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک تین رکعات ہیں کیونکہ احادیث و آثار اسی تعداد کیو اسطے اکثری میں اور یہی موافق نماز مغرب ہے اور ایک و پانچ کی نظیر نہیں ہے لہذا امام مصنف نے تعداد کا مسئلہ بالکل غلطہ کر کے یوں بیان فرمایا۔ اقول قرئت رکعات لا یفصل بینہن بسلام۔ وتر تین رکعات ہے ان میں سلام سے جدائی نہ کرے۔ فقہ یعنی ایثار خود واجب ہے پھر ایثار کے لیے تین رکعات بدون فصل کے ہیں کیونکہ ایک رکعت کی نظیر دوسری نہیں جیسے پانچ کی بھی نہیں ہے اور جہاں تک روایات ظنی کو ممانعت ظنی سے ہو وہ اولیٰ موقوف ہے۔ لہذا روت عائشہ رضی اللہ عنہا علیہ السلام کا ان پو تر ثلاث کیونکہ حضرت ام المؤمنین صدیقہ رضی اللہ عنہا نے روایت فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تین رکعات کے ساتھ وتر فرماتے تھے۔ فقہ یعنی

بدون فصل کے جیسا کہ نسائی نے حضرت ام المومنین سے روایت کیا کہ وتر کی دو رکعت پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سلام میں پھرتے تھے۔ اور حدیث مصنف رحمہ کو حاکم نے روایت کیا مع اس زیادہ کہ اور نہیں سلام پھیرنے کے مگر تینوں رکعات کے آخر میں حدیث ام المومنین پر کہ پہلی رکعت میں فاتحہ مع سجۃ ربک الاطی اور دوسری میں مع قل یا ایہا الکافرون اور تیسری میں مع قل یا ایہا الذین امنوا وقل اعوذ برب الناس۔ پڑھتے تھے۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و النسائی و ابن ماجہ و الحاکم و مسند و ابن حبان اور ماہند اسکے طحاوی نے ابن عباس و سعید بن عبد الرحمن سے اور ترمذی و ابن ابی شیبہ و طحاوی نے علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی۔ مع۔ مترجم کتاب کہ اخیر رکعت میں تین سورتوں کا قرآن پڑھ لی بنا و اجبات میں ہر رکعت میں کئی سورتیں پڑھنا کر وہ نونہ جیسا کہ محیط وغیرہ میں زعم کیا ہے کیونکہ حدیث کی صحت میں شک نہیں ہے۔ فافہم۔ اور طحاوی رحمہ نے ایک جماعت صحابہ و تابعین سے وتر کی تین رکعات روایت کیں لکھانی یعنی بالتمام۔ وحکی الحسن اجماع المسلمین علی التکلیف۔ اور حسن بصری رحمہ نے تین رکعات پر مسلمانوں کا اجماع نقل کیا۔ و۔ چنانچہ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدیثنا حفص حدیثنا عمرو بن الحسن قال اجماع المسلمین علی ان الاثر ثلاث لا یسلم الا فی آخرہن۔ یعنی حسن بصری رحمہ نے کہا کہ صحابہ رحمہ نے اجماع کیا کہ وتر میں رکعات میں سلام نہ پھیرے مگر ان کے آخر میں۔ اور ابو داؤد نے عبد الرحمن قیس سے روایت کی کہ میں نے ام المومنین عائشہ رحمہ سے پوچھا کہ کتنے کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وتر کرتے فرمایا کہ چار دین کے ساتھ اور چھ دین کے ساتھ اور آٹھ دین کے ساتھ اور دس دین کے ساتھ اور کترسات سے وتر نہیں کرتے اور زیادہ تیرہ سے وتر نہیں کرتے تھے۔ اس حدیث میں وتر میں رکعت کی تصریح کر دی ہے یعنی ہم نے لکھا کہ اسی کو اکثر دین نے اختیار کیا اور ابن بطلان نے ہی قول مدینہ کے فقہاء سنہ کا ذکر کیا۔ مع۔ بلکہ طحاوی نے اسکو عبد الرحمن بن ابی زید سے اپنے باپ سے فقہاء شیعہ و دیگر علماء سے روایت کیا۔ لکھانی الفتح۔ ترمذی نے کہا کہ یہ ایک جماعت صحابہ و تابعین کا قول ہے۔ ع۔ مترجم کتاب کہ شیخ الاسلام عینی و محقق ابن الہمام نے یہ دعویٰ کیا کہ تین ہی رکعت پر انحصار ہے اور کسی زیادتی سابق میں بھی جہنک استقرار نہ تھا و لیکن کوئی دلیل اس پر منطبق نہیں اور قول حسن بصری رحمہ ضعیف الاسناد ہے علاوہ اسکے صحت اس سے تین رکعات اختیار کرنے کا ثبوت ہے اور امیر مسلمین کلام نہیں ہے کہ تین رکعات وتر ہیں۔ و ہذا احدا قول الشافعی۔ اور یہی شافعی کے اقوال میں سے ایک قول ہے۔ و۔ کہ وتر میں رکعات ہیں اور وضع میں ہے کہ شافعی کے نزدیک ایسا کی سنت ایک سے طاق گیا کہ حاصل ہو جائے۔ مع۔ و فی قول ابو حنیفہ متنبی۔ اور شافعی کے ایک قول میں دو سلام سے تین رکعت پڑھی۔ و۔ یعنی دو رکعت پر سلام پھیرے پھر ایک رکعت پڑھے۔ و جو قول مالک۔ اور یہی مالک رحمہ کا قول ہے۔ و۔ جو اسرا کیلہ میں ہے کہ وتر ایک رکعت اور وہ سنت ہے۔ اور طحاوی حنبلیہ میں ہے کہ وتر سنت و بقول ابو بکر واجب اور وہ کتر ایک رکعت اور کمال کا اہل درجہ میں رکعت اور ناند گیارہ تک ہے۔ مع۔ و الحجۃ علیہا ماروینا۔ اور حجت دونوں پر وہ حدیث عائشہ رحمہ ہے جو ہم روایت کر چکے۔ و۔ اگر لکھا جائے کہ حضرت ام المومنین عائشہ رحمہ سے ثابت کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم دو رکعت پر سلام پھیرنے اور ایک رکعت سے وتر کرتے تھے۔ و۔ حدیث حضرت ام سلمہ رحمہ میں وتر پانچ رکعات کے ساتھ آیا اور سابق میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پانچ دین مالک کے ساتھ اجازت وتر کرنے کی گئی۔ جواب یہ کہ یہ روایات اس بات پر محمول ہیں کہ وتر کا شمار اونے سے ہے ایسا تھا کیونکہ جو نماز ہنوز شمار پر نہیں آئی اسکی رکعتوں کے تعداد کا کچھ اعتبار نہیں پھر جب شمار ہو جائے تو تین رکعت پر ہوا اور باقی منسوخ ہو گئیں۔ منع۔ اگر لکھا جائے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سات کی نماز کو پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا کہ وہ دو دو رکعت ہے پھر جب کچھ صبح کا غون ہو تو ایک سے وتر کرے۔ جواب اسکا عینی ماہن الہمام رحمہ نے یہ دیا کہ سنی یہ ہیں کہ جب صبح کا غون ہو تو ہفت دو کے ساتھ تیسری ایک رکعت لائے کہ وتر ہو جاوے مترجم کتاب کہ اگر یہ بھی قیل متفرار پر محمول کرتے تو اولیٰ تھا کیونکہ یہ تاویل و طرح سے نہیں بنتی ہر اول یہ کہ ابن عمر رحمہ سے مروی صبح سلم میں روایت ہے کہ انور کھڑے میں آخر اہل۔ و۔ تر ایک رکعت ہے آخرت

میں۔ درود ابوحاری والقرنی والبخاری دہن ماجہ۔ اور ایک روایت بخاری میں یوں ہے کہ نماز شب دو رکعت کر کے ہر صبح جب
تو فانی ہو نا چاہیے تو ایک رکعت پڑھ لے کہ وہ میرے واسطے پڑھی ہوئی نماز کو دیکھ کر دینی۔ یہ روایت صحیح ہے کہ مراد ایک رکعت فرد
پر اور خود ابن عمر رضی اللہ عنہما کا اسی پر عمل تھا چنانچہ مانع نے روایت کی کہ بن ابی عمرؓ کے ساتھ مکہ میں تھا اور آسمان پر ابر تھا
پس صبح کا خوف کر کے ایک رکعت سے وتر کر لیا پھر ابر کھل گیا تو دیکھا کہ ابھی رات باقی ہے پس ایک رکعت دیگر پڑھ کر پہلی رکعت کو
دو گنا کر لیا پھر وہ رکعتیں پڑھیں صبح کا خوف کیا تو ایک رکعت سے وتر کر لیا۔ درود مالک۔ نووی رحمہ نے کہا کہ مسلمانوں کا
اجل ہے کہ وتر میں ایک رکعت جائز ہے اس سے کوئی مخالفت نہیں ہوا سو اسے ابو حنیفہ و سفیان ثوری کے متقی نہیں کاہم لکھتے
بھی وتر کی ایک رکعت جب ہی جائز کہتے ہیں کہ اس سے پہلی نماز شب کچھ ہو ورنہ خالی ایک رکعت کو روا نہیں کہتے ہیں اور
ابن عبد البر نے مسند میں حدیث ابو سعید رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہتر سے منع کیا یعنی یہ کہ آدمی
خالی ایک رکعت سے ایتار کرے۔ اور اسی معنی میں حضرت عمرؓ و ابن مسعودؓ کا ایک رکعت ہتر سے انکار مروی ہے۔ پھر ترجمہ کشاہر
کہ جو از وتر کا ایک رکعت سے دو باتوں کے ساتھ آیا اول تو آخرات کی نماز میں دوم جو از قول ہے اور فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا
نازدہ اور قائل اسکے قائل سنت ہونے کے ہیں اور میں رکعت وتر میں خلاف نہیں اور وہ سنت علمی مع قول کے معروف واضح اور پھر
عمل جمہور صحابہ و تابعین کا بلا خلاف ظاہر ہوتا ہے اور جن فقہاء نے ایک رکعت کہا وہ بھی کثر جواز کہتے ہیں اور میں رکعات کو حد کمال
میں داخل کرتے ہیں اور جب دلائل احتیاط سے امام ابو حنیفہ رحمہ نے وجہ کیا تو میں رکعت پڑھا و جو مذکور ہے اس سے احوط ہے جسکی نظیر
نماز مغرب ہے اور احتیاط ایسے تمام پر واجب ظہن تا میں رکعت سے کم امام ابو حنیفہ کے قول پر احتیاط مانوگا اور اسی پر اہل علم و صلاح
کا عمل لازم ہے لیکن اگر کوئی شخص بغیر دلائل ایک ہی رکعت کا قائل ہو تو اس سے کوئی مناقشہ نہ چاہیے سوائے اسکے کہ اسکے پیچھے
وتر میں اتنا ہتر نہیں ہے۔ و اللہ تعالیٰ اعلم۔ ولقینت فی الثلثۃ قبل الركوع۔ اور قنوت پڑھے تیسری رکعت میں رکوع سے
پہلے۔ و پس یہ دو مقام ہیں۔ اول تو وتر میں ہمیشہ قنوت پڑھے۔ دوم یہ کہ محل قنوت کا تیسری رکعت کے رکوع سے پہلے ہے
اور دونوں میں شافعی رحمہ کا خلاف ہے۔ وقال الشافعی بعدہ لما روی انہ علیہ السلام قننت فی آخر الوتر۔ الشافعی رحمہ
نے کہا کہ تیسری رکعت میں بعد رکوع کے قنوت پڑھے کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آخر وتر میں قنوت پڑھا۔ و
رواہ الدارقطنی۔ و ہو بعد الركوع۔ اور آخر الوتر بعد رکوع کے ہوگا۔ و۔ تو بعد رکوع کے پڑھے۔ شرح ارشاد میں ہے کہ شافعی
رحمہ سے اس میں کوئی تصریح نہیں اور ان کے اصحاب میں اختلاف ہے بعض قبل الركوع اور بعض بعد الركوع کہتے ہیں اور ہی ان کے مذہب میں
صحیح ہے اور یہی قول امام احمد رحمہ سے ہے۔ مع جواز دونوں امر کے مذکور ہے۔ مع۔ مترجم کشاہر کہ واضح رہے کہ ہمارا کلام وتر کی قنوت میں ہے
اور ایک قنوت وہ دعا جو تہی ہے جو مسلمانوں پر کوئی سختی و حادثہ پیش آنے کی وجہ سے نماز میں امام دعا کرے اور مقتدی آمین کہیں
چنانچہ ابن عباس رحمہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عینہ برابر ظہر و عصر و مغرب و عشاء و صبح میں ہر نماز کے
آخر رکوع میں بعد مع اللہ من حمدہ کہنے کے محل دو کو ان و عصبہ چند اچھا عرب پر لعنت و بد دعا کی اور مقتدیوں نے آمین کہی۔
رواہ ابو داؤد۔ جیسے انس رحمہ سے بعد آخر رکوع نماز صبح کے بد دعا و عصبہ پر قنوت فی صبح سلم۔ اور نماز مغرب و فجر میں عند البخاری
موجود ہے اور ابو داؤد و نسائی میں بعد ماہ کے ترک کرنا صحیح ہے اور ابن عمرؓ سے مجہول اور نزول قولہ تعالیٰ یس لک من الامر
شئی اور جو بعلیم او یغذیہم الایہ عند البخاری والترمذی والنسائی موجود ہے پس یہ کوئی قنوت الوتر کے لیے دلیل نہیں ہیں مگر ان کے
کہا جاوے کہ جیسے یہ قنوت بعد الركوع ہے اسی طرح قنوت الوتر بھی بعد الركوع ہے کیونکہ قنوت دونوں ہیں۔ چاہے یہ کہ قیاس کو
یہاں دخل نہیں کیونکہ نص اسکے خلاف موجود ہے۔ ولنا ما روی انہ علیہ السلام قننت قبل الركوع۔ اور بخاری و ابی داؤد
حدیث کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قبل رکوع کے قنوت پڑھا۔ و۔ چنانچہ ابی بن کعب رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت سلم

ایسا کرنے میں رکعت سے اول میں سجدہ اسم ربک اعلیٰ و دوم میں قل یا ایہا الکافرون و سوم میں قل ہو اللہ احد پڑھتے اور قبل رکوع کے قنوت پڑھتے تھے۔ رواہ انسائی و رواہ ابن ماجہ مختصراً۔ و حدیث ابن مسعود رحمہ اللہ سے ابن ابی شیبہ و دارقطنی و حلیب نے اور حدیث ابن عباس رحمہ اللہ سے حلیب و ابو نعیم و حدیث ابن عمر و ابن مسعود سے طبرانی نے روایات کہیں۔ مع۔ اور آخر کی نماز روایت جس سے امام شافعی نے استدلال کیا کہ آخر بعد رکوع کے ہوگی تو امام مصنف رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ۔ و ما زاد علی نصف اشئی آخرہ اور کسی چیز کے آدھے پر جو تھما زبردست اسکا آخر ہے۔ فت۔ تو جب ایک رکعت کے بعد دوسری رکعت ہوئی تو آخر کیا نہ آدھ قبل رکوع ہو۔ اور واضح ہو کہ انس رضی اللہ عنہ کی حدیث لغت رمل و ذکر ان میں قنوت بعد قراۃ کے قبل رکوع کے ہونا صحیح روایت ہے چنانچہ مصیبین و ابو داؤد و نسائی و ابن ماجہ میں صحیح ہے اگرچہ دوسری روایت میں بعد رکوع بھی آیا ہے مگر وہ قنوت الحاد ثہ پر اور قنوت الاثر میں قبل رکوع ہے۔ چنانچہ صحیح بخاری میں عاصم الاحول سے ہے کہ میں نے انس رحمہ اللہ سے و ترناز میں قنوت کو پوچھا تو فرمایا کہ ہاں پس میں نے عرض کیا کہ کیا قبل رکوع یا بعد رکوع ہے فرمایا کہ قبل رکوع ہے میں نے عرض کیا کہ ظان نے مجھے خبر دی کہ آپ نے فرمایا کہ بعد رکوع کے ہے انس رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اسے جوٹ خبر دی کہ بعد رکوع کے تو صرف ایک عینہ حضرت علی السدیہ وسلم نے قنوت کیا تھا ابن الامام نے کہا کہ اس سے نکلنا ہے کہ ابن عمر رحمہ اللہ نے صحابہ رحمہ اللہ کے بعد رکوع کی روایت کی اپنی مراد ظاہر ہو گئی کہ یہ صورت ایک ماہ اس حادثہ کے قنوت میں واقع ہوئی ہے لیکن ابن الامام رحمہ اللہ نے کہا کہ بعد رکوع کے قنوت پڑھنے کی نص صحیح حدیث میں ہے چنانچہ بروایت حاکم کہ اس دعا کو اپنے ذمہ میں کتا ہوں جبکہ اپنا سر اٹھا ہوں اور باقی نہیں رہتا سوا سے سجدہ کے۔ نہی۔ چنانچہ یہ روایت کافی ہے۔ بھر شیخ رحمہ اللہ نے اسکا کچھ جواب نہ دیا اور مزید کے نزدیک ظاہر جواب یہ ہے کہ ایسا کرنا خود حسن بن علی رحمہ اللہ کا فعل تھا کچھ حضرت علی السدیہ وسلم نے یہ حکم نہیں فرمایا تھا اور ابو یوسف رحمہ اللہ نے کہا کہ فی الجملہ قنوت کا محل بعد رکوع کے بھی تھا پس شاید وہ ان سے ماخوذ کیا ہو تا فہم۔ ابن الامام رحمہ اللہ نے حدیث ابی بن کعب و عبداللہ بن مسعود و ابن عباس و ابن عمر و انس بن مالک ہر ایک قنوت قبل رکوع کے ذکر کر کے کہا کہ اسی کی تحقیق کرنا ہوتی بات یہ ہے کہ محل صحابہ یا اکثر صحابہ کا بھی اسی کے موافق تھا چنانچہ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدیث انیر بن ہارون عن ہشام الدستوائی عن حماد عن ابراہیم بن علقمہ ان ابن مسعود و صاحب النبی علی السدیہ وسلم کا نو ایفتون فی الوتر قبل رکوع یعنی ابن مسعود رحمہ اللہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم ذمہ میں قبل رکوع کے قنوت پڑھتے تھے اقول اسناد صحیح۔ اور جب یہ بات صحیح ہوئی تو بعد رکوع کے قنوت کا محل نہ رہا لہذا ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ اگر سو سے قنوت چھوڑ گیا اور رکوع میں ٹھیک ہو چکا یا تو رکوع میں نہیں پڑھتا اور نہ قیام کی طرف عود کرے گا۔ فت۔ ہی صحیح ہے۔ اتنا مار خانہ و قاضی خان۔ اور اگر اسے لوٹ کر قیام میں آکر قنوت پڑھا اور رکوع کا اعادہ نہ کیا تو صحیح ہے کہ ناسخا سند ہوگی۔ قاضی خان۔ فت۔ اور اگر سجدہ سنو واجب ہو گا خواہ قنوت پڑھے یا نہ پڑھے۔ التمام۔ اس سے ظاہر ہے کہ رکوع کے بعد قیام کا محل بھی قنوت کا محل نہیں ہے لیکن اگر ذمہ میں ایسے امام کی اقتدار کی جو بعد رکوع کے قنوت پڑھا ہے تو بالاتفاق اسکی متابعت کرے۔ الفتوح و قاضی خان۔ اور اگر رکوع میں یاد آیا کہ وہ کچھ قرأت واجبہ چھوڑ گیا تو بالاتفاق لوٹ کر پڑھا جو واجب ہے۔ یعنی کہ اگر سجدہ چھوڑ گیا تو رکوع چھوڑ کر کھڑا ہو کر سجدہ پڑھے پھر قنوت پڑھے پھر رکوع کرے و سہو کا سجدہ کرے۔ اگر اسنے رکوع کا اعادہ نہ کیا تو جائز ہے۔ السراج۔ امام کے رکوع میں یاد کیا کہ قنوت نہیں پڑھا تو قیام کی طرف عود نہ چاہیے۔ اگر باوجود اسکے عود کر کے قنوت پڑھا تو عادیہ رکوع نہ چاہیے۔ اگر باوجود اسکے عود کر کے رکوع میں امام کا ساتھ نہیں دیا تھا بلکہ اسی دوسرے رکوع میں ساتھ دیا یا برعکس واقع ہوا تو اسکی قنوت کی نافرمانی ہوگی۔ التمام۔ اور قنوت میں حضرت علی السدیہ وسلم پر دو روئے پڑھے ہیں ہمارے مشائخ کا اختیار ہے۔ انھیں یہ۔ لیکن آئندہ معلوم ہو گا کہ ایک روایت میں دو روئے بھی آیا ہے اور دعا سے قنوت کی قبولیت کے واسطے خود و الیق ہے رحمہ اللہ۔ امام نے تقدی کی قنوت سے قنوت ہونے سے پہلے رکوع کر دیا تو تقدی امام کی متابعت کرے۔ اگر امام نے قنوت پڑھا اور رکوع کر دیا پس اگر

[illegible]

میں البتہ لفظ سترار پر پس وہی کافی ہے لیکن یہ بحث باقی رہی کہ قنوت واجب ہے اور شاید کہ دلیل وجوب کی یہی موافقت ہوگی
 ابن امام نے کہا کہ یہ اس وقت ثبوت ہو کہ اس موافقت کو کبھی الگ یا کبھی ترک نہیں کیا کیونکہ مطلق موافقت تو دونوں کو شامل ہے
 اور اگر حدیث حسن رضی اللہ عنہ کے کلمات پر بلا ترک کے موافقت وجوب ثابت ہو تو یہی دعا ربیعہ واجب ہو جائیگی حالانکہ ہمارے
 مشائخ کے نزدیک مقررہ دعا ہے جو ابو داؤد نے مراسل میں خالد بن ابی عمران رحمہ سے مرسل روایت کی کہ اس درمیان میں کہ رسول
 صلی اللہ علیہ وسلم قوم نصر پر لعنت و بد دعا کرتے تھے کہ جبریل آئے اور اشارہ کیا کہ سکوت کیجیے پس آپ خاموش رہے پس جبریل
 نے کہا کہ اے محمد اللہ تعالیٰ نے آپ کو لعنت کرنا لایا نہیں بھیجا کہ آپ کو فقط رحمۃ اللعالمین کیا ہے اور آیت لائے پس لکھ لیں
 شئی لہ دیوب علیہم آلیہ۔ اور آپ کو قنوت سکھایا اللہم انا نستعینک ونستغفرک ونؤمن بک ونخضع لک ونخلع ونترک من یفجرک
 اللہم یا کعبہ ولک فصلی ونسجد والیک تسبیح ونسجد ذلک ان غذا بک اللہ یا کعبہ لکفار حق۔ مترجم کنہا ہے کہ یہی
 نے سنن کبیر میں حضرت عمرؓ پر و قفا اول بسم اللہ الرحمن الرحیم اور درمیان میں بسم اللہ الرحمن الرحیم اللہم یا کعبہ آخر تک
 ذکر کیا اور مصنف ابن ابی شیبہ میں ابن مسعودؓ سے اس طرح موقوف روایت ہے اور عینی رحمہ نے کہا کہ عامۃ علماء کے نزدیک یہ قرآن
 نہیں مگر احتیاطاً جنب و حائض نہ پڑھیں۔ اور لکھا کہ لعنی کبیر لحدافصح ہے اور جبرائیلؑ میں لکھا کہ اسی کو امام سیبانی رحمہ نے صحیح
 اور جوہری نے نفع الحداد کو مواب کہا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اسی کو علی قاری نے اختیار کیا۔ واللہ اعلم۔ اور محیط میں ہے کہ قنوت میں
 کوئی دعا رعین نہیں اور اولیٰ یہ کہ اللہم انا نستعینک الخ پڑھے اور بعد اسکے اللہم ابدان میں بہت الخ پڑھے اور جو قنوت نہ جانتا ہو وہ
 رہنا استغفرنی اللہ یا حسنۃ و فی الآخرۃ حسنۃ و قنا عذاب النار پڑھے۔ سراجہ میں لکھا کہ نقیہ ابو الیث کے نزدیک مختار یہ کہ اللہم غفرنا
 تین بار کر پڑھے۔ ۱۔ بہر حال مطلق قنوت واجب اور دعاے مذکور اللہم انا الخ یا اللہم اہدنی فیمن بہت الخ مستحب ہے یعنی رحمہ نے
 لکھا کہ دعاے قنوت میں بہت وجہ وارد ہیں ازاںچھ ایک یہ کہ جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ بعد
 رکوع کے کہا کرتے۔ اللہم اغفر لنا وللمؤمنین والمؤمنات والمسلمین والمسلمات والعت بین قلوبہم واصلح ذات بینہم والعصر ہم سے
 عدوک اللہم العن الکفرۃ من اہل الکتاب الذین یبدون عن سبیلک ویکذبون رسولک و یقاتلون اولیاءک اللہم خالف بینہم
 وذرزل اقدارہم وانزل ہم باسک الذی لا تردہ عن القوم المجرمین۔ بسم اللہ الرحمن الرحیم اللہم انا نستعینک الخ۔ مترجم کنہا ہے کہ اس
 روایت میں تو تصریح ہے کہ بعد رکوع کے پڑھتے تھے اور جواب یہ کہ اس قنوت میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مومنوں کے واسطے دعا
 اور کافروں کے واسطے لعنت کی ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی دعاے نجات و یسیر بن ابیہد و مستضعفین مومنین کے اور
 لعنت مفر کی اسی طرح بعد رکوع کے مروی ہے۔ اور ایک کردہ مشائخ نے کہا کہ دعاے قنوت میں کوئی دعا خاص نہ کرے کیونکہ وہ
 زبان پر جاری ہو جائیگی تو صدق رغبت کا مقصود حاصل ہو گا اور دوسرے گروہ نے کہا کہ یہ سوائے اللہم انا نستعینک الخ کے راہ میں
 کیونکہ اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اتفاق ہے اور اگر نقرہ نہ کرے تو ایسا نہ ہو اس کی زبان پر ایسی دعا جاری ہو جاوے جو کہ کلام الناس کے
 مشابہ ہے تو فاسد ہو جائیگی۔ ۲۔ پھر اگر کہا جاوے کہ تم نے تمام سال و ترمین دعا قنوت کا دعویٰ کیا حالانکہ ابو داؤد نے حسن بصری رحمہ
 سے روایت کی کہ عمر رضی اللہ عنہ نے لوگوں کو ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کی آئمہ میں حج کر دیا یعنی تراویح کے لیے پس ابی نے لوگوں کو
 بیس رات پڑھاتے رہے ولا یقنت ہم الا فی النصف الثانی یعنی اور قنوت نہ پڑھتے ان کے ساتھ گروہ دوسرے نصف میں۔ پھر جب اخیر
 عشر رہا تو جماعت میں نہ آئے اور اپنے گھر میں ناز پڑھی۔ ابن عدی نے کمال میں اس رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی کہ حضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم نصف آخر رمضان میں قنوت پڑھتے تھے جواب یہ کہ ابن عدی کی روایت ضعیف ہے جیسا کہ نووی رحمہ نے اقرار
 کیا اور ابو داؤد کی روایت مگر جہ قطع ہے کیونکہ حسن ہم نے حضرت عمرؓ کو نہیں پایا لیکن ہمارے نزدیک حجت ہے اور معنی اسکے یہ ہیں
 کہ وہ یقیناً ہم اہل الصلی ہم قنوت اہی ابو ترینی انکو و ترمین پڑھتے تو اس سے صرف یہ معلوم ہوا کہ ابی رضی اللہ عنہ نے ترک

اول نصف رمضان میں جماعت سے نہیں پڑھا یا۔ اور مئی دو فتح تقدیر میں فوت یعنی مول قیام کیا جیسے صحیح حدیث میں ہے کہ افضل کا و طول قنوت ہی یعنی طول قیام پس معنی یہ کہ اول نصف میں قیام کو طول نہیں دیا۔ واضح ہو کہ قنوت اور قنوت اخلاص کے ساتھ ہی اور جو قنوت کہ کسی حادثہ میں ہو منوں کے واسطے دعا اور کافرون کے واسطے بد دعا وغیرہ سے ہوتا ہے وہ ہر کے ساتھ تھا اگر قنوت لوگ آئین کہیں اور اسی معنی میں حضرت انس کی حدیث میں وارد ہے کہ لا یقنت الا اذا دعا لقوم او دعا علیہم یعنی انس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم قنوت نہیں پڑھتے مگر جب کسی قوم کے واسطے دعا کرتے یا کسی بدکار قوم پر بد دعا کرتے تھے۔ رواہ الخطیب و مسند صحیح فالہ صاحب اقصیٰ پس معنی یہ کہ ہر سے قنوت نہیں پڑھتے تھے اور یہ قنوت اور نہیں ہے۔ حافظہ۔ بالکل ثابت ہو کہ قنوت تمام سال میں پڑھے اور کوئی خصوصیت نصف اخیر رمضان کی نہیں ہے۔ م۔ اور بخاریہ کہ امام اور قوم دونوں اسکو اخصاء کے ساتھ پڑھیں۔ لہذا یہ۔ اور قنوت حادثہ میں و لا کل ثبت ہیں کہ امام ہر سے دعا کرے اور قوم والے آئین کہیں م۔ اور شافعی کے حق میں بھی بخاریہ کہ قنوت میں اخصاء کرے۔ شرح الجمع لابن مالک۔ اور جب وتر قضا کرے تو قنوت کے ساتھ قضا کرے۔ المحیط۔ اور قضا و تر واجب ہے خواہ نماز جوڑا ہو یا بھول کر و خطا سے اگرچہ مدت دراز ہو جاوے اور بدون نیت وتر کے ادا ہو گا۔ الکفایہ۔ اور قیام کی قدرت ہو تو بچے نہیں جانتا اور بغیر قدر کے سواری پر نہیں روا ہے محیط السرخسی۔ کہا گیا کہ یہ بالاتفاق ہے جیسا کہ عت و غیرہ سے ظاہر ہے۔ م۔ و یقرانی کل رکعت من الوتر یفاتحہ الكتاب وسورۃ۔ اور قرأت کرے وتر کی ہر رکعت میں سورۃ فاتحہ اور کسی سورۃ دیگر کے ساتھ۔ قولہ تعالیٰ فاتحوا ما تمسرون القرآن۔ دلیل اس آیت کے یہی قرآن سے جو آسان ہو پڑھو۔ ف۔ یہ بالاتفاق ہے واسطے کہ صاحبین و شافعی کے نزدیک تو وتر سنت ہے اور سنت کی ہر رکعت میں قرأت ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک وہ اگرچہ واجب ہے لیکن شیعہ کی وجہ سے احتیاطاً ہر رکعت میں قرأت کرے۔ اور کوئی سورۃ عین نہیں ہے۔ بیجا بی حتم نے کہا کہ اگر سنت طبعی ہے تو ترک کے لیے اعلیٰ و کافرون و خلاص پڑھے اور حتمی لازم نہ سمجھے تو مکرر نہیں ہے۔ مع۔ وان اراد ان یقنت۔ اور اگر قنوت پڑھنا چاہے۔ ف۔ یعنی وتر کی پوری رکعت کی قرأت تمام کرے۔ کبر۔ تو کبیر کے۔ ف۔ کہا گیا کہ یہ کبیر واجب ہے۔ لان السناد قد اختلفت۔ کیونکہ حالت بدل گئی۔ ف۔ اور یہی امام احمد کا قول ہے جبکہ قبل رکوع کے قنوت پڑھے۔ ابو نعیم الاقطع نے لکھا کہ یہی حضرت علی وابن عمر و ابن عباس رضی اللہ عنہم سے فردی ہے۔ یعنی حتم نے کہا کہ قنوت واجب ہے تو اسکا حکم طبعی ہے برخلاف نجات اہم الخ کے کہ تو کبیر تحریر کا مکمل ہے تو اس کے بعد قرأت خارج ہونے پر کبیر کی فردت نہیں اور اسلئے کہ قنوت پر ہاتھ اٹھانا بدون کبیر نہیں ہے۔ مع۔ سورۃ یس۔ اور دونوں ہاتھ اٹھاوے۔ ف۔ ہور سنت۔ وقت۔ اور قنوت پڑھے۔ ف۔ بطور وجوب م۔ اور شافعی ح کے نزدیک دو وجہ ہیں ایک میں ہاتھ اٹھاوے اور دوم میں عین اور یہی انہی اور یہی قول مالک و اوزاعی و لیث کا ہے۔ مع۔ قولہ علیہ السلام لا ترفع الایدی الا فی سبح موالین و ذکر منہا القنوت۔ کیونکہ حدیث ہے کہ ہاتھ نہیں اٹھائے گا دین گستاخ جبکہ میں اور انہیں سات میں قنوت کو ذکر کیا۔ ف۔ یہ حدیث باب حفظ الصلوۃ میں گذر چکی اور ہم نے وہاں ذکر کر دیا کہ حدیث میں قنوت کا ذکر نہیں ہے جیسا کہ جزاء القرائۃ بخاری اور طبرانی وغیرہ میں ہے بلکہ مصنف ہم کی روایت میں ہے اور اسی منابر بیان استدل کیا۔ مع۔ پھر چونکہ امام شافعی ح کے نزدیک فجر میں قنوت ہے تو اس سئلہ کو ذکر کیا۔ ولا یقنت فی صلوۃ غیرہا۔ اور قنوت نہ پڑھے کسی نماز میں سوائے نماز وتر کے۔ یعنی قنوت اور کسی نماز میں سوائے وتر کے نہیں ہے۔ خلافاً للشافعی فی الفجر۔ برخلاف قول شافعی کے فجر کی نماز میں۔ ف۔ چنانچہ شافعی کے نزدیک فجر میں قنوت ہے اور ہمارے نزدیک وہ قنوت نماز نہ تھا جو مستحب ہو گیا۔ لہذا روایت ابن مسعود انہ علیہ السلام قنوت فی صلوۃ الفجر شہراً ثم ترکہ۔ کیونکہ ابن مسعود نے روایت کی کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم نے نماز فجر میں ایک مینہ قنوت پڑھا پھر اسکو چھوڑ دیا۔ ف۔ نہ اس سے پہلے پڑھا تھا اور نہ پھر اس کے بعد پڑھا۔ رواہ الترمذی و الطبرانی وابن ابی شیبہ رحمہم عن حدیث شریک نقض عن ابی ہریرۃ عن ابی نعیم عن انصاب عن ابراہیم عن علقمہ عن ابن مسعود عن سائر طحاوی نے بجا

شریک انفاضی کے ابو معشر بن ابی حمزہ الخمدانی کیا اور اس میں صبح ہو کر یہ حصہ دو کوئی پر ہوتا تھا جس کا آپ صبح فرماتے تھے تو
 قنوت چھوڑ دیا۔ اور یوں ہی ابن عمر رضی اللہ عنہما اور عبد الرحمن بن ابی بکر رضی اللہ عنہما نے بھی نسخ کی روایت کی ہے۔ سترجم کہنا ہے کہ
 حق یہ ہے کہ یہ قنوت الٹا نہ تھا اور وہ مغرب بلکہ ظہر و عصر و عشاء میں بھی تھا جیسا کہ احادیث مسلم و بخاری و نسائی میں سا بھا لگا رہا
 اور ہم نسخ کے قائل نہیں بلکہ ان گروہ کفار برصنت سے منع فرمایا گیا حتیٰ کہ اگر کوئی نازلہ واقع ہو تو قنوت نازلہ رہا ہوگا۔ اور ہمیں تحقیق
 اس مقام کے واسطے اول دلائل شافعیہ نقل کر کے آئے جو بات اور اپنے قول حق کا اثبات شرح محقق ابن الہمام رضی وغیرہ سے
 یہ کہ حازمی ہم کتاب النسخ و المنسوخ میں کہ اگر نازلہ فجر میں قنوت پڑھنا چاروں خلفائے راشدین و عمار بن یاسر و ابی بن کعب و ابوبکر
 اشعری و ابن عباس و ابو ہریرہ و براء بن عازب و انس و بل بن سعد و معاویہ و عائشہ و زہرہ و ثناء ابی اسحاق و ابی جابر
 گئے ہیں۔ نسخ۔ لیکن سترجم کہنا ہے کہ یہ تو قنوت الٹا نہ تھا جیسا کہ محقق ہو گا ہم۔ اور صبح بخاری میں ابو ہریرہ زہرہ سے روایت ہے
 کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ زیادہ مشابہ ناز میں ہوں پس ابو ہریرہ و زہرہ صبح کی اخیر رکعت میں بعد صبح اللہ میں
 حمد کے قنوت کرتے پس مومنوں کے واسطے دعا کرتے اور کافروں پر لعنت کرتے تھے۔ ن۔ سترجم کہنا ہے کہ یہ تو قنوت نازلہ ہی
 چنانچہ معنی ہم نے نقل کیا کہ پس ابو ہریرہ اخیر رکعت نازلہ ظہر و نازلہ عشاء و نازلہ صبح میں قنوت پڑھتے پس مومنوں کے واسطے دعا و
 کافروں پر لعنت کرتے۔ رداء البخاری و مسلم و ابوداؤد و النسائی م۔ عبد الرزاق نے کہا کہ اخیرنا ابو جعفر الرازی عن الربیع بن
 انس عن انس بن مالک کہ انس زہرہ کے برابر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قنوت پڑھتے فجر میں یہاں تک کہ دنیا کو چھوڑا اسحق
 بن راہویہ نے اسی اسناد سے روایت کی کہ ایک نے انس بن مالک سے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جینہ میں
 اخیار عرب پر بد دعا کی پھر چھوڑ دیا تو انس نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قنوت پڑھتے فجر میں یہاں
 کہ دنیا کو چھوڑا۔ اول تو ابو جعفر الرازی عن ام احمد و سہیل بن علی بن المدینی و ابی یوسف و ابن جابر نے کلام کیا لیکن متبعین کہ
 کہ دوسروں نے اسکی توثیق بھی کی۔ بالحدیث بدرجہ حسن قرار پانے کے بعد حضرت انس زہرہ سے صحیحین وغیرہ میں ایک جینہ
 قنوت فجر مروی ہے اور ابوداؤد و نسائی میں صبح کے بعد ماہ کے ترک کیا۔ اور قیس بن الربیع نے عامر بن سلیمان سے روایت کی
 کہ ہم نے انس بن مالک زہرہ سے کہا کہ کچھ لوگ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فجر کی ناز میں ہمیشہ قنوت پڑھتے تھے
 تو فرمایا کہ جو نے ہیں اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تو میری ایک ماہ تک چند اخیار عرب شکر میں پر بد دعا کی تھی۔ پھر صبح
 اگر کہا جاوے کہ قیس بن الربیع بن ابی مسین و نسائی و دارقطنی وغیرہ نے کلام کیا ہے تو جواب یہ کہ شعبہ ہم نے توثیق کی اور
 کے حق میں کہا کہ اسکو قیس بن الربیع میں کلام کی کوئی راہ نہیں ہے۔ وہ بھی ہم نے کہا کہ بات وہی ہے جو شعبہ نے کہی۔ تقریب میں
 اسکو صدوقی لکھا پس ابو جعفر رازی سے کہ نہیں بلکہ بلند مرتبہ ہے۔ کما قال فی الفتح۔ تو فرمودہا کہ انس زہرہ کی دعا دیکھو کہ فجر میں براہ
 ایک ماہ تک قنوت کیا پھر نہیں۔ و لیکن قنوت اٹھانہ برابر باقی رہا وہ نسخ نہیں جو اسی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا
 پائی اور ثوبید اسکی وہ روایت ہے جو قطیب نے انس زہرہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم قنوت نہیں پڑھتے مگر جب کہ
 کسی قوم کے لیے دعا کرتے یا کسی قوم پر بد دعا کرتے تھے۔ نتیجہ میں کہا کہ اسکی اسناد صحیح ہے اور ثوبید اسکی وہ حدیث ہے امام مصنف ہم
 نے حضرت ابی سعید سے ذکر کیا جسکو فلور و طبرانی و ابی ابی شیبہ و طحاوی نے روایت کیا جیسا کہ مذکور ہوا اگر وہیم ہیکہ اسکی اسناد
 میں ابو حنیفہ و اصحاب میں امام احمد و ابن مسین و طلاس و ابی حاتم نے اسوجہ سے کلام کیا کہ اسکو وہیم بہت ہوتا تھا۔ جو اب یہ کہ ابو جعفر
 الرازی میں تو اس سے سفارہ صبح ہر صبح کہ ابن جابر نے کہا کہ مشہور لوگوں سے شکر فاقین لانا ہے پھر ابو حنیفہ و اصحاب اس سے
 تو ہی ہے۔ اور صبح یہ کہ ابن ماجہ نے حضرت ام المومنین ام سلمہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نازلہ فجر میں قنوت
 مانعت کردی۔ طبرانی ہم نے کہا کہ حدیثنا عبد الرحمن بن عبد اللہ بن مسعود بن فرقد اللہ

اُس دایہ پر یہ دلیل ہے کہ قنوت پڑھنے سے نور اوہ کہ بدون لعنت کے پس قیام بہ پیدہ ہو گا لہذا اگر کسی نے قنوت پڑھا تو اس میں ہرگز کوئی عیب نہ ہوگا۔
 میں قنوت پڑھنے کے بعد اگر کوئی شخص سے کہے کہ لعنت تو ابان و رحمت سے اعلیٰ و عظمیٰ ہے ایسا لاجع کسی شخص کے واسطے کافر مرنے کی دعا کرنا اگر خود کفر نہیں تو حرام بیع ہر دم۔ فان قنوت الامام فی صلوٰۃ الفجر۔ پھر اگر امام نے تلاوت میں قنوت پڑھا۔ فت۔ تو اقتدار و طاقت پر بالاتفاق اور۔ بسکت من خلفہ عند ابی حنیفہ و محمد۔ مقتدی امام ابو حنیفہ و محمد صحابہ ایک سکوت کرے قنوت نہ پڑھے۔ فت۔ یعنی متابعت امام نہ کرے۔ وقال ابو یوسف قیامہ۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ امام کی اتباع کرے۔ فت۔ یعنی قنوت پڑھے جیسے میں کبیرات عید سے اگر امام زیادہ کرے تو اتباع کرتا ہوں۔ فت۔ اور مقتدی کو امام کی اتباع کرنا اصل مقرر ہے تو اتباع کرے۔ م۔ لانه تبع الامامہ۔ کیونکہ مقتدی تو امام کے تابع یعنی موجود ہے۔ فت۔ تو اس پر اتباع کا حکم تو اصلی یعنی ہے۔ والقنوت فی الفجر مجتہد فیہ۔ اور مجتہد قنوت ایک امر مجتہد فیہ ہے۔ فت۔ یعنی آئین دونوں میں ایسی احادیث و دلائل موجود ہیں کہ ایک مجتہد کے اجتہاد میں نفاذ کفر میں قنوت پڑھنا سنت ہے اور دوسرے مجتہد کے اجتہاد میں نفاذ کفر میں قنوت پڑھنا منہج ہے تو دونوں طرف حکم غلطی ہے نہ قطعی۔ اور متابعت کرنا اصل یعنی ہے تو غلطی کے پیچھے قطعی کو ترک نہ کیا جاوے پس متابعت کرے۔ مع۔ ولہذا نہ منسوخ ولا متابعہ فیہ۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ قنوت منسوخ ہے اور منسوخ میں متابعت نہیں۔ فت۔ غلطی نہیں کہ ابو یوسف بدھ کہہ سکتے ہیں کہ ان منسوخ تو ہم بھی کہتے ہیں لیکن منسوخ ہونا غلطی اجتہاد ہے بالاتفاق تو غلطی کے پیچھے قطعی متابعت کیوں ترک ہو۔ شرح کے نزدیک اس کا یہ جواب ہو سکتا ہے کہ ہر دو میں بھی متابعت قطعی نہیں تو دونوں برابر اور گمان قنوت منسوخ ہے لیکن مقرر ہوا کہ قنوت اور تعدد اول و کبیر عید و سجدہ تلاوت و سجدہ سو میں اتباع کیجاوے اور کبیر عید میں اگر میں سے زیادتی کی تو اتباع اس حد تک کہ کسی حدیث میں آیا پھر اگر اس سے بھی زیادہ کرے تو اتباع نہ کرے جیسے جنازہ کی کبیرات و کوئی رکن زیادہ کرنے یا پانچویں رکعت کو کھڑے ہونے میں اتباع نہیں ہے اور اگرچہ ان میں مطلقا کجاوین تحریم کا اتمہ اٹھانا۔ تیار پڑھنا کبیرات انتہائی۔ مع۔ امر لمن عیدہ تبسج رکوع و سجود۔ تراویح شہداء و سلام و کبیر شرق۔ حتی کہ اگر امام نہ کرے تو بھی مقتدی بجا لاوے مع۔ م۔ د۔ پھر بقول امام جب اتباع نہ کرے تو کیا کرے۔ ثم قیل یقت قائلنا۔ پس کہا گیا کہ کھڑا ہے۔ یتابعہ فیما یجب متابعتہ۔ تاکہ امام کی متابعت کرے ایسا امر میں کہ حسین متابعت واجب ہے۔ فت۔ یعنی قیام میں کیونکہ امام کھڑا اور قنوت پڑھتا ہے پس قنوت میں متابعت نیز کرے تو کھڑا ہونے میں تو متابعت ممکن ہے وہ کرے۔ م۔ وقیل یقعد۔ اور بعض نے کہا کہ مقتدی بیٹھا جاوے۔ تحقیقا قلنا لفتہ لان الساکت شریک الداعی۔ واسطے مخالفت تحقیق کرنے کے کیونکہ خاموش موافقت رکھنے والا دعا گو کفہ کا شریک ہے والا اول نظر۔ لیکن قول اول یعنی ساکت کھڑا ہے ہی ناظر ہے۔ فت۔ قاضی خان نے کہا کہ یہی صحیح ہے اور علی بن ابی طالب نے جنازہ میں امام نے چار کبیرات سے پڑھائیں تو صحیح ہے کہ مقتدی ساکت کھڑا ہے۔ مع۔ اور انظر اس واسطے فرمایا کہ ناز میں امام کی متابعت پیدہ کرنا اگرچہ وہ کسی رکن و شرط میں نمود و وجہ سے نہیں ہے۔ اول نواشان اقتدار کے خلاف کیونکہ حدیث میں ہے کہ ناجیل الامام یوتقم۔ یعنی امام تو اسی لیے ہوتا ہے کہ اس کی متابعت کیجاوے۔ ائمہ ہر حال اس کے مخالفت کی بلکہ یہ مخالفت متحقق ثابت کرنے کے واسطے جو کیا اور بیانات جماعت کو مذہب ہم پر ہم کر دیا۔ دوم یہ کہ یہ فعل اگرچہ کبیرت نہیں مگر قلیل کر دیا ہے۔ لہذا قاضی خان نے قول دوم کو خطہ قرار دیا چنانچہ کہ ایک قول اول ہی صحیح ہے۔ م۔ دولت المساکت علی جنازہ الاقتدار بالشفوعہ۔ اور اس مسئلہ نے دولت کی بات ہے کہ اقتدار جائز ہے غرضی الذہب کے پیچھے۔ غرض۔ اور ایسے ہی اعلیٰ و عظمیٰ وغیرہ کے پیچھے بھی۔ فت۔ کیونکہ امام اس اعتبار سے جو پھر کی ناز میں قنوت پڑھتا ہے۔ م۔ علی المتابعۃ فی قراۃ القنوت فی الترتیب۔ بعد ولایت کی اس بات پر کہ وہ نہیں قنوت پڑھتے میں امام کی اتباع کرے۔ فت۔ یعنی قنوت ایسا ذکر ہے کہ اس میں مقتدی کو امام کے پیچھے پڑھنا چاہیے اور وہ امام کی متابعت کرے۔ کیونکہ قنوت میں قنوت منسوخ ہے تو درمیان جان قنوت منسوخ کیجاوے۔ م۔ امام مقتدی

تاریخ

خاموش نہ رہی بلکہ بڑھ چکا حتیٰ کہ امام ابو یوسف کے نزدیک مجبورین بھی تقدیٰ اتباعا پڑے۔ م۔ و اذا علم المتقدیٰ منه ما یرحم بہ فساد و صلاحہ کا مقصد وغیرہ لا بخر یہ الا تقدار بہ۔ اور جب تقدیٰ خفیٰ کو شافعی المذہب مثلاً امام سے ایسی بات نہیں معلوم ہو جس سے تقدیٰ کے زعم میں اسکی نافرمانی ہو تو جیسے مثلاً نقد وغیرہ سے وضو نہیں کیا ہے تو خفیٰ کو اسکی اقتدار کافی ہوگی۔ فت۔ یہ مسئلہ غیر مذہب والے کی اقتدار کا ہے۔ والتمتھار فی القنوت الاختیار لانه دعاء۔ اور قنوت پڑھنے میں مختار یہ کہ اختیار سے پڑھے کیونکہ وہ دعاء ہے۔ فت۔ اور دعائیں اختیار والی ہیں۔ فت۔ اور مختار یہ کہ ہاتھ باندھے رہے۔ قاضی خان سوافیج ہو کہ بیان در مسئلہ میں اول یہ کہ وتر میں اقتدار کرنا۔ دوم شافعی المذہب وغیرہ سے اقتدار کرنا۔ وتر میں شافعی المذہب کے ساتھ اقتدار کرنا جو قنوتوں رکعات میں جدائی ذکر سے اصح قول ہے جائز ہے۔ ت۔ اور اگر فصل کرے تو اصح قول پر نہیں جائز ہے۔ اور جب وتر میں جائز تو دوسری نمازوں میں بدرجہ اولیٰ جائز ہے بشرطیکہ اس سے کوئی فعل بنفسہ یا عقلاً تقدیٰ نہ ہو علی الاصح جیسا کہ بحر الرائق میں مہبوط ہے۔ د۔ اس میں اعتراض یہ کہ وتر حنفی کے نزدیک واجب و شافعی وغیرہ کے نزدیک سنت ہے تو منقل کے پیچھے اقتدار کیوں روا ہوئی اور جواب اسکا آتا ہے۔ م۔ اسی واسطے مطلق وتر کی نیت کرے اور وتر واجب کی نیت نہ کرے جیسے عیدین میں ہوتا ہے اور تقدیٰ بھی قنوت پڑھے اگرچہ شافعی امام بعد رکوع کے پڑھے۔ ت۔ مترجم کتاب کہ اقتدارے خفیٰ شافعی کا مسئلہ میرے نزدیک بہت ضروری قابل تحقیق ہے اور اصل مسئلہ یہ ہے کہ جو لوگ اُس ایمان پر قائم ہیں جس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و آپ کے اصحاب و اہل بیت جیسے حتیٰ کہ فرقہ ناجیہ اہل سنت والجماعہ اور صحیح اعتقاد حق پر ہیں پس اصول یعنی عقائد میں متفق ہیں جیسے ایمان کا مدار پر فروع میں ہے تو اب کے اعمال میں جملہ ضروریات پر بھی متفق ہیں اور دیگر اعمال ثواب خیمین اللہ تعالیٰ نے اجتہاد پر عمل کرنے کی اجازت دی ہے اور ہر مجتہد کے لیے اسکا اجتہاد اور راہ قبولیت و ثواب کے قبول فرمایا ہے تو اس میں مجتہدوں کے اجتہاد پر ہیں یعنی ایک مجتہد کے اجتہاد پر عمل کرتا ہے مثلاً خفیٰ ہے اور دوسرا دوسرے مجتہد کے اجتہاد پر عمل کرتا مثلاً شافعی ہے تو کیا نماز میں ایک کو دوسرے کے پیچھے اقتدار کر کے جماعت کرنا جائز ہے یا نہیں۔ ابن امام نے لکھا کہ شیخ ابو یوسف نے زعم کیا کہ خفیٰ کی اقتدار شافعی کے پیچھے نہیں جائز ہے کیونکہ کھول خفیٰ نے کتاب الشیخ میں روایت لکھی کہ وقت رکوع دوم کے رفع الیدین کرنا عمل کثیر و مضہ ناز ہے۔ ابن امام نے لکھا کہ قبول مختار پر عمل کثیر نہیں اور نہ یہ میں روایت مذکور کہ شاذ کیا یعنی جس پر عمل کرنا حلال نہیں ہے اور امام مصنف صاحب بدایہ نے بدلیل مسئلہ قنوت وغیرہ کے اقتدار جائز لگائی ہے۔ الفتح۔ لیکن قاضی خان وغیرہ نے یہ شرط نکالی کہ شافعی کے پیچھے خفیٰ کی اقتدار جب ہی جائز ہے کہ وہ اختلافی مواقع میں احتیاط کرتا ہو مثلاً قبلہ رخ سے نہ صرف ہو اور وضو میں قصد و پکھنے لگانے کے بعد پھر وضو کرے اور منیٰ کو کپڑے سے دھو کر لے اور متعصب ہو اور ایمان میں شک کر کے یوں نہ کہتا ہو کہ میں انشاء اللہ تعالیٰ مومن ہوں بلکہ کہے کہ میں ضرور مومن ہوں شیخ الاسلام معینی نے لکھا کہ اسکا مرجع تو یہ ہے کہ وہ بالکل خفیٰ ہو جاوے تب اقتدار جائز ہے۔ ج۔ اور یہ جو شرط لگائی کہ متعصب نہ ہو تو تعصب سے انتہا درجہ یہ کہ وہ فاسق ہو گا مگر فاسق کے پیچھے بھی ناز جائز ہے۔ ع۔ اور قبلہ سے نہ صرف ہونا کچھ بھی شافعی کا مذہب نہیں ہے۔ مع۔ اور شافعیہ تو قطعاً اہل سنت والجماعہ مومن ہیں انکی نسبت ایمان میں شک کیا معنی۔ م۔ اور وہ تو مسلمان نہیں جو اپنے ایمان میں شک کرے اور انکا انشاء اللہ تعالیٰ کہتا تو شرک کے لیے یا ابید خاتمہ ایمان ہے۔ الفتح۔ اور عقائد میں یہ امر متفق ہو چکا کہ حقیقت کچھ اختلاف نہیں مومن لفظی وہم ہے۔ م۔ پھر محیط میں لکھا کہ وتر کی اقتدار میں شرط ہے کہ شافعی امام میں کھات میں فصل ذکر ہے۔ امام ابو بکر الرازی نے لکھا کہ فصل کرے تو بھی اقتدار جائز ہے کیونکہ مسئلہ مجتہد یہ ہے جیسے اگر ایسے امام کی جماعت کرے جسکے اجتہاد میں کسی سے وضو نہیں جاتا پس دوسرا وضو نہ کیا تو اقتدار جائز کیونکہ مسئلہ اجتہادی ہے پس اسکا حق میں طاعت باقی ہے اور اکثر مشائخ نے لکھا کہ کسی پر پکھنے کی صحت میں اقتدار نہیں جائز ہے۔ مفع۔ اور شیخ الاسلام خواہر زادمہ نے لکھا کہ عدم جواز اقتدار جب ہی کہ ان امور کا اس سے علم یقینی ہو حتیٰ کہ اگر پکھنے لگاتے دیکھا پھر وہ نظر سے غائب رہا تو صحیح یہ کہ اسکی

اقتدار جائز ہے۔ الفتح۔ یہی صریح اور اگر یہ صورت ہو کہ حنفی نے شافعی کو دیکھا کہ اس نے ذکر کو چھوایا اور بت کو مساس کیا جس سے اسکے نزدیک وضو ٹوٹ جاتا ہے پھر بدون جدید وضو کے شافعی امام ہوا تو حنفی کی اقتدار اسکے ساتھ اکثر مشائخ کے نزدیک جائز ہے کیونکہ مقتدی کی رائے میں اسکا وضو باقی ہے اور یہی صریح ہے اور فقہ ابو جعفر بغدادی و ایک جماعت کے نزدیک مختار یہ کہ نہیں جائز ہے کیونکہ امام کے اعتقاد کے موافق امام بے وضو ہے اور ہمارے استاد شیخ سراج الدین رحمہ اللہ تعالیٰ تو امام ابو بکر الرازی رحمہ کے قول کا اعتقاد رکھتے تھے۔ الفتح۔ یعنی اقتدار بہر حال جائز ہے۔ بلکہ ایک مرتبہ کہا کہ مقتدی کی رائے تو معتبر ہو چکی کوئی روایت مقتدین سے نہیں ہے پس میں نے انکو اندھیری رات میں نحری سے ناز بڑھنے کا مسئلہ یاد دلایا چنانچہ اس میں اگر مقتدی کو امام کا ذکر نہ ہو نا معلوم ہو تو فاسد ہے۔ الفتح۔ مترجم کہتا ہے کہ اس مسئلہ نحوی قبلہ سے نکالا گیا کہ مقتدی کی رائے کا اعتبار ہے لہذا خلاصہ کلام یہ ہوا کہ جمہور متاخرین خفیہ کے نزدیک حنفی کی اقتدار شافعی یا مالکی یا حنبلی کے پیچھے جب ہی جائز ہے کہ مقتدی کی رائے میں امام میں ایسی بات نہ ہو جس سے ناز فاسد ہوتی ہے جیسے مثلاً امام شافعی وغیرہ کے نزدیک خون نکل آنے سے وضو نہیں ٹوٹتا پس شافعی امام نے جدید وضو نہ کیا تو حنفی کی اقتدار اسکے ساتھ نہیں جائز ہے اور امام ابو بکر الرازی وغیرہ کے نزدیک جائز اور اسی شیخ سراج الدین قاری المدایہ استاد ابن العمام نے اختیار کیا اور یہی مقتدین علماء شافعیہ وغیرہ کا قول ہے چنانچہ معنی رحمہ نے مختصر المیزان میں نقل کیا کہ جو لوگ اصول اعتقاد میں حنفی و فروع علیات میں مختلف ہیں ان کے پیچھے اقتدار کرنا بلا کراہت جائز ہے یعنی حنبلیہ میں اسکے ساتھ یہ شرط لگائی کہ وہ کوئی رکن نماز کا ترک نہ کرے اور مترجم کہتا ہے کہ یہی ہمارے ائمہ مقتدین کے قول سے ظاہر ہوتا ہے چنانچہ جو مسئلہ امام مصنف نے ذکر کیا کہ امام نے فجر میں قنوت پڑھی تو مقتدی سکوت کرے۔ اس سے ظاہر کہ اقتدار جائز ہے اور کوئی شرط ان شروط میں سے جو قاضیان وغیرہ نے لگائیں مشروط نہیں ہے کیونکہ ان شرطوں کا تو مرجع بقول معنی رحمہ کے یہ ہے کہ وہ بالکل حنفی ہو جائے تب اقتدار جائز ہے پس حق یہ کہ اقتدار مطلقاً جائز ہے جبکہ اختلاف مسئلہ اجتہادی میں ہو کیونکہ ہم نے اجماع کیا کہ شافعی و مالکی و حنبلی بلکہ تمام اہل حدیث مثل امام بخاری وغیرہ دین جبر برطری حتیٰ کہ علماء ظاہر یہ سب اہل سنت و الجماعہ و برحق ہیں اور سب کا تمسک قرآن و احادیث اہل سنت پر قائم حقہ کے ساتھ ہے پھر انھیں اصول سے مجتہد انہ نظریں بعض کا اجتہاد ایک حکم پر ہو چکا اور بعض کا دوسرے حکم پر آیا اور دونوں کے واسطے قبولیت و ثواب کا وعدہ ہے جب تک کہ اعتقاد برحق پر متبع سنت ہیں لیکن اجتہادی مسائل تو ظنی ہیں حتیٰ کہ بالاجماع کسی مجتہد کی نسبت قطعی ہونے کا دعویٰ نہیں تاکہ وہ سرعاً غلط ہو تو ہرگز نہیں دعویٰ ہوا کہ اجتہادات و مذہب شافعی غلط و باطل و اگر ایسی ہو بلکہ بالاجماع مذہب حق ہے اور خیال خطا ہے اجتہادی کا جیسے شافعی کے اجتہادات میں ویسے ہی حنفی کے اجتہادات میں ہر مرتبہ تعلیق کے لیے اس قدر کہا گیا کہ ایک طرف گمان کو قوت دی گئی۔ تو بالکل صریح ہوا کہ وضو میں خون نکلنے سے وضو نہ ٹوٹتا محض ہے کہ یہی اجتہاد صحیح ہو حتیٰ کہ جس شخص نے اسکو اختیار کر لیا اللہ تعالیٰ کے نزدیک وہ قطعاً قبول و ثواب پاویگا۔ دوسرا اجتہاد وضو ٹوٹ جانا حنفی کے نزدیک زیادہ محبت کو محض ہے اور یہ بھی اللہ تعالیٰ کے نزدیک قبول و وثیب ہے پس بندگی و عبودیت کا مدار یہ ہوا کہ جو آئے اپنے واسطے اختیار کیا وہ اسکے حق میں شریعت ہے حتیٰ کہ حنفی نے اگر سردی کے سبب سے خون نکل آنے پر وضو نہ کیا اور اجتہاد امام شافعی کا بہانہ لیا تو قطعاً گنہگار ہے جیسے امام شافعی رحمہ کے نزدیک وضو میں نیت فرض ہے تو کسی شافعی نے اگر سردی کی وجہ سے غسل کے ضمن کا وضو رکھنا چاہا اجتہاد امام ابو حنیفہ رحمہ کا بہانہ لیکر تو عامی ہے لیکن اگر حنفی بدون نیت و بے ترعب وضو کے ساتھ نماز میں حاضر ہوا تو بالاتفاق اس پر صادق ہے کہ جناب باری تعالیٰ کے حضور میں ایسی طہارت کے ساتھ حاضر ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے اسکو قبول فرمائے گا حکم عام دیدیا ہے یعنی اجتہاد کے موافق عمل کرنے میں ثواب ہے اور اگر کسی شافعی نے وضو کیا تھا اور خون نکل آیا وہ بدو جدید وضو کے تو بالاتفاق وہ ایسی طہارت کے ساتھ حاضر آیا جو قبول ہوگی پس دونوں آدمی نادمین حاضر ہیں ہر ایک کے

حق بنی المذہب تعالیٰ صلوات قبول فرمائی ہر ختی کہ اس طہارت پر اپنی ناز صحیح رکھی اور فرج اعمال میں یہی تو مقصود ہے پس جب ہر ایک کی ناز صحیح ہوئی تو ایک کے پیچھے دوسرے کی ناز ضرور صحیح ہے۔ یہی امام ابو بکر الرازی رحمہ کا قول ہے۔ مقررین نے اعتراض کیا کہ ہر ایک کی رائے میں دوسرے کی طہارت صحیح نہیں تو اسکی رائے کا اعتبار ہوگا پس اقتدا صحیح نہیں رہا۔ جواب یہ کہ یہ محض مشغلہ ہے بات صحیح یہ ہے کہ ہر ایک کے نزدیک دوسرے کی طہارت اپنے حق میں صحیح نہیں اور دوسرے کے حق میں تو صحیح ہے کیونکہ میں کہہ چکا کہ مثلاً حنفی نے شافعی کے اجتہاد کو غلط نہیں جانا بلکہ قطعاً یہ جانتا ہے کہ یہ اجتہاد بھی اللہ تعالیٰ کے نزدیک قبول اور اس پر نواب ہے اور اپنے حق میں خلافت عبودیت ہونے سے طہارت نہیں جانتا ہے تو مقتدی کی رائے اپنے حق میں ہے نہ دوسرے کے حق میں اور جب دوسرے کو مقبول طہارت پر موافق دوسرے کے جانتا ہے تو کچھ غرابی ہوئی۔ علاوہ اسکے جب بالاتفاق دوسرا اللہ تعالیٰ کے نزدیک مقبول طہارت پر ہے اور اسکی ناز صحیح ہے تو اس پر چارے کے نہ سمجھنے سے کیا نقصان ہے بلکہ یہ تو عجب جملہ ہے کہ دوسرے کو اجتہاد کی طہارت پر جو مقبول ہو کر رہی ہے جانتا ہے پھر یہ بھی زعم کرتا ہے کہ وہ بے طہارت ہے۔ علاوہ برین اس شخص نے یہ زعم کہاں سے نکالا کہ دوسرا بے طہارت ہے کیونکہ اجتہاد کی نسبت غلط ہونے کا یقین آج تک کسی کا مذہب نہیں ہے تو کیسے آئے یقین کر لیا کہ جس اجتہاد پر دوسرے کی طہارت ہے وہ غلط ہے۔ انتہا درجہ یہ کہ اپنے اجتہاد کو قوسی گمان سے صحیح جانے اور دوسرے کو ضعیف گمان سے صحیح جانے لیکن اللہ تعالیٰ کے نزدیک قبول ہونے میں تو دونوں کو قطعی برابر پایگا۔ اور یہ جو ان جمہور کو شائبہ ہوا کہ مقتدی کی رائے اسکے حق میں معتبر ہے اور ابن الہمام رحمہ نے اسکو اندھیری لٹ میں قبایہ کے واسطے تحریر کر کے اپنی اپنی تحریر کے رخ بدو ان اسکے کہ امام کا رخ معلوم ہونا زبردستی ہو جائے ہے اور اگر امام کا رخ مقتدی کے خلافت معلوم ہو تو نہیں جائز ہے۔ اس مسئلہ سے نکالا کہ رائے مقتدی کا اعتبار ہے تو اس میں غلط ہے یہ کہ قبلہ ہر شخص کے واسطے علی تحقیق ہے اور وہ کوئی اجتہادی جہت نہیں ہے اسی واسطے تو کسی مجتہد کے اجتہاد پر موقوف نہیں بلکہ ہر شخص پر بذات خود قبلہ کی جہت و استقبال فرض ہے اور تحریر کی صورت میں قبلہ میں جہت تحریر ہے تو مقتدی کے حق میں امام قبلہ سے شرف ہے پس خلاصہ یہ ہوا کہ مقتدی کی رائے کا اعتبار ایسی صورت میں ہوا جو اجتہادی نہیں ہے اور تم ایسی صورت میں لیتے ہو جو اجتہادی ہے تو کہاں یہ اور کہاں وہ۔ اسکا کچھ اعتبار نہیں پس حق وہی ہے جو شیخ سر لاج الدین نے کہا کہ اس میں متقدمین سے کوئی روایت نہیں کہ مقتدی کی رائے کا اعتبار ہے پس صحیح ہوا کہ ہر حالت میں اجتہادی مسائل میں بدون کسی شرط کے اقتدار جائز ہے جبکہ رکن فوت ہو۔ اور کیونکہ جائز نہ ہوگا حالانکہ خود صحابہ رضی اللہ عنہم میں ایک کے نزدیک نون نکلنا و منور توڑنا اور دوسرے کے نزدیک نہیں بنا براس اجتہاد کے جو انکو حاصل تھا پھر ہرگز نہیں ہوا کہ ایک نے دوسرے کے پیچھے ناز ناجائز جانی ہوا درجاعت کو توڑ کر مگر سے کر دیے ہوں حالانکہ دسے اصلی مجتہد تھے اور بیان تو مقلدوں میں یہ شرائط ہیں۔ اور کیونکہ روا ہوگا کہ اہل سنت والجماعہ جو کثرت سے متفرق ہوں خاص کر ایک رکن اعظم میں اور وہ ناز ہے۔ اور کیونکہ جائز ہے کہ مثلاً حضرت فوٹ سید عبد القادر جیلانی علیہ الرحمہ جو بالاتفاق حنبلی مذہب تھے کوئی حنفی انکے ساتھ مسجد میں کھڑا ہو کر کہے کہ میری رائے میں اس امام کی ناز فاسد ہے۔ اسکے پیچھے میرا اقتدار کرنا صحیح نہیں ہے۔ اور کچھ شک نہیں کہ اہل سنت و ربیان حنفی کے انکے اعظم رکن دین یعنی ناز میں ہر تم نہیں دیکھتے کہ حضرت علی علیہ السلام جب نماز میں صفت برابر کرتے تو کندھے طائے کو فرماتے اور در بیان میں رختہ چھوڑنے سے مانعت فرماتے اور نہ دید کرتے کہ تمہارے دونوں میں بیوٹ ڈال دی جاوے گی پس جب ناز میں اس طرح حتمت ہوں تو جاعت کس میں نہیں کرینگے اور جس نے فتویٰ دیا کہ باہم ملکر جاعت ایک دوسرے کی پیچھے روا نہیں ہے اسنے فتویٰ دیا کہ مومنوں میں باہم بیوٹ بچرے اور یہ قطعاً حرام ہے اور باہم مسلمانوں پر اتفاق فرض ہے اور اسی وجہ سے مترجم نے اس مقام پر طول کلام کیا و اللہ تعالیٰ ہو الموفق للعواب و منہ الہدایہ والرشاد۔ م حنفی کا اقتدار کرنا ایسے شخص کے پیچھے جو دفتر کو سنت جانتا ہے جائز ہے کیونکہ دفتر کا وجوب ضعیف ہے اسکو مختصر البحر محیط میں ذکر کیا۔ کذا فی الحنفی۔ اس میں یہ خیال ہے

مگر غلبہ میں ذکر کیا کہ فرض چیت نفل ادا نہیں ہوتا لہذا جس نے پانچوں نمازین برسوں میں پڑھیں اور یہ جان کر ان میں فرض نفل میں لیکن نہیں سمجھتا تو نماز جائز نہیں ہے پس معلوم ہوا کہ تعین ضرور ہر تو اس صورت میں درخفی ادا ہونا چاہیے کیونکہ نیت مطلقہ یا نیت نفل ہے اور جب مقتدی کی راے کا اعتبار ہوا تو اس کے زعم میں امام و تہری میں نہیں ہے تو جو از نماز چاہیے اور یہ صاف ظاہر ہے شخص الفتح - مخرج کتابہ کہ جو از اقتدار بڑا اتفاق ہے پس دونوں باتوں میں سے ایک بات میں کلام کیا جاوے یا نیت تعین فرض ضرور نہیں ہے مگر یہ تو امام ابو حنیفہ سے مروی ہے پس دوسری بات کہ مقتدی کے راے کا اعتبار ہے یہ مسلم نہیں اور نہ اس میں امام و مقتدی میں سے کوئی نص ہے جیسا کہ مخرج نے اور بعض کر دیا تو اب جو از کی وجہ یہ ہے کہ در مسئلہ مجتہد فیہ ہے پس جو شخص اس کو سنت جانتا ہے وہ جہاں وجوب کو غلط نہیں جانتا لہذا اگر تہرین واجب کی نیت کرے تو بطور جزم نہیں کر لگا کیونکہ اجتہاد سنت ہونے کا بھی غلط نہیں جانتا ہے یوں ہی امام اگر تہرین سنت کی نیت کرے تو بطور جزم نہیں کر لگا کیونکہ اجتہاد وجوب کا غلط نہیں جانتا ہے پس صاف معلوم ہوا کہ امام و مقتدی میں سے کسی کی نیت دوسرے سے مخالفت نہیں ہے صرف ایک طرف توت کا فرق ہے یعنی امام کے اقتدار میں سنت و وجوب دونوں میں سے سنت کی طرف رجحان ہے مع زعم وجوب کے اور مقتدی کو وجوب کی طرف رجحان مع زعم سنت کے تو دونوں میں اتحاد ہے اسی وجہ سے یہ اقتدار جائز ہے - بخلاف فرض ظہر ادا کرنے والے کا اقتدار کہ نفل پڑھنے والے امام کے پیچھے نہیں جائز جیسا کہ مقتدی سے منصوص ہے تو اس میں کوئی اجتہادی نہیں بلکہ مقتدی کو فرض کا جزم اور امام کی نفل کی جزی نیت ہے پس اقتدار نہیں جائز ہے - حافظہ - مخرج یک امام کی طرح مقتدی ثنوت پڑھے - قاضی خان - رہا جہاں اختلاف تو ظاہر الروایۃ میں مذکور نہیں اور امام ابو یوسف کے نزدیک امام جبر کرے اور مقتدی چاہے آئین کے اور چاہے بہرہا آہستہ سے پڑھے اور شیخ ابو یوسف محمد بن الفضل نے کہا کہ دونوں اختلاف کریں و اسی کو امام مصنف نے لیا - مفید میں کہا کہ ہمارے مشائخ کے نزدیک مقتدی تھا آہستہ پڑھیں - مع - مخرج کتابہ کہ جب امام جبر کرے تو حدیث صحیح کے موافق مقتدیوں کے واسطے آئین کہنا چاہیے تھا خصوص جب کہ فتوح کو مشابہ قرآن کہتے ہیں اور جب اختلاف اختیار کیا تو اجماع مقتدی بھی آہستہ پڑھے - م - اتحاد باندے رہے اور دعا کی طرح دونوں کو نہ اتحاد سے اور موطا میں اسی کو امح کہا ہے - مع - پھر ظہیر میں کہا کہ ہمارے مشائخ کا اختیار یہ کہ در دو نہیں پڑھے - بعض نے کہا کہ ہاں پڑھے اور یہی ابو الیث کا اختیار ہے - المحیط طبع - اور ہم نے حدیث بروایت النسانی میں ثنوت حسن رضی اللہ عنہ کے آخرین در دو منصوص ذکر کر دیا - م - ابن الامام ح نے کہا کہ اس روایت سے عدول کرنا نہیں چاہیے - الفتح - لہذا بحر المواقف میں کہا کہ اسی پر فتویٰ دیا جاوے - م - ابن عمر رضی اللہ عنہما وتر کے بعد نماز پڑھنا چاہئے تو ایک رکعت ملا کہ وتر کو توڑ دینے پھر نماز پڑھتے رہتے جب فراغت کرتے تو وتر سے ختم کرے کیونکہ حدیث صحیح ہے کہ نماز شب کا ختم و تر برک و جوع - اتول محل حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما موافق بحديث مرفوع جامع الترمذی وغیرہ ہے - م - جمہور کے نزدیک و تہرین کو مسامح - کیونکہ ایک رکعت یا تین رکعت سے نفل نہیں اور ایک سات میں دو و تہرین ہیں - الفتح - کافی حدیث الترمذی و حسنہ لیکن وفاق تو مقتضی ہے کہ ایک رکعت منفرد روانہ ہوا جب وتر کے ساتھ طالی جاوے تو ہو سکتا ہے لیکن ضرور ہے کہ بعد وتر کے صرف سو گیا ہو اور کلام وغیرہ کوئی امر غصہ ناز نہ کیا ہو - مگر اصول اسکیضا اسکو حاصل نہیں ہے اور جن صحابہ رحمہ نے اول ہی رات میں وتر کیا تو معنی احتیاط کے یہ کہ شاید آخرین پیدار نفل حتی کہ صبح ہو جاوے اصطلاح بحث اس میں طویل ہے - م - ابو علی اسنی کے نزدیک رمضان میں وتر بجاعت افضل اور فیرون کے نزدیک گھر میں افضل ہے - مع - یہی مستفاد نفل ابی بن کعب رحمہ ہے - م - خارج رمضان کی جماعت و تر جائز ہے - اللہ فیہ سکودہ ہے اقتداری - جماعت نہ کرے - المحیط طبع - اگر سو سے اول یا دوم رکعت میں ثنوت پڑھے یا تو تیسرے میں نہ پڑھے - اللہ فیہ ثنوت میں کھڑا ہونا بقدر ضرورت انا لسا و ثنوت ہے - المحیط طبع - حدیث صحیح افضل و العلوة طول الوقت - یعنی قیام میں نفل نماز کا دیر تک قیام ہے بعض نے کثرت سجدہ کو افضل کہا کیونکہ سب سے زیادہ قرب بندہ کو رب عزوجل سے سجدہ میں ہوتا ہے

جیسا کہ صحیح میں وارد ہے ابدال المصحح والصلح

باب التواخل

چونکہ نفل وہ کہ فرض پر زیادہ ہو تو درود سنت کو شامل تھا کہ ترک کرنا بوجہ قول وجوب یا فرض علی کے مقدم کر دیا بھر بیان اول سنن کو مقدم کیا کیونکہ انہیں عبادات قریب بوجوب ہیں۔ اور مرد سنت سے جسے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اچانا ترک کے ساتھ ہوتا ہے وہی ہر لمحہ۔ اگر کسی نے سنن کی حفاظت کی تو کافر ہوا۔ اگر تعظیم کے باوجود بلا قدر ترک کرے تو قبول صحیح گنہگار ہے۔ محیط السخری ع۔ لیکن گنہگار ہی تو واجب ترک کرنے پر ہے اور حدیث صحیح میں جن اعرابی نے کہا تھا کہ قسم اسکی جس نے آپ کو حق کے ساتھ قبول بھیجا ہے کہ میں ان فرائض پر زیادہ نہ کروں گا اور نہ اس سے کم کروں گا۔ آپ نے فرمایا کہ اطلع ان صدق یعنی اس شخص سے طلح پائی اگر سچا نکلا۔ ت۔ میں کہتا ہوں کہ ہاں خالی سنت چھوڑنے پر گناہ نہیں لیکن فرائض کا حق ادا کرنے میں جو قصور ہو گا پس اگر حق بھی ہو گی تو اُن سے جبر نقصان کیا جائیگا جیسا کہ ایک حدیث سے ثبوت ہے درود عذاب ہو گا۔ م۔ فقہار نے کہا کہ اگر کوئی عالم کسی ملک میں ایسا ہو کہ اسی پر فتویٰ کا مرجع ہو تو اس قدر سے اسکو سنت فجر کے سوا سب باتی سنن کا نہ پڑھنا رہا ہے۔ التہذیب ع۔ ہمارے نزدیک جو سنن جو فرائض کے ساتھ ہیں یا میں ہیں انہیں سنن مؤکدہ ۱۲۔ میں چنانچہ فرمایا۔ السنۃ۔ یعنی سنت مؤکدہ وغیرہ مؤکدہ و مستحبہ ہیں۔ رکعتان قبل الفجر۔ دو رکعتیں قبل فرض فجر کے۔ سن۔ بعد طلوع فجر کے اور بالاتفاق ہر سب سے افضل ہیں حتیٰ کہ قتادہ بنی المرحمہ بنی امام رحم سے واجب روایت کی ہے حتیٰ کہ حسن رحم نے ابو حنیفہ رحم سے روایت کی کہ اگر بغیر عذر کے انکو مٹھیے پڑھے تو جائز نہیں۔ عالم اگر مرجع فتویٰ ہو تو اسکو تمام سنن ترک کرنا روا ہے سوا اسے اس سنت الفجر کے نفع۔ لہذا لیا گیا کہ قریب بوجوب ہے۔ المنافع۔ اور بغیر عذر سواری پر سین جائز۔ السراج۔ بغیر عذر کے مٹھے یا سواری پر بالاتفاق نہیں جائز ہیں علی الاصح۔ ت۔ و۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو حضور و سراد و علانیہ کبھی ترک نہ کیا۔ کما فی الصحیحین وغیرہا من علی رحم۔ اب آپ اس سنت الفجر سے بڑھ کر سخت نگہداشت کسی نفل نازیکی نہیں کرنے۔ کما فی الصحیحین وغیرہا من عائشہ رحمہ اور فرمایا کہ تم انکو نہ چھوڑنا اگرچہ سوار دن کے گھوڑے ٹکڑے ٹکڑے ہو جائیں۔ کما فی ابی داؤد عن ابی ہریرۃ۔ یہ تمام دنیا و دنیا سے بہتر ہیں۔ انسانی اگر بات گمان کر کے دو رکعتیں پڑھیں بھر معلوم ہو کہ فجر طلوع ہو چکی تھی تو تقدیر میں سے روایت نہیں لیکن متاخرین نے کہا کہ سنت فجر کے قائم مقام ہو جائیگی۔ محیط و نفع۔ اور اصح یہ کہ نوٹگی۔ تجنیس و۔ شرح کے نزدیک اول افہود دوم احوط ہے لیکن بعد طلوع فجر کے دو رکعت سنت فجر سے زیادہ مکروہ ہے و اول ہی اصح ہے چاہے اسی واسطے نفع التقدير یعنی اسی کو برقرار رکھا ہے کہ مٹھو قراءت انہیں خفیف ہے دلیل مجہود روایات حدیث عائشہ رحمہ کہ نماز صبح کی اذان و اقامت کے درمیان بعد طلوع فجر کے حضرت صلوات دو رکعت خفیف پڑھتے۔ حتیٰ کہ میں کہتی کہ آپ نے سورہ فاتحہ پڑھا کہ نہیں۔ بھر اگر میں جاگتی ہوتی تو مجھے جاہل کرتے در نہ دایم کر دت پر لیت جاتے تھے یہاں تک کہ اقامت بکری جاتی۔ صحیحین وغیرہ اکثر قراءت تو لو آنا! اور ما انزل الینا الا یہ رکعت اول میں اور قل یا اہل الکتاب تھا و الا یہ۔ دوسری رکعت میں بعد حدیث ابن عباس عند مسلم۔ یا کہ بنا آنا! با انزلت و تفضل الرسول فاكتبنا مع الشاہدین۔ دوسری رکعت میں بعد حدیث ابو ہریرہ عند ابی داؤد۔ یا کہ اولیٰ میں قل یا اہل الکافرون بعد دوم میں قل ہو اللہ احد۔ بعد حدیث ابو ہریرہ عند مسلم بعد حدیث ابن مسعود عند الترمذی والنسائی۔ یہی خلاصہ میں اختیار کیا۔ و۔ تہذیب لکھنؤ کوئی نم میں سے سنت فجر پڑھنے کے تو دائیں کر دت پر لیت جاوے۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی عن ابی ہریرہ۔ حدیث ام المومنین سے ثبوت کہ سنت و فرض کے درمیان نیک بائیں کرنا مشائقہ نہیں بلکہ فصل سنت ہے مگر وہم کو روکنا بھر ہے واصل م۔ سنت الفجر کو اول وقت اور فجر میں پڑھے۔ انشاء اللہ۔ طلوع فجر میں شک ہو تو روئیں۔ اگر بعد طلوع کے دو گناہ دوم فجر پڑھا

تو کروہ گرسنت البقرہ اخیر کا دو گانہ ہے۔ کوئی سنت جب وقت سے جاتی رہے تو اسکی قضاء نہیں سوائے سنت فجر کے کہ جب مع فرض کے قضاء ہوں تو بعد طلوع آفتاب کے دو ال تک فرض کے ساتھ قضاء کرے پھر فرض کی قضاء واجب اور سنت ساقط ہے۔ محیط السنن ہی یہی صحیح ہے۔ البحر۔ اور اگر بدون فرض کے قضاء ہوں تو فقہین کے نزدیک قضاء نہیں اور امام محمد کے نزدیک قضاء ہے۔ محیط السنن ہی۔ بدلیل حدیث جس رضی اللہ عنہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم باہر تشریف لائے پس نماز قائم کی گئی تو میں نے فرض فجر آپ کے ساتھ پڑھ لی پھر جب آپ لوٹے تو مجھے ناز پڑھتے پایا تو فرمایا کہ تمہارا فرض کیا دو نمازین ساتھ ہی۔ پس میں نے عرض کیا کہ میں نے دونوں رکعتیں فجر کی یعنی سنت نہیں پڑھیں فرمایا کہ تو اب کچھ نہیں۔ رواہ ابو داؤد والترمذی یعنی فرمایا کہ تو اب کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ یہی صحیح معنی میں ہے۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے دو لون رکعتیں فجر کی نہ پڑھی ہوں تو وہ انکو بعد طلوع آفتاب کے پڑھے۔ رواہ الترمذی۔ ابن عمر رضی اللہ عنہ کی دو لون رکعتیں فجر کی قضاء ہو گئیں تو بعد طلوع آفتاب کے انکو ادا کیا۔ رواہ مالک بلا نا۔ حدیث صحیح ہے کہ جب نماز کی بقامت کسی جاوے تو پھر سوائے فرض کے کوئی نماز نہیں ہے۔ البخاری۔ عرض کیا گیا کہ یا رسول اللہ دو گانہ فجر بھی نہیں۔ فرمایا دو گانہ فجر بھی نہیں ہے۔ رواہ ابن عدی باسناد حسن۔ اسکے خلاف بعض نے بڑھایا۔ اہل کتب انہ۔ اگر دو گانہ فجر یعنی دو گانہ سنت فجر کا اقامت کے وقت جائز ہے۔ لیکن بیعتی نے کہا کہ اسکی کچھ اصل نہیں ہے۔ انکو شیخ اسلام اسرقنی نے شرح معانی اور قسطلانی نے شرح بخاری میں لکھا ہے اور یہ فقہ موضوعات میں داخل کیا گیا ہے۔ عبد اللہ بن مالک بن یحییٰ نے روایت ہے کہ نازی اقامت کی گئی تھی اسوقت حضرت صلعم نے ایک شخص کو دو گانہ پڑھتے دیکھ کر فرمایا کہ کیا صبح کی چار رکعت پڑھا۔ رواہ البخاری و مسلم والنسائی۔ عبد اللہ بن حسن بن مالک کہہ کر کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فجر کی نماز پڑھتے تھے کہ ایک شخص نے مسجد میں داخل ہو کر ایک گوشہ میں دو گانہ پڑھا پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز میں داخل ہوا حضرت صلعم نے جب سلام پھیرا تو فرمایا کہ اے ظالم تو نے دونوں میں سے کس نماز کا شمار کیا ہے اپنی تہا پڑھی ہوئی کو یا جو بارے ساتھ پڑھی ہے۔ رواہ مسلم داؤد والنسائی۔ ابو سلمہ سے۔ روایت ہے کہ کچھ لوگ آفتاب نہ اٹھنے تک کھڑے ہو کر نماز پڑھنے لگے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم باہر تشریف لائے جس حال میں کہ وہ پڑھ رہے تھے تو فرمایا کہ کیا ساتھ ہی دو نمازین کیا ساتھ ہی دو نمازین اور یہ واقعہ ناز صبح کا ہے۔ رواہ مالک۔ یہ روایات مفید ہیں کہ اقامت فجر کے بعد سنت نہیں پڑھا اگرچہ پڑھ کر نماز میں داخل ہو سکے اور نہ سب میں صبح اسکے خلاف ہے۔ اور خلاف نہیں کہ اگر نماز میں پڑھ کر مسجد میں داخل ہو کر ایک ہی رکعت پائی تو روا ہے اور کلام انشاء اللہ تعالیٰ آدھا ہے۔ م۔ و اسے قبل الظهر۔ اور چار رکعتیں قبل عصر کے وقت سنت مؤکدہ ہیں ایک سلام سے شکار جب بعد دو گانہ فجر کے افضل ہے۔ علی الاصح۔ نفع۔ حدیث میں ہے کہ جس نے یہ حفاظت کی چار رکعت قبل عصر اور چار رکعت بعد عصر کی اسکو اللہ تعالیٰ آتش دوزخ پر حرام فرمادے گا۔ رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ عن ام حبیبہ رضی اللہ عنہا۔ اگر جماعت میں شریک ہونے سے یہ نماز نہیں پڑھی تو عامہ مشائخ کے نزدیک جب تک وقت باقی ہے قضاء کرے یہی صحیح ہے۔ محیط۔ بدلیل حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب عصر سے پہلے چار رکعت پڑھیں تو انکو بعد عصر عجزہ لیا۔ رواہ الترمذی۔ پھر حقائق میں ہے کہ فقہین رحمہم کے نزدیک بعد عصر کا دو گانہ سنت پڑھ کر یہ چار رکعت قضاء کرے اور امام محمد کے نزدیک دو گانہ سے پہلے پڑھے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اسراج۔ اگر قبل عصر کے چار رکعتیں پڑھیں اور دو رکعتوں کے بعد کھدہ نہ کیا تو مستحساناً جائز ہے۔ محیط۔ یہی شیخین کا قول لیا گیا ہے۔ العشرات۔ و بعد ہر رکعتان۔ اور بعد عصر کے دو رکعتیں۔ سنت مؤکدہ ہیں۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر نماز فرض کے بعد دو رکعتیں پڑھ کر کے سوائے فجر و عصر کے۔ رواہ ابو داؤد۔ یعنی بعد عصر و مغرب و مشائخ کے دو گانہ نماز پر مبالغہ تھی تو ہر دو گانہ سنت مؤکدہ ہے۔ م۔ و اسے قبل العصر۔ اور چار رکعات عصر سے پہلے۔ سنت فجر مؤکدہ ہیں اور حدیث میں ہے کہ ہر رکعت کے بعد اس شخص پر جو عصر سے پہلے چار رکعات پڑھے۔ رواہ ابو داؤد والترمذی اور حدیث علی رضی اللہ عنہ میں ہے کہ اے اللہ کی قسم اگر نماز میں

دو مثنیٰ ہر سلام سے متصل کر کے دو گانہ و دکر تے۔ کمانی الترتیبی۔ اور دوسری حدیث علی رضہ میں ہے کہ عصر سے پہلے دو رکعات پڑھا کرتے تھے۔ رواہ ابو داؤد۔ لہذا فرمایا۔ وان شاکر رکعتین۔ اور اگر چاہے تو عصر سے پہلے دو رکعتیں پڑھے۔ فت۔ یعنی دونوں طور سے سنت ادا ہوگی۔ واضح ہو کہ قبل مغرب کے دو رکعتیں برحق بنعقیق ابن الہمام رحمہما ج ہیں۔ م۔ و رکعتان بعد المغرب۔ اور مغرب کے بعد دو رکعتیں۔ فت۔ سنت موکدہ ہیں انکو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ٹھہرین پڑھنے کا حکم دیتے۔ انصاری عن عقب بن عمرو رواہ جلدی کرتے قبل نکل کے۔ الرزین رحمہ۔ واربع قبل العشاء۔ اور چار رکعتیں قبل عشاء کے۔ فت۔ یہ مستحب ہیں نہ سنت۔ واربع بعد یا۔ اور چار رکعات بعد عشاء کے۔ وان شاکر رکعتین۔ اور اگر چاہے تو دو ہی رکعت پڑھے۔ فت۔ یہ سنت موکدہ ہیں لیکن دو رکعت تو متعین ہیں اور چار رکعت ہیں دو رکعات بھی آجا دیں گی۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث ام المؤمنین عائشہ رضہ میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب عشاء پڑھ کر میرے بیان آئے تو آپ نے چار یا چھ رکعات پڑھیں۔ کمانی سنن ابی داؤد میں کتابت ہون کہ اس سے صرف یہی نکلتا ہے کہ حضرت ام المؤمنین صدیقہ کے بیان اسطرح کیا اور دوم نہیں نکلتا ہے۔ بھر بیان ابی داؤد کے ساتھ مواظبت ثابت کرنا چاہیے تاکہ سنت کے معنی متحقق ہوں کیونکہ سنت بدوین مواظبت نہیں لہذا امام مصنف رحمہ نے لکھا۔ والاصل فیہ قولہ علیہ السلام من ثاب علی ثنتی عشرۃ رکعت فی الیوم واللیلۃ منی اللہ لہ بتانی البختہ۔ اور اصل ثانی۔ دو کے سنت جوئے میں یہ حدیث ہے کہ جس نے مواظبت کی بارہ رکعات ہر دن رات میں تو اللہ تعالیٰ اسکے واسطے جنت میں ٹھکانا لکھا تھا۔ ام المؤمنین ام حبیبہ رضی اللہ عنہا سے سوائے بخاری کے باقی ائمۃ الصالح نے بوجہ کثیرہ وافعال متنوع روایت کیا ازاجملہ یہ کہ اسام عبدالمصلیٰ مدنی کل یوم ثنتی عشرۃ رکعت تطوعاً من غیر افترقا الا نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بتانی البختہ۔ یعنی جو بندہ مسلمان کہ خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے ہر روز بارہ رکعات نماز فرائض سے مجھے تو ضرور ہے کہ اللہ تعالیٰ اسکے لیے جنت میں ایک گھر بنا دے۔ فت۔ حاصل آنکہ وہ ضرور جنتی لائق درجہ عالی ہے۔ بالجملة امام مصنف رحمہ کی روایت میں ثاب یعنی واجب سے مواظبت نکلتی ہے اور دوسری روایت میں انگار فرائض سے مزید ہونا صحیح ہے۔ وفسر علی نحو ما ذکر فی الکتاب۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بارہ رکعات کی تفسیر جو فرمائی ہے اسی کے مانند کتاب میں مذکور ہے۔ فت۔ چنانچہ صحیح مسلم وابوداؤد وابن ماجہ کی روایت میں ۱۲۔ کی تفسیر یہ ہے کہ پڑھے چار رکعات قبل فجر کے اور دو رکعت بعد فجر کے اور دو رکعت بعد مغرب کے اور دو رکعت بعد عشاء کے اور دو رکعت قبل فجر کے۔ چوتھ کتاب میں اس سے زیادہ مذکور ہیں لہذا امام مصنف نے لکھا کہ غیر اتہ۔ فرق استدر ہے کہ۔ فت۔ حدیث میں دو نمازیں مذکور نہیں ہیں۔ اول۔ لحم یدکر الاربع قبل العصر۔ چار رکعت قبل عصر کو ذکر نہیں فرمایا ہے۔ فت۔ یعنی اس حدیث مواظبت میں نہیں مذکور ہے ورنہ حدیث دیگر تو مترجم نے ذکر کر دی۔ فلہذا اسماء فی الاصل حسنا۔ اسی واسطے امام محمد نے کتاب الاصل میں چار رکعت قبل العصر کو حسن کہا۔ فت۔ اور سنت نہیں کہا ہے۔ وغیر اختلاف الآثار۔ اور روایات مختلف جوئے کی وجہ سے اختیار کیا۔ فت۔ کہ چاہے چار پڑھے یا دو رکعت پڑھے چنانچہ مترجم نے دونوں روایاں اجازت کر لیں۔ والا فصل جو الاربع۔ اور افضل یہی کہ چار پڑھے۔ فت۔ یہی نادر دم۔ ولحم یدکر الاربع قبل العشاء۔ اور عشاء سے پہلے چار رکعات مذکور نہیں ہیں۔ ونبذ کان مستحبا۔ اور اسی واسطے یہ چار رکعت مستحب ہوئیں۔ فت۔ اور سنت ہوئیں۔ لعدم المواظبۃ کیونکہ مواظبت نہیں پائی گئی۔ فت۔ اور کتاب میں جو مشروع کیا کہ السنۃ رکعتان الخ تو سنت سے طریق منقول مراد ہے نہ کہ جیسر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت فرمائی ہو۔ باقی رہی یہ بات کہ حدیث الثابره میں تو بعد عشاء کے صرف دو رکعت مذکور ہیں لہذا فرمایا۔ و ذکر فیہ رکعتین بعد العشاء وفی غیرہ ذکر الاربع۔ اور حدیث مذکور میں بعد عشاء کے دو رکعت مذکور ہیں اور دوسری حدیث میں چار کا ذکر ہے۔ فت۔ چنانچہ براہین حاضیہ ہم نے مرفوع روایت کی کہ جس نے قبل انظر چار پڑھیں گو یا رات بھر عبادت کی اور جس نے بعد عشاء کے چار پڑھیں گو یا لیلۃ القدر کی چار یا تین۔ رواہ سعید بن منصور فی سنن

اور عائد البیہقی من قول عائشہ رضہ۔ لیکن قول عائشہ رضہ اس میں اپنی طرف سے نہیں ہو سکتا تو ضرور حضرت علی اسیر علیہ السلام سے سنا ہوا ہے۔
 منع۔ قلند انجیر۔ اسی واسطے کتاب میں اختیار دیا کہ چار پڑھے یا دو پڑھے۔ الا ان الاربع افضل۔ لیکن چار پڑھنا افضل ہے۔
 خصوصاً عند ابی حنیفہ علی ما عرف من مذہبہ۔ علی الخصوص امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک بتا برائے جو انکا مذہب معلوم ہوا ہے۔
 ف۔ رات میں چار رکعت کر کے پڑھنا افضل ہے۔ ف۔ اور یہ مذہب امام رحمہ کا سوا سے سن کے نوافل میں ہے لیکن مصنف رحمہ
 نے اسکو بیان لگا کر اشارہ کیا کہ یہ چار رکعت سنت نہیں ثابت ہوتی ہیں کیونکہ حدیث براہِ رنہ وعائشہ رضہ سے صرف دو گون کو
 اس فضیلت پر تخصیص نکلی تو آنکہ خود حضرت صلی اسیر علیہ وسلم بھی پڑھتے تھے بلکہ اس سے قوی استدلال بحديث امام المؤمنین عائشہ رضہ
 ہے کہ آپ جب بعد عشاء میرے پاس آئے تو ضرور چار یا چھ رکعات پڑھیں جیسا کہ مخرج نے اور ذکر کیا ہے لہذا ابن الامام نے جو پر
 اعتقاد کیا لیکن میرے نزدیک چار ہیں مگر یہ ضرور نہیں کہ آپ ہر جگہ پڑھتے ہوں اگرچہ اکثر یہ کہ پڑھتے تھے چنانچہ ابن عباس کی حدیث
 میں اپنی خالہ میمونہ رضہ کے بیان رات کو رہنے میں صحیح بخاری میں بھی یہ چار رکعات مذکور ہیں اور یہی حدیث عبد الصمد بن الزبیر میں
 بھی لکھا رواہ احمد والبخاری و ترمذی لیکن صحیح مسلم میں حضرت ام المؤمنین عائشہ رضہ سے دو رکعت ہیں۔ فافہم۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث عائشہ رضہ
 بھی فضیلت پر مخرج ہے۔ مخرج نے بعد نظر و غروب و عشاء کے دو رکعت پر موافقت اور ثبوت کی اور حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ میں ہے
 کہ میں نے رسول اللہ صلی اسیر علیہ وسلم سے دس رکعات حفظ کیں دو رکعتیں قبل ظہر کے اور دو رکعت بعد ظہر کے اور دو رکعتیں بعد غروب
 کے اپنے گھر میں اور دو رکعت بعد عشاء کے اپنے گھر میں اور دو رکعتیں قبل غروب کے جیسا کہ صحاح ستہ کی حدیث میں ہے اور دو رکعت
 بعد جمعہ کا بھی ذکر ہے پس یہ حفاظت دلیل موافقت ہے اور اسی پر امام شافعی و احمد کے نزدیک سنن ہو کہ وہ دس رکعات ہیں اور قبل
 ظہر کے دو رکعت ہیں لیکن اصح یہ کہ اونی درجہ کمال کا دس ہیں اور اعلیٰ درجہ بارہ ہیں اور عبد الصمد بن سفیان نے حضرت عائشہ رضہ
 سے مثل حدیث ابن عمر صحیح کی جو ترمذی نے صحیح کہا ہے اور دوسری روایت حضرت عائشہ سے مخرج ہے چار رکعت ہیں اسکو صحیح مسلم و ابوداؤد
 صحیح کیا اور یہ اصح ہے مخرج کتاب کہ حدیث ابن عمر رضہ قریب سے زیادہ اصح ہے لہذا ابن الامام نے کہا کہ ابن عمر رضہ نے قبل ظہر کے دو رکعت پڑھیں
 روایت کی ہیں اور چار رکعت گھر میں نہیں ہیں کتابوں کہ یہ بعد پڑھیں کیونکہ مخرج کے سنن میں مذکور نہیں اور حدیث ابو ہریرہ میں چار رکعت قبل ظہر کے روایت
 سے ہیں۔ والا لایع قبل الفطر تسلیمتہ واحده عندنا کما قالہ رسول اللہ صلی اسیر علیہ وسلم وفيہ خلاف اشافعی۔ اور ہمارے نزدیک
 قبل ظہر کی چار رکعت ایک سلام سے ہیں جیسا کہ رسول اللہ صلی اسیر علیہ وسلم نے فرمایا ہے اور اس میں شافعی رحمہ کا خوف ہے۔ ف۔ بلکہ
 مالک و احمد کا بھی کہ ان کے نزدیک دو سلام سے ہیں بدلیل حدیث ابو ہریرہ رحمہ اور جواب دیا گیا کہ اجماع متہم ہیں جو سلام ہو وہ مراد ہے
 کیونکہ حدیث ابویوب رضی اللہ عنہ میں آیا کہ انہیں تسلیم نہیں ہے۔ رواہ ابوداؤد و الترمذی فی اشئائل دابن ماجہ لیکن ابوداؤد
 دابن خزیمہ نے اسکو ضعیف کہا ہے اور ضعیف نہیں کہ اگر دو گون احادیث میں یہ توفیق دیجاوے کہ کبھی چار ایک سلام سے اور
 کبھی دو سلام سے بلکہ کبھی دو رکعت پڑھنے تو اختلاف مرتفع ہوا اور چار افضل ہیں لیکن شاید کہ دو رکعت میں اور نیز دو سلام سے
 معتدل تہت ہے لہذا چار رکعت پر صحیح مسلم کی حدیث عائشہ رضہ اور ام حبیبہ رضہ میں ہے اعتماد کیا اور ایک سلام سے ہونا ظاہر قیاد ہے
 گمراہ کہ حدیث ابو ہریرہ تفسیر ہو تو دو سلام و ایک سلام دونوں طرح سنت ادا ہوگی اور اسی پر شیخ ابن الامام نے اعتماد کیا اور میرے
 استاد شیخ دہلوی رحمہ نے فرمایا کہ دو اور چار دونوں میں دائر ہے اور یہی ظہر ہوا چار احوط۔ ماسر اعلم۔ حدیث ابن عمر رضہ میں ہے
 کہ جس نے بعد غروب کے چھ رکعات پڑھیں وہ دابن میں لکھا جائیگا اور پڑھا تو تعالیٰ انہ کان دہا میں فقور۔ ابن الامام رحمہ
 نے جزم کیا کہ اگر بعد غروب مغرب کے دو رکعت سنت و چار رکعت دیگر پڑھتے تو یہ فضیلت پوری ہو جائیگی۔ رہیں دو رکعت قبل
 مغرب کے تو اب جان کی سدا ہے میں ہے کہ حضرت صلی اسیر علیہ وسلم نے انکو پڑھا اور بخاری کی حدیث میں ہے کہ حضرت صلعم نے
 کہا کہ جو چاہے پڑھے اس کو اس سے کہ لوگ اسکو سنت سمجھ رہے ہیں اور حدیث صحیحین ان اس رضہ میں ہے کہ اذان مغرب کے وقت

کہ جسے صاحبِ بادت کر کے دو رکعت پڑھتے تھے حتیٰ کہ انہی آٹا تو گمان کرتا کہ نماز ہو گئی۔ میں کہتا ہوں کہ یہ گمان اس جہت سے کہ بعد مغرب کے سنتین لوگ پڑھتے ہیں اور اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ بعد مغرب کے سنتین مسجد میں اجازت ہے حالانکہ اوپر حدیث گزری کہ آپؐ گھروں میں پڑھنے کے واسطے حکم دیا ہے اور حدیث ابن عمرؓ میں آپؐ کی خود مواظبت اسی طور پر ظاہر ہے پس شاید یہ فضیلت کیواسطہ ہو۔ بالجمہ قبل مغرب کے دو رکعت اس سے مستحب نکلتی ہیں لیکن طاؤس نے کہا کہ حضرت ابن عمرؓ سے پوچھا گیا تو فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کسی کو پڑھتے نہیں دیکھا۔ رواء ابو داؤد اور نوویؒ نے کہا کہ اسکی اسناد حسن ہے اور حمادیؒ نے متعدد طرق صحیحہ سے دہن ابی شیبہؒ نے حضرت عمرؓ سے روایت کی کہ جو کوئی قبل مغرب پڑھتا تو حضرت عمرؓ اسکو مارتے تھے اور ابراہیمؒ بھی نے کہا کہ حضرت علیؒ صلی اللہ علیہ وسلم داؤد بکر و عمرؓ کو کوئی نہیں پڑھتے تھے پس جبر عواما صحابہ رضی اللہ عنہم کا عمل یہ وہی صحیح ہے اور طبرانیؒ نے حضرت جابرؓ سے روایت کی کہ ہم نے اعات المومنین ازواج مطہرات رضی اللہ عنہم سے قبل مغرب کے نماز پڑھنے کو پوچھا تو سب نے کہا کہ حضرت مسلمؒ نہیں پڑھتے تھے۔ اور یہ جو کہا گیا کہ حدیث انسؓ زہد شست ہے وہ مقدم ہے حضرت ابن عمرؓ کے منفی پر تو یہ کچھ نہیں ہے کیونکہ حقیقین کے نزدیک جو نفی کہ بدلیل ہو وہ مثل اثبات کے ہے اور یہاں ظاہر ہے کہ اگر ایسا ہوتا تو عموماً ظاہر ہوتا۔ پھر ابن الہمامؒ نے فیجہ نکالا کہ یہ دو رکعت قبل مغرب کے مباح ہیں اور کراہت نہیں بدوئل دیگر کے۔ اور اخیر مغرب کی وجہ نہیں ہو سکتی کیونکہ طویل تاخیر روا ہے۔ کافی القیہ۔ میں کہتا ہوں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کاملہ تا اوردفع کرنا اس میں گناہ کے واسطے کافی ہے جبکہ فعل متروک ہو چکا تھا۔ یعنی نے کہا کہ یہی ابو حنیفہؒ رحمہ اللہ مذہب ہے۔ پھر یہاں کہ سنن بعد فرض کے متصل ہیں یا بعد اورداد واذکار کے ہیں اور ابن الہمامؒ نے محقق کیا کہ فاصل صرف اسقدر کہ الحمد للہ والسلام و مشک السلام و تحامیت یا و ا بھول والاکرام۔ یا بقدر ان کلمات کے ہو۔ مترجم کتاب ہے کہ مسجد میں فرائض پڑھ کر گھروں میں جانے تک کی مقدار خود تاخیر ہے اور اسقدر تاخیر بھی مندوں جو فائدہ تعالیٰ اعظم۔ بیان نوافل حال و نوافل النهار ان شاء صلی تسلیتہ رکعتیں ہاں شاذ از بعضا و ذکر الزیادۃ علی ذلک۔ نوافل النهار یعنی دن کی نظائیں چاہے تو ایک سلام سے دو رکعت پڑھے اور چاہے چار رکعت پڑھے اور اس پر زیادہ کرنا مکروہ ہے۔ فسنم بالاتفاق کیونکہ نص زیادہ میں وارد نہیں ہے۔ فاما نافلة اللیل قال ابو حنیفہ ان صلی ثمان رکعات تسلیتہ جائز و ذکر الزیادۃ علی ذلک۔ رہن نوافل اللیل یعنی رات کی نظائیں تو ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ اگر آٹھ رکعات ایک سلام سے پڑھے تو جائز ہے اور اس پر زیادہ کرنا مکروہ ہے۔ فسنم یہی قدوریؒ نے اختیار کیا اور مسالونہ مخری نے کہا کہ مکروہ نہیں۔ علی الاصح۔ اور نہایہ میں کہا کہ یہی اصح ہے۔ صحت۔ اور چار رکعت ادلی ہیں۔ وقال لا یرید علی رکعتین تسلیتہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ ایک سلام کے ساتھ دو رکعت پر زیادہ نہ پڑھے۔ فسنم کیونکہ یہی افضل سنت ہے اور اگر ایک سلام سے چار رکعت پڑھیں تو بھی جائز بلکہ کراہت ہے اور اس سے زیادہ کرنا مکروہ ہے۔ الجامع والجبوت و جامع الکتب۔ اور قاضی خانؒ نے کہا کہ اگر آٹھ رکعات ایک سلام سے پڑھیں تو ابو حنیفہؒ رحمہ اللہ کے نزدیک چار سلام کی نائب ہوگی اور صاحبین کے نزدیک جائز بلکہ کراہت و دو سلام کی نائب ہیں اور ثانی مکروہ ہیں۔ صحت۔ بالجمہ چار رکعات امام رحمہ اللہ کے نزدیک افضل اور صاحبین کے نزدیک بلکہ کراہت جائز ہیں اور زیادہ صاحبین کے نزدیک مکروہ اور امام کے نزدیک آٹھ جائز ہیں۔ م۔ ونفی الجامع الصغیر لم ینکر الشان فی صلوة اللیل۔ اور جامع صغیر میں امام محمدؒ کے صلوة اللیل میں آٹھ کو نہیں ذکر کیا۔ فسنم۔ بلکہ چھ جو اذکار جو صحیح۔ شاید بدلیل آنکہ حضرت علیؒ صلی اللہ علیہ وسلم نے چار رکعات ایک سلام پڑھیں تو اسنا نفل اور میں و میں اور بحث آدمی م۔ و دلیل الکراتبہ انہ علیہ السلام لم یرو علی ذلک و لولا الکراتبہ لولوا و علیہا لولوا۔ اور دلیل کراہت کی یہ کہ حضرت علیؒ صلی اللہ علیہ وسلم نے آٹھ پر ایک سلام سے زیادہ نہ کیا اور اگر کراہت نہ ہوتی تو جو از سکھانے کو کسی بار پڑھا دیتے۔ فسنم۔ اور صحیح مسلمؒ کی حدیث قبول ہیں کہ حضرت علیؒ صلی اللہ علیہ وسلم

کہ یہ روایت صحیح مسلم میں اس طرح ہے کہ گائے حلالہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من الیل عشر رکعات دیو قر سجدہ ویرک رکعتی
 آخر تک ثلث عشر رکعت۔ یعنی نادر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رات میں دس رکعات بھی اور وتر کرتے ایک سجدہ کے
 ساتھ اور دو رکعت فجر پڑھتے ہیں یہ تیرہ رکعات ہوئیں۔ رواہ اسکے۔ اول تو اس میں وتر ایک ہی رکعت قرار دی اگرچہ چون کہا
 جاوے کہ آخر دو گانہ سے ملایا ہوگا۔ پھر میں کتابوں کے غایبات تو یہ ہے کہ جملہ روایات ٹھیک ہیں اور کسی فقہ راوی کو دہم
 نہیں ہوا بلکہ بات یہ ہے کہ اول تیرہ رکعات مع وتر کے صلوٰۃ اللیل تھی اور دو رکعت فجر اسکے علاوہ تین سہرگی کر کے کیا رہا مع
 ر میں سہر جب سن شریف زیادہ ہوا تو اور بھی کمی ہو گئی تھی کہ خود حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث میں سات رکعات مع وتر ہوئیں
 اور اس سلمہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تیرہ رکعات پڑھتے تھے جب بزرگ و ضعیف ہوئے تو سات پڑھیں۔ رواہ الترمذی
 و النسائی۔ و ماہر تالی اعلم۔ ابن العلام رحمہ نے کہا سات میں چار نماز، دو تین وتر میں ہیں اگر ضعیف و سن ہو تو ستہ اقام
 سات حاصل ہوگا اور حدیث ابو داؤد میں جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ آپ اتار کرتے چار و تین سے یعنی سات سے اور جب
 وہیں سے اوتا تھ و تین سے اور دس و تین سے اور آپ سات سے کم اور تیرہ سے زیادہ اتار نہیں کرتے تھے۔ یہ مقتضی ہے کہ ہر ایک
 سے سنت ادا ہو جائیگی اور چار سے کم نہ ہوئیں ہر اور سنس الاکس نے جو موطا میں کہا کہ گھر دو رکعت ہیں تو دالہ عالم کہاں سے ہے یہ نفس
 افصح۔ میں کتابوں کے حدیث میں چار رکعات سے کہ پانچ سے اتار کر دے وہ کرے تو اس سے نکال لاکھ تین و ترا دو و تیرہ میں اور میں نے
 ساتی میں باب اتور میں کلام کیا ہے اور حق یہ کہ چار سے کم نہ ہوئیں ہر۔ و ماہر تالی اعلم۔ اور واضح ہو کہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا سے ثبوت
 ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اول رات و در میان شب و آخرات حتی کہ سحر تک ہر حصہ میں اتار فرمایا ہے۔ اور فیج استدقاق رحمہ
 نے اٹا دہ فرمایا کہ اول رات میں اتار رمضان سے تھا پس تراویح علی تحقیق وہی سجدہ جو فضیلت رمضان کے عدم وقت میں
 آتی ہے میں کتابوں کے حدیث میں قول اصح ہے۔ و ماہر تالی اعلم۔ ابن العلام رحمہ نے کہا کہ سحر اگر تہجد و قیام اللیل حضرت صلعم
 پر واجب تھا تو ہم لوگوں کے حق میں یہ نادر مستحب ہے اور اگر تراویح تھا تو ہمارے حق میں سنت ہے اور علماء مختلف ہیں بعض افصح
 اور اگر اول آپ پر واجب تھا پھر منسج ہوا پھر آپ پڑھتے رہے تو ہم لوگوں پر سنت ہو گیا بالاجل قیام اللیل نہایت اعلیٰ تقرب ہے
 اللہ تعالیٰ جس نیکی کو نصیب کرے۔ پھر ان نواد کے ضمن میں مقصود یہ کہ نماز تہجد دو گانہ کر کے ثابت ہے۔ لیکن مخفی نہیں کہ
 دو گانہ سے زائد کرنے میں کراہت ثابت نہیں جتنی کہ غایت یہ کہ انصافیت نہ ہو۔ ولما الا قضاہ بالتر اویح۔ اور ممکن
 کے نزدیک رات میں دو گانہ کر کے افضل ہونا بقیاس تراویح ہے۔ فتنہ کیونکہ بالاتفاق زمین دو گانہ کر کے افضل ہے بلکہ
 استدلال بعد یضہ ابن عمر و عائشہ و ابن عباس رضی اللہ عنہم جو دو گانہ کر کے پڑھنے میں اوپر مذکور ہوئیں اولیٰ ہر م کیونکہ عبادت
 میں انصافیت ثابت کرنا قیاسی نہیں بلکہ توفیقی ہے جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و فعل سے معلوم ہو سکتا ہے۔ لہذا کہا گیا
 کہ ایسی برتری دیا جاوے کہ سات میں دو گانہ کر کے افضل ہے جیسا کہ صاحبین کا قول ہے۔ و لا بی حنیفۃ اللہ علیہ السلام کالصلی
 بعدہا عشاء و اربعاء و ثمانیۃ۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد عشاء کے چار رکعت پڑھتے تھے
 اسکو ہم ملو نہیں عائشہ رضی اللہ عنہا نے روایت فرمایا ہے۔ فتنہ کا رداہ ابو داؤد و النسائی۔ اور ابو یوسف رحمہ نے روایت کی۔ لیکن صحیح مسلم
 میں بعد اس میں تحقیق کی روایت حضرت ام المومنین سے بعد عشاء کے گھر میں اگر دو رکعت ہیں۔ یعنی م نے کہا کہ تو راویوں
 کو دہم ہوا یا حضرت ام المومنین نے جنسہ ہوا تھ کی خبر دی ہے۔ و ماہر عالم مع۔ و کان یواقلب علی الاسریع فی السجۃ
 اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز چاشت کی چار رکعت پڑھتے تھے۔ فتنہ اور بعد چاشت پڑھتے تھے۔ رواہ مسلم
 عن عائشہ رضی اللہ عنہا میں بھی چار گانہ پڑھا ثبوت ہوا۔ اور ابو یعلیٰ موصی کی۔ غایت میں ہے کہ چاروں میں فصل کلام نہ کرنے
 گمانی یعنی چار کتابوں کے سہم و کلام میں فرق ہے لیکن دار و دو تا کہ عروہ نے عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم

جو کہ حضرت علی اسرطیہ وسلم نے بہت بڑا عطیہ فرما کر اپنے چچا عباس بن عبدالمطلب کو ارشاد کیا کہ جب تو نے اسکو کیا تو اسکو گھاسے
تیرے گناہوں کو اگلے دھچکے و پڑانے و نئے اور سہلے چوٹے اور عمدائے ہوئے خواہ منبر ہوں یا کبیرہ ہوں عہدہ پوشیدہ ہوں
یا ظاہر ہوں سب بخشید گا۔ وہ یہ کہ تو چار رکعات پڑھ ہر رکعت میں سورہ الحمد ایک سورہ پڑھ جب پہلی رکعت میں قرأت کر چکے
تو کھڑے ہونے کی حالت میں سبحان اللہ والحمد للہ والہ الا اللہ والہمدا البکر۔ پندرہ مرتبہ پڑھ پھر رکوع کر اور حالت رکوع میں اس
نسیج کو دس بار پڑھ (یعنی بعد سبحان پہلی العظیم کے) پھر رکوع سے سر اٹھا کر اسکو دس بار پڑھ پھر سجدہ کر اور حالت سجدہ میں اسکو
دس بار پڑھ پھر سجدہ سے سر اٹھا کر اسکو دس بار پڑھ پھر دوسرا سجدہ کر اور اس حالت میں اسکو دس بار پڑھ پھر دوسرے
سجدہ سے سر اٹھا کر کھڑے ہونے سے پہلے اسکو دس بار پڑھ لے پس یہ ہر رکعت میں پچھتر بار نسیج ہوئی اسی طرح چاروں رکعات پڑھ
پھر اگر چھپے ہوئے کہ تو سر بردار یکبار پڑھے تو پڑھ لے اور اگر نہ پڑھے تو ستر جمعہ میں ایکبار پڑھ اور اگر نہ پڑھے تو ستر جمعہ میں ایکبار پڑھ
اور اگر نہ پڑھے تو ستر سال میں ایکبار پڑھ اور اگر نہ پڑھے تو تمام عمر میں ایکبار پڑھ۔ سداہ ابو داؤد و ابن ماجہ و الحاکم و ابی جانی و ابن
عباس مرفوعاً و داہ ابن ماجہ و الترمذی و ابی راویع و ابن ابی شیبہ و ابن عمر و ابن مسعود و ابن عباس سے بھی روایت ہے۔ ابن
جریر نے کہا کہ یہ حدیث حسن ہے اور دارقطنی نے اسکو اصح قرار دیا ہے۔ واضح ہو کہ اس ترکیب میں دوسرے سجدہ سے سر اٹھا چکے
بعد دس بار کھینچنے تک بیٹھنا نہ کرے اور بعض خفیہ نے تفاسیر میں اس سے احتراز کے لیے ان دس بار کو قرأت سے پہلے کر لیا
اور مترجم کے نزدیک یہ لغو ہے اس واسطے کہ جلسہ اشراحت میں حدیث صحیح موجود ہے مسئلہ اجتہادی ہے تو فایات یہ کہ امام ابوحنیفہ کے
نزدیک مرفوع میں احتیاطاً دیشیے اور مترجم نے افعال نماز میں اشارہ کیا کہ یہ استراحت پڑھے تو میں و ضعیفون کے واسطے
ہے تو درحقیقت صرف مختار میں یہ کلام ہے بر خلاف اسکے جس نے صلوٰۃ صحیح میں یوں دخلت کی آیت مرفوعہ کو بدل دیا لیکن
حضرت محمد اسد بن المبارک و بعض مائیں سے یوں بھی آئیں لیکن اصح یہی طریقہ حدیث ہے۔ مطلق نفل کو ہر وقت ادا کرنا مستحب ہے جو فیصلہ
السرخی یعنی سوائے کردہ اوقات کے اور وہ بعد عصر و بعد فجر کے اور وقت طلوع و غروب و شبیکہ و پھر کے ہے۔ م۔ فرق فی نفل
حوائی نے کہا کہ افضل یہ کہ سوائے تراویح کے سب سنن و نوافل گھر میں ہوں۔ انتہایہ یہی صحیح ہے۔ لیکن مجاہد زاد کے حرم سجدہ یا
میں بعد نماز پڑھیں اور خواص بھی دکھلا دیں تو مضائقہ نہیں ظاہر اسی وجہ سے کافی میں اسکو لکھا ہے۔ م۔ چار گانہ قبل غروب
و بعد جمعہ میں دربیانی تہدہ میں درود نہ پڑھے اور نہ تیسری رکعت میں کھڑے ہو کر سجا لک اتم الخ پڑھے بخلاف دیگر چار گانہ
نوافل کے اگرچہ ہی ساگر بعد سنت فجر یا چار گانہ قبل الفجر کے خرید فروخت میں مشغول ہو تو سنت اعادہ کرے اور ایک نفل
یا گھونٹ سے باطل ہوگی۔ انتظامہ۔ اور آئین کرنے میں تو اب کم ہو گا۔ انتہایہ۔ اور صحیح یہ کہ نیک باتوں میں کچھ کمی نہوگی
لما قد مناهم۔ چار رکعت نفل میں اگر دو گانہ کے بعد عمدانہ پیشا تو شیخین کے نزدیک استحساناً فاسد نہیں اور امام مغلہ نے ذکر
کیا کہ سوا سجدہ کرے اور امام محمد کے نزدیک قیاساً فاسد ہے اور اگر تین رکعت ہوں تو قبول صحیح فاسد ہے اور در قبول امام
استحساناً فاسد نہیں اور قیاساً فاسد ہے اور یہی کیا گیا ہے انتظامہ۔

فصل سنی القراءۃ - فصل در بیان قراءت - والقراءۃ فی الغرض واجتہ فی الکفین - قراءت کما قرأ من تائیدین دو رکعتوں میں واجب ہو - و - یعنی قراءت تو فرض کی دو رکعتوں میں فرض کی لیکن یہ قراءت اول کی دو رکعتوں میں رکعت واجب پر ہی اندر میں تول مع اصداسی طرف اصل میں اشارہ کیا اللع داسی کو تھہ ذخیرہ میں مع کما سبغ - اور قدوری ذخیرہ کا مذہب یہ کہ دو رکعت میں بتائیں واجب کی کفانی البدائع لہذا اگر قراءت بالکل حرکت کرے یا قسط ایک ہی رکعت میں پڑے تو ثانی ناسد پر لہذا اگر اخیر میں کفانی تھا کرے تو نہ مع اور سجدہ سو واجب کی کفانی اللع - اور قدوری مع ذخیرہ کے قول پر سجدہ سو بھی واجب نہوگا اگرچہ اولین میں ترک خلاف سخت ہے اور ظاہر کلام مصنف ہماری قول کی طرف ہے جبکہ پہلی دونوں

رکعتوں کی تعیین نہیں کی۔ م۔ وقال الشافعی فی الرکعات کلھا لقوله علیہ السلام لا صلوٰۃ الا بقراۃ۔ اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ فرض کی سب رکعات میں قراوت واجب ہے بدلیل قولہ علیہ السلام لا صلوٰۃ الا بقراۃ یعنی نماز نہیں مگر قراوت۔ ف۔ ورواہ مسلم
 تو سہ نماز میں قراوت واجب ٹھہری۔ وکل رکعتہ صلوٰۃ۔ اور ہر رکعت نماز ہے۔ ف۔ تو ہر رکعت میں قراوت واجب ہوئی۔ مخفی
 نہیں کہ حدیث از قسم احادیث نو اس سے فرضیت قطعی کاثبوت نہیں ہو سکتا۔ وجوب ہو سکتا ہے لیکن ہر رکعت نماز ہونا مشکل ہے
 م۔ پھر یہی قول ودلیل امام مالک کی ہر فرقہ یہ کہ جو مصنف رحمہ نے ذکر کیا۔ وقال مالک فی ثلث رکعات۔ اور امام مالک
 نے کہا کہ میں رکعات میں فرض ہے۔ ف۔ یعنی چاروں میں چاہے لیکن میں تک کافی ہے۔ اقامتہ لا اکثر مقام الکل تیسرا
 کیونکہ اکثر قائم مقام کل کے ہر نظر آسانی دینے کے۔ ف۔ پس شاید کہ مغرب میں دو ہی کافی ہوں م۔ یہ سند لال امام شافعی
 و مالک کا صحیح نہیں ہے بلکہ صحیح وہ حدیث بخاری و مسلم کی صحیحین وغیرہ کی روایت اس اعرابی کے بارہ میں جس نے بڑی طرح
 نماز پڑھی اور تیسری مرتبہ آپ نے تعلیم کی چنانچہ اس میں ہے کہ پس جب تو نماز کو پڑھتا ہو تو کبیر کر پھر پڑھ جو تیرے پاس قرآن سے
 ہو۔ اور آخر حدیث میں ہے کہ پھر ایسا ہی اپنی تمام نماز میں کر۔ مع۔ شرح کتابہ کہ اول دو رکعت میں تو فاتحہ مع سورت واجب ہے
 پس اگر یہی دلیل جو تو اخیرین میں بھی فاتحہ مع سورت واجب ہوگا۔ اور اس کا جواب نہیں سوائے ان احادیث کے جن میں اخیرین
 میں صرف فاتحہ پڑھنا مردی ہے م۔ ولنا قولہ تعالیٰ فاقرا وانا نیسر من القرآن۔ اور ہماری دلیل تو تعالیٰ فاقرا کا اہم
 یعنی پڑھ جو میرے پڑھنے سے۔ ف۔ اقرا صیغہ امر ہے جس سے فرض ثابت ہوتا ہے۔ والامرا بالفعل لا یقتضی التکرار
 اور جو امر کسی فعل کے واسطے ہو وہ ایسا کر کے سے پورا ہو جائے تاکہ اس کا اقتضا نہیں ہو۔ ف۔ تو نماز میں اگر اقتدار
 پڑھ دیا ایسا کہ جسکو قرات کہیں تو فرض ادا ہو گیا۔ اگر کہا جاوے کہ پھر ایک رکعت میں پڑھ دینے سے امر کی تعمیل ہو گئی
 پھر دوسری رکعت میں کیوں فرض ہوا۔ جواب یہ کہ آیت میں بالاتفاق نماز میں پڑھنے کا حکم ہے تو ایک رکعت میں تو فرض
 نص ہے۔ واما وجہنا فی الثانیۃ استدلّ بالآل اول۔ اور دوسری رکعت میں ہم نے اسی واسطے واجب یعنی فرض قرا
 دیا کہ ولایت نص پہلی رکعت کے ساتھ دوسری کو مقتضی ہے۔ ف۔ یعنی پہلی رکعت میں تو صراحتہ النص سے قراوت فرض ہے
 دوسری میں دلالت نص سے۔ لانا مینشا کلان من کل وجہ۔ کیونکہ دونوں رکعتیں بمشکل ہیں ہر طرح سے۔ ف۔ یعنی
 اصل ارکان میں یکساں ہیں مع۔ تو ہم نے جانا کہ شرعاً دوسری رکعت بھی مثل اول کے مراد ہے۔ ف۔ فاما الاخریان
 اتفاقاً نہا۔ اور میں اخیر کی دونوں رکعتیں تودہ اولین سے مخالفت رکھتی ہیں۔ ف۔ جب باتوں میں۔ فی حق السقوط
 بالسفر۔ سفر میں دونوں ساتھ ہو جاتی ہیں۔ وصفقہ القراۃ۔ اور قراوت کی صفت میں۔ ف۔ چنانچہ اولین میں جہر
 ہوتا ہے انہیں اخصار ہو۔ وقد رہا۔ اور قراوت کی مقدار میں۔ ف۔ چنانچہ اخیرین میں صرف فاتحہ پڑھی جاتی ہے نہ طحاں بھا
 تود دونوں اخیرین حق با اولین نہوگی۔ ف۔ بالجمہ پہلی رکعت تو صریح اور دوسری رکعت بوجہ دلالت کے صیغہ امر کے تحت ہیں
 داخل ہوئیں اور اخیرین بوجہ افتراق کے داخل نہوئیں اور اولیٰ یہ کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے ثبوت ہوا کہ نماز دو رکعت اول
 فرض ہوئی پھر حضرت دیگر دو رکعت پڑھیں اور فرمایا یہی رہیں۔ کما فی الصحیح۔ پس اول دو رکعت بغیرات صیغہ تہنیت اور
 صیغہ امر کی تعمیل ہیں جو چکی پس اخیرین مثل فرض نہوئیں م۔ اور پھر ہی طرح نماز پڑھنے والے اعرابی کی تعلیم میں جو کل نماز
 میں فرمایا تو وہ جہر واحد ہے اس سے فرضیت ثبوت نہوگی اور ہم نماز کو مکمل نہیں کہتے تاکہ حدیث سے اسکا بیان نہ ملے۔
 الفصح۔ لیکن مخفی نہیں کہ قرات ایک رکعت میں مراد ہے یا کل میں یہ ایک معنی حمل میں اور قرات بلاشبہ ممکن ہے۔ اور حدیث
 ابو سعید خدری و ابو ہریرہ وغیرہا بروایت صحاح متفقہ ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اخیرین میں پڑھتے اور کوئی
 حدیث مرفوعہ نہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قراوت نہیں پڑھی۔ جواب یہ کہ اگر مواظبت ثبوت ہو تو مقادیرہ کہ فاتحہ

آخرین میں واجب ہیں لیکن جب قول صحابہ رضی اللہ عنہم اسکے خلاف ثابت ہو تو معلوم ہو جائیگا کہ یہ وجوب نہیں ہے۔ توضیح یہ کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم سے دائمی موافقت اس قراءت پر ثبوت نہیں ہوتی ہر غایت یہ کہ کسی روایت میں عدم قرأت میں کیا اور برخلاف اسکے ابی شیبہ نے شریک عن ابی اسحق اسبیعی عن علی وابن مسعود مطایع کی کہ ان دونوں صحابی نے کہا کہ پہلی دونوں رکعتوں میں قراءت کر اور پچھلیوں میں تسبیح پڑھ۔ نفع۔ یہ اسناد ثقافت گر منقطع ہے۔ م۔ اور امام شافعی کی دلیل تمام جیب ہو کہ نادر یعنی ہر رکعت ہو۔ والصلوۃ فیما روی مذکورہ مریحاً فقیرت الی الکاملۃ۔ اور الصلوۃ کا لفظ اس حدیث میں جو شافعی رحم نے روایت کی صحیح مذکور ہے پس یہ لفظ صلوۃ کمال کی طرف پھر جائیگا۔ ف۔ کیونکہ مطلق سے فرد کمال مراد ہوتا ہے۔ وہی الرکعتان عرفا۔ اور وہ دو رکعت ہیں براہ عرف۔ مکن خلف لا یصلی صلوۃ۔ جیسے کسی نے قسم کھائی کہ کوئی صلوۃ نہ پڑھیں گا۔ ف۔ تو دو رکعت پڑھنے سے حائث ہوگا۔ بخلاف ما اذا حلف لا یصلی۔ برخلاف اسکے اگر قسم کھائی کہ لا یصلی۔ ف۔ یعنی صلوۃ کا لفظ نہ کہتا۔ تو اس صورت میں البتہ ایک رکعت پر حائث ہوگا بوجہ اسکے کہ لفظ صحیح صلوۃ نہیں تاکہ کمال کی طرف پھر آجائے۔ اور عرف شریعت میں ہزار دو رکعت سے کم نہیں کیونکہ نہایت رکعت سے مانت ہے۔ مع۔ وہو مخیر فی الاخرین۔ اور علی کو آخرین میں اعتبار ہے۔ معناه ان شارسکت وان شارسک و ان شارسک کذا روئے عن ابی خنیفہ۔ اسکے معنی یہ کہ علی مختار ہے چاہے آخرین میں خاموش رہے اور چاہے تسبیح کرے یون ہی امام ابو حنیفہ سے مروی ہے۔ ف۔ یہی ظاہر روایت ہے۔ م۔ وہو الماثور عن علی وابن مسعود۔ اور یہی تسبیح کرنا مروی ہو ابی حضرت علی وابن مسعود رضی اللہ عنہما سے۔ ف۔ بروایت ابن ابی شیبہ۔ کما رنج۔ و عاکشتہ رنج۔ اور حضرت ام المؤمنین عائشہ سے۔ ف۔ لیکن یہ روایت نہیں علی نفع۔ الا ان الفضل ان یقرأ لانه علیہ السلام داوم علی ذلک۔ مگر افضل یہ کہ آخرین میں پڑھے کیونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم نے اس پر مداومت کی ہے۔ ف۔ یعنی کہی ترک کے ساتھ۔ تو واجب نہیں ہے۔ ولہذا لا یجب السہو تبرکاً فی ظاہر الروایۃ۔ اور اسی جہت سے ترک قراءت سے سجدہ سو نہیں واجب ہوتا ظاہر روایت میں۔ ف۔ بخلاف روایت الحسن عن ابی خنیفہ۔ جسکا مفاد یہ کہ آخرین میں خاموشی کردہ ہے اگر خاموش رہے تو سجدہ سو واجب ہوگا۔ ابن امام رحم نے منقطع روایت ابن ابی شیبہ کو امام محمد کی روایت متصل حضرت ابن مسعود رحم سے مؤید کر کے کہا کہ آثار سے حجت نام ہونا اس وقت کہ دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم سے اسکے خلاف ثبوت نہ ہو ورنہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا اختلاف اس وقت وجہ میں ہوگا تو دلیل احادیث مرفوعہ میں سے مداومت الکافی ہے اور اسکے مخالف ترک ثبوت نہیں ہوتا وہ دلیل ابی معنی وجوب ہے یہی قیاسی قراءت ہے یعنی امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک قراءت آخرین میں واجب ہے۔ اور تعجب یہ کہ شافعی اس مقام پر تو اس طرح کہتے ہیں اور جس مسئلہ میں کہ تار نے انہی کو آخرین میں خلیفہ کر دیا۔ اور زفری نے کہا کہ جائز ہے اسلئے کہ فرض الطرائق تو ادا میں کی دو رکعت میں ادا ہو چکا۔ وہاں بھی شائع جواب میں کہتے ہیں کہ قراءت توجہ رکعات میں فرض ہوا کرتا وہ دو ہی رکعت میں کر کے ادا کر دیجاتی ہے بنفس افتتاح۔ حاصل یہ کہ انی شائع کو یہاں بھی آخرین میں وجوب قراءت کی روایت لینا چاہیے تھا۔ مترجم کتاب ہے کہ اثر حضرت علی وابن مسعود رحمہما کہ وہ متصل ہے کہ تسبیح کرنے سے مراد فاتحہ پر اقتصار ہو کہ وہ بھی حدیث روا ہے ہر اذراع محل میں آخرین میں فاتحہ کے ساتھ سجدہ کا ہمارے نزدیک کردہ نہیں۔ فاتحہ۔ پھر اوجہ جکر روایہ الحسن شعمری تو قراءت فاتحہ پوری لینا چاہیے کیونکہ حدیث ابو قتادہ رحم جو صحیحین وغیرہ میں ہے اسی کو مفید ہے اور حاصل تمام مسئلہ یہ ظاہر کہ قراءت کرنا نماز میں دو رکعت میں فرض ہے خواہ کوئی ہوں اور ادا میں میں خالص واجب ہے حتیٰ کہ اگر آخرین میں پڑھے تو سجدہ سو واجب ہوگا۔ علی الصبح۔ اور ادا میں کے بعد آخرین میں ظاہر مذہب پر چاہے قراءت کرے یا نہ کرے اور حسن رحم کی روایت امام غلام رحم پر آخرین میں قراءت واجب حتیٰ کہ ترک سے سجدہ سولہ لازم ہے ابن امام رحم نے اسی کو احوال کیا۔ اور انہی طرف سے

میل کیا اور شرح اکثر میں تصریح کر دی۔ مخرج کے نزدیک قراءت سے سورہ فاتحہ پڑھ لینا صحیح ہے اور ایسی ہی قنوی دیا جاوے۔
 واللہ تعالیٰ اعلم سو القراءۃ واجتہ فی جمیع رکعات النفل۔ اتمام رکعات نفل میں قراءت واجب ہے۔ ونفی جمیع رکعات
 کو تحریر تمام رکعات وتر میں بھی واجب ہے۔ اما النفل فلان کل شفع منہ صلوۃ علی حدۃ۔ نفل کی ہر رکعت میں دو ہوجہ
 کہ نفل کا ہر دو گانہ نماز طلوع پر۔ ف۔ اگرچہ چار گانہ کی نیت کر لیا دے۔ والقیام الی الثالثۃ تحریر تہ تہدات۔ اور
 تیسری رکعت نفل کو تحریر تہ تہ سے تحریر بانڈھنے کے مثل ہے۔ ولہذا لا یجب بالتحریر الاولی الارکعتان فی المشہور
 عن اصحابنا۔ اور چونکہ ہر دو گانہ کا تحریر حقیقتاً طحا طلوع پر اسی وجہ سے ہمارے اصحاب سے مشہور قول میں پہلے تحریر پر صرف
 دو ہی رکعت واجب ہو جاتی ہیں۔ اگرچہ چار کی نیت کی ہو حتیٰ کہ اگر چار کی نیت کی ہر ایک دو گانہ پورا کرنے سے پہلے پاس
 کر دیا ہو مخرج کرنے کے وجہ سے اس پر صرف ایک دو گانہ قضا کرنا واجب ہو تو اول تحریر سے صرف دو ہی رکعت لازم آئیں اور اگر چار
 التیمات تک پورا کرنے کے بعد روایت ظاہری دفعہ القدر کے مع درود کے پھر حکم کرنا ہوا واسطے تیسری رکعت کے تو یہ حکم ہونا حکماً
 جدید تحریر ہو گیا۔ ولہذا قالوا لا یستفتح فی الثالثۃ اسے بقول سبحانک اللہم۔ اور اسی جہت سے مشائخ نے کہا کہ تیسری
 رکعت کے لیے حکم دینے پر استغفار تحریر یعنی سبحانک اللہم آخر تک۔ ف۔ اور قیاس یہ تھا کہ اگر چار رکعت نفل میں بیانی
 قعدہ نہ کیا تو نماز فاسد ہو جیسا کہ ذکر فرما گئے ہیں مگر استحساناً ہم نے اسکو ایک نماز قرار دیا کیونکہ نفل چار بھی واروہ میں شفع۔ اور
 یہی استحسان چار رکعت نفل بالظہر میں یا گیارہ یا ستر درود اور تیسری رکعت پر سبحانک نہیں ہے۔ کلام۔ واما الوتر فلا یحتاج
 اور رب و وتر میں ہر رکعت کی قراءت تو احتیاط کے واسطے واجب ہے۔ ف۔ اگرچہ وہ تمام ہم کے نزدیک واجب نماز ہیں لیکن چونکہ نفل
 ہونے کے آثار اس پر ظاہر ہیں تو ہم نے احتیاطاً اسکی ہر رکعت میں مثل سنت و نفل کے قراءت واجب کی کیونکہ قراءت ایک ذہابی مقصود
 رکن ہے بخلاف قعدہ کے۔ نفع۔ ومن شرح فی نافلۃ۔ اور جس نے نماز نفل مشہور کی۔ ف۔ قعدہ اگرچہ پڑھ کر دے ہو۔
 ت۔ ثم افسدہا۔ پھر اسکو فاسد کیا۔ ف۔ یعنی بغير وردہ بلا عذر حرام ہے۔ ت۔ قضا یا۔ تو اسکو قضا کرے۔ ف۔ وجوباً
 خواہ بغير تودے یا بلا عذر۔ ت۔ مثل نماز کے روزہ واقعات و احرام و حج و عمرہ و طواف ہے۔ و۔ قعدہ انہو یا لازم نہ آوے تو قضا واجب
 نہیں جیسے فرض نہیں پڑھی تھی اور کسی فرض نہیں تھے اسے کے پیچھے نفل کی نیت سے شریک ہوا پھر فرض یا ذکر کے تو ذکر فرض
 کی نیت سے شریک ہوا یا دوسری نفل کی نیت سے شریک ہوا تو قضا ایسی۔ یا گمان اپنے اور پر کے شرح کیا یا حدیث بابہ پڑھا
 یا بے وضو کے پیچھے شروع کیا پھر جانکر فوراً توڑ دیا تو قضا نہیں۔ و۔ وقال الشافعی لا یقضی علیہ لاند شیعہ نجد۔
 اور شافعی رحم نے فرمایا کہ اس پر قضا واجب نہیں کیونکہ وہ اس نفل میں تسبیح ہے۔ ولا لزوم علی المتسبیح۔ اور مشہور ہر زعم
 نہیں ہوتا۔ ف۔ تسبیح طوی و احسان کرنے والا۔ حتیٰ کہ اگر ایک شخص دوسرے پر کچھ احسان کرنا چاہے تو اس پر لازم واجب
 نہو جائیگا۔ ولنا ان المودعی۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مودی یعنی نفل جو ادا کر رہا تھا۔ وقع قریبہ۔ وہ ایک قربت حاصل
 واقع ہوئی۔ فیلزم الاتمام۔ تو اسکو پورا کرنا لازم ہے۔ ضرورۃ حیثۃ عن البطلان۔ بضرورت اس کے بطلان سے محفوظ
 رکھنے کے۔ ف۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ لا یبطلوا اعمالکم۔ اپنے اعمال کو باطل مت کرو۔ چونکہ باطل کرنا جیسے غرض ہو کر تہا
 اس طرح فاسد کرنے سے بھی تو بچ کرنا واجب ہوا اور وہ قضا سے ہے لیکن وارد ہے کہ آیت سے باطل کرنا منع نکلا حتیٰ کہ اگر باطل کیا
 تو گناہ ہوا پھر قضا کس دلیل سے لازم آئی۔ جواب یہ کہ جیسے حج و عمرہ فاسد کرنے میں قضا لازم ہے۔ اتمام جہم علی کتابہم
 میں تو یہی۔ منع۔ و ان صلی باربعۃ قرآنی الاولین و قعدہ ثم افسد الاخرین قضی رکعتیں۔ اور اگر نماز شرح
 کی چار رکعت نفل اور قراءت واجبہ پڑھ لی پہلی دونوں رکعتوں میں اور بعد میں پھر دوسرے دو گانہ کو فاسد کر دیا تو وہی
 رکعت قضا کرے۔ لان الشفع الاول حد تم کیونکہ بلا وہ گانہ تو پورا ہو چکا تھا۔ والقیام الی الثالثۃ تحریر تہ

المبتدأۃ فیکون ملزما۔ اور تیسری رکعت کو کھڑا ہونا بمنزلہ نئے تحریم باندھنے کے ہر نو وہ ہیں دو گانہ کا لازم کرنے والا ہوا۔
 ثلثا اذا انقصد الاخرین بعد الشروع فیہما ولو انفسد قبل الشروع فی الشفع الثانی لا یقضي الاخرین۔ یہ حکم
 قضاء اس وقت کہ اخیر دو گانہ کو بعد شروع کرنے کے فاسد کر دیا ہو اور اگر دوسرے دو گانہ میں شروع کرنے سے پہلے توڑ دیا تو ایضاً دو گانہ
 کو قضاء نہیں کرے گا۔ فت۔ مثلاً اول دو گانہ پر سلام پھیر دیا یا کلام کر دیا اور اگر تیسرے کو کھڑا ہوا شروع متحقق ہو گیا۔ م۔ عن
 ابی یوسف انہ یقضي۔ اور ابو یوسف سے روایت کیا جاتا ہے کہ اس صورت میں بھی اخیر دو گانہ قضا کرے۔ اختیاراً لا للشروع
 بالثدر۔ شروع کو نذر کے ساتھ قیاس کر کے۔ فت۔ تو اس روایت پر ابو یوسف کے نزدیک چاروں رکعات قضا کرے۔ یعنی
 یعنی جب چار رکعت نیت سے شروع کیں تو گویا اپنے اوپر چار رکعت کی نذر لازم کی اور نذر میں ایسی صورت میں چاروں قضا میں نہ
 یہاں بھی چاروں قضا کرے۔ ولہذا ان الشروع ملزم بالشرع فیہ وما لا یصح لہ الا یہ۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ شروع
 کرنا لازم کرنے والا ہوتا ہے ایسی چیز کا جس میں شروع واقع ہوا اور ایسی چیز کا بھی کہ شروع کی ہوئی چیز بدو ان اسکے صحیح نہ ہو۔ فت۔ مثلاً
 شروع کرنے سے اول رکعت لازم آئی جس میں شروع واقع ہوا اور یہ رکعت چونکہ بدو ان دوسری رکعت کے متناہج نہیں ہو سکتی تو وہ بھی
 رکعت کو بھی لازم کیا۔ پس اس سلسلہ میں شروع تو شفعہ اول کی اول رکعت میں ہوا اور دوسری رکعت بھی لازم آئی اور وہ دونوں
 اس سے پوری کر دیں تو اول دو گانہ پورا ہو گیا۔ و صحۃ الشفع الاول لا تتعلق بالثانی۔ اور اول دو گانہ کا صحیح ہونا دوسرے
 دو گانہ پر موقوف نہیں۔ فت۔ تاکہ دوسرا دو گانہ بھی لازم آوے۔ بخلاف الركعة الثانیۃ۔ برخلاف دوسری رکعت کے
 فت۔ کہ پہلی رکعت کی صحت دوسری رکعت پر موقوف ہے تو حاصل یہ ہوا کہ جب پہلا دو گانہ بدو ان دوسرے دو گانہ کے صحیح ہو گیا
 تو نذر پر قیاس یہی ہو سکتا کیونکہ نذر تو شروع کرنے سے لازم نہیں بلکہ اول سے چاروں میں ہوئی لازم ہیں تو اول دو گانہ
 صحیح ہونا دوسرے دو گانہ پر موقوف ہے۔ یونہی اس مقام کی تقریر لائق ہے برخلاف یعنی وغایہ کے کہ انکو سو ہو گیا۔ م۔ علی ہذا
 سنۃ النظر لانہا ناظرۃ۔ اور اسی اختلاف پر فخر کی سنت ہے کیونکہ وہ بھی نفل ہے۔ فت۔ حتی کہ اول کی چار رکعت سنت
 اگر شروع کیں پھر پہلا دو گانہ پڑا کر کے دوسرا فاسد کیا یا دوسرا شروع نہ کیا تو ابو یوسف کے نزدیک ابتداء سے چاروں ٹپے
 اور ان دونوں کے نزدیک اول صورت میں دو رکعت قضا کرے کیونکہ دو گانہ پہلا تمام ہو گیا اور دوسری صورت میں کچھ قضا
 نہیں ہے۔ رہا سنت ادا ہونا دو سلام ہو جانے سے ہو گا یا نہیں تو ظاہر ابان یا چار سنت الگ ٹپے۔ م۔ وقیل یقضي اربعاً
 اختیاطاً۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ سنت ظہر کے مسئلہ میں چاروں اختیاطاً قضا کرے۔ فت۔ بالاتفاق۔ لانہا بمنزلۃ
 صلوة واحدة۔ کیونکہ یہ چار گانہ سنت قبل الظہر بمنزلہ ایک نازک ہے۔ فت۔ تو نفل کی طرح سے اسکا دو گانہ طلوعہ نماز میں
 پس بمنزلہ چار رکعت نذر کے جب اخیر دو گانہ فاسد کرے تو سب قضا کرے۔ م۔ واضح ہو کہ نفل ہر دو گانہ طلوعہ ہونے اور چار گانہ
 سنت ظہر دیگر نوافل سے مختلف ہونے پر چند مسائل دلیل ہیں اول یہ کہ چار گانہ سنت ظہر میں اول قعدہ صرف جہد و وسولہ
 ایک ٹپے حکم بدو ان درود کے تیسری رکعت کو کھڑا ہو کر سجا تک نہ ٹپے۔ اگر قعدہ میں اسکو مکان فروخت ہونے کی خبر دی گئی آئے
 فوراً سلام پھیر کر نہ کیا کہ میں نے شفعہ لیا بلکہ تیسری رکعت میں چلا گیا تو شفعہ باطل نہ ہو گا بخلاف نفل کے اگر عورت تھی کہ اسکو شوہر
 نے اختیار دیا کہ چاہے اپنے کو طلاق دیدے وہ تیسری رکعت میں چلی گئی تو قدام کرنے تک عورت کو اختیار رہیگا بخلاف نفل کے
 اگر مرد نے اپنی جود سے غفلت سمجھ نہ کی جو پھر وہ نماز مکان میں سنت ظہر پڑھتا تھا اس حالت میں اول قعدہ میں اسکی جود
 اسکے پاس پہنچی گئی۔ شوہر نے تیسری رکعت شروع کر دی حتی کہ جو تہی نام کی اور قعدہ سے پہلے وہ عورت نفل کر چکی تھی تو شوہر کے
 ساتھ اسکی غفلت سمجھ نہ سمجھ غرض ظہر میں حتی کہ اگر وہ ابھی طلاق دیدے تو پھر اس پر غفلت سمجھ ہو جائے ہر بیجا نذر لازم
 بخلاف چار گانہ نفل کے۔ م۔ یہ مسائل دلالت کرتے ہیں کہ سنت ظہر میں چاروں قضا کرے پہلے دو گانہ کے جو پورا

جو چکا جو کیونکہ ایک نماز جو جو داخل دیگر سے متاثر ہو۔ یہی اصح ہے۔ کما فی المفہرات عن انصاب۔ ج ۱۔ بحر۔ رہن سخن چارگانہ قبل عصر
و قبل عشاء و بعد عشاء انکا حکم مثل دیگر کو داخل کے ہر حق کہ جس دو گانہ کو فاسد کرے اسی کی قضاء اس پر لازم ہوگی۔ م۔ یہاں چار رکعت
نفل میں بلحاظ قراءت کے ایک سکہ ہے۔ جس میں ۱۶ سوڑ میں نکلتی ہیں۔ اول چاروں میں قراءت کی تو بالاجل جائز ہے۔ چاروں میں
قراءت ترک کی یا فقط اول۔ دو گانہ میں ترک کی۔ یا فقط دوم میں۔ یا فقط رکعت اول یا فقط دوم یا فقط سوم یا فقط چارم میں
یا اول تین رکعت تک یا دو گانہ اول در رکعت چارم میں یا فقط اول رکعت میں مع آخر دو گانہ کے یا فقط دوم رکعت و آخر دو گانہ
میں یا اول و تیسری رکعت میں یا اول و چوتھی میں یا دوم و سوم رکعت میں یا دوم و چارم میں قراءت ترک کی یہ پندرہ صورتیں
ترک قراءت کی ہیں جن میں سات کا حکم آٹھ میں داخل ہے لہذا امام مغنی رحم نے آٹھ ذکر فرمائیں۔ ع۔ وان صلی اربعاً
ولم یقرأ فیہن شیئاً عا در کتبیں۔ اور اگر نفل چار رکعت پڑھیں اور چاروں کسی میں قراءت نہ کی تو دو رکعت قضاء اس پر
واجب ہے۔ و ہذا عند ابی حنیفہ و محمد۔ اور یہ حکم امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہے۔ و عند ابی یوسف یقضی اربعاً۔ اور
ابو یوسف کے نزدیک چار رکعت قضاء کرے۔ و ہذا المسالہ علی ثمانیۃ اوجہ۔ یہ سکہ آٹھ وجہ پر ہے۔ ف۔ اگرچہ پندرہ
صورتیں نکلتی ہیں مگر حکم کی راہ سے آٹھ ہیں۔ والاصل فیہا ان عند محمد ترک القراءۃ فی الاولین او فی احدہما یوجب
بطلان التعمیم لانہما لقعده للافعال۔ اور اصل اس میں یہ کہ امام محمد کے نزدیک اولین دونوں رکعت میں یا ایک میں قراءت
جو پڑنا تحریمہ باطل ہو جانے کا موجب ہے کیونکہ تحریمہ تو افعال کے لیے باندھا جاتا ہے۔ ف۔ اور جب افعال اول دو گانہ
کے باطل ہوئے تو تحریمہ بھی باطل ہوا۔ ت۔ اور دوسرا دو گانہ تو اول دو گانہ پر مبنی ہونا اس طرح کہ جب تیسری رکعت کو پڑا تو
تو کیا تحریمہ ہو جاتا مگر جب پہلا تحریمہ ہی باطل ہو تو اس پر بنا نہ ہوگی۔ م۔ و عند ابی یوسف ترک القراءۃ فی الشفع الاول
لا یوجب بطلان التعمیم و انما یوجب فساد الاداء لان القراءۃ رکن زائد لا ترمی ان للصلوۃ وجوداً بحد ذاتہا
اور ابو یوسف کے نزدیک اول دو گانہ میں قراءت جو پڑنا تحریمہ باطل ہونے کا موجب نہیں بلکہ خالی اداء فاسد ہونے کا
موجب ہے کیونکہ قراءت تو ایک رکن زائد ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ ناز کا بدون قراءت کے وجود ہے۔ ف۔ جیسے گونگے کی ناز بظہار
ہے۔ تو قراءت اس کے حق میں شرط ہے جو فادہ ہو۔ غیر انہ لاصحہ للاداء الاہا۔ انہی بات ہے کہ اداء صحیح نہیں بدون قراءت
ف۔ قدرت دالے کے حق میں۔ و فساد الاداء لا یرید علی ترکہ۔ اور اداء فاسد ہونا اس سے بڑھ کر نہیں کہ اداء
ترک کرے۔ ف۔ جیسے حدیث ہو گیا اور اداء جو پڑی حالانکہ اس سے تحریمہ نہیں ٹوٹا تو اداء فاسد سے کیوں ٹوٹے۔ غلام
بطل التعمیم۔ پس تحریمہ نہیں ٹوٹتا۔ ف۔ تو دوم دو گانہ کی بنا صحیح ہوئی تو چاروں قضا کرے۔ و عند ابی حنیفہ
ترک القراءۃ فی الاولین یوجب بطلان التعمیم و فی احدہما لا یوجب۔ اور امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک
اولین دونوں میں قراءت جو پڑنا تحریمہ باطل ہونے کا موجب ہے اور ایک میں جو پڑنا بطلان تحریمہ کا موجب نہیں ہے۔ لان
کل شفع من الشفع صلوۃ علی حدہ۔ کیونکہ نفل کا ہر دو گانہ علیحدہ ناز ہے۔ و فساد ہا ترک القراءۃ۔ اور اس کا فساد
ہو تا قراءت جو پڑنے سے۔ ف۔ اگر دونوں میں جو پڑے تو اجماعاً فاسد ہے۔ فی رکعت واحدۃ مجتہد فیہ۔ اور ایک رکعت
میں جو پڑے تو مجتہد فیہ ہے۔ ف۔ حتی کہ بعض علماء کے نزدیک فاسد نہیں ہے۔ فقضینا بالفساد فی حق وجوب قضاء
و حکمنا بتعمیم التعمیم فی حق لزوم الشفع الثانی احتیاطاً۔ پس ہم نے حکم بفساد کا وجوب قضا کے حق میں اور حکم ببقا
تحریمہ کا شفع دوم لازم ہونے کے حق میں انرا ادا احتیاط کے۔ ف۔ کیونکہ احتیاط یہی ہے کہ قضا واجب ہو اور احتیاط یہی
کہ تحریمہ باطل نہ ہو تا کہ دوسرا شفع لازم آوے۔ اگر کہا جاوے کہ دونوں میں ترک قراءت بھی مجتہد فیہ ہے حتی کہ بعض علماء کے
مزدیک جائز ہے جواب یہ کہ بالکل الصحت ہے لہذا اعتبار نہ کیا۔ م۔ ع۔ و اثبت ہذا نقول اذالم یقر فی النفل قضی

رکعتیں عندہما۔ جب یہ اصل ہر امام کی بیان ہو چکی تو ہم کہتے ہیں کہ مسئلہ مذکورہ میں جب اسنے کل میں قراوت کی تو امام بخیر
 و محمد کے نزدیک در کعت قضا کر لیا۔ لان التحریۃ قد بطلت تبرک القراۃ فی الشفع الاول عندہما۔ کیونکہ تحریرہ
 اول دو گانہ دونوں رکعتوں میں قراوت ترک کرنے سے امام اعظم و محمد کے نزدیک باطل ہو گیا۔ فلم یصح الشروع فی القرائۃ
 تو دوسرے دو گانہ میں شروع ہی صحیح نہ ہوا۔ فت پس اول دو گانہ کی قضا واجب ہوئی۔ وثبت عند ابی یوسف۔ اور
 ابو یوسف کی اصل پر تحریرہ باقی رہا۔ فصح الشروع فی الشفع الثانی۔ تو دوسرے دو گانہ میں شروع ہی صحیح ہوا۔ ثم ادا فسد
 الکل تبرک القراۃ فیہ فعلیہ قضا الاربع عندہ۔ پھر جب اسنے کل ناز دونوں دو گانہ کو فاسد کیا بوجہ کل میں ترک
 قراوت کے تو ابو یوسف کے نزدیک اس پر چاروں کی قضا واجب ہوئی۔ م۔ ولو قرأ فی الاولین لا غیر فلیہ قضا الاخرین
 بالاجماع۔ اور اگر اسنے قراوت کی پہلے دو گانہ میں نہ غیر میں تو اس پر اخیر دو گانہ کی قضا بالاجماع واجب ہے۔ لان التحریۃ لم یطل
 فصح الشروع فی الشفع الثانی۔ کیونکہ تحریرہ تو باطل نہ ہوا بالاجماع تو دوسرے دو گانہ میں شروع صحیح ہوا۔ فت مگر اسنے
 قراوت ترک کر کے فاسد کیا۔ ثم فسادہ تبرک القراۃ لا یوجب فساد الشفع الاول۔ پھر اخیر دو گانہ کا فساد بوجہ ترک
 قراوت کے اول دو گانہ فاسد ہونے کا موجب نہیں ہے۔ فت تو مرتبہ اخیر دو گانہ کو قضا کرے اور اول صحیح ہو گیا۔ م۔ اگر
 درمیانی قصہ نہ کیا تو بالاجماع چار قضا کرے۔ کافی المبسوط۔ ولو قرأ فی الاخرین لا غیر فلیہ قضا الاولین بالاجماع
 اور اگر اسنے اخیر میں قراوت کی نہ غیر میں یعنی اولین میں کچھ نہیں پڑھا تو اس پر بالاجماع اول دو گانہ کی قضا ہے۔ لان عندہما
 لم یصح الشروع فی الشفع الثانی۔ کیونکہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اخیر دو گانہ کا شروع نہیں صحیح ہوا۔ فت تو غیر
 دو گانہ بیکار ہوا اور اول دو گانہ کا شروع صحیح ہے اسی کی قضا واجب ہے۔ م۔ وعند ابی یوسف ان صح قضا دایما۔ اور
 ابو یوسف کے نزدیک اگر چہ شروع صحیح ہو تو اسنے اخیر دو گانہ ادا کر لیا۔ فت پس اول کی قضا واجب ہوئی۔ یہ ترجمہ انصح
 کا جب کہ وصلیہ ہو۔ کافی بعض نحو اشی۔ اور عینی م۔ نے اسکو شرط رکھا یعنی اگر اخیر دو گانہ میں غرض ہو تو ادا کر دیا اور اگر نہیں صحیح
 تو بھی اول دو گانہ لازم ہوا۔ یس اول اصح ہے۔ ولو قرأ فی الاولین واحد فی الاخرین فلیہ قضا الاخرین بالاجماع
 اور اگر اول دونوں میں قراوت کی اور اخیر میں سے ایک میں قراوت کی تو اس پر بالاجماع اخیر میں کی قضا واجب ہے۔ فت کیونکہ
 اخیر میں کا شروع ہونا بالاجماع صحیح ہے مگر فساد کی وجہ سے قضا لازم ہے۔ ولو قرأ فی الاخرین واحد فی الاولین فلیہ قضا
 الاولین بالاجماع۔ اور اگر قراوت کی اخیر دونوں میں اور ایک اول دو گانہ میں تو اس پر بالاجماع اول دو گانہ کی قضا واجب
 ہے۔ فت لیکن غرض میں فرق ہر سطح کہ نہیں ہم کے نزدیک تو اخیر دو گانہ کا شروع صحیح ہو کر ادا ہو گیا اور اول دو گانہ کا
 تو اسکو قضا کرے اور امام محمد کے نزدیک اول دو گانہ میں ایک رکعت کی قراوت جوڑنے سے تحریرہ باطل ہو کر دوسرا دو گانہ
 صحیح نہ ہوا تو وہ بیکار رہا اور اول دو گانہ کی قضا واجب ہے۔ ولو قرأ فی احدی الاولین واحد فی الاخرین۔ اور اگر
 اسنے اولین کی ایک میں اور اخیر میں کی ایک میں قراوت کی۔ فت تماثلت ہے۔ علی قول ابی یوسف قضا الاربع
 وکذا عند ابی حنیفہ۔ ابو یوسف کے قول پر چار کی قضا ہے اور یہی امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ احتیاطاً۔ لانی التحریۃ باقیہ
 کیونکہ تحریرہ باقی ہے۔ فت یعنی امام م۔ کے نزدیک بھی کیونکہ اول کی ایک میں قراوت موجود ہے۔ وعند محمد قضا الاولین
 اور امام محمد کے نزدیک اول دو گانہ کی قضا واجب ہے۔ لان التحریۃ قضا نقصت عندہ۔ کیونکہ امام محمد کے نزدیک
 تحریرہ دور ہو چکا۔ فت تو دوسرے دو گانہ کی بنا صحیح نہ ہوئی۔ واضح ہے کہ امام محمد نے چار رکعت کی قضا امام اعظم کے نزدیک
 جامع غیر میں بواسطہ امام ابو یوسف کے روایت کی ہے۔ وقد انکر ابو یوسف ہذا الروایۃ عندہ۔ اور ابی حنیفہ کا کہ
 ابو یوسف نے اس روایت کو امام ابو حنیفہ سے۔ فت جب کہ امام محمد نے جامع غیر محمد کو کہ ابو یوسف کو

سنائی تھی سو جو مسائل میں لکھا کہ امام محمد رسول گئے ازاں جو یسویہ ہے۔ وقال رویت ملک عن ابی حنیفۃ ان یزید قضا رکعتین۔ اور لکھا کہ میں نے لکھا ابو حنیفہ سے نکو یہ روایت کی تھی کہ اس پر دو رکعت کی قضا لازم ہوگی۔ فسن۔ امام محمد نے کہا کہ نہیں بلکہ جیسے یاد ہو وہ خود رسول گئے۔ و محمد لم یرجع عن روایتہ عنہ۔ اور امام محمد نے پھر سے ابو یوسف کے ابو حنیفہ سے روایت کرنے سے یہی چار قضا کرے۔ فسن۔ بسوڑ وغیرہ میں ہے کہ ہمارے مشائخ نے امام محمد رحمہ کی روایت پر اعتماد کیا لیکن وارد ہوتا ہے کہ راوی جب اپنی روایت سے انکار کرے تو اس کی روایت حجت نہیں رہتی ہے۔ یہی ہمارا مذہب ہے بخلاف مذہب محمد شافعی کے جیسا کہ سرخسی مذہب و دی نے ذکر کیا ج فان۔ ادنی یہ کہ اعتماد بوجہ روایت کے نہیں بلکہ اصل ابی حنیفہ پر ہی تفریح صحیح کہ چار واجب ہیں تو جو حکم روایت محمد بن مذکور وہی مستند ہے۔ فان۔ ولو قرأ فی احدی الاصلین لا غیر قضی اربعاً عندہما وعند محمد قضی رکعتین۔ اور اگر اسے قنات کی اول دو گانہ کی ایک رکعت میں نہ غیر یعنی اور کچھ قنات نہ کی تو ابو یوسف کے نزدیک چار قضا کرے اور امام محمد کے نزدیک دو رکعت قضا کرے۔ فسن۔ ابو یوسف و یزید اختیار ابو حنیفہ کے نزدیک تحریم باقی تو بنا دو گانہ اخیر صحیح پس چار قضا کرے بخلاف امام محمد کے۔ ولو قرأ فی احدی الاصلین لا غیر قضی اربعاً عند ابی یوسف۔ اور اگر قنات کی اخیرین کی ایک رکعت میں نہ غیر یعنی اور کچھ قنات نہ کی تو ابو یوسف کے نزدیک چار قضا کرے۔ فسن۔ کیونکہ اول دو گانہ بغیر قنات سے تحریم صحیح ہوا تھا اور باقی لکھا رہا تو دونوں دو گانہ قضا کرے۔ وعندہما رکعتین۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک دو رکعت قضا کرے۔ فسن۔ کیونکہ پہلا دو گانہ شروع ہوا پھر تحریم دور ہو گیا تو صرف دو گانہ قضا کرے۔ قال و تفسیر قوله علیہ السلام لا یصلی بعد صلوۃ مثلاً یعنی رکعتیں بقراءۃ و رکعتیں بغیر قراءۃ۔ امام محمد نے جامع منبر میں لکھا کہ قوله علیہ السلام لا یصلی بعد صلوۃ مثلاً۔ نہیں پڑھی جاوے بعد نماز کے مثل ایسے۔ اس قول کی۔ تفسیر یہ کہ اس سے یہ مراد ہے کہ نہیں پڑھی دو رکعت بقراءۃ اور دو رکعت بغیر قراءۃ۔ فسن۔ حتی کہ چاروں رکعات مثل فرض ظہر کے ہو جاوین کہ چاروں بقراءۃ پڑھے تاکہ مثل فرض کے نمونہ ہو سکیں بیان فرضیتہ بقراءۃ فی رکعات النفل لکھا۔ پس یہ حدیث بیان ہو جائیگی فرضیت قنات کا تمام رکعات نفل میں فیہ حاصل یہ کہ حدیث میں وارد ہے کہ لا یصلی بعد صلوۃ مثلاً۔ اور نفل کا ہر دو گانہ طمعه نماز ہے اور دونوں دو گانہ مثل ہیں تو حدیث سے خلاف ہوا علاوہ برین ظہر میں چار سنت کے بعد چار فرض ہیں اور فجر میں دو سنت کے بعد دو فرض ہیں اور سفر میں دو فرض کے بعد دو سنت ہیں۔ تو امام محمد نے تفسیر کی کہ مراد قنات میں مائت ہے یعنی فرض کے مثل ایسی چار رکعات اسکے بعد نہ پڑھے کہ دو بقراءۃ ہوں اور دو بغیر قنات ہوں تاکہ مثل فرض ہو جاوے اور چونکہ قنات ضروری تو سب میں قنات کرنے میں نفل کی جملہ رکعات میں قنات فرض ہے۔ پھر بیان دو مقام ہیں اول اثبات حدیث۔ دوم اثبات فرضیت قنات۔ ابن الہمام دینی رحمہ نے لکھا کہ یہ خبر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثبوت نہیں ہوئی بلکہ قول حضرت عمرو بن سعید ہے جیسا کہ ابن ابی شیبہ نے روایت کیا اور عادی نے حضرت عمرؓ سے روایت کیا کہ مروہ ہے کہ بعد نماز کے اسکے نفل پڑھے۔ ابن الہمام رحمہ نے لکھا کہ امام محمد ہم سے زیادہ آگاہ تھے تو شاید انکو یہ حدیث پہنچی ہو۔ واللہ اعلم۔ پھر اسکے ظاہری معنی بالاتفاق ملو نہیں کیونکہ فجر و ظہر و مغرب میں نماز کے مثل کا شریعی جاتی ہے تو معمول ہے کہ دو رکعت بقراءۃ اور دو رکعت بغیر قنات نہ پڑھے یا معمول ہے کہ پہلی جماعت کی ہیأت پر دوسری جماعت ایک وقت میں ایک مسجد متبعین میں نہ۔ کما فی جامع نحر الاسلام۔ یا معمول ہے کہ جو فرض ادا کیا اس میں نفل کے گمان سے دوبارہ اسکو پڑھے۔ کما فی الذخیرہ۔ چنانچہ سلیمان بن بشار نے روایت کی کہ میں حضرت ابن عمرؓ کے پاس گیا اور لوگ نماز پڑھ رہے تھے تو میں نے لکھا کہ آپؐ نے کئے ساتھ نہیں پڑھتے ہیں فرمایا کہ میں پڑھ چکا میں نے پڑھ لی میں نے پڑھ لی صلی اللہ علیہ وسلم سے سن لیا کہ آپؐ فرماتے تھے کہ لا تھلوا صلوۃ فی یوم فریق یعنی کسی نماز کو ایک دن میں دو مرتبہ نہ پڑھو

ولان الصلوة غیر موضوع - اور اس دلیل سے نقل شیخ جلال الدین کہ نافر موضوع ہو - فت یعنی بندہ کے لیے یہ نیک سیرت کی
 ہر کہ ہر وقت حاصل کرے چنانچہ ہوندر رضی اللہ عنہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ الصلوة غیر موضوع فمن شارب استقل
 ومن شارب استقل - نافر غیر موضوع یعنی مبارکی ہوئی تو جو چاہے کہ لے اور جو چاہے بہت لے - رواہ احمد و ابوزرارہ بن جابر الطبرانی
 یعنی کسی پیشانی آدمی کی ہمت اور اختیار پر ہے - بالحدیب یہ نہر سطح بندہ کے واسطے موضوع ہے تو شیخ جلال ہوگا - وریا شق علیہ
 اقباسم فیجوز لہ ترکہ کیلما یقطع عنہ - اور یہاں اوقات بندہ پر قیام و شارب معلوم ہوتا ہے تو اس کے واسطے قیام ترک کرنے کا جو ازواج
 اس سے یہ غیر منقطع نہ ہو جاوے - واخلقوا فی کیفیتہ القعود - اور طار نے نقل کی جبکہ کی کیفیت میں کلام کیا ہے - فت کہ
 جائز نہ غناری یاد گیر - و اختار ان یقعد کما یقعد فی حالہ التشمہ - اور مختار یہ کہ ویسے بیٹھے جیسے تشمہ کی حالت میں بیٹھا ہے
 فت یہی نفع ابو الیثیموس الا نہ خشی ما خشاہ ہرج - اسی پر فتویٰ ہے - لانه حد مشر و عافی الصلوة - کیونکہ یہی نافر میں مشروع
 معلوم ہوا ہے - فت - اور مختصرا کہ غرضی من امام ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ جیسے چاہے نذر ہے اور یہی قول امام محمد کا اور علماء
 سلف کا ہرج - حرم کتا ہے کہ وہی ہے کہ اسی پر فتویٰ دیا جاوے کیونکہ بسا اوقات انبیاء کی نشست میں بھی جب کہ دیر تک بیٹھے
 مشقت لاحق ہوتی ہے خافہم - م - اگر نقل شیخ شروع کی بھر کھڑا ہو گیا تو بالاتفاق بلا کراہت جائز ہے - محیط - وان اقتضا
 قاتا ثم قعد من غیر قدر جاز عند الی غنیفہ - اور اگر نازلہ کو کھڑے شروع کیا بھر بغیر قدر کے بیٹھ گیا تو ابو حنیفہ رحم کے نزدیک
 جائز ہے - و ہذا استحسان - اور یہ حکم بدیل استحسان ہے - و عندہما لا یجریہ و ہو قیاس لان الشروع مقبر بالمعذرة - اور
 صاحبین کے نزدیک نہیں مافی ہوا و یہ قیاس ہے کیونکہ شروع کرنا نذر کے ساتھ قیاس کیا گیا ہے - فت جیسے قدر سے نافر نہ
 واجب ہوتا ہے ہون ہی نقل شروع کرنے سے واجب ہو جاتی ہے پس جیسے کھڑے ہو کر نذر کرنے کی نذر بیٹھ جانے سے ادا نہ ہوگی
 یون ہی نافر جبکہ کھڑے شروع کی ہو - مع - لہ انکم یا شارب انقیام فیما بقی ولما با شرمہ بدو نہ - امام ابو حنیفہ کی دلیل استحسان
 یہ کہ متفعل نے ابقی میں قیام نہیں کیا اور معین کیا وہ بدون قیام صحیح ہے - فت یعنی متفعل پر جبکہ قیام لازم نہیں تو جس قدر
 کھڑے بیٹھے وہ بدون کھڑے ہونے کے صحیح ہے بھر بعد اسکے اسنے باقی نافر نقل میں قیام نہ کیا جو کہ اول کے واسطے بھی ضرور نہ تھا
 پس قیام و معذور دون برابر ہیں - بخلاف التذرا لانه التزمہ نصاً - برخلاف نذر کے کیونکہ اسنے مرجعاً قیام کو واجب کر لیا
 تھا - فت - حاصل یہ کہ نذر تو نافر سے پیشتر اسنے اپنے اوپر رکھا و واجب کر لیا ازا بعد قیام بھی ہر بشرط کہ یون کہ لے کہ اسنے
 کے واسطے مجبور چار رکعت نقل کھڑے ہو کر واجب ہے تو قیام بھی مرجعاً واجب کر لیا - حتی لو لم یصل علی اقیام لا یزید القیام
 عند بعض المشائخ - حتی کہ اگر قیام کی تصریح نہ کر لی تو بعض مشائخ کے نزدیک اس پر قیام واجب نہ ہوگا - فت بعض مشائخ سے
 مراد فقہاء اسلام نہ ہوسکتا داکے موافقین میں کہ شرح جامع وغیر میں کہا کہ اگر مطلقاً نذر کی اور کہا کہ اندر تعالیٰ کے لیے مجبور چار رکعت
 نقل واجب ہے تو کھڑے ہو کر چار رکعت لازم نہیں اور یہی صحیح ہے - مع - کیا نہیں دیکھتے کہ اگر قیام خود لازم ہو تو قیام کی تصریح نفع ہے جن
 کتا ہوں کہ اگر نقل بیشک نصف ثواب رکھتی ہو تو کامل کی طرف پھرنا چاہیے اور کامل تو مع قیام ہے - م - اگر تمک کر عباد یا دیار پر کسی
 کر یا تو جائز ہے - م - مگر صاحبین کے نزدیک مکروہ ہے - مع - اگر نذر کی کہ سوار نافر پڑے تو اصل میں کھاکہ نہیں جائز ہے مگر غرضی نے
 کھاکہ جائز ہے اور اگر وہ ضرور یا بغیر قراءت کے نذر کی تو ابو یوسف کے نزدیک لازم اور یہ قید لغویہ - مکروہ اوقات میں نقل
 شروع کی تو قطع کرے و کھاکہ کرے بھر اگر وقت مکروہ میں قیام کی تو ساقط ہو جائیگی - مع - ومن کان خارج المصر متقل علی
 وابتدأ الی اسی حدتہ تو جہت یومی ایما - اور جو شخص کہ شہر سے باہر ہو تو اپنے جائزہ ساری پر نقل پڑے چاہے مجبور ہو
 ہو چاہے کھاکہ کرے - فت - پس رکعت مکروہ کے واسطے سجدہ حکم پست ہو - لحدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما قال سمعنا
 رسولنا امیر علی بن ابی طالب علی حاکمہ ہو متوجہ الی خیبر یومی ایما - بدیل حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما کے کہ میں نے

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ حار پر ناز پڑتے جاتے، درحالیکہ غصہ کی طرف متوجہ تھے اشارہ کرتے ہوئے کہ
 رواہ مسلم و ابوداؤد و النسائی۔ و زعفرانی وغیرہ نے کہا کہ حار کا لفظ اس میں راوی عمرو بن یحییٰ المازنی کی نقلی ہے اور مشہور روایات
 میں ساحلہ یا بصری یعنی اپنی سواری پر یا اپنے اونٹ پر۔ اور اس باب میں متعدد صحابہ رضی اللہ عنہ سے احادیث ہیں جانچ
 حدیث جابر بن عمر میں ہے کہ میں اپنی ضرورت سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا آپ اپنی سواری پر مشرق کی طرف نسا
 پڑتے تھے رکوع سے سجدہ زیادہ بہت تھا۔ رواہ الترمذی و قال حسن صحیح و ابوداؤد۔ اور دوسری روایت میں جابر بن
 نے کہا کہ آپ اپنی سواری پر سر منٹ پڑتے اور رکوع سے سجدہ بہت ہوتا تھا۔ رواہ ابن جابر۔ اور ہماری کئی حدیث میں
 زیادہ ہے کہ پھر جب فرض پڑھنا چاہتے تو اتر کر قبلہ کا استقبال کرتے۔ یہ معنی حدیث عمرو بن ربیعہ میں برہایت صحیح صحیح
 بن۔ مع۔ ولان النوافل غیر مختصہ بوقت۔ اور نوافل کا جواز سواری جانور پر اسوجہ سے جائز ہے کہ نوافل
 کسی وقت کے ساتھ مخصوص نہیں ہیں۔ فلو الزمناہ النزول والاستقبال تنقطع عنہ النافلة۔ پس اگر ہم صلی
 پر اترنا اور قبلہ رخ متوجہ ہونا لازم کریں تو خدا اس سے منقطع ہو جائیگا۔ پس وہ نوافل کی غیر موقوفہ سے محروم
 ہو جائیگا۔ او منقطع ہو عن القافلہ۔ یادہ مافہ کے ساتھ پھر جائیگا۔ پس اگر اتر کر قبلہ رخ ادا کرتا رہے۔ ۱۱
 الفرائض مختصہ بوقت۔ رہے فرائض تو وہ خاص اوقات کے ساتھ مخصوص ہیں۔ پس ان میں اتر کر استقبال
 لازم ہونے میں وجہ و حرج نہیں ہے۔ لیکن عذر سے فرائض بھی جائز ہیں جانچ خلاصہ میں ہے کہ جانور سواری پر عذر سے فرائض
 جائز ہیں۔ پس سواری کو قبلہ رخ کھڑا کرے اور اگر ممکن ہو تو جہر ہو سکے حتیٰ کہ قبلہ رخ پیشہ کر کے پڑے یعنی وہی اس کا قبلہ ہے
 قبول تعالیٰ و مدد المشرق و المغرب فایا تو ان ثم وجہ امد الایہ۔ بخلاف عذر دن کے میں وہ کچھ ایسی کہ جسد و جنس جاوے اور جو
 رہن اور مرض ہے اور عورت دیوڑھا ہونا خواہ ساتھ میں مددگار ہو یا نوا اور درندہ کا خوف۔ انکسار۔ اور یہ سب میں نوافل کا احاطہ
 بھی نہیں ہے۔ المحیط۔ اور یہ اس وقت کہ جانور خود روان ہو اور اگر اسکو روان کرے پس اگر عمل کثیر ہو تو نہیں جائز اور عقل جو تو جائز
 ہے۔ و۔ اگر محل کے ایک شق میں ناز پڑھی اور وہ بذات خود اتر سکتا ہے تو ناز جائز نہیں جب کہ ٹھہری ہوئی ہو یعنی اونٹ کھڑا
 یا بیٹھا ہو لیکن اگر محل کے نیچے گڑیاں لگا کر اسکو زمین پر ٹیک دیا جاوے تو نیزہ تخت کے اسپر ناز جائز ہے المحیط ص ۷۲۔
 دوم در ایک محل میں ہیں ایک نے دوسرے کا اقتدا افضل ناز میں کیا تو جائز ہے اور اگر ایک شق میں ایک ہو اور دوسرے میں
 دوسرا ہو اور دونوں شقیں باہم بندھی ہوئی ہیں تو بھی جائز ورنہ نہیں اور کیا گیا کہ ایک اونٹ پر ہون تو ہر حال جائز ہے
 ع۔ اور فرض میں یہ نہیں جائز ہے مگر عذر۔ ت۔ م۔ اور عجلہ یعنی گاڑی دہل وغیرہ میں اگر اسکا کنارہ جانور پر ہو خواہ روان ہو یا
 نہیں ہر حال یہ سواری پر ناز کے حکم میں ہے تو فرض بھالت عذر جائز ہے۔ اور عجلہ کا کنارہ جانور پر ہو تو وہ مثل تخت کے ہے پس
 فرض جائز ہے جب کہ کھڑی ہو۔ ص ۷۲۔ ت۔ اور فرض کے حکم میں واجبات میں امتداد و قضاء نفیل و امام کے نزدیک و حوا و وہ
 سجدہ تلاوت جو زمین پر واجب ہوا ہو اور ناز جائز ہے۔ ع۔ ت۔ اور نفیل و محل و عجلہ پر مطلقاً جائز ہے۔ ت۔ خواہ عذر ہو یا نہ
 اور روان ہو یا ٹھہری ہو۔ م۔ مگر جماعت جب ہی کہ محل ایک ہی جانور پر ہو۔ و۔ والسنن الرواتب نوافل۔ اور سائبہ
 سنتین بھی نفیل ہیں۔ پس۔ تو وہ بھی نفیل کے طور پر سواری پر جائز ہیں۔ وعن ابی حنیفہ انہ یزیرل سنتہ الفجر لانہا
 اکدم من سائرہا۔ اور ابو حنیفہ سے یہ بھی روایت کیا جاتا ہے کہ سنتہ الفجر کے لیے اتر پڑے کیونکہ وہ باقی سنتوں سے زیادہ
 شریف ہے۔ پس۔ ابو حنیفہ نے یہ معنی یہ ہو سکتے ہیں کہ سنتہ الفجر کے لیے اترنا اولیٰ ہے اور جس دم کی روایت پہنچتی ہے
 واجب ہے۔ حاصل منقہ کا مسئلہ یہ کہ شہر سے باہر جانور پر نفیل جائز ہے چاہے جدھر بھی ہو شہر سے رکوع و سجدہ کرے
 اور مختار میں لایا کہ اگر سجدہ کر لیا تو وہ اشارہ میں شمار کیا جائیگا۔ و التفتیح بخارج المصر یعنی اشتراط السفر والجماعۃ

اور شہر سے باہر کی قید لگانا غلطی کرنا جو شرط سفر کو اور شہر کے اندر جائز ہونے کو۔ ف۔ معنی اصل مسئلہ میں یہ قید لگانا کی کہ شہر سے باہر جہاں سے وہ بائیں ثبوت ہو میں اول یہ کہ سفر جو مافرد نہیں بلکہ شہر سے باہر لگانا ہی اگرچہ مفہم ہو اور باویہ میں جائز جو سفر لگانا۔ اور مسافر جو مفہم برابر جب کہ شہر سے باہر ہو یہی صحیح ہے جو اصل میں مذکور ہے کہ آبادی بقدر دو فرسخ دور ہو اور زمینانی کا کھکا کہ اصح یہ کہ جان کے مسافر کو قصر ٹہرنا اور جو جان و جان سواری پر نفل روا ہے۔ مع۔ یعنی آبادی سے باہر۔ دوسری بات یہ ثبوت ہوئی کہ شہر کے اندر نہیں جائز ہے۔ یعنی مطلقاً۔ اور کیا گیا کہ اگر شہر سے باہر شروع کی اور شہر میں داخل ہوا تو سوادی پر اشارہ سے تمام کرے اور اکثر مشائخ کے نزدیک نہیں بلکہ اترے۔ مع۔ صحت۔ وعن ابی یوسف انه يجوز في المصرا ايضا اور ابو یوسف سے مروی ہے کہ شہر میں بھی جائز ہے۔ ف۔ معنی بلکہ اگر بہت اور امام محمد رحمہ کے نزدیک بکراہت جائز ہے۔ ن۔ ص۔ د۔ و وجہ الظاہر ان النقص ورد خارج المصرا والحاجة الى الركوب فيه اطلب۔ اور وجہ ظاہر الروایۃ یہ معنی آبادی میں عدم الجواز کی یہ کہ نص تو آبادی کے باہر جائز ہونے کی وارد ہوئی ہے اور وہاں سواری کی ضرورت لازم ہے۔ ف۔ پس شہر کے اندر کو اس پر قیاس نہیں کر سکتے۔ م۔ میں کہنا ہوں کہ ابو یوسف رحمہ کی حجت اس میں بھی نص ہو سکتی ہے جو ابن بطلال نے شرح بخاری میں ذکر کی کہ انس رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اذقہ المدینہ میں حاریر غازیہ جی دور کیا اور کرتے تھے۔ ابو یوسف رحمہ نے اپنی مسئلہ کے ساتھ روایت کی کہ حضرت علی صلی اللہ علیہ وسلم حاریر پر سوار ہو کر سعد بن جہاودہ کی حیادت کو جانے اور اس پر غازیہ پڑھتے جاتے تھے۔ جواب دیا گیا کہ یہ حدیث شاذ ہے اور جس چیز میں ابتلاء عام ہو تو شاذ مقبول نہیں ہے۔ مع۔ میں کہنا ہوں کہ یہ جواب ضعیف ہے۔ کمالا یعنی۔ م۔ فان افتتح التطوع را کبائتم نزل بنی وان صلی رکعتہ نازل۔ اول فصل رکعتہ ثم رکب استقبال۔ اگر شروع کیا نفل کو سواری کی حالت میں پھر اتر تو اسی پر بنا کر سے اور اگر برعکس ہو یعنی زمین پر ایک رکعت پڑھی و رکعت نہیں پڑھی۔ مع۔ پھر سوار ہو گیا تو از سر نو پڑھے۔ ف۔ یہ ظہر ظاہر الروایۃ میں بالاتفاق ہے۔ ن۔ لانی حرم الکسب اعتقد مجوزاً للركوع والسجود بقدرته على النزول۔ اس دلیل سے کہ سوار کا تحریم یہ تو منعقد ہوا تھا اس شان کے ساتھ کہ وہ جائز رکھنے والا تھا حتیٰ رکوع و سجدہ کو کیونکہ را کب کو قدرت اترنے کی تھی۔ ف۔ تو اس کے تحریم میں بافضل وجوب رکوع و سجدہ کا دیکھا کہ یہ خوف موجود تھی کہ رکوع و سجدہ سے باطل ہو۔ فاذا انی بہما۔ وجوب وہ رکوع و سجدہ کو لایا یعنی اتر آیا۔ صح۔ تو صح رہا۔ و احكام النازل انعقد لا وجوب الركوع والسجود۔ اور جو زمین پر موجود ہے اس کا تحریم یہ منعقد ہوا تھا وجوب رکوع و سجدہ کے لیے۔ ف۔ کیونکہ تحریم یہ سے نفل واجب ہو جائے اور وہ حقیقت میں رکوع و سجدہ کر سکتا ہے تو اسے رکوع و سجدہ کو وجوباً ادا کرنے کا تحریم باندھا۔ طلاق قدر علی ترک ما لزمہ من غیر قدر۔ تو اب اس کو بغیر قدر پیش آنے کے اختیار نہیں اس چیز کے ترک کا جو اس پر لازم ہو گئی ہے۔ ف۔ معنی رکوع و سجدہ کو بغیر قدر ترک نہیں کر سکتا۔ حالانکہ سواری پر ترک کر کے، شاذ ہو گیا تھا سوار ہو کر بنا نہیں جائز ہے۔ م۔ یہی طیل قرن کی صحیح ہے اور یہ طیل نے جو عمل طیل و کثیر لافرن ناکادہ باطل ہے۔ مع۔ وعن ابی یوسف اور ابو یوسف سے روایت ہے۔ ف۔ سوائے ظاہر الروایۃ کے کہ۔ انه يستقبل اذا نزل ايضا۔ جب سواری سے اترے تو بھی از سر نو پڑھے۔ ف۔ خواہ کوئی رکعت پڑھی ہو یا نہیں۔ و کذا عن محمد اذا نزل بعد ما صلی رکعتہ۔ اور یوں ہی امام محمد سے بھی روایت ہے جب کہ ایک رکعت پڑھ کر اترے۔ ف۔ کیونکہ یہ ضعیف ہے قوی کی بنا ہے۔ مع۔ والا صحیح ہوا نظر اس۔ اور اصح وہی ظاہر الروایۃ ہے۔ ف۔ اس میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ حاجین سے نیت اصح وہی ظاہر الروایۃ ہے۔ دوم یہ کہ ظم اصح وہی جو ظاہر الروایۃ میں ہے۔ لیکن احتمال اول اصح ہے۔ م (مذکور)۔ جانور پر نماز جائز ہے اگرچہ اس کی زمین میں جس ہو بھی اکثر مشائخ کا قول ہے کہ جو ضرورت ہے۔ علی الصبح ص۔ ت۔ و غیر زمین ہے کہ جانور خود مردان ہو تو چلا تا نہیں جائز ہے ورنہ کھڑا کھڑا کر مارنا اور چمکنا منعقد نہیں ہے۔ مع۔ اصح اختلاف میں ہے کہ دونوں باتوں پر مار کر چلا تا منعقد ہے۔ مع۔ فرض و نفل کی نیت جمع کرے تو فرض

قرار دے گا۔ اگر دو رکعت بغیر وجوہ یا بغیر قرار دے کر کی تو باوجود بقرات لازم ہوگی یہی مختار ہے۔ اگر کسی خاص مقام پر عبادت کی نیت کی ہو کہیں ادا کر دی تو وہ اس عبادت کے کسی وقت میں صوم یا صلوٰۃ کی نذر کی بھرا سوقت کا عقد ہوگئی تو قضاء جب ہوا اگر حقیقی کے روز میں نیت کی تو لازم نہیں کہ محسب ہو۔

مفصل۔ فی قیام رمضان۔ قیام رمضان سے مراد رمضان کی رات میں عبادت پر قیام کرنا۔ چنانچہ حدیث ابو ہریرہ میں ہے کہ حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کو قیام رمضان کی ترغیب دیتے بدوں اسکے کہ اس میں کسی غریب کا حکم فرما دین پس یوں فرماتے کہ جس نے قیام کیا رمضان کا آئندہ ایام کے یعنی فیض یمن کر کے اور آئندہ احتساب یعنی امید ثواب سے بدوں۔ یا کاری کے تو اسکے اگلے گناہ بخشے جا دیں گے۔ رواہ الائمہ استر۔ مبوطین کہ امت اسلامیہ کے سب نفرون نے قیام رمضان مشروع ہونے پر اتفاق کیا سو اسے فردا نفع کے کہ وہ شکر پر مع۔ مستحب ان یجتمع الناس فی شہر رمضان بعد العشاء۔ مستحب ہر کہ ماہ رمضان میں لوگ مجتمع ہوں بعد عشاء کے۔ فس یعنی فرض عشاء پڑھ کر جمع ہوں۔ خواہ مسجد ہو یا اور جگہ ہو۔ مرد ہوں یا عورتیں۔ مفصلی ہم امام خمس ترویحات۔ پس انکو امام پانچ ترویحات پڑھا دے۔ فس اس سے زیادہ جماعت کو ہر خلاصہ۔ کل ترویجۃ تسلیتین۔ ہر ایک ترویجہ دو سلام کے ساتھ۔ فس اللہ پر سلام ایک دو گانہ پڑیں یہ چوبیس رکعات ہوں۔ و مجلس میں کل ترویجۃ مقدار ترویجۃ۔ اور بیٹھے ہر دو ترویجہ کے درمیان بقدر ایک ترویجہ کے۔ حکم یونہی ہم پھر امام انکو ترویجہ پڑھا دے۔ دافع ہو کہ امام قدوری نے اس مسئلہ میں جو اشارات کیے ہر ایک مقام سمجھنے کے لائق ہے تاکہ محاسن کے اعتراضات دور ہوں اور یہ چند مقامات ہیں۔ اول استجاب۔ دوم ساعت۔ سوم اشراعت۔ چارم وقت۔ پنجم قدر قرار۔ مع ہر ایک کے متعلقات کے۔ امام مصنف رحم نے لکھا کہ۔ ذکر لفظ الاستجاب۔ امام قدوری نے لفظ استجاب ذکر کیا۔ فس یعنی نوک استجاب الخ۔ میں سوا لا صبح انہا سنتہ اور اصح یہ کہ تراویح سنت ہے۔ فس لیکن امام قدوری وغیرہ قدام مشائخ کبھی مستحب بنی بہت خوب بیتی تھے حتی کہ واجب تک شامل ہوتا ہے تو بعد نہیں کہ یہاں اسی معنی میں ہو یعنی یہ اجتماع بہت خوب اور بڑی فضیلت کی چیز ہے اور یہ سنت ہے۔ م۔ کنز الروایۃ الحسن عن ابی حنیفہ۔ یوں ہی حسن رحم نے بھی ابو حنیفہ سے روایت کیا۔ فس کہ تراویح سنت ہے۔ لافہ و اظہر علیہا الخلفاء الراشدون۔ کیونکہ خلفائے راشدین نے اس پر موافقت فرمائی ہے۔ فس اور موافقت سے سنت ثابت ہوا کرتی ہے اور چونکہ حدیث میں ثابت ہے کہ لازم پکڑ میری سنت اور میرے خلفائے راشدین حدیث میں سنت کو۔ تو خلفائے راشدین کی موافقت بمنزکہ حضرت صلعم کی روایت کے ہوگئی۔ واپسی صلی اللہ علیہ وسلم میں بالغہ درمی کر کہ المواظبۃ و مواظبتہ ان یکتب علینا۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی موافقت ترک فرمانے میں غرض بیان کر دیا تھا اور وہ خوف اس بات کا کہ امت پر فرض نہ کر دیا دے۔ فس جیسا کہ صحیح بخاری و مسلم وغیرہ میں ہے۔ مراد خلفاء راشدین سے اول حضرت ابو بکر الصدیق اور دوم عمر فاروق عثمان۔ چارم علی رضی اللہ تعالیٰ عنہم چونکہ لیکن بیان صرف اخیر کے بن خلفاء کے حد میں موافقت ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و ابو بکر رحمہ کے زمانہ تک جو صحابہ کرام جاتی تھی۔ یعنی مع نے لکھا کہ سنت ہونے کے واسطے اول استدلال حدیث عبد الرحمن بن حوف ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تم پر رمضان کا روزہ فرض کیا اور رمضان کا قیام سنت کیا پس جس نے رمضان کا روزہ رکھا اور رمضان کا قیام کیا احتساب کی راہ سے تو وہ اپنے گناہوں سے ایسا نکل گیا جیسے اس دن کہ اسکی ماں اسکو جینی تھی سو وہ احمد و انسانی دین ماجہ۔ انتہی شرحا۔ لیکن اس حدیث سے مطلقاً قیام سنت نکلتا ہے تو قدر رکعات کی تحقیق باقی رہی۔ ابی الامام رحمہ کا خلاصہ کلام یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے روزہ مسجد میں پڑھائی اور بسوے مذمت پر فرض جو جانے کے خوف سے نہیں نکلے۔ کافی الصبیحین من مانتہ لہو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات تک یہ معاملہ اسی حالت پر رہا۔ کافی بخاری

پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے زمانہ میں جمع کیا چنانچہ عبدالرحمن نے روایت کی کہ میں رمضان کی رات میں حضرت عمرؓ کے ساتھ مسجد کی طرف نکلا تو لوگ مشرق پر چڑھنے سے بعض تنہا پڑھتا تھا اور بعض کے پیچھے کچھ لوگ تھے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ میں بہتر دیکھتا ہوں کہ ایک قاری پر جمع کر دوں پس ابی بن کعبؓ رہا پر جمع کر دیا پھر ایک رات دیگر میں برآمد ہوئے تو جماعت دیکھ کر فرمایا کہ یہ اچھی برکت ہے اور وہ رات جس میں تم سوتے ہو اس سے افضل ہے یعنی آخر رات کو کہا اور لوگ اول رات میں قیام کرتے تھے۔ سداہ الاربعہ و صحیح الترمذی۔ اور یہ اجماع ۲۳۔ رکعات پر تھا۔ مع۔ میں رکعت و عمر کی جیسا کہ مطاوعین پر یہ روایت ہے اور یہی نے سائب بن یزید سے روایت کی اور نوویؒ نے کہا کہ اسکی سند صحیح ہے لیکن ابن ابی شیبہ و طبرانی و بیہقی نے جو ابن عباسؓ سے روایت کی ہے حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ وسلم کا قیام کرنا ۲۰۔ رکعات پر روایت کیا اسکا راوی ابراہیم بن عثمان اجماعی ضعیف ہے اور وہ مخالف حدیث صحیح حضرت عائشہؓ رضی اللہ عنہا کے ہے کہ حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ وسلم گیارہ رکعات پر زیادہ نہیں کرتے تھے نہ رمضان میں اور نہ غیر رمضان میں۔ کما فی الصحیح۔ پس محصل یہ ہوا کہ قیام رمضان میں گیارہ رکعات مع الاثر جماعت کے ساتھ تو فعلی سنت حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ وسلم ہے اور ترک بخوف فرض ہو جانے کے متبادل نہ برابر پڑھانے تو جب ایسی پرقرار رہا تو سنت قرار پائی۔ پھر ۲۰۔ رکعات سنت خلفائے راشدین ہے اور اسکو لازم پکڑنے کا حکم دیا گیا تو ۲۰۔ میں سے ۸۔ رکعات سنت فضیلہ حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ وسلم اور باقی سنت خلفائے راشدین میں پس یہ منتخب ہیں اور مشائخ کا ظاہر کلام یہ کہ سنت ہیں لیکن نقصان سے دلیل تو یہی ہے جو ہم نے بیان کیا تو اس صورت میں امام قدوسی کا قول کہ یہ منتخب اہل ہے نہ وہ جو امام نے کہا۔ یعنی نقصان الفتح۔ مترجم کہتا ہے کہ اعداد رکعات جبکہ امر توقیفی ہے تو لا محالہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ ۲۰۔ پر جمع کرنا اور ابی بن کعب و دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم کا قبول کرنا بدوین اسکے ہو گا کہ یہ حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ وسلم سے پایا گیا ہے اور اسوقت میں ابن ابی شیبہ و طبرانی کی روایت ابن عباسؓ سے ہے کہ حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ وسلم نے ۲۰۔ پڑھائیں توی ہو جاوے گی اور حدیث ہم انکو عائشہؓ رضی اللہ عنہا کے رمضان و غیر رمضان میں گیارہ پر زیادہ نہیں کیا۔ اس سے مخالفت نہیں جب کہ جمہور تراویح متحدہ ہوں اور ظاہر کلام مشائخ ضعیف ہی ہے پس تراویح ۲۰۔ پڑھائیں اور جمہور میں ۱۱۔ پر زیادہ نہیں کیا اور خود حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ وسلم سے قیوم رکعات ثابت ہیں لیکن ابن الامام رحمہ نے اسکو قبل استقرار پر محمول کیا اور مترجم نے ابتدائی حالت پر جیسا کہ گذشتہ چکی ہوئی تھی کہ سات ماہ گئیں۔ جیسا کہ صحیح حدیث میں ہے لیکن شفعی نہیں کہ گیارہ مع الاثر میں اور تراویح مع الاثر پڑھائی تو وہ غیر بدوین نہیں ہو سکتا علاوہ برین قیام الطیل تراویح ہے جو رمضان میں اول رات میں ہو گئی اسواسطے حضرت عائشہؓ رضی اللہ عنہا سے ثبوت ہوا کہ حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ وسلم نے نام رات میں اپنا رکھا اول رات و اوسط رات و آخر رات میں اور اتیار کرنا ستر تک نہیں ہو جیسا کہ صحیح میں ہے اور اندامتحق وہی کلام ہے جو شیخ ابن الامام نے کہا اور ہمارے شیخ محقق نے بھی مجھے ہی افادہ فرمایا ہے۔ لیکن محصل یہ ضرور نکلا کہ ۲۰۔ رکعات ہیں حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ وسلم کی سنت توی فعلی اور خلفائے راشدین کی سنت اور مسلمانوں کا اتفاق سب جمع ہیں اور اگر ۱۱۔ براقتصار کیا تو حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ وسلم کے ارشاد اور سنت خلفاء راشدین و جماعت مسلمین سے مخالفت لازم ہو اور اپنی درجہ اسکا کراہت اسات پر اسی واسطے حسن نے ابو حنیفہ رحمہ سے روایت کی کہ تراویح کا ترک جائز نہیں اور صدر فہرست رحمہ نے کہا کہ یہ صحیح ہے۔ یعنی مع نبیؐ کا کہ ۲۰۔ رکعات ہمارا و شافعی واحد کا مذہب ہے اور حنفی رحمہ نے اسکو جمہور علماء کا قول نقل کیا۔ ابن قدامہ حنبلی نے کہا کہ حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ نے ایک کو حکم دیا جس نے رمضان میں بس رکعات پڑھائیں۔ اور کہا کہ یہ بہتر ہے اجماع کے ہے۔ جو اربعہ ائمہ میں کہہ کہ تراویح میں جماعت واجب ہے۔ اور امام حنفیہ میں نے کہا کہ منتخب ہے مع۔ و اسنتہ فیما الجماعۃ و تراویح میں سنت تو جماعت ہے۔ لیکن علی وجہ الکفایہ۔ لیکن بطور کفایہ۔ یعنی جماعت کرنا تراویح میں سنت کفایہ ہے۔ یہی اکثر مشائخ کا قول ہے۔ الذہبی۔ اور یہی صحیح ہے۔ محیط المسخری۔ حتی لو ائمت

اہل المسجد عن اقامتها کا نو اسینین۔ حتی کہ اگر ایک مسجد والے سب جماعت تراویح سے باز رہیں تو بہت بڑا گنہگار بن جائیں گے۔ ولو اقامها البعض فانتخلف عن الجماہ تارک للفضیلت۔ اور اگر انہیں سے بعض نے جماعت قائم کر لی تو جو شخص جماعت سے بچھڑا وہ فضیلت چھوڑنے والا ہوا۔ فن۔ اور امام احمد و ایک جماعت طہارنے لکھا کہ جماعت مستحب و افضل ہے اور یہی عامہ طہار کے نزدیک مشہور ہے۔ اور مہبوطین لکھا کہ یہی اصح و اوفیٰ ہے اور علی بن موسیٰ الشافعی نے اسی پر اجماع کیا۔ ج۔ لایں افراد الصحابہ پیروی عنہم انتخلف۔ کیونکہ افراد صحابہ رضی اللہ عنہم میں جسے روایت کیا جاتا ہے کہ وہ سے جماعت تراویح میں شرکت نہیں ہوئے۔ فن۔ اور تنہا پڑھی چنانچہ طحاوی و بیہقی رحمہما اللہ ابی شیبہ نے اسکو حضرت ابن عمرؓ و سالم و قاسم سے اور طحاوی نے ابراہیم عروہ و سعید بن جبیر و نافع سے اسکو روایت کیا اور مجاہد رحمہ نے لکھا کہ ابن عمرؓ سے ایک نے جماعت رمضان میں پڑھا تو فرمایا کہ تو قرآن پڑھا ہے اسنے لکھا کہ ہاں تو فرمایا کہ اپنے گھر میں پڑھا کر۔ رداء الطحاوی۔ نفع۔ میں کتابوں کے خود حضرات خلفائے راشدین عروہ عثمان و علی رضی اللہ عنہم سے شرکت ثابت نہیں ہے۔ پھر قاری قرآن بقیہ کے لیے متما طابعت کے ساتھ افضل ہے۔ کہانی قاضیخان۔ ہم پھر جماعت کو مسجد میں قائم کرنا افضل ہے۔ اسی پر اجماع ہے۔ ج۔ اور گھر میں جماعت بھی افضل ہے۔ و لکن فضیلت مسجد کے۔ قاضیخان۔ پھر تراویح تو مردوں و عورتوں سب پر سنت ہے۔ ج۔ اور جماعت صرف مردوں کے واسطے ہے اور عورتوں نے عروہ بن الزبیر سے روایت کی کہ حسین حضرت عمرؓ کا مردوں کو طلعہ جماعت اور عورتوں کو طلعہ جماعت کرنا ذکر کیا۔ اور ترمذی نے کتابہ کہ ہمارے زمانہ میں عورتوں کا ذمی رہا مام ہو یا تنہا پڑھیں اگرچہ کہا جاوے کہ خالی عورتوں کی جماعت علی الاصح کرنا نہیں ہے۔ م۔ والستحب فی الجلو سس میں الترویجین مقدار الترویج و کذا میں الخامسہ و میں الترویج لعادة اہل الحرمین۔ اور دوترویج کے درمیان شیعنا بقدر۔ ایک ترویج کے مستحب ہے اور دوسری ہی پانچویں ترویج اور وتر کے درمیان بھی کیونکہ اہل الحرمین یعنی اہل مکہ و مدینہ کے عادت چلی آتی ہے۔ فن۔ پھر جیسے اس راحت میں بہمان السیر ہے چاہے لالہ الا السیر ہے چاہے درود پڑھے اور چاہے خاموش رہے جو کہ وہ بہتر ہے۔ اقامت خان۔ مگر دو رکعت پڑھنا مکروہ ہے کیونکہ بدعت مع مخالفت امام ہے۔ ج۔ اجماع۔ لیکن بیہقی رحمہ نے اسناد صحیح روایت کی کہ لوگ زمانہ خلافت عمر رضی اللہ عنہ میں تمام کرتے اور ہم کسی کو جو نفل پڑھنا چاہے منع نہیں کرتے تھے۔ ابن الہمام نے لکھا کہ اہل المدینہ چار رکعت تنہا پڑھتے اور اہل مکہ طاعت واسکی دو رکعت پڑھتے ہیں۔ ج۔ نفع۔ پانچویں ترویج دوتر کے درمیان اشراحت مخالفت اہل الحرمین ہے۔ قالہ السرخسی۔ ج۔ واستحسن البعض الاشتراک علی خمس تسلیمات۔ اور بعض نے پانچ تسلیمات پر اشراحت کو مستحسن سمجھا ہے۔ ولینصحیح۔ اور یہ صحیح نہیں ہے۔ ج۔ بلکہ مہجور کے نزدیک مکروہ ہے۔ کہانی۔ اور یہی صحیح ہے۔ خلاصہ۔ و قولہ ثم یوتر بہ بشیر الی ان وقتا بعد العشاء قبل التمر۔ اور مصنف کا یہ قول کہ ثم یوتر بہ۔ اشارہ کرتا ہے کہ تراویح کا وقت بعد عشاء کے اندھیل وتر کے ہے۔ و بہ قال عاقۃ المشایخ۔ اور یہی عامہ مشایخ کا قول ہے۔ فن۔ یعنی مشایخ بخاری کا اور یہی قول صحیح ہے۔ الذبیح۔ ج۔ والاصح ان وقتا بعد العشاء الی آخر اہل قبل التمر او بعدہ۔ اور اصح یہ کہ تراویح کا وقت بعد عشاء کے ہے آخرات تک خواہ وتر پہلے ہو یا بعد ہو۔ لانا نوافل سنت بعد العشاء کیونکہ تراویح بھی نوافل ہیں جو بعد عشاء کے مقرر کی گئی ہیں۔ فن۔ اور اسکی تاخیر تا نئی رات تک مستحب ہے۔ ج۔ یہ اس بنا پر کہ تراویح سوائے مسجد کے ہے اور رمضان میں دو قیام اہل بیت کے۔ م۔ اور صحیح یہ کہ بعد آدمی رات کے گھر میں نہیں پڑھتا بلکہ قیام اہل بیت میں افضل آخرات ہے۔ مطلع۔ و لم یدکر قدر انفرادہ۔ اور مصنف نے قدر قرأت کو ذکر نہیں کیا۔ و اکثر المشایخ علی ان استنہ فیما انتہم مرؤ۔ اور اکثر مشایخ اس قول پر ہیں کہ تراویح میں ایک بار ختم کرنا سنت ہے۔ فن۔ یعنی ہر رکعت میں عربی دس آیات کے پڑھے اور یہی حدیث نے امام اعظم رحمہ سے روایت کیا اور یہی صحیح ہے انہیں۔ اور مس۔ الا کہ سرخسی نے لکھا کہ جو جن ہے۔ ج۔ اور ہمارے زمانہ میں افضل یہ کہ اسقدر جو کہ مقتدون پر گران نہو۔ محیط۔ پس جو سراج میں لایا کہ وہ ختم فضیلت اور میں ختم

کہ کچھ نہیں ہے۔ پھر سے بن اور اسے امکان میں جلدی کرنا مکروہ ہے۔ السراج۔ ایک تاریخ تک ختم کردہ ہے۔ قاضیخان
اور یہ کہ ختم کرنا چاہیے۔ المحیط۔ ختم کے بعد تراویح ترک کرنا مکروہ ہے۔ السراج۔ فلا جہ ترک کسلس القوم۔ پس ایک ختم
ہو چکے قوم کے ترک نہ کیا جاوے۔ بخلاف ما بعد التشدید من الدعوات حیث یرکبوا لاناہا لیست مستحبہ۔ بخلاف
النجیات کے بعد کی دعاؤں کے کہ انکو ترک کرنے کی سنت نہیں ہیں۔ فتنہ یعنی جبکہ یہ دعائیں قوم پر گران گذریں
لیکن درمیان شافعی کے نزدیک فرض ہے تو اسکو احتیاطاً پڑھے۔ النہایہ۔ بقدر اللطم صل علی محمد۔ لیکن اس میں نظر ہے
کیونکہ جو چیز مستحب یا سنت صحابی ہو وہ تو کس قوم کی وجہ سے نہ چھوڑے اور جو چیز حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت
ہو اسکو چھوڑ دے چنانچہ سند احمد بن ابن مسعود روایت ہے اور مسیح بن ابو ہریرہ روایت ہے بعد النجیات کے حضرت صلعم
کا دعا کرنا بطور موافقت ثابت ہے۔ یعنی۔ ولا یصلی الا وتر بجماعت فی غیر شہر رمضان۔ اور ذکر کو جماعت سے سوائے
ماہ رمضان کے نہ پڑھے۔ فتنہ اور رمضان میں افضل جماعت یہی صحیح ہے۔ قاضیخان۔ نہیں بلکہ تنہا گھر میں اور یہی
مختار ہے۔ لیکن اول اصح ہے۔ کافی الفتح۔ م۔ اور جماعت روا ہے۔ م۔ علیہ اجماع المسلمین۔ اسی پر مسلمانوں کا اجماع
ہے۔ و اللہ تعالیٰ اعلم و فروع۔ امام اگر قرات کے شد و دین میں کرے تو اپنی مسجد چھوڑ کر دوسری جگہ ڈھونڈے ہوں ہی
اگر دوسرا خفیہ المرقۃ یا خوش آواز ہو۔ اگر ایسی مسجد میں ختم نہ تو دوسری جگہ جانا روا ہے۔ المحیط۔ درست خوان کو مقدم
کرین نہ خوش خوان کو مردوں کو اجرت پر امام حافظ لینا مکروہ ہے۔ ایک مسجد میں دوبار تراویح مکروہ ہے۔ قاضیخان۔ امام کو
دوسرے دن میں ہر مسجد میں پوری تراویح پڑھانا جائز نہیں۔ محیط الشرحی۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ الفہرات۔ مقتدیوں کو فضائل
نہیں۔ قاضیخان۔ افضل یہ کہ ایک امام پڑھاوے اور اگر دو ہوں تو مستحب ہے کہ ہر ایک پوری تہجد پڑھے بھی صحیح ہے۔ اور جائز کہ
فرض دو تراویح پڑھاوے اور تراویح دوسرا پڑھاوے۔ السراج۔ تراویح فوت ہو جاوے تو اسکی قضا نہیں نہ جماعت
اور نہ تنہا ہی صحیح ہے۔ قاضیخان۔ وتر کے بعد اگر یاد ہو کہ کوئی دو گانہ پڑ گیا تو تنہا پڑھیں۔ المحیط۔ بعض نے کہا کہ دو رکعت
اور بعض نے کہا کہ تین رکعت پڑھیں تو جو امام کے نزدیک ہو اور اگر امام کو شک ہو تو جسا قول اسکے نزدیک ہے ہو۔ قاضیخان
جس نے فرض تنہا پڑھی تو تراویح کی جماعت میں شریک ہو اور اگر لوگوں نے جماعت فرض ترک کی تو جماعت تراویح نہیں
کر سکتے۔ تراویح نہ پانی یا دوسرے کے ساتھ پڑھی تو صحیح ہے کہ وتر میں اقتدا کر سکتا ہے۔ اقلیہ۔ اسلی ایک دو تہجد فوت ہو گئی
اگر انکے ادا کرنے تک وتر کی جماعت جالی ہو تو وتر پڑھ لے پھر پانی ادا کرے۔ الغلط۔ ہر دو گانہ تراویح میں نیت تراویح
کی ضرورت نہیں۔ قاضیخان و السراج۔ ختم چھوٹا ہو تو حسن ہے کہ سورہ الم تر کیف سے آخر تک پڑھے۔ انجیس۔ تراویح
بیشکر بلا حد مستحب نہیں۔ اور صحیح یہ کہ جائز ہے اگر ثواب آدھا ہے۔ امام بغداد یا بغیر قدر بیشکر پڑھاتا ہے اور مقتدی لوگ ٹھہرے
ہیں تو بلا اتقانی جواز ہے۔ بھی صحیح ہے کہ مستحب ہے کہ مقتدین بھی بیٹھ جائیں اگر ایک سلام سے چار پڑھیں اور درمیان میں
نہ بیٹھا تو جسا سے ایک دو گانہ کے ہو گئی بھی صحیح ہے۔ اور اگر درمیان میں قدر تشدد بیٹھا تو عامہ مشایخ کے نزدیک دو دو گانہ
ہونگے بھی صحیح ہے۔ اور اگر چہ یا آٹھ پڑھیں اور ہر دو گانہ پر قدر تشدد بیٹھا تو صحیح ہے کہ ہر دو رکعت ایک دو گانہ ہو گئی۔ قاضیخان
اگر تراویح ایک سلام سے پڑھیں پس اگر ہر دو گانہ پر بیٹھا تو کل سے جائز اور اگر نہ بیٹھا اگر آخر میں تو صحیح قول پر ایک دو گانہ
کے جسا ہے ہیں۔ السراج و قاضیخان۔ مکروہ ہے کہ مقتدی بیٹھا رہے جب امام رکوع کرنے کو ہو تو کھڑا ہو کر شامل ہو جاوے۔
قاضیخان۔ اور اگر کوئی دو گانہ چھوٹ جاوے تو امام کے سلام کے بعد جلد پڑھ کر شامل ہو جاوے۔ کافی الغلط۔

باب دوم رکعت الفرضیہ

باب اول بیان میں تنہا ادا سے فرضیہ کے قصد سے شروع کیا پھر قاسم کی گئی تو قطع کر دے۔ دو رکعت صلی رکعت من الظہر

ثم اقيمت لصلاة اخرى - اور جس نے ظہر کی ایک رکعت پڑھ لی ہو یعنی مع سجدہ پھر جماعت شروع کی گئی تو دوسری رکعت پڑھ لے۔ وفت - یہی قول شافعی و احمد کا ہے۔ حیاتیہ للمودعی عن البطلان - تاکہ جو رکعت پڑھنے سے پہلے سونے سے محفوظ رہے۔ ثم بدخل مع القوم - پھر عقیدوں کے ساتھ شامل ہو جاوے۔ احراز التفصیل المجامع - بعض فضیلت جماعت حاصل کرنے کے۔ وان لم یقید الاولی بالسجدة یقطع - اور اگر اس نے ظہر کی اول رکعت کو مع سجدہ نہ پڑھا تو فوراً قطع کر دے۔ ویشرع مع الایام ہواصحیح - اور امام کے ساتھ شروع کر دے یہی صحیح قول ہے۔ وفت - اسی کو فقہ اسلام نے اختیار کیا۔ شیخ محمد بن ابراہیم میدانی کے نزدیک دو رکعت پڑھ کر توڑے اور اسی کو خمس الائمہ نے بیان فرمایا۔ اور اقرب قول مصنف رحمہ ہے۔ لانه یحتمل الرخص - کیونکہ بغیر سجدہ کے رکعت توڑے جانے کا محل ہے۔ والقطع لاکمال - اور یہ توڑنا واسطے پورے کرنے کے ہے۔ بخلاف ما اذا کان فی النقل لانه یس لاکمال - بخلاف اس کے جب کہ وہ نقل پڑھ رہا ہو کیونکہ اس کا توڑنا بغرض کامل کرنے کے نہیں ہے۔ ولو کان فی السنة قبل الظہر والجمعة فاقیم او خطب یقطع علی راس الرکعتین - اور اگر وہ شخص سنت میں قبل ظہر یا جمعہ کے ہو پھر اقامت ہوئی یا خطبہ شروع کیا گیا تو دو رکعت پوری کر کے توڑے۔ وفت - پھر چار رکعت فضا کرے۔ اور اسی کو ابن الہمام نے ترجیح دی تھی۔ یروی ذلک عن ابی یوسف - یہ امام ابو یوسف سے روایت کیا جاتا ہے۔ وقد قبل تیمما - اور یہ بھی کہا گیا کہ اس کو نام کر لے وفت - یہ ہی صحیح ہے۔ مبطل السخسی - یہی صحیح ہے۔ السراج - واضح ہو کہ اقامت سے مراد امام کا ناز شروع کرنا نہ اقامت موزن حتی کہ اگر موزن نے اقامت کی اور ہنوز مغرو نے رکعت کا سجدہ نہیں کیا تو بلا خلاف دو رکعت پوری کر لے۔ النہایہ - اور مقام واحد ہو حتی کہ اگر گھر میں پڑھتا ہے اور مسجد میں اقامت ہوئی یا مسجد میں تھا اور دوسری مسجد میں اقامت ہوئی تو مطلقاً قطع نہ کرے۔ تیمم اور اگر نقل میں ہو تو قطع نہ کرے۔ پھر یہ سب اس بنا پر کہ نقل شروع کرنے سے واجب ہو جاتی ہے اور باطل کر دینا ناز کا حرام ہے لیکن جب تک اول رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو تو وہ ابھی ناز نہیں ہے پس اس کو قطع کر دینا جائز ہے اور امام مصنف رحمہ لا رجحان اس جانب ہے کہ قطع اولی ہے یا نہ ہو مگر جو حتی کہ سنت الظہر میں دو رکعت پڑھ کر قطع کرنا ممکن ہے کیونکہ ابطال عمل جو حرام ہے لازم نہیں آتا۔ اور شاید بنظر حدیث - اذا اقيمت الصلوة فلا صلوة الا لکثرة - یعنی جب کہ ناز کی اقامت کی جاوے تو سوائے فرض کے کوئی ناز نہیں ہے۔ لانی البخاری - نہیں کہا جاوے کہ اقامت ہو جانے کے بعد دوسری ناز شروع نہ کرے کیونکہ حدیث عبد اللہ بن مسعود میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو دو رکعت پڑھتے دیکھا حالانکہ اقامت کہ دی گئی تھی تو فرمایا کہ الصبح اربعاً الصبح اربعاً - کیا صبح چار رکعت ارے کیا صبح چار رکعت - رواہ البخاری و مسلم و انسانی - اور اس سے معلوم ہوا کہ اقامت سے امام کا شروع کرنا مراد نہیں جیسا کہ لہا یہ یعنی میں زعم کیا لکہ اقامت موزن ہے۔ اس سے زیادہ صریح حدیث ابو سلمہ رحمہ ہے کہ کچھ لوگوں نے اقامت سنی پھر کھڑے ہو کر ناز پڑھنے لگے پس انہی پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم برآمد ہوئے تو فرمایا کہ کیا دو نازین ساتھ ہی کیا دو نازین ساتھ ہی اور یہ ناز صبح کا واقعہ ہے۔ رواہ مالک - پھر اگر کہا جاوے کہ یہ تو مطلقاً مانع ہے خواہ سجدہ کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ میں کہتا ہوں کہ میں نے فتح القدیر دینی میں اس مقام پر کچھ کلام نہیں پایا اور شاید وجہ یہ ہے کہ توہم تھا لا یبطلوا احکامہم - بطلان عمل سے مانع نہیں ہے اور حدیث میں قطع وارد ہے تو ہم نے دو رکعت پڑھ کر قطع کیا کہ بطلان عمل نہ ہو اور حتی الوسع حدیث پر عمل کیا کہ مخالفت قرآن نہ ہو۔ ذالہ تعالیٰ اعلم - پھر متوقف ہے کہ آیت لا یبطلوا احکامہم - عدم ہے جو لیکن ابن الہمام نے قبل ان میں احتمالات پیدا کیے کہ بطلان ہوا کہ ابتدا ہو و انتہا اسکے - اور غیر تو ذکر فقہاء کرنا بطلان ہے یا لا کہ قطع جو شروع سے واجب ہو گئی اس کا قطع کرنا جائز نہیں مگر واسطے اکمال کے اور نقل کا قطع ہوا کہ اکمال نہیں ہے لیکن یہ عمل نظر نہ کرنا جائز ہے جب کہ سواری کا جانور جبکہ جاوے یا عورت کی مانند ہی باطل جاوے یا ایک دم مال چوری ہو جائے

ہم سابق میں ذکر کر چکے ہیں تو فرائض کی کبیر ادائی میں فضل کثیر ہے اور قبول یعنی مع جب کہ حیرانی دنیاوی کے لیے قطع جائز ہے تو
 دینی فیصلہ کے لیے بدرجہ اولیٰ جواز ہے۔ پھر نہ سب تو معلوم ہو چکا اور مترجم کے نزدیک چاہیے کہ لوگ ایسی حالت میں احتیاط
 کریں تاکہ مخالفت آیت و احادیث کچھ لازم نہ آوے اور مقرب سب سنت النہج ہوگی۔ انشاء اللہ تعالیٰ ہم۔ وان کان قدر صلی
 تلتا من النہج تمہا۔ اور اگر وہ شخص غرض میں کی تین رکعات پڑھ چکا ہو تو اسکو تام کرے۔ ورنہ اور فرض غرض پڑھا ہو گیا۔
 لان لا اکثر حکم اکل فلا یجوز بالنقص۔ کیونکہ اکثر کے لیے کل کا حکم ہو تو وہ قطع کو برداشت نہیں کر سکتا۔ ورنہ یعنی تین رکعت
 پڑھ چکا ہو تو گویا تام کر لی بھر ٹوٹ نہیں سکتی ہر پھر ثواب جماعت کے لیے اقل غیت سے شال ہو جاوے۔ ہم۔ بخلاف ما اذا کان
 فی التثانیۃ بعد۔ برخلاف اسکے جب وہ ہنوز تیسری رکعت میں ہو۔ ولم یقید بالاسجدۃ۔ اور تیسری کو سجدہ سے مقید
 نہ کیا ہو۔ حیث یقطعہا۔ کہ اس صورت میں قطع کر دے۔ لانہ بمجل الرقص۔ کیونکہ وہ توڑنے کا صل ہے۔ ورنہ پھر طرہ
 قطع میں اختلاف ہے۔ امام مصنف نے کہا۔ ونیجر ان شاء عاذ فقعد وسلم۔ اور وہ مختار ہر اگر چاہے تو عود کر کے بیٹھ جاوے
 وسلم پھر دے۔ وان شاء کبر قائم یوسی الذخول فی صلوۃ الامام۔ اور چاہے تو کھڑے کبیر کھڑے در حالیکہ غیت رکھتا
 ہو امام کی ناز میں داخل ہونے کی۔ ورنہ یہی مختار ہوتا ہے۔ المعراج۔ اور محیط میں کہا صبح یہ کہ کھڑے ہوئے ابک سلام
 پھر دے کیونکہ یہ توڑنا کچھ تحلیل نہیں ہر جو میکہ سلام دیا جاوے۔ ۶۰ ع۔ میں کہتا ہوں کہ تحریرہ ناز سے تحلیل کرنا حدیث میں
 سلام کے ساتھ وارد ہے اور بیان اگرچہ ناز تام نہیں لیکن تحریرہ کی حرمت کھناروا نہیں ہر پس صحیح دامتہ عالم وہی ہے جو امام
 نے کہا بلکہ امام سرخسی نے تو بیٹھنا لازم کر دیا ہے۔ ناخذ۔ م۔ وادوا تمہا یدخل مع القوم والذی یصلی معہم ناخذ۔ اور جب
 ناز غرض کو تام کر لیا تو مقتدیوں کے ساتھ داخل ہو جاوے اور جو ناز اگلے ساتھ پڑھے وہ نفل ہے۔ ورنہ تو بہت نفل داخل ہو
 لان الغرض لا یشکر رنی وقت واحد۔ کیونکہ فرض تو ایک وقت میں دوبارہ کر رہیں ہوتی ہے۔ ورنہ لیکن غرض کے بعد
 نفل پڑھنا جائز ہے تو جماعت کا ثواب و نفل کا ثواب لینے کو داخل ہو جاوے۔ کیونکہ حدیث زید بن الاسود میں دو شخصوں کو
 جو شریک جماعت نہ ہوئے تھے ارشاد ہے کہ اب ایسا نہ کرنا جب تم نے اپنے مقام پر ناز پڑھ لی پھر تم مسجد میں آئے جہاں جماعت
 ہے تو جماعت کے ساتھ پڑھ لو کہ یہ تمہارے واسطے نفل ہے۔ رواہ ابو داؤد والنسائی وقال حسی صحیح۔ اور حدیث ابو ذر میں
 ایسے امراء اسلام کے حق میں جو ناز کو اپنے وقت سے تاخیر کرینگے فرمایا کہ تم ناز اپنے وقت پر پڑھ لو پھر ایسے امراء کے پیچھے جو
 ناز پڑھو گے اسکو نفل کر لو۔ رواہ مسلم۔ یہ سدا سے عمر اور عمر کے جگہ بعد نفل نہیں اور حدیث ابن عمر میں مروی ہے کہ فجر مغرب
 کا استثناء ہے۔ رواہ الدارقطنی کافی الفتح۔ فان صلی من الفجر رکعتہ ثم اقبلت یقطع ویدخل معہم۔ پھر اگر فریضہ فجر سے
 ایک رکعت پڑھی ہو پھر اقامت کسی گئی تو قطع کر دے اور جماعت کے ساتھ داخل ہو جاوے۔ لانہ لو اضاف الیہا
 آخری لغوۃ الجماعۃ۔ کیونکہ اگر ایسے اس رکعت کے ساتھ دوسری رکعت طائی تو وہ جماعت سے محروم ہو جائیگا۔ ورنہ
 کیونکہ فریضہ فجر تو پورا ہو گیا۔ وکذا اذا قام الی التثانیۃ۔ اور یوں ہی قطع کر دے جب کہ دوسری رکعت کو کھڑا ہو گیا
 ہو لیکن۔ قبل ان یقید بالاسجدۃ۔ بلکہ اس سے کہ دوسری رکعت کو مقید بسجدہ کرے۔ ورنہ کیونکہ بعد سجدہ
 کر لینے کے دونوں رکعت پوری ہو گئیں۔ وبعد الاتمام لا یشروع فی صلوۃ الامام۔ اور بعد پورے کرنے کے وہ امام
 کی ناز میں شریک نہ کرے۔ لکرا تہ النقل بعدہ۔ جو جو کر وہ ہونے نفل کے بعد ناز فجر کے۔ وکذا بعد المغرب فی
 ظاہر الروایۃ۔ اور یوں ہی بعد مغرب کے ظاہر الروایۃ میں۔ ورنہ جیسا کہ دارقطنی کی حدیث ابن عمر میں گذری۔ اور
 میں امام ایک کا قول ہے۔ لان التفضل بالثلث کردہ وہی جلیل اربعاً مخالفتہ لاناہ۔ کیونکہ تین رکعت کے ساتھ
 نفل پڑھنا کردہ ہے اور اسکو چار کر لینے میں امام سے مخالفت ہے۔ ورنہ امام شافعی واحد نے کہا چار کرے۔ ابو یوسف سے

مردی کہ تین ہی رکعت پر سلام پھیر دے بعد پھر پھر اللہ عزوجل نے اختیار کیا۔ کیونکہ حاجین کے نزدیک تو نفل بدلتی ہے رکعت پر اور
 شاید کہ وہ طعن کی حدیث و بارہ مغرب کے معلول ہو۔ و اسد اعلم تاضیخان نے تین رکعت سے نفل حرام کہا لیکن قول خود ہی ہے کہ وہ نفل
 ہونا بدو بوجب طبیعت تو کراہت بھی تو ہوگی سے ضعیف بلکہ تمثالی بن برج اسکو تہزیبی کہا ہے۔ پھر امام کی اقدار اور فضیلت جانت
 اور عام حکم حدیث صحیح کے معارضہ سے وہ بھی بے اثر ہو گئی۔ تاہم ہم۔ فقہ الاسلام نے کہا کہ اگر شرع کر دے تو اجتماعاً چار رکعت
 صحیح و من و دخل مسجد اذان قبلہ پکڑ لے۔ ان بخرج حتی یصلی۔ اور جو شخص ایسی مسجد میں داخل ہو جس میں اذان
 ویدی گئی تو اسکو نکلنا مکروہ ہے یا تک کہ ناز پڑے۔ و۔ یعنی جبکہ نہ پڑھی ہو۔ کیونکہ ابوہریرہ رحمہ اللہ نے روایت کی
 کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم مسجد میں ہو پس نماز کی اذان دیجا دے تو کوئی تم میں سے نہ ملے یا تک کہ
 ناز پڑے۔ رواہ احمد۔ اور ابوہریرہ رحمہ اللہ کے سامنے بعد اذان کے ایک شخص مسجد سے نکل گیا تو ابوہریرہ نے کہا کہ اس نے
 ابو القاسم صلی اللہ علیہ وسلم کی نافرمانی کی۔ رواہ مسلم و الاربعہ۔ اور جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے علم دیا کہ جب مؤذن اذان
 دے تو تم مسجد سے مت نکلنا یا تک کہ ناز پڑے۔ رواہ اسحق بن راہو یہ فی مسندہ۔ ابن عبد البر نے کہا کہ قول ابوہریرہ
 رحمہ اللہ مرفوع کے ہے اور کہا کہ علماء ایسے موقوفات میں اختلاف نہیں کرتے تھے۔ مع۔ لقولہ علیہ السلام لا ینخرج من
 المسجد بعد النداء الا من اذن اور جل ینخرج لاحتاجتہ یرید الرجوع۔ بدلیل قولہ صلی اللہ علیہ وسلم کہ نہیں نکلنا مسجد
 سے بعد اذان کے مگر مناقق یادہ شخص جو کسی ضرورت سے نکلنا حالانکہ واپس آنے کا ارادہ رکھتا ہے۔ و۔ یہ حدیث
 ابو داؤد و عبد الرزاق نے سعد بن المسیب رحمہ اللہ سے مرسل روایت کی اور اسکے مانند ابن ماجہ نے حضرت عثمان رضی
 سے مرفوع روایت کی۔ مع۔ پس ثابت ہوا کہ بعد اذان کے مسجد سے کوئی نہ نکلے۔ الا اذا کان تنظیم بہ امر حاکم۔ و
 چند صورتوں کے ازاجلہ جب کہ اسکے ساتھ کسی جماعت کا انتظام ہو۔ و۔ حتی کہ اسکے نہ جانے سے جماعت میں خلل
 ہوگا۔ لانه ترک صورتہ۔ کیونکہ یہ نکلنا ظاہر میں ترک ہے۔ تکمیل معنی۔ باطن میں تکمیل ہے۔ و۔ یوں ہی اپنے
 محلہ کی مسجد کے لیے جب کہ وہیں نماز نہ ہوئی ہو اور انفل یہ کہ نہ نکلے۔ مع ۲ و ۱۰ یوں ہی اپنے شیخ حدیث و فقہ کی استاد
 کی جماعت یا وعظ کے لیے بالاتفاق جائز ہے۔ مع۔ یا کسی ضرورت سے بارادہ واپسی کما فی الحدیث۔ و انما یخرج فیما۔ وان کان قد صلی
 اور اگر وہ اسوقت کی ناز پڑے چکا ہو۔ و کانت الظہر والعشاء۔ اور یہ ناز ظہر و عشاء کی ہو۔ فلا یس با ان ینخرج
 تو مضائقہ نہیں کہ نکل جاوے۔ لانه اجاب داعی الضرر۔ کیونکہ اسنے ایک مرتبہ اذان پکارنے والے کی تہذیب
 کر لی ہے۔ الا اذا اخذ المؤذن فی الاقامۃ۔ مگر جبکہ مؤذن اقامت کتنا شروع کر دے۔ و۔ تو اب نکلنا مکروہ ہے
 لانه یتیم بمنجا لفقہ البجاۃ عیاناً۔ کیونکہ وہ ظاہر دیکھنے میں جماعت سے مخالفت کرنے کی ہمت رکھا جائیگا۔ و۔
 اور بیان نفل منع نہیں ہے بلکہ حکم ہے۔ وان کانت العصر والمغرب او الفجر خرج وان اخذ المؤذن فی الاقامۃ
 اور اگر یہ ناز عصر یا مغرب یا فجر ہو تو نکل جاوے یعنی جب کہ پڑے چکا ہے اگرچہ مؤذن اقامت شروع کر دے۔ لکرا ہجہ
 النفل بعدہا۔ کیونکہ ان نازوں کے بعد نفل پڑھنا مکروہ ہے۔ و۔ اور وہاں بیٹھے رہنے سے نکل جانا بدستور ہے
 کتاب میں اشارہ ہے۔ و من اتقی الی الامام فی صلوۃ الفجر۔ اگر ایک شخص جاہد بنجامام تک نماز فجر میں و۔
 یعنی امام کو نماز فجر پڑھنے پایا۔ و جو لم یصل رکعتی الفجر۔ اور اس شخص نے دو گانہ سنتہ الفجر پڑھ لی نہیں پڑھا ہے۔ و۔
 خود صورت میں ہیں ایک یہ کہ۔ ان خشی ان نفوتہ رکعتہ و یدرک الاخری۔ اگر اسکو خوف اسقد رہا کہ ایک رکعت
 جاتی رہیگی اور دوسری رکعت ہا دیکھتا تو۔ یصلی رکعتی الفجر عند باب المسجد ثم یدخل۔ دو گانہ سنت کا دروازہ
 مسجد کے پاس پڑھے پھر داخل ہو۔ لانه لکنہ الجمع بین الفیصلین۔ کیونکہ اسکو دونوں فیصلین جمع کر لینا ممکن ہے۔

فہم کیونکہ سنتہ الفجر کے فضائل اور ہر گز سے ہم۔ اور حدیث میں ہے کہ جس نے فجر کی ایک رکعت پائی آئے فجر پائی
الناہ۔ مترجم کتاب کہ جس نے فجر میں دو رکعت کے پائے پر ناز پانا جو حدیث صحیح میں وارد ہے اسی سے شائعہ وغیرہ سنہ
کر کے ہیں کہ بعد رکعت کے آفتاب طلوع یا غروب ہو تو بقیہ تمام کر لے اور مترجم کے نزدیک صحیح تاویل حدیث یہ ہے کہ اگر
حائضہ آخر وقت پاک ہوئی یا اسلام لایا یا اناقہ ہوا تو اسے اس ناز کا وقت پایا حتیٰ کہ اس پر یہ ناز فقہاء کرنی واجب
ہوئی پس یہ حدیث بیان اس امر کا ہے کہ اس سے ناز واجب ہونے کے لیے پوری چار رکعت کا وقت موجود ہونا ضروری
نہیں ہے حتیٰ کہ آخر جو بھی پاوے تو یہ ناز ادا کرنا ذمہ واجب ہوگی جیسا کہ خفیہ کا اصول ہے اور جتنا ذیل لطیف ہے جو میں
کسی سے نہیں پائی۔ فالحمد للہ رب العالمین۔ پھر میں نے دیکھا کہ امام حادی نے ہی تاویل کی جو ہم۔ دوسری صورت یہ کہ۔ وان
عشقی فوتہا۔ ادا کرے دوسری رکعت فوت ہونے کا جوت ہو۔ فہم۔ اگرچہ تعدد پاوے تو۔ دخل مع الالام
تو امام کے ساتھ داخل ہو جاوے۔ لان ثواب الجماعۃ اظہم۔ کیونکہ اول تو ثواب جماعت بہت بڑا ہے۔ فہم
حتیٰ کہ ۲۰۔ درجہ مفرد پر ثواب بڑا ہو اور۔ والو عید تیرکما الزم۔ اور دم جماعت ترک کرنے کی وعید الزم ہے۔ فہم
کیونکہ وعید سے چنانچہ مقدم ہے سنت کو نہ ترک کرے۔ یہ وعید وہی جو باب الجماعۃ میں گذری کہ جماعت سے منافق ہی بچتا ہے اور
حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم نے انکے گھر میں نہ دینے کا قصد فرمایا وغیر ذلک۔ منع۔ اگر معلوم ہو کہ اول رکعت ہے یا دوسری تو سنت
ترک کر کے جماعت میں داخل ہو جاوے۔ انکھاصہ۔ اگر اول رکعت معلوم ہو پھر باب المسجد پر ناز کی جگہ نہ تو اندر بیٹھ
ورنہ کسی ستون کے پیچھے بیٹھے اور نماز اسلام نے کہا کہ سب سے زیادہ مکروہ یہ کہ صف کے برابر بیٹھے۔ محمد بن ہر کہ
کہا گیا کہ یہ سب مکروہ ہیں کیونکہ یہ سب بنزک مسجد واحد کے ہے۔ مع۔ مترجم کتاب ہے کہ شاید بات یہ ہے کہ سنتہ الفجر کی نسبت
واجب ہونے کا گمان ہے جیسا کہ حسن نے امام سج سے روایت کی اور نبوت واجب میں تو اتفاق کیا جاتا ہے اور امر میں
میں لوگوں کی سستی ظاہر جیسا اشارہ کتاب میں ہوں کیا کہ سنت گھر پر جہنی چاہیے تھی مگر بغیر بیٹھے امام تک جا پہنچا
جو فرض میں ہے پس اگر ترک کرے تو گویا معمول ہو جاوے کہ لوگ سنتیں جو زمین حالاکہ حدیث عبد اللہ بن مسعود روایت
میں ہے کہ حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم ناز فجر میں تھے کہ ایک نے آکر گوشہ میں سنتہ الفجر پڑھیں پھر ناز میں شامل ہوا تو بعد
سلام فرمایا کہ ای فلاں تو نے کس کو فرض شمار کیا اپنی تنہا ناز کو یا جو ہمارے ساتھ پڑھی۔ رواہ مسلم و ابو داؤد و ترمذی
یہ تاکید حدیث ہے کہ بعد اقامت کے سوائے فریضہ کے کوئی ناز نہیں۔ کارواہ البخاری۔ لیکن جو بات میں نے اب بیان
کی اس راہ سے اماموں نے سنتہ الفجر میں نبوت واجب اسی کو برداشت کیا کہ ترک نہ کرے ہم۔ بخلاف سنتہ الفجر
جسٹ تیرکافی السحالیین۔ بخلاف سنتہ الفجر کے کہ ان چارگانہ کو دونوں حالتوں میں ترک کر لیا۔ فہم خواہ
امید ہو کہ رکعات جماعت میں لگی یا نہ ہو بہر حال جماعت میں شریک ہو جائیگا۔ لیکن میں نے حدیث الترمذی اور حائضہ رقم
بابت قضاء چارگانہ طر کے اور گھسی تو انکے ترک کی گنجائش ہے۔ لانه یکنہ ادا وانی الوقت بعد الغرض صحیح
کیونکہ اس چارگانہ کا ادا کرنا فرض کے بعد وقت کے اندر ممکن ہے۔ یہی صحیح ہے۔ فہم کچھ خلاف نہیں۔ وانما الاختلاف
میں ابی یوسف و محمد بن یوسف و یحییٰ بن علی الرکعتین و ماخیر یا عنہما۔ ادا اختلاف تو ابو یوسف و محمد کے درمیان صرف
چارگانہ کے دو گانہ پر قدم کرنے یا دو گانہ سے سو کر کے ہیں۔ ولا کذلک سنتہ الفجر علی مانین انشاء اللہ تعالیٰ
اور یہ حال سنتہ الفجر میں نہیں ہے چنانچہ ہر انشاء اللہ تعالیٰ بیان کر چکے۔ فہم۔ بلکہ ان میں اختلاف موجود ہے۔ پھر سنتہ الفجر
میں دو گانہ پر قدم کرنا قبل ابی یوسف سے۔ یہی قول ابو حنیفہ رحمہ۔ المجد۔ یہی مختار ہے۔ القاب یہی صحیح ہے۔ موط
شیخ الاسلام رحمہ۔ یہی ہے فتویٰ جیسا کہ گذرا۔ والفقید باللہ و عند باب المسجد یل علی الکرشمی فی المسجد

دو گنا سنت کو پختہ التعمین کے شروع ہونے بعد آفتاب بلند ہونے کے قضا کر لیا تھا۔ - - - - - جس کا صحیح مسلم وغیرہ کی احادیث سے دیکھا جائے تو یہ غلط ہے۔ پس اگرچہ سنت اپنے وقت سے فوت ہونے پر قضا نہ ہو سکتی تو آپ قضا نہ کرتے اور نہ کہ انتقام چار گنا آپ نے وقت کے اندر بعد فرض کے پڑھ لیا۔ - - - - - ولما ان الاصل فی السنۃ ان لا تقضی الا قضاء التقضاء بالواجب۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ کہ سنت میں اصل یہ کہ قضا نہ کیا وے کیونکہ قضا مخصوص ہے واجب پر۔ - - - - - چنانچہ اصول میں قضا کی یہ تعریف کہی کہ جو چیز حکم سے واجب آئی ہو اس کا قضا سیر و کرنا۔ اور سنت حکم سے واجب نہیں آئی تو اس کی قضا بھی نہیں۔ ابن الہمام نے اعتراض کیا کہ یہ تو اصطلاح ہوئی حتی کہ اگر قضا کی ایسی تعریف کر دے کہ جو اس کو شامل ہو تو ایسا نہ ہوگا اور کہا کہ اولیٰ یہ کہ کہا جاوے کہ جس سبب سے ادا واجب ہوئی ہے حتی کہ جب ادا کا مطالبہ اپنے وقت پر نہ کیا تو حتی المقدور دوسرے وقت پر رہا اور سنت میں جب یہ مطالبہ ادا میں نہ تھا تو اس کے لیے قضا میں ہر رجبہ اولیٰ ہوگا۔ - - - - - ہذا نفس الفتح۔ اور مفسرین کہ اس سے وجوب قضا نہ ہوگی اور ہم اس کی قضا واجب نہیں کہتے مگر ادا کا باعث کچھ تھا اگرچہ واجب کرنے کا لفظ تھا وہی قضا کا باعث ہر علاوہ برین امام رحمہ سے ادا سے سنت انحراف نہ ہوگا۔ - - - - - ہر تو قضا میں بھی سبب رہا جو ادا کا تھا اور آخری درجہ یہ کہ مستحب رہے۔ - - - - - فانہم۔ حدیث تینہ التعمین کا جواب یہ دیا کہ جو کچھ وردی قضا تھا تبعاً للفرض یعنی ماوراء علی الاصل۔ اور حدیث دارہی قضا دو گنا مذکورین تابع فرض کے تو سوا اسکے باقی اصل پر رہا۔ - - - - - یعنی حدیث خلاف قیاس پر جو جیسے وارد ہوئی اسی حالت پر رہی۔ - - - - - بلکہ چار گنا قبل التعمین بھی یوں ہی کہا جائیگا۔ - - - - - و انما تقضی بحالہ و ہو یصلیٰ بالجماعۃ او مدہ الی وقت الزوال۔ اور دو گنا مذکور زوال ہی کے وقت تک فرض کے تابع حالت میں قضا کیا جائیگا۔ - - - - - جماعت سے فرض پڑے یا تنہا پڑے۔ - - - - - سنہ اس میں توافق ہے۔ - - - - - و فیما بعدہ اختلاف المشائخ۔ اور ابعد زوال کے بعد قضا کرنے میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ - - - - - بعض نے کہا کہ قضا کرے۔ - - - - - یہی ایک قول شافعی ہے اور بعض نے کہا کہ نہیں۔ - - - - - مجتہدین صرف قول دوم کو کیا۔ - - - - - مع۔ گویا یہی اصح ہے۔ اور یہی قول مالک و قول دوم شافعی و ایک قول احمد کا ہے۔ - - - - - و اما سائر السنن سواہا لا تقضی بعد الوقت و حدیث۔ - - - - - میں باقی سنن سواہ دو گنا نہ پڑے تو وہ بعد وقت کے تھا قضا نہیں کیا ونگی۔ - - - - - سنہ اس میں تینوں اماموں کا اتفاق ہے و اختلاف المشائخ فی قضا تبعاً للفرض۔ اور فرض کے تابع ہو کر ان کے قضا کرنے میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ - - - - - سنہ عرانیوں کے نزدیک جب مع فرض قضا ہوں تو جیسے سنت اذان و اقامت قضا کیا ونگی و جیسے سنت ناز بھی تابع فرض قضا کیا وے اور عرانیوں کے نزدیک نہیں اور یہی اصح ہے۔ - - - - - مع۔ و من اورک من النظر رکعتہ و لم یدرک الثلث فانہ لم یصل النظر بجماعۃ۔ اور جس نے ظہر میں سے ایک رکعت پائی اور تین رکعات نہیں پائیں تو اسے جماعت کے ساتھ نماز ظہر نہیں پڑھی۔ - - - - - سنہ اس میں تینوں اماموں کا اتفاق ہے۔ - - - - - واضح ہو کہ جماعت کے ساتھ ظہر کی ناز پڑھنا تو فی الحقیقت اس طرح ہے کہ چاروں رکعت جماعت کے ساتھ پڑھے کوئی خبر نہ ہو وے اور جماعت پانا تو وہ ایک رکعت اخیر یکے بعد پانے سے بھی ہو جائیگا۔ - - - - - لہذا اس مسئلہ میں ظہر جماعت بالاتفاق نہیں پڑھی و لیکن ثواب جماعت بالاتفاق پایا۔ - - - - - خواہ فریضہ جمعہ ہو یا دیگر جو لیکن جمعہ میں امام محمد رحمہ نے کہا کہ جس نے جمعہ پایا وہ امام کے سلام کے بعد کھڑا ہو کر چار فرض ظہر پڑھے کیونکہ جمعہ میں جماعت شرط ہو و نہ پائی تو جمعہ نہیں پایا۔ - - - - - اس سے وہم ہوتا ہے کہ اسے ثواب جماعت بھی نہ پایا لیکن یہ وہم باطل ہے بلکہ اس کے جو امام مصنف نے بیان کیا کہ۔ - - - - - و قال محمد قد اورک بفضل الجماعۃ۔ اور امام محمد رحمہ نے فرمایا کہ اسے ثواب جماعت پایا۔ - - - - - سنہ توجہ میں بھی ثواب جماعت پایا پس ظہر و جمعہ دونوں میں ثواب جماعت بالاتفاق پایا۔ - - - - - لان من اورک آخر الشی فقد اورک۔ - - - - - کیونکہ جس نے کسی چیز کا آخر جزو پایا تو اس نے اس چیز کو پایا۔ - - - - - فقصار محمد را

تو اب الجماۃ - تو ثواب جماعت بھر چڑھایا - کہہ لم یصلہا بالجماۃ حقیقۃ - لیکن اسنے نادر کو در حقیقت جماعت کے ساتھ
 میں نہیں بیٹھا - **ف** - بلکہ بعض جزو خواہر حاد - اس سبک کا نادر قسم وغیرہ میں خاص ہوگا چنانچہ کہا - ولہذا یسخت
 ہونی یحیئہ لایدرک الجماۃ - اور اسی جہت سے اتنے پرانی اس قسم میں جو تاثر جائیگا کہ لایدرک الجماۃ - **ف**
 یعنی ایک نے قسم کھائی کہ آج تو ظہر کی جماعت نہ پاریگا اگر باؤ سے تو میرا غلام آزاد ہو - وہ جلد آیا حتی کہ اسکو صرف ایک
 رکعت ملی کہ بعد ملا تو اسنے جماعت پائی یہیں قسم کھنے والا جو تاثر گیا اور اسکا غلام آزاد ہو گیا - ولہذا یسخت فی یحیئہ
 لایصلی الظہر بالجماۃ - اور جو تاثر اندوگا اس قسم میں کہ ظہر کو جماعت نہیں پڑھیگا - **ف** - حتی کہ اگر اسنے یوں کہا ہو
 کہ آج تو ظہر کو جماعت سے بڑھ لے تو میرا غلام آزاد ہو - وہ جلد آیا مگر ایک رکعت پائی تو جماعت سے نہیں پڑھی پس
 جو تاثر اندو - اسی طرح اگر اسنے تین رکعتیں پائیں ہوں و ایک نہیں پائی تو بھی ظہر جماعت کے ساتھ نہیں پڑھی اور
 قسم کھانے والا جو تاثر اندو - یہی اظہر واضح ہو - غلاما مفسر صحیح - مثل ظہر کے ہر چار رکعت والی نماز کا حکم ہے - ت - یہی
 مذہب شافعی ہے - محمد بن اسلم کے واسطے کہ ثواب جماعت بالاتفاق مگر گنیمت اول پانے والے کا اس سے بڑھا ہو اسکو نہ کہ حدیث
 صحیح میں یہ عمدہ فضیلت ثبوت ہے - ومن اتی مسجد اقد صلی فیہ فلا یسربان تطیع قبل الکتوتہ ما بد اثم
 اداہ فی الوقت - امام محمد نے کہا کہ جو شخص ایسی مسجد میں آیا کہ اس میں نماز ہو چکی یعنی اسنے جماعت نہیں پائی تو حفاظت نہیں
 کہ فرجہ سے چلے بے نفل اسکا ہی چاہے پڑھے جب تک وقت میں ہو - و مرادہ اذا کان فی الوقت سقہ - اور مراد
 امام محمد یہ کہ جب تک وقت میں گنہائش ہو - وان کان فیہ ضیق ترکہ - اور اگر وقت میں غلی ہو تو نفل جوڑے -
ف - ظاہر غلام تو اختیار ہی نفل میں ہو مگر فقہانے اسکو شامل سنت قرار دیا لہذا کہا - قبل ہذا فی غیر سنتہ الظہر
 والجمہر - کہا گیا کہ یہ حکم سوائے سنتہ الظہر والجمہر کے ہو - **ف** - کہ چاہے پڑھے اور سنت قبل الظہر والجمہر میں پڑھنا ہو کہ ہو -
 لان لہما زیادۃ حرۃ - کیونکہ سنت ظہر اور سنت ظہر کے واسطے زیادتی فضیلت ہے - قال علیہ السلام فی سنتہ الخیر صلو
 و لو طردکم انھیں - اور دھابت الوداد میں ہر لاندو ہوا و طردکم انھیں - یعنی ان دونوں رکعتوں کو مست جوڑو اگر یہ
 سواران دشمن نکو بایں - وقال فی الاخری من ترک الامسح قبل الظہر لم تنک شفاعتی - اور ظہر کی پہلے ستونوں
 کے حق میں فرمایا کہ جس نے قبل الظہر کے چار گناہ جوڑیں اسکو میری شفاعت حاصل نہ ہوگی - **ف** - ہر دھابت بے نفل ہو
 اسکا کچھ وجود نہیں ہر دھابت ام حبیبہ رضی اللہ عنہا نے حضرت علیؓ علیہ وسلم سے روایت کی کہ جس نے ظہر کے قبل چار رکعت
 اور بعد چار رکعت پر حفاظت کی اللہ تعالیٰ اسپر دوزخ کی آگ حرام کرے گا - رواہ ابو داؤد والنسائی وابن ماجہ
 وقیل ہذا فی الجمع - اور کہا گیا کہ یہ حکم سب سنتوں میں ہو - **ف** - جیکہ تھا پڑھے تو چاہے سنت پڑھے یا نہیں - لانہ
 علیہ السلام واقلب علیہا عند ادائها لکتابات بالجماۃ - کیونکہ حضرت علیؓ علیہ وسلم نے تو فراموش کو جماعت
 کے ساتھ ادا کرنے کے وقت ان سنتوں پر مواظبت کی ہو - **ف** - نہ تھا پڑھنے کے وقت - ولا سنتہ دون المواظبت
 اور بدون مواظبت کے سنت ثابت نہیں ہوتی ہو - **ف** - تو مفرد کے حق میں یہ تازین سنت نہیں ثبوت ہوتی ہیں
 بلکہ نفل تو مختار ہوگا - یہی قول عدل اسلام ہے کا ہر جمع - امام مصنف رحمہ نے کہا - والاولی ان لا یشیر کما فی الاحوال
 کلھا لکن ہما کلمات للفرانض الا اذا خافت فوت الوقت - اولی یہ ہو کہ ان سنتوں کو جہا احوال میں نہ جوڑے
 کیونکہ پرستشیں فراموش کی تکمیل کر نیوالی ہیں مگر اسوقت جوڑ دے کہ وقت نفل جانے کا وقت ہو - **ف** - جہا احوال
 مراد وقت کی غلی دوست اور تہائی و جماعت ہو اور بعض نے کہا کہ مسافرت و قنات بھی شامل ہے لیکن سفر میں جماعت سے
 شافعی کے نزدیک یہ کہ سنتیں جوڑ دے - اور حالت سفر میں اگر یہ ساری پڑھے چاہا کہنا ہر انداز میں خلاف نہیں بلکہ

کلام ہے کہ سب سے پہلے جو کچھ لائق جوئی تھی وہ مسافر کو ہوگی۔ مجلس اشع۔ میں کتاہوں کو ترک کرنا تو بلاشبہ ادنیٰ ہے کیونکہ منافقت پر بہت الجھت و تلم دینا و مافیہا سے بہتری و جہنم سے نجات دہک فضاہی و کمالات سب کا اہم و ضروری ہے۔ اور انکی کمالات فرائض ہونے کے یہ بھی ہیں کہ حدیث ابو داؤد وغیرہ میں ثبوت ہے کہ بعض آدمی نماز سے پھرنا ہر اس حال میں کہ اسکی نماز آدمی کھلی گئی اور تہائی کھلی گئی حتیٰ کہ فرمایا کہ بعض کے واسطے کچھ نہیں ہوتی۔ اور دیگر احادیث میں قیامت کے محاسبہ فرائض نماز میں ہے کہ نقص ہوگا تو وہ نوافل سے پورا کیا جائیگا۔ ورنہ عذاب ہوگا۔ اس سے کہا گیا کہ تراویح ۲۰۔ رکعات میں یہی حکمت کہ روزانہ مع وتر کے فرائض ۲۰۔ رکعات ہیں تاکہ رمضان میں ٹکڑے اور ان ایام میں تفصیلت بہت زیادہ ہو۔ ومن اتہی الی الامام فی رکوعہ۔ اور جو شخص ہو نماز امام تک درحالیکہ رکوع میں ہے۔ فکر و وقت۔ پس اسنے بکسر تحریر کیا اور توقف کیا۔ وں حالانکہ رکوع کر سکتا تھا یا نہیں۔ حتیٰ رفع الامام راسہ۔ یہاں تک کہ امام نے رکوع سے سر اٹھایا۔ لایصر مد رکات تک رکعت۔ تو یہ شخص اس رکعت کا پانچواں نہ ہوگا۔ وں اور اگر ہو چکا ہو حالیکہ امام کھڑا ہے پس اسنے تحریر باندہ لیا پھر امام نے رکوع کیا مگر اسنے کسی عارض سے رکوع نہ پایا تو بالاجماع یہ لاحق ہو اسکو یہ رکعت مل گئی اور اگر ہو چکا ہو حالیکہ امام نے رکوع سے سر اٹھا یا ہے پس اسنے تحریر باندہ حا تو بالاجماع رکعت نہیں پائی اور اگر ہو چکا ہو تحریر کے بعد امام کو رکوع میں پایا تو بالاجماع یہ رکعت پایا گیا اور جو امام مصنف رحم نے موت ذکر کی اسین ہمارے دشمنی کے نزدیک رکعت نہ پائی۔ خلافا لفرق۔ اسین فرق کا خلاف ہے۔ و جو بقول اور ک الامام قیامہ حکم القیام۔ زفر رحم کا قول ہے کہ اس شخص نے امام کو ایسی حالت میں پایا جسکو قیام کا حکم حاصل ہے۔ وں یعنی رکوع کو مشابہت قیام سے ہے تو اسنے گویا رکوع پایا جب کہ رکوع سے قیام میں پایا پس یہ رکعت مل گئی۔ یہی قول ثوری وابن المبارک وابن ابی یلی کا ہے۔ و لنا ان الشرط ہوا لشارکت فی افعال الصلوٰۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ شرط تو افعال نماز میں شرکت باہم ہے۔ وں حتیٰ کہ حدیث صحیح مسلم میں ہے امام اسی واسطے کہ اسے ساتھ ایام کیا جادے تو اس سے مخالفت مت کر و جب تکبیر کے تو تکبیر کو اد جب تہے تو خاموش سنو آخر تک۔ و لم یوجد لانی القیام د لانی الرکوع۔ اور یہ مشدک نہیں پائی گئی نہ تو قیام میں اور نہ رکوع میں۔ وں بلکہ بعد رکوع سے سیدھے ہو کر سجدہ کے قصد میں شریک ہوا۔ پس یہ رکعت کچھ نہیں مٹی سوائے سجدہ کے۔ حدیث میں ہے کہ جب تم آؤ اور ہم سجدہ میں ہوں تو شریک سجدہ ہو جاؤ اور اسکو شمار کرو اور جس نے رکعت پائی اسنے نماز پائی۔ رواہ ابو داؤد یعنی جس نے رکوع پایا اسنے نماز کی رکعت پائی اسکو ایک رکعت شمار کرے اور یہ صحیح مسلم میں مصرع ہے یہ میں شرکت واجب ہے لیکن نہ کرے تو ناسد نہیں اور نہ سو ہے۔ التہ۔ وں اس حدیث میں رکعت کو نماز کیا گیا ہے اسی سے امام شافعی رحم نے استدلال کیا کہ ہر رکعت نماز ہے اور حدیث میں ہے کہ نماز بدون قراءت نہیں تو ہر رکعت میں قراءت واجب ہوتی۔ میں کتاہوں کہ یہی بقول اصح مد سب امام ابو حنیفہ ہے کہ قراءت دو رکعت میں فرضی اور دو رکعت میں واجبہ کا حفظ ہے۔ رکوع کیا اور امام نے سر اٹھانا شروع کیا تو اگرچہ بہت کم مشارکت ایسی حالت میں ہو جادے کہ دو رکوع ہو جائے رکعت پائی یہی اصح ہے۔ و لو رکع القندی قبل امامہ۔ اور اگر قندی نے اپنے امام سے پہلے رکوع کر دیا۔ وں اور اسی حالت میں رہا۔ قاد کہ الامام فیہ۔ میں امام نے اسکو رکوع میں پایا۔ وں یعنی امام نے جب رکوع کیا تو مسجد کا خاکہ رکوع میں تھا حتیٰ کہ اب مشارکت ہو گئی گویا رکوع میں امام کا شریک ہو گیا تو۔ جائز۔ جائز ہے۔ وں۔ یہ مراد نہیں کہ قندی کو یہ حرکت کرنا جائز ہے بلکہ اس بد حکمت سے قندی کی ناسد نہ ہوگی۔ جائز رہی اگرچہ تہا کیا۔ و قال زفر لہ بحرہ لان باقی بہ قبل الامام غیر معتد بہ۔ اور زفر رحم نے کہا کہ قندی کو یہ کافی ہوگا اسواسطے کہ قندی جو رکوع

قبل امام کے لایا اتحاد قابل شمارشین ہو۔ فلکذا ما یبغی علیہ۔ تودہ بھی جو اسپر بنا رکھا۔ فست۔ قابل شمارشین یعنی بعد امام کے رکوع کرنے کے جو رکوع رکھا وہ بھی شمارشین کیونکہ یہ تو پہلے رکوع پر مبنی ہو اور جو فاسد پر مبنی ہو وہ فاسد ہوتا ہے۔ ولنا ان الشرط جو انشا رکھنے فی جزو واحد کما فی الطرف الاول واسد اعلم۔ اور بعد ہی دیں یہ کہ شرط تو کسی جزو میں مشارکت پر ہے جس کا اول طرف میں۔ فست یعنی جب کہ ابتداء میں امام کے ساتھ شرکت کر کے رکوع کرے پھر امام سے پہلے سر اٹھا دے تو باقی نماز جائز ہے کیونکہ مشارکت متحقق ہو گئی تو فساد نہوا اگرچہ اس حرکت میں بھی وجہ سخت ہے چنانچہ حدیث میں فرمایا کہ غیر وار جو شخص امام سے پہلے سر اٹھا لینا ہے کیا ڈرتا نہیں کہ اللہ تعالیٰ اسکے سر کو گدے سے ماسر کر دے (فروع) امام رکوع میں ہے تو اکثر کے نزدیک ایک تکبیر کافی ہے اور اگر اس سے تکبیر رکوع کی نیت کی تو نیت لغو اور تحریر رکھی جائیگی۔ منع۔ امام سے پہلے سر اٹھا لیا تو چاہیے کہ خود کرے خواہ رکوع ہو یا سجدہ ہو اور دوسرا نہو جائیگا۔ ف۔ اگر تقدی کو سر اٹھا کر گمان ہوا کہ امام دوسرے سجدہ میں ہے اگر اسے سجدہ دوم و متابعت دونوں کی نیت کی تو متابعت رکھی جائیگی اور اگر خالی دوسرے سجدہ کی نیت کی تو دوسرا سجدہ ہو گا حتیٰ کہ اگر امام نے سر اٹھا کر دوسرا سجدہ کیا اور اسکو وہیں پایا تو جائز ہے۔ مع۔ ف۔ امام نے سر اٹھا لیا اور ہند تقدی نے تین تسبیح نہیں کی تو متابعت کرے نازعہ کی رکوع میں پایا تو شامل ہو کر رکوع میں تکبیرات عید کرے امام سے پہلے سلام پھیر دیا اور امام نے دیر کی حتیٰ کہ آفتاب نکل آیا تو فقط امام کی ناز گئی۔ امام نے فوت چھوڑا پس رکوع مل سکے تو پڑھے ورنہ چھوڑے۔ ف۔ اسی طرح میں اس مقام پر متابعت و غیر متابعت وغیرہ کے امور وہ کچھ جگہ جگہ وتر میں لکھ چکے ہیں اور لکھا کہ اگر نے ناز بجا مت پڑھی تو اسکے اسلام کا حکم ہو گا کیونکہ مخصوص باسلام ہے بخلاف حج و روزه کے اور لکھا کہ مخصوص بننے میں نظری۔ قول یعنی ہاری جماعت میں ناز پڑھنے والا سوائے اسلام کے محتمل نہیں پس کچھ نظر نہیں رہی۔ م۔

باب قصار الفوائت

دعاۃ ناز کے قضا کرنے کا بیان فائتہ وہ ناز جو اپنے وقت سے جاتی رہے۔ اگر عذر چھوڑے تو کبیرہ گناہ ہے تو یہ کبے یا حج سے معاف ہو گا اور قضا بھی کرے اور اگر قدر سے ہو تو قضا سے عفو ہو گا اور نہ بخلاف ذکر کے دشمن کا جویم ہے حتیٰ کہ حضرت علیؓ علیہ السلام سے یوم المندق کو چار نازین متوالی قضا فرمیں مگر جنائی کو حاملہ کا بچہ مر جانے کا خوف ہو تو تاخیر کرے۔ بھر ادا وقت پر فعل واجب ہاں کان وشرائط بجا نہ۔ اعادہ کسی غفل سے وقت میں دوسرا ناز قضا بعد وقت کے شل واجب بجا لانا۔ م۔ ن۔ مع۔ ومن فاتتہ صلوٰۃ قضا یا اذا ذکر ہا وقد ماعلیٰ فرض الوقت۔ جس شخص کی ناز فوت ہو گئی تو اسکو تمنا کرے جب یاد کرے اور اسکو فرض وقتی پر مقدم کرے۔ فست۔ یوں ہی اگر سو جانے سے فوت ہو گئی تو بھی۔ اور ناز فرض مراد ہے خواہ اعتقادی فرض ہو یا عملی جیسے وتر قبول ابی حنیفہ مع۔ پس وتر و فجر میں ترتیب واجب ہے۔ اور قضا و مطلقاً خاص ہو حتیٰ کہ اگر عذر ترک کی بدون انکار کے بلکہ بطور فسق کے تو اسکی قضا بھی اجماعاً واجب ہے۔ یہی قول مالک و شافعی کا ہے۔ ابن حبیب نے کہا کہ نہیں بلکہ وہ مترد ہو گیا۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ شافعی جب تعدد میں قضا واجب کہتے ہیں تو یہ دلیل ہے کہ ان کے نزدیک مقدم ہمارک در حقیقت کافر نہیں ہوتا۔ فافهم۔ پھر فرض وقتی پر مقدم کرنا واجب ہے حتیٰ کہ بدون اسکے فرض وقتی جائز نہ ہوگی مگر جبکہ ترتیب ساقط ہو جاوے چنانچہ آویگا۔ م۔ والا اصل فیہ ان الترتیب بین الفوائت و فرض الوقت عندنا مستحق۔ اور اصل اس میں یہ کہ ترتیب رکھنا در بیان قضاؤں اور فرض وقتی کے ہمارے نزدیک مستحق ہے۔ فست۔ یعنی فرض علی ہے پس اگر عصر و عصر و قضا ہو گئیں اور عشاء کے وقت ادا کرتا ہے تو اول عصر پھر عصر پھر عشاء حتیٰ کہ قضاؤں میں ترتیب ہو پھر فرض وقتی یعنی عشاء کو پڑھے یہی نہ ہے حضرت شافعی و مالک و احمد و اسحق و یوسف و غیرہ

وغیرہ کا ہے۔ مع۔ و عند الشافعی مستحب۔ اور شافعی رحمہ کے نزدیک ترتیب مستحب ہے۔ فق۔ یہی مذہب طاووس و ابو حنیفہ وغیرہ کا ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ یہی قول اصح ہے۔ لان کل فرض اصل بنفسہ فلا یكون شرطاً لغيره۔ دلیل ہم شافعی کی ہے کہ ہر فرض تو بہات خود اصل ہے تو وہ دوسرے کے لیے شرط نہ ہوگا۔ فق۔ مگر بدیل جیسے ایمان عام عبادات اور صوم و نماز کا۔ مع۔ اور جواب یہ کہ وقتی صحیح ہونے کے لیے فائتہ کو ہم شرط نہیں کرتے ہیں بلکہ فائتہ ہمارے نزدیک مقدم واجب ہے اور وقتیہ تو خود واجب ہے حتیٰ کہ جب بوجہ ٹکی وقت کے ایسا نہ رہے تو وقتی مقدم ہو جائیگی چنانچہ اولیٰ عام۔ المدا۔ نفل میں فائتہ فرض یا دکی تو نفل پوری کرے کیونکہ ترتیب تو فرض میں خلاف قیاس ثبوت ہوئی ہے۔ محیط السرخسی۔ و لیس قولہ طیبہ السلام من نام عن صلوة او نسیمما فلم ینذکرہ الا وہو مع الامام علیہ صل الہی ہو فیہا ثم یصل الہی ذکرہا ثم یصل الہی مع الامام۔ اور جاری دلیل قولہ طیبہ السلام ہے کہ جو شخص سو گیا نماز سے یا اسکو بھول گیا پس یاد نہ آئی لکھیں حالت میں کہ وہ امام کے پیچھے نماز میں ہے تو یہ تجربہ ہے جس میں موجود ہے پھر وہ تجربہ جسکو یاد کیا پھر اسکا اعادہ کرے جو امام کے ساتھ تجربہ ہے۔ فق۔ اسی کے موافق قول احمد ہے۔ اس حدیث کو دارقطنی نے ثقات راویوں سے ابن عمر رحمہ سے منقولاً روایت کیا لیکن امام مالک نے منقولاً یعنی قول ابن عمر روایت کیا۔ دارقطنی و ابو زررہ نے اسی کو صحیح کہا۔ ابن الہمام نے کہا کہ نقد راوی کسی مرفوع اور کسی منقول روایت کرتا ہے تو دونوں صحیح ہیں۔ مع۔ پھر نہایت وغیرہ میں اس مقام پر حکایت ہیں جسکا حل کرنا دشوار ہو گیا جیسا کہ عینی رحمہ نے بسط سے ذکر کیا ہے۔ مترجم کتا ہے کہ تحقیق میرے نزدیک یہ ہے کہ شمس اللہ سرخسی نے فرمایا کہ نمازوں کے اوقات اور ادا میں ترتیب قطعی ہے پھر اگر اوقات میں بوجہ فوت ہو جانے کے نہ رہے تو بجا لانے میں باقی رہیگی۔ یہ کلام قوی ہے اور توضیح یہ کہ اوقات میں تو فجر و ظہر و عصر و مغرب و عشاء اوقات مرتبہ ظاہر ہیں۔ رہا بجا لانا تو حج کے مقام عرفات میں ظہر و عصر ایک ساتھ ادا کی جاتی ہیں لیکن اگر عصر کو مقدم کرے تو جائز نہیں ہے۔ اب واضح ہو کہ حدیث میں ہے کہ جو کوئی سو گیا کسی نماز سے یا اسکو بھول گیا تو جب یاد آوے اسی وقت پڑھے کہ یہی اسکا وقت ہے اور ایک روایت میں ہے کہ اسکا کچھ کفارہ نہیں سوائے اسکے۔ کما فی صحیح البخاری و مسلم۔ پس جب یہ وقت و کفارہ از جانب شیخ متین ہوا تو ازراہ وقت و فعل دونوں طرح فائتہ کی تقدیم متین ہو گئی۔ لیکن یہ وقت اسکا حقیقی عین حتیٰ کہ اگر طلوع یا غروب کا وقت ہو تو نہیں پھر سکتا اور اسی وجہ سے اگر اس وقت عدا نہ پڑھے تو وہ عدا تارک نماز میں داخل نہ ہوگا لہذا فقہار نے کہا کہ قضاء کو بجا لانے کا وقت تمام عمر ہے سوائے وقت طلوع و غروب و ٹھیک دو پہر کے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ امام حنفی رحمہ نے جس حدیث سے استدلال کیا وہ فرض کا بیان ہے یعنی ادا میں ترتیب وقت و فعل دونوں کی مفروض ہے پھر بعد وقت سے قضاء ہو جانے کے فعل کی ترتیب فرض باقی رہی لیکن احتمال ہے کہ شاید ساقط ہو تو حدیث مذکور سے احتمال منع ہوا پھر چونکہ خبر واحد ہے لہذا اسکا درجہ فرض علی رہ گیا۔ پس یہی قول اصح ہے۔ والہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ مع۔ قضاء فرض کی فرض اور واجب کی حاجت اور سنت کی سلت ہے۔ البھر۔ و لو خاف فوت الوقت یقدم الوقتیہ ثم یقضیہا۔ اور اگر وقت نکل جانے کا خوف ہو تو وقتیہ کو مقدم کرے پھر فائتہ کو قضاء کرے۔ فق۔ اس پر اجماع ہے۔ مع۔ مثلاً عشاء فوت ہوئی اور فجر کے وقت دیکھا کہ اگر قضاء مقدم کروں تو فجر کا وقت نہ بیگا تو فجر کو مقدم کرے۔ لان الترتیب یسقط بضمیق الوقت و کذا بالنسب ان و کثرة الفوائت کیلایا یؤدی الی تقویت الوقتیہ۔ کیونکہ ترتیب تو ساقط ہو جاتی ہے بوجہ ٹکی وقت کے اور یوں ہی ساقط ہوتی ہے بوجہ بھول جانے اور نوائے کثیرہ ہو جانے سے تاکہ وقتیہ کا خوف کرنا لازم نہ آوے۔ فق۔ فوائت میں کثرت کی مقدار چنانچہ میں جن۔ پھر وجہ سقوط یہ ہے کہ وقتیہ کو عدا وقت سے فوت نہ کرنا فرض قطعی ہے اور فائتہ کو مقدم کرنا فرض علی پس جب وقت تنگ ہے یا فوائت کثیرہ میں حتیٰ کہ وقتیہ کو فوت کرنا لازم آتا ہے تو قطعی مقدم

ہوگی۔ یہی مترجم کو ظاہر ہوا اور میں نے نہیں دیکھا کہ کسی شائع نے عمر میں کیا ہو۔ واسطہ علم۔ م۔ اگر نوازل میں چار میں اور وقت میں سب کی گنجائش نہیں تو صبح یہ کہ وقت کو مقدم کرنا جائز ہے۔ یعنی۔ اس صبح میں نظر ہے۔ م۔ پھر وقت کا تنگ ہونا غالب گمان پر کافی ہو یا حقیقتہً تنگ ہو حتیٰ کہ اگر بعد ادا سے وقت کے ظاہر ہو کہ جو تنگی کا وقت تھا وہ خطا تھا یعنی وقت قضاء و ادا دونوں کا تھا۔ تو فتاویٰ المجتہدین والفقہین میں ہے کہ حقیقتہً تنگی معتبر ہے پس وقت باطل ہو جائیگی پھر اگر وقت استعذر بآتی ہو کہ عشاء وغیرہ ادا کر کے تو پہلے قضاء عشاء پڑھ کر پھر فجر پڑھے اور جو فجر پڑھی تھی وہ باطل ہو گئی اور اگر اب گمان ہو کہ خالی وقت ہے فجر کا وقت ہے اور ادا کی پھر ظاہر ہو کہ گمان غلط تھا تو جسے باطل ہو گئی۔ پھر اسی طرح نظر کرے حتیٰ کہ دونوں کا وقت ہو تو شریعتاً ادا کرے اور اگر خالی وقت ہے گمان ہو تو وہی پڑھے لیکن بعد کو اگر غلط گمان لگتا تو پھر باطل ہو جائیگی۔ اسی قول کو فتح القدیر و دیگر المواقف میں صرح کر دیا ہے۔ مترجم کتاب ہے کہ بطلان بعد اداء کے بدلیل قطعی چاہیے تھا اور ترغیب محض سقوط ہے تو واضح یہ تھا کہ بیان مدار غالب گمان پر ہونا اور اسی طرف کلام امام مصنف شمر ہے لیکن روایات جزیئہ اسکے مخالفت میں اور عجیب کہ شیخ ابن الہمام نے بیان ترتیب مستحب ہونے کو اس کا اذیہ بیان فرضیت ترتیب کی تعین پر اقتصار کیا۔ م۔ پھر وقت کی تنگی و وسعت میں مستحب وقت کا اعتبار نہ بدلیل اس کے اگر عصر شروع کی اور قضاء نظر ہو لا ہوا ہے پھر آفتاب میں زردی شروع ہوئی اس وقت ظہر یا آتی تو عصر کو پورا کر لے اور نہ تو دوسرے صبح ہو کہ وقت مستحب معتبر ہے درہ عصر تو لازم ہوتی۔ تاہم فیضان میں ہے کہ ضیق وقت کا اعتبار شروع کے وقت ہے حتیٰ کہ اگر قضاء ظہر یا د ہو پھر عصر شروع کی اور طول دیدیا حتیٰ کہ وقت تنگ ہو گیا تو اعتبار نہیں اور جہاں عصر ہو گا اگر جبکہ تنگی کے وقت تو ذکر عصر شروع سے پڑھے صبح۔ و تو مقدم تھا جائز۔ اور اگر اس شخص نے تنگی وقت کے بعد فائدہ کو مقدم کر دیا تو جائز ہے۔ فتنہ یعنی فائزہ ادا ہو جائیگی اور وقت کو کھولنے کا گناہ اس پر حاصل یہ کہ باسما فعل کرنا حرام ہے مگر قضاء ناز ہو جائیگی۔ لانی النہی عن تقدیمہا المعنی فی غیرہا۔ کیونکہ فائزہ کو ایسی حالت تنگی میں مقدم کرنے سے جو مخالفت ہو تو وہ ایسے معنی کی جہت سے ہے جو غیر میں ہیں۔ فتنہ یعنی وقت کا کھولنا۔ پس وقت کو جانے سے فائزہ کی ادا میں کو نقصان نہیں ہوا۔ بان وقت کو کھولنے سے پہلے گناہ عظیم ہوتا ہے دوسری بات ہے۔ بخلاف انا ادا کا ان فی الوقت سقم۔ برخلاف اسکے جیکہ وقت میں سقم ہو۔ تو مقدم الوقت۔ ادا سے ناز وقت کو مقدم کر دیا حیث لایحوز۔ تو یہ نہیں جائز ہوگی۔ لانی ادا کا قبل وقتہا الثابت بالحدیث کیونکہ اسے وقت کو ایسے وقت ادا کیا جو اسکے واقعی وقت سے جو حدیث سے ثبوت ہوا ہے پیشتر ہے۔ فتنہ یعنی حدیث سے تو وقت کے لینے وقت ہے جو بعد ادا سے فائزہ کے ہو جسے عرفات میں عصر و ظہر جمع کرنے میں عصر کا وہ وقت ہے جو منظر پڑھ کر جو تنگی کے بعد کو اول و ظہر کو آخر کرے تو ردائیں اسی طرح فائزہ سے پہلے وقت کا وقت ہی نہیں جیسا کہ حدیث سے ثبوت ہے۔ اقتصار میں ہوا کہ وقت کا وہ وقت تو قرآن یا حدیث متواتر سے ثابت ہے پھر کیونکہ اس حدیث واحد سے منسوخ ہو جائیگا۔ جواب اسکا گناہ یہ میں یوں دیا کہ یہ حدیث جو ترتیب فائزہ میں ہے جو غیر مشہور ہے۔ ابن العام رحمہ نے کہا کہ یہ دعویٰ رد ہے کیونکہ اسکے حدیث مرفوع ہونے میں کلام ہے تو مفہوم گمان۔ مترجم کتاب ہے کہ صبح جواب وہ تحقیق ہے جو ادا پر گندہ یعنی مثلاً افعال ناز ظہر کے بعد افعال ناز عصر ادا کرنا قرآن و حدیث متواتر سے ثبوت ہے اور جب ظہر اپنے وقت سے قضاء ہو کر حصہ میں آئی کیونکہ اسکا ادا کرنا لازم ہے تو وقت کی ترتیب تو گئی اور افعال کی ترتیب اب بھی ممکن ہے تو اس پر عمل واجب ہے اس میں صحت میں کہ یہ بھی ممکن نہ وقت میں خالی افعال عصر کی سائی ہو تو ترتیب قطع ہوگی اور بیان موضوع یہ کہ وقت میں دونوں کی گنجائش ہے پس ترتیب فعلی لازم ہے اور بعد وقت کے اندر ناز ظہر قضا کے افعال بجا لاوے استعذر وقت عصر کے ادا سے خارج ہوا اگرچہ وہ عصر کا وقت ہے تو اس وقت میں عصر کی ادا صبح نہیں بلکہ عصر میں صبحیں اور اس حدیث کتاب ہدایت دار قطنی سے معلوم ہوا کہ یہ وقت بھی ظہر کا وقت ہے یعنی آنکہ غور یا ادا کے وقت بجا آنا پھر کہ اداء کے ہو مگر فقہاء نے تصریح کی کہ اگر قضاء یا د ہی نہ تو عصر اس وقت میں صبح ہے۔ اور اس بیان سے ظاہر ہوا کہ عہد ۱ چوتھے سنے و غفلت سے چوتھے سن میں یہ فرق ہے کہ عہد ۱ ترک گناہ و عہد ۲ عہد ۱ کا فاعل نے اگر نوازل جاری کے وقت ادا کیا ہے

موت گناہ عفو ہے۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ اگر نام مصنف ہم دلیل کو اس جہالت سے فرماتے کہ۔ لائے ادا ہائی وقت کمال سبھا
ادارہ مشغلہ بغیر ہا۔ تو اظہر ہو تا یعنی اسے وقتہ کو وقتہ کے ایسے وقت میں ادا کیا جائے اسکے ادا کی گنجائش نہیں دیتا تھا
جو ہر اس وقت کے دوسری ناز کے افعال میں مشغول ہونے کے۔ پس وقت تو وہ حقیقت عصر کا ہر گراؤ عصر اس میں
جائز نہیں رکھی گئی کیونکہ فرضیت ترتیب افعال سے وہ قضاء کے افعال کے لیے کر دیا گیا ہے۔ فاقہ ہم۔ (مفروضہ) مجب
کو افاقہ ہوا تو اس پر حالت جنون کی قضاء نہیں جیسے مرتد پر حالت اہتمام کے اور دار الکفر کے مسلمان پر جب تک وجوب
ناز نہیں جانا اور بغیر نشہ کے بیہوش پر جبکہ ایک رات و دن سے زیادہ بیہوش رہا اور مریض پر جب کہ اسکو اشارہ
کے لیے قدرت نہ تھی قضاء واجب نہیں ہے۔ مسافر پر حالت سفر کی قضاء دور رکعت اور حالت حضر کی قضاء چار رکعت ہیں
البحر۔ وضو گمان کر کے ظہر پڑھی پھر وضو کر کے عصر پڑھی پھر ظہر ہو کہ ظہر بغیر وضو نہ تھی تو بمنزلہ نسیان کے ترتیب ساقط
ہے اور فقط ظہر قضاء کرے بخلاف عتد کے۔ محیط السرخسی۔ جمع میں قضاے فجر یا دل بس اگر اول فجر قضاء کر کے جمعہ مل سکتا ہے
تو بالاجماع قطع کر کے بھی کرے اور اگر جمعہ نہیں بلکہ ظہر مل سکتی ہے تو بھی غنیمت کے نزدیک ہی کرے خلافاً لھما اور اگر ظہر بھی
نہیں مل سکتی تو بالاجماع جمعہ تمام کرے۔ السراج۔ اگر وقت تنگ ہو مگر قضا پڑھ کر وقتی اسطرح ممکن ہے کہ تخفیف قنات وصال
کرے تو ترتیب ضرور ہے اور باسی قدر پر اقتضار کرے کہ ادنی مرتبہ ناز جائز ہو جاتی ہے۔ التمر تاشی۔ اگر تنگی وقت یا نسیان سے ترتیب
ساقط ہو گئی پھر وقت وسیع میں یاد ہے تو بالانفاق ترتیب عود کر لگی الاشباہ والنہر عن الدرایۃ۔ جب تک نسیان ہے ترتیب ساقط
رہتی ہے اور جب یاد آ گیا تو ترتیب لازم ہو گئی۔ الخلاصہ۔ ولو فاتتہ صلوٰۃ ربہا فی القضاء کما وجبت فی الاصل
اور اگر ایسی کئی نازین فوت ہو گئیں تو قضا میں انکو ترتیب وار بجا لاوے جیسے اصل میں واجب ہوئیں۔ لان السبب
علیہ السلام مشغل عن أربع صلوات یوم الخندق فقضاہن مرتبہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو جنگ قتال
کفار کے مشغول کیے گئے چار نازوں سے جنگ خندق کے روز جو ہجرت کے پانچویں سال واقع ہوئی پس اپنے انکو ترتیب
کے ساتھ ادا کیا۔ فن۔ جیسا کہ امام احمد و ترمذی و نسائی نے حدیث ابن مسعود سے اور نسائی و ابن جان نے حدیث ابو سعید
الخدری سے روایت کی اور حدیث ابو سعید میں ہے کہ اس وقت تک یہ حکم نازل نہ ہوا تھا کہ ان غنیمت فرجا لا ادا کیا نا۔ یعنی جب
کافروں کی طرف سے اچانک حملہ کا خوف ہو تو پیادہ یا سوار ناز پڑھو۔ بالجماع اس واقعہ سے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
مرتب قضا کرنا دکھلایا۔ جو محتمل ہے کہ یہ صورت واجب ہو یا مستحب ہو۔ ثم قال صلوا کما راہتمونی اھلی۔ پھر حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسری حدیث میں فرمایا ہے کہ تم ناز پڑھا کر جیسے تم نے مجھے دیکھا کہ میں ناز پڑھتا ہوں۔ فن۔
جیسا کہ مالک بن انور کی حدیث صحیح بخاری میں ہے پس مجموعہ دونوں حدیثوں سے نکلا کہ یہ فعل ترتیب کا واجب تھا کیونکہ
صلوات صیغہ امر واسطے وجوب کے ہے۔ واضح ہو کہ قول مصنف رحمہم قال۔ سخت موسم واقع ہوا کہ یہ ایک حدیث ہے اور اگر
و قد قال۔ کتھے تو یہ نو تمام۔ پھر ابن الامام نے کہا کہ ہر فعل جسکو آپ کی ناز میں دیکھا گیا وہ واجب نہیں حتی کہ سنن ابی داؤد
و نوائل اس سے واجب نہ ہونے بلکہ یہ تو واجبات ہی پر ہے و علیٰ غیر ترتیب واجب نہ ثابت نہیں ہوتا۔ لخص الفتح۔ اگر
فاقہ ایک سے زیادہ ہیں اور وقت میں وقتہ کے ساتھ صرف بعض کی گنجائش ہے تو وقتہ جائز نہیں جب تک کہ بعض ادا کرے
چنانچہ فجر کے وقت یاد آیا کہ اسے عشاء و ترہین پڑھی اور وقت میں صرف پانچ رکعات کی گنجائش ہے تو وتر اور فجر پڑھے پھر
بعد طلوع کے عشاء قضاء کرے اور اگر عصر کے وقت فجر و ظہر کی قضا یاد آئی تو دونوں پہلے قضا کرے اور اگر صرف آخر رکعت
کی گنجائش ہو تو ظہر و عصر ادا کرے اور اگر جب کی گنجائش ہو تو فجر و عصر ادا کرے۔ انقاض خان۔ اور اگر جملہ قنات کی گنجائش
سے وقتہ ہو تو سب مقدم مرتب کرے اور ترتیب ساقط نہیں۔ الا ان یرید الطوائف علی ست صلوات۔

مگر جب کہ نوات ٹر حکم چہ نازون ہمک ہو جادین۔ فـ نہ حد کثرت میں ہو بجز ترتیب ساقط ہو جائیگی۔ یہی صحیح ہے۔ محیط
 السمری۔ لان النوات قد کثرت۔ کیونکہ قضا نازین بعد کثرت پہنچ گئیں۔ فـ فقط الترتیب فیما بین النوات بنفسها
 کما یستطیع مثلاً وہین الوقتیہ۔ تو وہ وقتوں کے درمیان ترتیب ساقط ہو جائیگی جیسے نوات دو وقتیہ میں ساقط ہوتی ہے۔ و
 حد اکثر ان تصیر النوات۔ اور حد کثرت یہ ہے کہ ہو جادین قضائین (اعتقاد یہ نہ درست) مستیخرج وقت الصلوۃ
 الساوتہ۔ چہ عدد چھ لاکھ نکل جانے کے ساتھ۔ فـ حتی کہ پانچ فریضہ اعتقادی اور چھ گھر بوجہ چھ لاکھ نوات
 خارج ہونے کے قضائین ہو جادین تو ترتیب ساقط ہوگی۔ و ہو المراد بالحد کثرت فی الجماع الصغیر۔ اور یہی مراد اس قول
 میں ہے جو جامع صغیر میں مذکور ہے۔ و ہو قولہ۔ اور وہ یہ عبارت ہے۔ فـ جو مصلحت نے لکھی کہ۔ و ان فائتہ اکثر
 من صلوات یوم ولیلۃ اجزائہ اتی بد اہما۔ اور اگر فوت ہو گئیں اُس سے ایک دن رات کی نازون سے زیادہ
 تو جائز ہو جائیگی وہ ناز جس سے ابتداء کی تھی۔ فـ پس اس سے چہ نازین مراد ہیں۔ لانا اذا زاد علی یوم ولیلۃ
 تصیر ستا۔ کیونکہ جب ایک دن رات پر زیادہ ہوئیں تو چہ ہو جادینگی۔ و عن محمدانہ اعتبار دخول وقت الساوتہ
 اور امام محمد سے یہ بھی روایت آئی کہ امام محمد رحمہ نے جہتی ناز کا وقت داخل ہونا اعتبار کیا۔ فـ نہ خارج ہونا۔ لیکن
 غالی داخل ہونے سے قضا نہیں ہو سکتی جب تک کہ بغیر اوار کے وقت خارج نہ ہو جاوے لہذا کہا کہ۔ والا اول ہو اصحیح
 قول اول ہی صحیح ہے۔ فـ یعنی جہتی کا وقت نکل جانا بغیر اوار کے مغیر ہے۔ لان اکثرۃ بالدخول فی حد الکرار
 و نولک فی الاول۔ کیونکہ کثرت تو حد کثرت میں داخل ہونے سے ہوتی ہے اور یہ پہلے ہی قول پر ہوگا۔ فـ جب کہ
 جہتی کا وقت بغیر اوار کے خارج ہو جاوے تو دن رات کی پانچ نازین اور چھ گھر شروع ہوگی۔ م۔ پھر مغیر اس میں یہ ہے کہ جب
 ناز فوت ہوئی ہے اس وقت سے درمیانی اوقات چہ ہو جادین اگر چہ فائتہ کے بعد والی نازون کو اپنے اوقات میں پڑ لیا ہو
 اور بعض نے کہا کہ مغیر یہ ہے کہ قضا نازین چہ ہو جادین اگر چہ متفرق ہوں۔ اور ثمرہ اختلاف کا ایسی صورت میں ظاہر ہوگا
 جب کہ آٹھ تین نازین مثلاً جوڑین ایک رفت کی نظر اور ایک روز کی عصر اور ایک روز کی مغرب لیکن یہ ایام مرتب نہیں ہیں
 اور اسکو معلوم نہیں کہ اول کون ہے۔ تو پہلے قول پر ترتیب ساقط ہے کیونکہ ان قضاؤں کے درمیان جو اوقات پڑے ہیں وہ
 بہت کثیر ہیں۔ اور دوسرے قول پر ترتیب ساقط نہ ہوگی کیونکہ قضائین بذات خود چوتھ تک نہیں پہنچتی ہیں پس وہ سات نازین
 پڑے نظر پھر عصر پھر عصر پھر عصر لیکن قول اول اصح ہے۔ البتہ۔ اور قول دوم احوط ہے۔ اتفاقاً ضحان۔ اور
 یہی اصح ہے۔ الفتح۔ اور اسی کو ابن الامام نے ترجیح دی اور کہا کہ امام ابو حنیفہ کا مذہب معلوم ہے کہ اگر کسی کو قضا یاد ہے پھر
 اسے بدول ضیق وقت کے دقیقہ پڑے تو یہ ناز فاسد ہوئی مگر فساد ابھی متوقف ہے اس بات پر کہ آئندہ کا حال دیکھا
 جاوے پس اگر آئندہ اسے پانچ دقیقہ نازین سے یاد آئے کہ پڑھیں اور جہتی کا وقت آگیا تو یہ سب صحیح ہو گئیں پس اس
 قول پر جو اوقات کا تعلق نہیں جہاں۔ الخ۔ الفتح۔ مگر کسی نے ایک ماہ کی ناز جوڑی پھر سارے ایک مدت تک پڑھا مگر پھر
 اسے ایک ناز جوڑی تو پہلی قضائین قدر یہ ہیں اور وہ بالاتفاق ترتیب ساقط کرتی ہیں اور دوسری قضا جدید ہے اس میں
 مشاکل کا اختلاف ہے۔ الکافی۔ و لو اجتمعت النوات للقدیمۃ والحدیثۃ قبل یحوز الوقتیہ مع تذکر الحدیثۃ
 اکثرۃ النوات۔ اور قضائین قدیمہ اور جدیدہ جمع ہوئیں تو وقتیہ ادا کا بھالانا باوجود جدید قضا باوجود ہونے کے ایک قول میں
 جائز ہے کیونکہ قضائین قدیمہ و جدیدہ ملا کر بعد کثرت ہو چکی ہیں۔ فـ اور اسی قول پر فتویٰ ہے۔ الکافی۔ یہی اصح ہے محیط
 وقیل لایحوز۔ اور بعض نے کہا کہ وقتیہ حالت یا جدیدہ میں نہیں جائز ہے۔ الکافی۔ و یجوز الماضی کان لم یکن جرمالہ
 عن التناول۔ اور بڑی قضائین گمانیست عمراد پہنچی بڑی من اسکے زبور کے مستحق و بھائی کرنے سے۔ فـ

یہی اصح ہے۔ لیکن توجہ اصل ترتیب ساقط ہو لیکن وجہ آستحسانا حکم عدم جواز دیا جاوے۔ م۔ و تو قضا بعض الفوائت
حتی قتل بالقی۔ اور اگر ایسے فساد میں سے بعض کو ادا کیا حتی کہ باقی قضائیں کم رہ گئیں۔ ف۔ یعنی کثرت کی حد نہ رہی
یعنی جو سے کم رہ گئیں تو اصح یہ کہ ترتیب عود نہ کرے گی۔ الفاضل۔ اور امام ابوحنیفہ الکبیر نے فرمایا کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ المیخ۔
و عادات ترتیب عند البعض۔ بعض کے نزدیک ترتیب عود کرے گی۔ و ہوا الا ظہر۔ اور یہی قول زیادہ ظاہر ہے۔ ف۔ یعنی
از راہ دلیل بھی اور از راہ روایت بھی ظہر ہی ہو۔ گ۔ کیونکہ کثرت تو ساقط کر دیوالی اس جہت سے تھی کہ اُنکے ادا کرنے میں
وقتیہ کا نفاذ کرنا لازم آتا تھا۔ وہ عذر جاتا رہا۔ یہ تو دلیل ظہر ہے۔ م۔ برابر روایت۔ فائدہ روحی عن محمد بن من ترک
صلوۃ یوم ولیلۃ۔ تو امام محمد سے روایت ہے کہ ایک شخص نے ایک دن رات کی نافرمانی کی۔ و حصل لقصی من الغد مع کل
وقتہ فائتہ۔ اور اُسے دوسرے روز سے ہر وقت کی کے ساتھ ایک قضاء کو بجالانا شروع کیا۔ فالقوائت جائزۃ علی کل
حال۔ تو قضائیں بہر حال جائز ہیں۔ ف۔ خواہ وقتیہ سے مقدم کرے یا مؤخر کرے۔ والوقایات فاسدۃ۔ اور وقتیات
فاسد ہیں۔ ان مقدمہ لدخول الفوائت فی حد القلۃ۔ اگر وقتیہ کو مقدم کرے تو اچھے کہ فوائت تو حد قلت میں ہیں۔ ف۔
تو ایسے بچے کوئی وقتیہ ادا نہوگی۔ وان اخرا ملک۔ اور اگر وقتیہ کو فائتہ سے مؤخر کرے تو بھی فاسد ہے۔ ف۔ کیونکہ
ہنوز دیگر فائتہ باقی ہیں جنکا مقدم کرنا بوجہ زوم ترتیب کے مستحق ہے۔ م۔ الا العشاء والاخیرۃ۔ سوائے اخیر عشاء کے۔ ف۔
یعنی جو مغرب کے بعد آتی ہے تو وہ فاسد نہوگی۔ لانه لا فائتہ علیہ فی ظنہ حال ادا نہا۔ کیونکہ اسکے ادا کرنے کے وقت اسکے
گمان میں اس پر کوئی قضاء نہیں ہے۔ ف۔ اور یہ گمان معتبر ہے جیسے کسی نے ظہر پڑھی در حالیکہ اسکو قضاء فجر یاد تھی تو ظہر فاسد
ہوئی پھر فجر قضا کی اور نماز عصر پڑھی حالانکہ اسکو عصر یاد ہے تو عصر جائز ہے کیونکہ اس ادا کے وقت اسکے گمان میں اس پر کوئی
قضاء نہیں ہے۔ اقبسین۔ وجہ استدلال اس مسئلہ سے یہ ہے کہ جب اول روز فجر سے عشاء تک قضاء لیکن اور دوسرے روز فجر کے
ساتھ فجر قضا کی تو وقتیہ بہر حال فاسد ہے تو فائتہ جو ہو گئیں تو ترتیب ساقط ہو گئی پس ظہر کی وقتیہ خواہ مقدم کرے یا مؤخر
کرے جائز ہوتی لیکن عدم الجواز اسی وجہ سے کہ قضاء ظہر بجالانے سے پھر پانچ رہ گئیں اور ترتیب لازم آئی تو معلوم ہوا کہ
اسی سے ترتیب عود کرنی ہے۔ ابن الامام رحمہ نے اعتراض کیا کہ ترتیب ساقط ہی نہیں ہوئی تھی کیونکہ چشمی کے نکل جانے سے ترتیب
ساقط ہوئی لیکن قبل اسکے اسکے ایک قضاء ادا کر لی تو پانچ ہی رہ گئیں۔ پھر کہہ کہ یہ مسئلہ تو بطور گوہی کے ہے۔ تو ہم نے مان لیا
کہ اس میں تقدیم سے کوئی معایت نہیں لیکن دلیل تو موجود ہے کہ ترتیب ساقط ہونا بوجہ کثرت کے اس سبب سے تھا کہ ترتیب
رہتی تو وقتی ادا کرنا ممکن نہ تھا بلکہ قضاء کرنا لازم آتا تو اس عذر سے ایک حکم واجب ساقط ہوا تھا جب یہ عذر نہ رہا تو پھر عود
ہوا۔ مترجم کہتا ہے کہ جو تحقیق میں نے فرضیت ترتیب میں لکھی ہے اس پر نظر کرنے سے بلاشبہ یہی قوی نظر ہے اس واسطے کہ فرض
تو قضاء کا فعل پہلے پھر ادا کا فعل ہے اور کثرت کی وجہ سے نہ یہ بوجہ سی ترک گیا ہے اور جب عذر نہ رہا تو فرضیت کا ردک جاتا رہا
اس سے معلوم ہوا کہ سقوط کبھی نہیں ہوتا اور تحقیق یہ ہے کہ فرض کا ساقط ہونا دوسرے نص سے ہو گا اور کثرت کے وقت مرجع
یعنی ہو گیا اور مرجع بدلیل مضمون منع ہے تو نص بمعارضہ نص ہوا اور طلب قضائیں قلیل رہ گئیں تو مرجع کی نص معارض نہ رہی
پس فرضیت کی نص پر حکم ہو گا اور یہ کسی طرح دفع کے قابل نہیں ہے۔ و اسے تعالیٰ اعلم۔ م۔ قضاء کو یاد کے وقت سے مؤخر کر دیا یا موجود
قضاء کر سکتا تھا تو اصل میں نہ کہہ کر کہ یہ مکروہ ہے کیونکہ وقت یاد ہی اس کا وقت ہے اور نماز کو اپنے وقت سے تاخیر کرنا بلا خلاف مکروہ ہے
المیخ۔ بلکہ مباح ہے پھر مکروہ کی وجہ کیا ہوئی اور تحقیق اسکی مترجم نے سابق میں لکھی ہے۔ م۔ ومن صلی العصر و ہذا کرانہ
لم یصل الظہر فی فاسدہ۔ اور میں نے عصر پڑھی اس حالت میں کہ اسکو یاد ہے کہ اسے ظہر نہیں پڑھی ہے تو نماز عصر فاسد ہے۔
الا اذا کان فی آخر الوقت۔ مگر جب کہ یاد آئے عصر کے آخر وقت میں ہو۔ ف۔ کہ اس وقت سے وقت مستحب تک صرف

بلا عصر کی گنجائش ہو۔ پھر دن ہی جیکو وجوب ترعب نہ جاتا ہو تو فساد نہیں سم۔ وہی مسئلہ الترعب۔ اور یہ تو ہی ترعب
 فرض ہونے کا مسئلہ ہے۔ ف۔ اسکو آئندہ مسئلہ کے لیے عمد کیا یعنی۔ و اذا فسدت الفرضیۃ لا یطل الاصل الصلوٰۃ
 عند ابی حنیفہ والابی یوسف۔ اور جب بوجہ فرضیت ترعب کے نماز عصر فاسد ہوئی تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک
 اصل نماز باطل نہوگی۔ ف۔ لیکن ابو یوسف رحمہ کے نزدیک مطلقاً نفل ہو جائیگی اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک ابھی توقف
 ہے اگر اسکے بعد اور پانچ نازین فاسد کین تو کثرت سے ترعب ساقط ہو کر پھر عصر ادا اسکے بعد کی پانچون سب صحیح ہو گئیں اور
 اگر پانچ کے درمیان غم فضا کرئی تو سب فاسد ہو کر نفل ہو گئیں۔ پس شیخین میں استقدر اتفاق ہے کہ اصل نماز بہر حال باطل
 نہیں ہے۔ م۔ و عند محمد مطلق۔ اور امام محمد کے نزدیک اصل نماز رایتان ہے۔ ف۔ حتی کہ بعد فاتحہ یاد ہونے کے وقفہ
 مارے تو ضرور نہ ٹوٹے۔ ن۔ لان التحریۃ عقدت للفرض فاذا بطلت الفرضیۃ بطلت التحریۃ اصلاً۔
 اس حلیل سے کہ اسنے تحریۃ تو فرض کا ماندہ تھا پس جب فرضیت گئی تو تحریۃ بھی ختم ہو گیا۔ ف۔ تو نازہی نہیں ہی
 جواب یہ کہ تحریۃ کا وصف کبھی فرضیت اور کبھی سنت و نفلیت ہوتا ہے حتی کہ تحریۃ فرض اور تحریۃ سنت کہلاتا ہے تو جب فرض یا
 سنت میثد دو تو خالی تحریۃ باقی رہ گیا اور نفل کے لیے کافی ہے چنانچہ امام مصنف نے لکھا۔ و لما انما عقدت
 الاصل الصلوٰۃ بوصف الفرضیۃ۔ اور شیخین رحمہ کے نزدیک تحریۃ منعقد ہوا واسطے اصل نماز کے بوصف فرضیت۔
 ف۔ تو فرضیت ایک وصف اس تحریۃ کے ساتھ ہوا۔ فلم یکن من ضرورۃ بطلان الاصل۔
 پس وصف فرضیت باطل ہونے سے اصل تحریۃ باطل ہونا کچھ ضرور نہیں ہے۔ ف۔ مگر جب کہ کوئی دلیل قائم ہو اور
 بیان کوئی دلیل نہیں پھر تحریۃ اصل باقی رہنے پر ظاہری وجہ نماز دلیل ہے۔ م۔ اور حدیث ابن عمر رحمہ جو فرضیت ترعب میں
 شرح باب میں ذکر ہوئی اس پر دلالت کرتی ہے کیونکہ نماز پوری کرنے کا حکم ہے۔ ن۔ بالجملہ شیخین کے موافق عصر میں نفل
 ظہر یا دو گم فرض ادا ہونے کا حکم تو فاسد ہوا اگر اصل نماز موجود ہے۔ پھر آیا فاسد ہونے کا حکم قطعی کر دیا گیا یا ابھی توقف
 ہے۔ یہ دو سوا اختلاف ہے تو ابین ابو یوسف رحمہ موافق امام محمد بن کہ قطعی فساد ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک متوقف فساد
 ہے چنانچہ فرمایا۔ ثم العصر نفی فساد ابو قحفا۔ پھر عصر ج مسئلہ مذکورہ میں فاسد ہوئی وہ فساد متوقف کے طور پر فاسد
 ہوئی۔ ف۔ یعنی ابھی فاسد ہونے پر قطع نہیں کر دیا گیا بلکہ توقف ہے۔ حتی لو صلی ست صلوات ولم یعد النظر۔
 حتی کہ اگر بعد اسکے اُسنے پھر عصر لاکر جب نازین اپنے اپنے وقت پر ادا کیں حالانکہ ہنوز قضاے ظہر کو میں پڑھا۔ اقلب
 الکمل جائزاً۔ تو یہ سب نازین بدل کر جائز ہو جائیگی۔ ف۔ تودہ عصر سہی انہیں جائز ہو جائیگی۔ و ہذا عند ابی حنیفہ
 یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک۔ ف۔ استحسان ہے کیونکہ بعد عصر کے مغرب بھی قضا یا د کے ساتھ پڑھی تو وہ بھی فاسد مگر
 بفساد متوقف ہوئی اسی طرح عشاء پھر دوسرے روز فجر و ظہر و عصر پڑھی تو یہ سب نازین ہو گئیں اور مغرب کا وقت آگیا پس
 سب فاسد ہو میں تو ترعب ساقط ہو گئی پس اول عصر سے رکھی گئی تو سب صحیح ہو گئیں اور اگر جب تک نوبت نہ ہو پچی بکریچ
 میں غم فضا کرئی تو عصر نہ کو قطعاً فاسد ہوئی۔ و عند ہما نفی فساد اجماعاً۔ اور امام ابو یوسف و محمد کے نزدیک اول عصر جو
 فاسد ہوئی اسکے فساد پر قطع کر دیا گیا یعنی۔ لا جواز لہا بحال۔ کسی حال میں وہ اب جائز نہیں ہو سکتی ہے۔ ف۔
 مگر امام محمد کے نزدیک وہ بالکل رایتان اور امام ابو یوسف کے نزدیک نوافل ہیں۔ م۔ قد عرفت ذلک فی موضعہ۔
 اور یہ اپنے موقع پر معلوم ہو چکا۔ ف۔ یعنی کتاب الصلوٰۃ مبوط میں ہے اسکی صحت یہ کہ ایک نماز چھوٹی سبھرا اسکے بعد
 پانچ وقت تک پانچ نازین اپنے اپنے وقت پر پڑھیں تو صاحبین کے نزدیک پانچون فاسد ہیں اور امام ابو حنیفہ کے
 نزدیک ابھی متوقف ہیں۔ م۔ پھر اسکے بعد اگر ایک وقفہ پڑھی تو سب صحیح ہو گئیں اور اگر مشرکہ فضا پڑھی تو سب

عظمیٰ فاسد ہو کر نقل ہو گئیں۔ م۔ خمس الاثم نے فرمایا کہ یہی علماء کی پہلی کی وجہ ہے کہ ایک نازہر جو پانچ کو فاسد کرتی اور ایک نازہر کو پانچ کو صحیح کرتی ہر جمع۔ و لو صلی النحر و ہوذا اگر انہ لم یوترضی فاسدۃ عند ابی حنیفہ رحمہم خلافاً لہما۔ اور اگر نحر کی نازہر جی مذہب کے ایک ایک اسکویاد ہر کہ اسے وتر نہیں پڑھی تو نحر فاسد ہے۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے بر خلاف قول صاحبین کے۔ و ہذا بنا علی ان الوتر واجب عندہ و سنتہ عند ہما ولا تریب فیما بین الفرائض و ابن سیرین اور یہ اس بنا پر کہ امام رحمہ کے نزدیک وتر واجب ہے اور صاحبین کے نزدیک سنت اور نہیں تریب درمیان فرائض و سنت کے۔ فت۔ مگر درمیان فرض قطعی اور واجب علی کے تریب واجب ہے لیکن دافع رہے کہ تریب ساقط ہونے کے لیے جو فرض قطعی درکار ہیں انہیں وتر شمار نہوگا حالانکہ وتر کا وقت خاص بھی نہیں ہے۔ م۔ و علی ہذا اذا صلی العشاء ثم تو صلیا و صلی استسۃ و الوتر ثم تبین انہ صلی العشاء بغیر طہارۃ۔ اور اسی اصل پر کہ وتر عند الامام واجب اور عند ہما سنت تابع ہے لہذا اگر عشاء کی نازہر جی پھر وضو کر کے سنت و وتر پڑھیں پھر طہار ہو کہ فرض عشاء کو بغیر طہارت پڑھا ہے۔ فقہہ یعیید العشاء و استسۃ و ون الوتر۔ تو امام رحمہ کے نزدیک عشاء و سنت کو اعادہ کرے سوائے وتر کے۔ لان الوتر فرض علیحدہ عندہ۔ کیونکہ امام کے نزدیک وتر علیحدہ فرض علی ہے۔ فت۔ نہ اعتقاد می۔ و عند ہما یعیید الوتر ایضاً لکونہ تبعاً للعشاء و الہدایۃ۔ اور صاحبین کے نزدیک وتر کو بھی اعادہ کرے کیونکہ وہ بھی سنت تابع عشاء ہے و اکثر علم و فت۔ واضح ہو کہ مفتی کو بعد بیان مسائل اجتہادی کے واسطہ تعالیٰ اعلم کہنا مستحب ہے اور قطعی ایمانی عقائد میں نہیں چاہیے کہ انہ نقل۔ م۔ م۔ (م۔ م۔) ایک نازہر بھول گیا کہ کون قضاء ہوئی اور دل کی تحری بھی کسی پر نہیں یعنی تو ہمارے نزدیک ایک رات و دن کی نازہرین قضاء کرے۔ التفسیر یہ۔ فقہ رحمہ نے فرمایا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں۔ لہذا پانچ۔ یہی مختار ہے و جامع الفقہ اور یہی قول امام مالک و شافعی کا ہے۔ ایک روز کی نحر اور ایک روز کی عصر اور ایک روز کی مغرب قضاء ہوئی اور بھول گیا کہ کون اول ہے اور تحری نہیں جتنی تو کہا گیا کہ تریب ساقط ہے جس طرح چاہے پڑھے یہی اصح ہے۔ المحیط۔ اور یہی مختار ہے۔ جامع الفقہ۔ عصر شروع کی پھر آفتاب غروب ہو گیا پھر ایک نے اقتداء کی تو صحیح ہے بشرطیکہ امام مقیم اور مقتدی مسافر نہ ہو۔ انما تار شافعی المذہب کی نازہرین فوت ہوئیں اگر خفی ہو کر قضاء کرنا چاہے تو بدہب ابو حنیفہ قضاء کرے۔ انما تار شافعی امام مجتہدی نے کہا کہ جس مذہب پر چاہے قضاء کرے۔ یہی اصح ہے بشرط دلیل۔ و اسد اعلم۔ م۔ ایک شخص کے نزدیک نیم کا جواز ہو چکے تک اور وتر ایک رکعت ہے اسی کے موافق عمل کرتا رہا پھر اس کے نزدیک کھڑا کریم کینیون تک اور وتر تین رکعات ہے تو پہلی نازہرین اعادہ نہیں کر لیا اور اگر اسے جہالت سے ایسا جان رکھا ہے بدون اس کے کہ کسی سے پوچھ لیا ہو پھر دریافت کیا اور اسکو کینیون تک اور تین رکعات کا حکم دیا گیا تو اگلی نازہرین قضاء کرے۔ الذخیرہ۔ م۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ صحیح ہے کہ اس زمانہ میں جن عوام کو غیر قلعہ علماء کوئی مسئلہ آئین بالبحر و غیرہ کا بتلانے میں توجہ تک عقیدہ میں غلط اہل السنۃ نہو اور اعمال فردع میں ائمہ اہل السنۃ سے خارج نہو تب تک اسکی نازہر وغیرہ جائز ہے اس سے عداوت یا اسپر طعن جائز نہیں ہے کیونکہ کسی مومن سے عداوت یا اسپر طعن حرام قطعی ہے اور باہمی نفاق سخت کبیرہ ہے لیکن جس عالم نے جانکر ایسا مسئلہ بتلایا کہ اس سے عوام میں نفاق پیدا ہو تو وہ اس فساد کا پیداکرنے والا ہوا۔ م۔ دار الکفر میں جو ایسا لایا اور نازہر روزہ وغیرہ شرائع سے آگاہ نہ ہو انوکہ سپر قضاء نہیں اور اگر مر گیا تو اسپر عقاب نہیں۔ انفاضیخان۔ یہ اسوقت کہ دارالاسلام میں ہجرت کرنا ممکن نہ ہوا یا واقع نہ ہوا۔ م۔ اور دارالاسلام میں جو مسلمان ہو انوکہ ساکھ و قبول نہیں اور استحساناً اسپر قضاء لازم ہے۔ انفاضیخان۔ ت۔ پھر شریعت ہو چائے میں ایک مرد کافی ہے اور حسن رحمہ نے امام رحمہ سے روایت کی کہ جب تک اسکو دوسرا ایک فرد و دو عورتیں نہ ہو پناہ دین اسپر شریعت کے فرائض لازم نہو گے

محیط السرخسی۔ ایک شخص اپنی عمر کی ناز میں قضاء کرتا ہر بدون اسکے کہ اسکی کوئی ناز تھا ہوتی ہو پس اگر گنہگار نقصان
 و کراہت ہو تو بہتر ہر روز نہین اور کسب یہ کہ جائز ہر سواے بعد فجر و بعد عصر کے۔ اور بیت سے سلف نے مشبہ فساد کی
 جنت سے ایسا کیا ہے۔ المضمرات۔ اور جملہ رکعات میں وہ فاتحہ مع سورہ پڑھے۔ الظہیر۔ اور حدیث میں جو ایک ناز کو کر رہے
 کی مانعت آئی ہر وہ محمول ہوگی کہ بدون مشبہ فساد کے کیونکہ حسین کراہت ہو اسکو کر رہے جانے پر اتفاق ہر۔ مطلق
 پڑھنے سے قضاء کا ثبوت زیادہ قابل اتمام ہر گر سنن مانعہ و صلوة التہنیت وغیرہ کو ترک نہ کرے۔ المضمرات۔ اور
 قضاء کو مسجد میں نہیں بلکہ گھر میں ادا کرے۔ اور جملہ رکعتیں۔ شاید یہ اسوقت کہ جماعت کی قضاء نہ ہو۔ م۔ باپ نے بیٹے کو
 حکم دیا کہ میری طرف سے نازین و روزے قضاء کرے تو نہیں جائز ہے۔ تا تا ر خانیہ۔ قضاء کو وقت یاد کے ادا کرنا واجب ہر
 م محیط السرخسی۔ لیکن عیال کے واسطے سہی کمائی کے عذر سے و حاج کے عذر سے منع قول پر تاخیر کرنا جائز ہے۔ م۔ بعد سجدہ
 تلاوت و نذر مطلق و قضاء رمضان میں علی الفور واجب نہیں بلکہ وسعت ہے لیکن شمس الائمہ حواشی کے علی الفور واجب
 کہا ہے۔ و جب قضاء میں آئے وصیت کی کہ میری میراث کی تہائی مال سے کفارہ دیا جاوے تو ہر ناز فریضہ ادا و تراویح
 ہر روزہ کے واسطے نصف صاع گیہون دیے جاوے اور اگر اسنے کچھ مال نہ چھوڑا تو جلد یہ ہر کہ نصف صاع گیہون فرض ہے بلکہ
 ایک ناز کی طرف سے ایک مسکین کو دیے جاوے پھر وہ مسکین کسی وارث کو صدقہ دیدے پھر وارث اسکو دوسری ناز
 بیت کی طرف سے کفارہ دیدے پھر وہ مسکین وارث کو صدقہ دیدے پھر وارث بیت کی دوسری ناز کی طرف سے کفارہ
 دے اسی طرح کرتا جاوے یا شک کہ کل ناز دن کا کفارہ ادا ہو جاوے۔ الخلاصہ۔ اور فتاویٰ امجد میں ہے کہ اگر میت
 نے وارث کو وصیت نہیں کی مگر بعض وارثوں نے ازراہ تبرع کے وارث کا کفارہ دینا چاہا تو جائز ہے اور ہر ناز کی طرف سے
 نصف صاع گیہون دیدے۔ اور شیخ حمیرا و بری اور یوسف بن محمد رحمہما اللہ تعالیٰ سے پوچھا گیا کہ بڑے بچوں کو بھی
 رزق میں روزے کی طرف سے فدیہ دینا جائز ہے یا نہ کیا وہ ناز کی طرف سے بھی فدیہ دیا کرے تو فرمایا کہ نہیں۔ الخلاصہ
 مفید میں ہے کہ اگر کوئی ناز یا رکن کسی ناز میں سبھلا اور یا زمین کہ کون نساہر تو بلا خلاف ایک رات دن کی نازین
 اعادہ کرے۔ ح۔ اور فتاویٰ اہل سمرقند میں ہے کہ اگر دونوں رکعت اربعین کی فرات ترک ہوئی ہو تو احتیاطاً فجر و مغرب
 اعادہ کرے اور اگر ایک رکعت اول کی ہو تو فجر و وتر۔ اور اگر کسی دو رکعت کی ہو تو فجر و مغرب و وتر۔ اور اگر چاروں کی ہو تو
 فجر و عصر و عشاء پھرے نہ پاتی۔ محیط۔ محمد آناز چھڑنے والا قتل نہ کیا جاوے بلکہ قید کیا جاوے۔ م۔ کافی۔ و روزہ کی
 نظر چھوئی اسنے نثار میں نہیں نہ کی تو نہ سب یہ کہ جائز نہیں مگر بعضین۔ ح۔ پس اول نظر یا آخر نظر کی نیت کرے۔ و ت۔
 یون ہی جب فوائت کثیرہ ہوں تو اول قضاء یا آخر فجر یا سپر لازم ہر اور ہی صبح ہر اور یوں ہی مختلف رمضان کے روزوں
 میں نیت کرے اور چونکہ تاخیر گناہ تھا تو کسی کو مطلع نہ کرے۔ الحد۔ مسافر نے ایک ماہ تک نصر میں مغرب بھی دو رکعت پڑھی
 تو مغرب کل فاسد ہیں پھر اول مغرب فاسد ہو کر باقی نازین اسکے بعد فاسد ہو کر دوسرے دن کی عشاء سے جواز ہو گا مگر
 مغرب فاسد ہو کر ہی۔ ح۔ واضح ہو کہ جس نے جمعہ کے روز گھر میں نظر پڑھی تو موقوف ہے اگر اسکے بعد جمعہ کی طرف چلا تو
 باطل ہو گئی اور اگر نہیں حتیٰ کہ وقت نکل گیا تو صحیح ہے اور اسکے نظائر معذور و مستحاضہ وغیرہ میں بہت ہیں جلا ذکر معذور کے
 بیان میں ہو چکا تھا کہ م۔ ایک طفل بعد ناز عشاء کے سویا اور بعد فجر کے بیدار ہوا تو اسکو اجلام تھا تو اسپر قضا ہے
 عشاء لازم ہوگی۔ و۔ بطلان اسکے اگر ٹکی قبل طلوع فجر کے حاکم ہوئی تو اسپر قضا و عشاء نہیں ہے اور اگر بعد طلوع فجر کے
 جاگی اور اسوقت اسکو جیل ظاہر ہوا تو مختار یہ کہ عشاء قضا کرے۔ الخلاصہ۔ قضا اگر ایسی ناز کی ہے حسین و معتار
 قراوت ہے تو قضا واجب نواہ امام ہو یا مشرک ہو۔ اگر ایسی ناز ہو حسین جبر واجب ہے تو قضا و جماعت میں امام جبر کرے

اگر نماز کا وقت گزرے تو اکثر متاخرین کے نزدیک ادا کے قیاس پر جبراً نفل ہے اور امام مہنف صاحب العدایہ کے نزدیک
اختفاء واجب ہے اور مترجم کے نزدیک اسی کے واسطے دلائل شدید ہیں جیسا کہ نفل جبراً مختار میں گذرا اور اللہ تعالیٰ اعلیٰ بالصواب

باب السجود السهو

باب سجود السهو کے بیان میں۔ یعنی ان سجدوں کے بیان میں جو سہو سے واجب ہوتے ہیں۔ تو سہو جس سے وجوہ ہو یا
بیان کرنا مزدور ہے۔ سہو خواہ ناز فرض میں ہو یا نفل میں ہو سجدہ سہو واجب ہوگا۔ المحیط۔ اور اصل اس میں یہ ہے کہ متروک
یا کوئی فعل ہوگا یا اسکی جگہ ہوگی۔ جب فعل متروک ہو تو فرض ہوگا یا سنت یا واجب۔ پس اگر فرض ہو تو دو رکعت کا جو
اگر قضاء سے اسکا تدارک ہو سکتا ہے تو قضاء کرے ورنہ ناز فاسد ہوئی۔ اور سنت ہو تو اسکی واسطے سجدہ نہیں اور قضاء
ہے اور اگر واجب ہو پس اگر سہو سے چھوٹا تو سجدہ سے نقصان پورا کرے اور اگر عمدہ ہو تو بدو ن وعادہ کے نقصان پورا
ہوگا۔ التمام خانہ والی۔ مگر چار صورتیں مستثنیٰ ہیں ایک بلا تعدد عمدہ آجیوڑا۔ دوم پہلے تعدد میں عمدہ حضرت معلوم ہے
دو دو پڑھتا یا سوم عمدہ بعد تعدد اخیر کے یہ سو چار ہا کہ تین رکعت ہو تین یا چار ہو تین اتنی دیر تک کہ ایک رکن ادا ہو جاوے
چارم اول رکعت میں مثلاً ایک سجدہ سہو سے چھوٹا تھا اسکو قضا کرنے میں عمدہ آخر ناز تک تاخیر کی تو ان چاروں صورتوں
میں کہا گیا کہ سجدہ سہو سے جبراً نقصان ہوگا۔ التمام۔ لیسجد للسهو۔ سہو کا سجدہ کرے۔ ف۔ ناز نفل ہو یا فرض میں جو
فی الزیادہ۔ کوئی فعل غیر خمس زیادہ کرنے میں۔ والنقصان۔ اور کوئی فعل کم کرنے میں۔ ف۔ مگر فرض کی
کمی بوری ہو جائے شرط ہے اور واجب کی شرط نہیں۔ سجدتین۔ دو سجدہ کرے۔ ف۔ اخیر تعدد کے ختم پر۔ بعد السلام
بعد سلام کرنے کے۔ ف۔ یہ مختار ہے اور قبل السلام بھی جائز ہے۔ ظاہر الروایہ میں۔ پھر اس سے اخیر تعدد رہ گیا مگر
جو تعدد پڑھا تھا وہ جاتا رہا لہذا کہا۔ ثم تمشد۔ پھر تمشد پڑھے۔ ثم یسلم۔ پھر ختم ناز کا سلام پھرے۔ ف۔ ابھی
ہمارے نزدیک سلام کر کے سجدہ سو کرے۔ وعند الشافعی رحمہ اللہ قبل السلام۔ اور امام شافعی کے نزدیک
مختار یہ کہ قبل سلام کے سجدہ کرے۔ ف۔ اگرچہ بعد سلام بھی جائز ہے۔ لہذا روحی انہ علیہ السلام سجدہ للسهو
قبل السلام۔ بدلیل اس حدیث کے جس میں ہے کہ حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم نے قبل سلام کے سجدہ سو کیا۔ ف۔
جیسا کہ صحاح السنۃ میں عبد الرحمن مالک بن بجنہ رحمہ اللہ کی حدیث ظہر میں درمیانی تعدد سے سو کرنے میں ہے اور آخر میں ہے
کہ ناز پڑھی ہوئے کے بعد اخیر تعدد میں جب لوگ نماز سلام سمجھ کر آپؐ نے تکبیر کہی پھر دو سجدہ کیے قبل اسکے کہ سلام
پہنچا۔ ف۔ یہ حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک فعل ہے۔ ولما قولہ علیہ السلام لکل سہو سجدتان بعد السلام
اور ہامی دلیل حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ ہر سہو کے لیے دو سجدے بعد سلام کے ہیں۔ وروحی انہ علیہ السلام
سجدہ سجدتی السہو بعد السلام۔ اور مروی ہے کہ حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو سجدہ سوئے بعد سلام کے کیے۔ ف۔
یہ حدیث صحاح السنۃ میں حدیث ذوالیدین سے مروی ہے جس کے آخر میں ہے کہ پس آپؐ نے دونوں رکعتیں یعنی چھ سہو
کیا تھا پھر جن پھر سلام کیا پھر تکبیر کہی پھر سجدہ سو کیا۔ اور صحیح مسلم داود و نسائی کی روایت میں ہے کہ عمرؓ کی تین رکعت
پر حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم نے سلام پھیر دیا تھا آخر تک۔ اس میں ہے کہ پھر ایک رکعت پڑھ کر سلام پھیرا پھر دو سجدے کیے
پھر تحلیل کا سلام پھیرا۔ بالجملة ان دونوں حدیثوں میں آپؐ کا فعل بعد سلام کے ہے۔ فقار حضرت روایتاً فعلہ۔
پس حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کی دونوں روایتیں متعارض ہیں۔ ف۔ پس امام مالک نے یہ اختیار کیا کہ کسی
کا سہو ہو تو قبل السلام اور یا دینی کا سہو ہو تو بعد السلام ہے لیکن حدیث قولی اس پر وارد ہوتی ہے۔ لہذا فرمایا کہ فیہ تمسک

کہا کہ اگر دو سلام پھر دے تو اسکے بعد سجدہ سو نہیں کر سکتا۔ محیط میں کہا کہ یہی موصوب ہے۔ کافی میں کہا کہ یہی محتاب ہے۔ لیکن شمس الائمہ و صدر الاسلام نے دو سلام اختیار کیے۔ اور نقیہ ابواللیث رحمہ نے کہا کہ ایک سلام کہنے والا بدعتی ہے اور کہا گیا کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رحمہ کے نزدیک دو سلام لاوے۔ ہوا صحیح صرفاً للسلام المذکور الی ما ہوا المعہود۔ یہی قول دو سلام کا صحیح ہے بدلیل اسکے کہ احادیث میں جو سلام مذکور ہے وہ معہود سلام کی طرف راجع ہے۔ ف۔ اور معہود سلام تو دونوں طرف ہے پس یہی اذنی مہموس ہے۔ مترجم کتاب کہ عجب یہاں قول شیخ الاسلام کہ دو سلام کے بعد نماز سے خارج ہو جائیگا پھر سجدہ سو نہیں کر سکا حالانکہ بالاتفاق جیسر کوئی رکن یا سجدہ ثلاث نمازی باقی ہو وہ خود کر لیا اور حدیث ذوالیدین وغیرہ میں بعد دونوں سلام کے قطعاً سجدہ سو کے ہیں پس اصح یہی قول ہے جسکو امام مصنف نے صحیح فرمایا ہے۔ واسر تعالیم۔ م۔ ویاتی بالصلوٰۃ علی البقی علیہ السلام والد عارفی تعدۃ المسہود۔ اور آد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود کو اور دعا کو سو کے قعدہ میں۔ ف۔ یہی فقر الاسلام رحمہ کا مختار ہے۔ ہوا صحیح لان الدعاء موضع آخر الصلوٰۃ۔ یہی صحیح ہے کیونکہ دعا کا محل تو آخر نماز ہے۔ ف۔ اور سجدہ سو سے پہلے اسی نماز تمام ہی نہیں ہے۔ اور طحاوی رحمہ کے نزدیک دونوں قعدہ میں پڑھے۔ ف۔ میرے نزدیک طحاوی کا کلام فقط درود میں ہے کیونکہ ہر تشہد کے ساتھ درود انکا مذہب ہے نہ دعا۔ کما صرح بہ العینی۔ اور قاضی خان و طبرہ میں کہا کہ یہی احوط ہے یعنی درود دونوں تشہد میں مگر دعا تو وہ ضرور قعدہ سو میں چاہیے۔ فاقم۔ پھر شاید کہ ایک ہی سلام کے بعد سو کا سجدہ اسواسطے فقہاء نے اختیار کیا کہ بسا اوقات جاہل جلدی کر کے کوئی کلام کر دے جس سے اسکی نماز فاسد ہو جائے اور محیط میں ہے کہ ایک سلام کر کے تکبیر کے اور سجدہ کر کے تسبیح پڑھے پھر سر اٹھا کر تکبیر سے دوسرا سجدہ کرے پھر بشکر تشہد پڑھے پھر تحلیل کا سلام پھر دے۔ ہ۔ پھر اس سو کا بیان کیا جس سے سجدہ لازم آتا ہے۔ قال ویلزمہ المسوہ اذا زاد فی صلاتہ فطلما من جنسہا لیس منہا۔ اور کہا کہ سو لازم ہو جاتا ہے جب کہ زیادہ کیا اپنی نماز میں کوئی فعل جو نماز کی جنس سے نماز میں نہیں ہے یہ تو زیادتی کا بیان ہے اور کمی کا بیان آتا ہے۔ و ہذا یدل علی ان سجدۃ المسوہ واجبہ۔ اور یہ قول کہ سو لازم ہو جاتا ہے۔ یہ دلالت کرتا ہے کہ سجدہ سو واجب ہے۔ ف۔ کیونکہ سو پیدا ہونا تو خود ظاہر ہے پھر اسکا لازم ہونا یہی کہ اسکا حکم یعنی سجدہ کرنا لازم یعنی واجب ہو گا۔ م۔ ہوا صحیح۔ یہی صحیح ہے۔ لانا تجب بجز نقصان مکن فی العبادۃ فکلون واجبہ۔ کیونکہ سجدہ سو تو واجب ہوتا ہے واسطے پورا کرنے اس نقصان کے جو عبادت میں ممکن ہوا تو یہ واجب ہو گا۔ ف۔ کیونکہ نقصان پورا نہ ہوتا نماز کا اعادہ واجب ہے تاکہ نقصان پورا ہو تو سجدہ بھی واجب جس سے نقصان پورا ہوتا ہے۔ م۔ یہی وجوب محیط و بسوط و ذخیرہ و بدائع میں مذکور ہے اور یہی قول مالک رحمہ کا ہے اور قتادہ رحمہ نے فرمایا کہ کہ اگر کسی نے نماز کے نزدیک سنت ہے۔ مع۔ قدوری نے کہا کہ عائشہ صحابہ کے نزدیک سنت ہے۔ ف۔ صحیح یہ کہ جبر نقصان تو ضرور واجب ہے پھر اول تو سجدہ سو در نہ اعادہ سے تو سجدہ سو واجب ہوا۔ کالمدار فی الحج۔ جیسے حج میں قربانیان ہیں۔ ف۔ مثلاً حدیث کی حالت میں طواف کیا تو اسپر چرانہ کی قربانی واجب ہے و اذا کان واجبا۔ اور جب یہ سجدہ واجب ٹھہراتو۔ لا یجب الا تبرک واجب او تاخیرہ او تاخیر رکن۔ واجب ہو گا مگر کوئی واجب ترک کرنے یا واجب تاخیر کرنے یا کوئی رکن نماز تاخیر کرنے۔ ف۔ با مقدم کرنے یا مگر کر دینے یا کسی واجب کو متغیر کرنے سے۔ ک۔ ساہبا۔ در حالیکہ سو سے ایسا کرے۔ ف۔ نہ عدا اور رکن میں مرتب تاخیر یا تقدیم تو سجدہ سے بدوری ہو سکتی ہے اور ترک نہیں رہا ہے۔ نہ اہوا الاھصل۔ یہی اس سجدہ سو کے لیے اصل ہے۔ ف۔ مگر اس میں زیادہ کرنے کا ذکر نہیں تو فرمایا۔ و انما وجبت بالزیادۃ لانا لا تعری عن تاخیر رکن او ترک

واجب - اور زیادتی رکن یا واجب کی صورت میں اسی جہت سے سجدہ سہو واجب آیا کہ یہ زیادتی خالی نہیں ہوگی کسی رکن کی تاخیر کرنے یا واجب ترک کرنے سے۔ ورنہ پھر چونکہ رکن کو اپنے محل پر ادا کرنا واجب ہے تو یہ بھی ترک واجب ہو لہذا کہا گیا کہ اصل یہ ٹھہری کہ سہو واجب کسی قسم کا ترک کرنے سے سجدہ سہو واجب ہوتا ہے۔ کما فی بیان پھر یہ سجدہ سہو بجالانا اس شرط سے واجب ہے کہ وقت و محل اسکے لائق ہو حتیٰ کہ اگر نماز صبح میں کسی پر سہو تھا اور نہ کیا یا شک کہ سلام اول پھیرنے پر آفتاب طلوع ہو گیا تو اس سے سہو ساقط ہو گیا۔ یوں ہی فائتہ نماز کو قضاء کرنے میں سہو کیا تھا پھر سجدہ نہ کیا یا شک کہ آفتاب غروب کی سرخی آگئی۔ یوں ہی جمعہ کے سہو میں وقت جمعہ نکل گیا تو ساقط ہے۔ یوں ہی بعد سلام کے اگر ایسا فعل پایا گیا جسکے بعد بنا کر نماز نہیں رہنا ہے تو سجدہ سہو ساقط ہو گا۔ واضح ہو کہ یہ شرط نہیں کہ سلام اس سجدہ کے قصد سے کرے تب سہو سہو کر سکتا ہے بلکہ اگر اسے سہو یاد ہونے کے باوجود اس قصد سے سلام پھیر دیا کہ سجدہ سہو نہ کر دنگا تو بھی اس پر لازم ہے کہ سجدہ سہو کرے اور اسکا قصد لغو ہے۔ کما فی الفتح۔ پھر جن صورتوں میں سجدہ سہو بوجہ وقت نہ ہونے وغیرہ کے ساقط ہوا ہے تو نماز پوری ہو جائیگی بلکہ اسکا اعادہ واجب ہے۔ م۔ قال فیلزمہ اذا ترک فعلا مسونا۔ اور امام قدوری نے کہا کہ سہو لازم ہے جب کوئی فعل مسنون چھوڑا۔ گانہ ارادہ فعل واجباً۔ گویا فعل مسنون کہنے سے فعل واجب مراد لیا۔ الا انہ ارادہ تیسرے سنتہ ان وجوبہا بالسنتہ۔ مگر اسکو مسنون نام رکھنے سے یہ قصد کیا کہ اسکا واجب ہونا سنت سے ثابت ہوا۔ ورنہ تو آگاہ فرمایا کہ سنت سے جو فعل واجب ثابت ہوا اس کے ترک سے بھی سجدہ واجب ہے۔ اور ترک قراۃ الفاتحہ۔ یا سورۃ فاتحہ کی قرات چھوڑی۔ لانا واجبہ۔ کیونکہ فاتحہ پڑھنا نماز میں واجب ہے۔ اور القنوت اور التشہد اور تکبیرات العیدین۔ یا چھوڑے قنوت اور تریا التیمات یا عید الفطر واضحی کی تکبیرات۔ لانا واجبات۔ کیونکہ یہ چیزیں واجبات ہیں۔ فانه علیہ السلام واطلب علیہا۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان چیزوں پر مواظبت فرمائی۔ میں غیر ترکہا مرة۔ بدو ان کے ایک بار چھوڑنے کے۔ ورنہ یعنی بدو ان کے کہ کسی ایک بار بھی انکا چھوڑنا ثبوت ہو۔ وہی امارۃ الوجوب۔ یہ علامت واجب ہونے کی ہے۔ ورنہ یعنی جس علامت سے وجوب پہچان کر اسکے موافق عمل واجب ہے کیونکہ وجوب نہوتا تو کبھی ایک دو بار ترک فرماتے تاکہ اس کو ترک کی گنجائش معلوم ہو جاتی۔ ولانا نضات الی جمیع الصلوۃ۔ اور اس دلیل سے کہ یہ چیزیں پوری نماز تکیرت نسبت کی جاتی ہیں۔ ورنہ اور بولا جاتا ہے کہ در کاتقوت یا نماز کا تشہد یا نماز عید کی تکبیریں۔ فعل انہا من خصائصها وذلك بالوجوب۔ تو معلوم ہوا کہ یہ چیزیں جسکی طرف غروب ہیں اسکے خصائص سے ہیں اور یہ خصوصیت بوجہ واجب ہو جانے کے ہوگی۔ ورنہ کیونکہ جائز تو چھوٹ سکتی ہے۔ اسی واسطے بسم اللہ نماز کی یا بعد نماز کا نہیں کہلاتا ہے کیونکہ خصوصیت نہیں رکھتا۔ ثم ذکر التشہد یتمثل القعدۃ الاولی والثانیۃ والقراۃ فیہا۔ پھر تشہد مطلقاً ذکر کرنا چاہیے قعدہ دوسرے قعدہ کو مجازاً اور دونوں میں التیمات پڑھے جانے کو حقیقتہً تمثیل ہے۔ ورنہ پس بعدہا مجازاً سب متمثل ہے۔ وکل ذلک واجب۔ اور ہر ایک ان میں سے واجب ہے۔ ورنہ یعنی ہر ایک کا ترک موجب ترک واجب ہے کیونکہ کلام ترک التشہد میں ہے چنانچہ کہا۔ و فیہا سجدۃ السہو۔ اور جب کے ترک میں سجدہ سہو لازم ہے۔ ہوا صحیح یہی صحیح ہے۔ ورنہ حتیٰ کہ قعدہ اخیرہ اگرچہ فرض ہے لیکن اگر ترک کر کے پانچویں رکعت کو کھڑا ہو گیا تو قبل سجدہ کے عود کرے اور سہو کا سجدہ کرے۔ ولو جہر الامام فیما یخافت۔ اور اگر جہر کیا امام نے ایسی نماز میں کہ آہستہ پڑھنا واجب ہے اور خافت فیما یخبر۔ یا اخفا کیا ایسی نماز میں کہ خبر واجب ہے۔ تکریمہ سجدۃ السہو۔ نماز پھر سجدہ سہو لازم ہو گا۔ ورنہ خواہ نماز ادا ہو یا قضاء ہو فرض یا نماز عید وغیرہ واجب ہو۔ لان البحر فی موضعہ والمخافۃ فی موضعہا من الواجبات

کیونکہ جہاں پہنچے موقع پر اور انفراد اپنے موقع پر منجملہ واجبات کے ہر وقت تو ترک سے سہولاً لازم ہوگا۔ پھر کس قدر سہولت
 ہوگا جواب دیا۔ وَاخْتَلَفَ الرُّوَاۃُ فِي الْمَقْدَارِ۔ مقدار کے بارہ میں ائمہ سے روایت مختلف ہوئی۔ وَالْاَصَحُّ فِتْرَتِ
 مَا يَجُوزُ بِهِ الصَّلٰوةُ فِي الْفَصْلَيْنِ۔ اور اصح یہ ہے کہ مقدار اس قدر ہو کہ جس سے ناز جائز ہو جاتی ہے یہ مقدار دونوں صورتوں
 میں۔ فِتْرَتِ۔ خواہ انفراد کا جہر ہو یا جہر کا انفراد ہو بقدر جو ناز نہ ہو۔ لَانِ الْيُسْرَ مِنْ الْجَهْرِ وَالْاَخْفَا لَا يَكُنِ الْاِحْزَانُ
 عَنْهُ وَعَنِ الْكَثْرَةِ يُمْكِنُ۔ کیونکہ خفیف جہر و انفراد ایسی چیز ہے کہ اس سے بجا و ممکن نہیں اور کثیر سے بجا و ممکن ہے۔ وَالْاَصَحُّ لِكُلِّ
 كَثِيرٍ اَوْ جَدِّدٍ سَعَةَ نَازٍ مِمَّجٍ هُوَ جَائِزٌ هَرِّدَهُ كَثِيرٌ۔ غیر ان ذلک عندہ آیت و اَحَدَةٌ دَعْدٌ بِمِثْلِ آيَاتِ۔ اتنی بات
 میں اختلاف البتہ کہ یہ مقدار ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ایک آیت ہے اور صاحبین کے نزدیک تین آیات ہیں۔ فِتْرَتِ پھر مسئلہ
 میں امام کی قید لگائی تو لکھا۔ وَنَهَانِي عَنْ اَلَا مَامٍ دُونَ الْمَفْرُودِ۔ اور یہ حکم سو کا امام کے حق میں ہے سو اسے منفرد کے
 لَانِ الْجَهْرِ وَالْمَخَافَةِ مِنْ خَصَائِصِ الْجَمَاعَةِ۔ کیونکہ جہر و انفراد تو جماعت کے خصائص سے ہے۔ فِتْرَتِ اور منفرد اگر جہر و انفراد
 ان نازوں میں جو مخالفت سے بڑھتی جاتی ہیں واجب بلکہ امام مصنف کے نزدیک قصاے جہر میں بھی واجب ہے لیکن ظاہر ہے
 میں اسپر سو کا سجدہ نہیں ہے۔ مَنَعَ۔ (فروع) سجدہ سو واجب نہیں بسطہ و قعود میں اگر جہر ہو تو سجدہ سونے و رفع الیدین و
 تکبیرات انتہائی میں سو اسے عیدین کے دوسری رکعت میں بعد تکبیرات عیدین کے رکوع میں جانے کی تکبیر کی کہ وہ تحقق
 نذراندہ ہو تو اس کے ترک پر سجدہ سو واجب ہے۔ فِتْرَتِ سجدہ چوبیس اگر تکبیرات عیدین میں کوئی یا کل چھوڑیں۔ فِتْرَتِ۔ یا بڑھائی یا
 امام بے موقع لایا۔ الیدین۔ مگر مقتدی رکوع میں کہ لے۔ یا بائیں کو پہلے سلام پھیرا۔ فِتْرَتِ۔ یا رکوع سے قوم نہ کیا۔ یا اصح قول پر
 ایک سجدہ کے بعد سیدہ حانہ بیٹھا۔ خلافاً للصحیح۔ یا تبدیل ارکان ترک کی۔ کما صحیح الہدایۃ۔ یا کوئی سجدہ نازی نہجواتھا اسکو
 ادا کرنے میں آخر ناز تک تاخیر کی ورنہ چھوڑنے سے ناز فاسد ہوگی۔ یا تیسری رکعت کو کھڑے ہونے میں دیر کی اسطرح کہ امتحانات
 پر اہم صل علی محمد پڑھایا۔ علی الاصح۔ یا فکر میں رہا کہ میں نے تکبیر تحریر کی یا نہیں یا میں نے ہون یا عصر میں یا کسی امر دیگر میں
 حتی کہ بعد رادے رکن کے دیر ہوئی بخلاف اسکے اگر اس ناز میں کسی پہلی ناز کی نسبت کچھ سوچا رہا اگر جہر دیر تک ہو سونہیں
 ہے۔ فِتْرَتِ۔ یا حدث ہو گیا اور وضو میں سوچا رہا کہ تین پڑھیں یا چار حتی کہ بعد رکن دیر ہوئی تو اسپر سو ہے۔ کما فی الصحیح
 یا قرات کو فرض کے پہلے دونوں یا ایک سے مؤخر کر دیا۔ یا۔ فرض کے اولین سے و نفل کے کل سے فاقہ پوری یا اکثر چھوڑ
 نہ کمتر اور نہ اخیرین فرض میں بنا بر مذہب کے یا اصح قول پر ایک آیت فاتحہ چھوڑی۔ یا الجنبی۔ یا احوط قول پر اخیرین میں چھوڑ
 فِتْرَتِ۔ یا فاتحہ کو سجدت پر کر لیا اگر جہر اکثر ہو نہ بعد سورت کے۔ یا سورہ میں سے ایک بھی حرف پڑھ کر فاتحہ پڑھی یا بعد فاتحہ
 کے ایک بڑی آیت یا تین چھوٹی آیات چھوڑ گیا یا رکوع میں یا دیکھا تو حکم ہے کہ کم از کم پڑھ کر رکوع کرے مگر سہولاً لازم ہے یا آیت
 قرآن کو رکوع یا سجدہ یا قومہ یا جلسہ یا تشہد میں پڑھا۔ یا آیت سجدہ پڑھ کر سجدہ میں تاخیر کی تو اسپر ہر صورت میں سو ہے
 اور اگر فرض کے پچھلیوں میں فاتحہ کر پڑھایا یا فاتحہ دسورہ پڑھا تو علی الاصح سونہیں ہے۔ اور واجب ہے سجدہ سو جب
 چھوٹا تشہد کل یا بعض خواہ تعدہ اول یا دوم میں خواہ فرض میں یا نفل میں۔ اگر قیام میں قبل قرات کے تشہد پڑھا تو
 اسپر سونہیں اور اگر بعد قرات پڑھا تو سہولاً لازم اور یہی اصح ہے۔ کما فی اجناس الناطقی عن محمد بن خلفان النخعی۔ اور
 رکوع و سجدہ دومہ میں تشہد سے سونہیں۔ اگر اخیرین میں پڑھا تو سونہیں۔ مبط السرخسی۔ تعدہ میں بھائے تشہد کے
 فاتحہ پڑھا تو اسپر سو ہے۔ یا الجنب۔ اگر تعدہ اول میں تشہد کر پڑھا تو اسپر سو ہے جیسے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھا
 تو سجدہ سو ہے کیونکہ قیام رکعت سوم میں تاخیر ہوئی۔ تبیین۔ فِتْرَتِ۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ المصنعات۔ اگر تشہد پڑھنا بھول کر
 سلام پھیر دیا تب یا دیا تو خود کر کے تشہد پڑھے اور تینین رحمہ کے نزدیک اسپر سہولاً لازم ہے۔ یا الجنب۔ اگر بجائے رکوع کے

سجدہ کیا یا برعکس تو سجدہ سوہی۔ اگر ایسا فعل ہو کہ اس میں کوئی ذکر مسنون نہیں تو ترک سے سو نہیں جیسے باین ہاتھ پر
 دایان باندھنا۔ محیطہ دور کچ یا تین سجدہ کیے تو سوہی اور عمدہ کرنے میں سجدہ سو کافی نہیں۔ کمانی الجبئی۔ اور شافعی
 نے کہا کہ کافی ہے اور وہ سجود قدر ہے۔ اگر سوہ سے ایک سجدہ کیا اور دوسرا دوسری رکعت میں یاد آیا تو اسی وقت کرے اور
 ترتیب جھوڑنے سے اس پر سوہی۔ اجنبی۔ واضح ہو کہ سو کا حکم تو فرض و فعل وجہ و عیدین میں یکساں ہے مگر ہمارے مشائخ
 نے فرمایا کہ عیدین وجہ میں امام سو کا سجدہ نہ کرے تاکہ لوگ فتنہ میں نہ پڑیں۔ المصنعات۔ عن محیط۔ قال وسوہ الامام
 یوجب علی المومنین السجود۔ اور کہا کہ امام کا سو کرنا مقتدی پر سجدہ واجب کرتا ہے۔ ف۔ اگرچہ مقتدی مسبوق ہو کہ
 سو کے وقت امام کے ساتھ میں نہ تھا مگر مسبوق امام کے ساتھ سلام نہ پھیرے بلکہ منتظر رہے حتیٰ کہ جب امام سجدہ کرے تو
 اسکے ساتھ میں سجدہ کر لے پھر اپنی باقی ناز قضا کرنے کو کھڑا ہو اور اسی سے کہا گیا کہ باقی کے لیے جلدی نہ کرے یہاں تک
 کہ امام کے سو سے مطمئن ہو جاوے۔ ف۔ کیونکہ امام بھولا پھر یاد کر کے سجدہ سو کیا تو مسبوق اسکی متابعت میں ٹوٹا
 بشرطیکہ رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو اور اگر نہیں ٹوٹا یا سجدہ کر چکا ہو تو اخیر میں سجدہ کرے۔ ع۔ لتقرر السبب الموجب
 فی حق الاصل۔ کیونکہ اصل یعنی امام کے حق میں سجدہ واجب کرنے والا سبب مقرر ہو چکا ہے۔ ف۔ تو اصل کے
 تابع یعنی مقتدی کے حق میں بھی مقرر ہوگا۔ اور حدیث ابن عمرؓ میں ہے کہ جب امام نے سو کیا تو امام اور اسکے مقتدیوں
 پر سوہی۔ اس حدیث کو شیخ ابن تیمیہ نے اپنی شرح میں ذکر کیا ہے۔ ع۔ ولہذا یلزمہ حکم الاقامۃ بنیتہ الامام۔ اور
 اسی وجہ سے مقتدی پر اقامت کا حکم بوجہ نیت امام کے لازم ہو جاتا ہے۔ ف۔ چنانچہ اگر مسافروں میں ایک امام ہوا باقی
 مقتدی ہوئے پھر امام نے اقامت کی نیت کر لی تو اسکی ناز چار رکعت ہو گئی تو یہی مقتدیوں پر اسکے پیچھے ہونے سے
 لازم ہوئے حتیٰ کہ چار پر سلام پھیرینگے۔ کیونکہ امام کے حق میں موجب تمام کرنے کا مقتدیوں پر بھی لازم ہوا۔ فان لم یسجد
 الا امام لم یسجد المومنین۔ پھر اگر امام نے سجدہ نہ کیا تو مقتدی بھی سجدہ نہ کریگا۔ ف۔ یہی قول امام شافعی کے شاگرد
 مزنی رحمہ اللہ و ابو یعلیٰ رحمہما اور ایک روایت امام احمد سے ہے۔ لانه یصیر مخالفا و التزم الاداء المتابع۔ کیونکہ مقتدی
 سجدہ کرے تو امام کا مخالف ہوا جاتا ہے حالانکہ اسنے التزام ہی کیا تھا کہ امام کی متابعت میں ادا کریگا۔ ف۔ اور
 حدیث میں ہے کہ فلا تملقوا علیہ۔ یعنی امام سے مخالفت مت کرو۔ یہی قول عطار حسن بصری و ابراہیم نخعی کا اور مذہب
 ثوری و قاسم و حماد کا ہے اور امام مالک و شافعی و احمد کے نزدیک مقتدی سجدہ کرے گا۔ مع۔ فان سجد المومنین لم یلزم
 الا امام ولا المومنین السجود۔ اور اگر مقتدی نے سو کیا تو سجدہ کرنا لازم نہیں امام پر اور نہ خود مقتدی پر۔ لانه لو سجد و حده
 کان مخالفا لامامہ۔ کیونکہ مقتدی اگر نہ سجدہ کرے بدون امام کے تو وہ امام کا مخالف ہوا۔ ولو تابع الامام فلیجب
 الاصل تبعاً۔ اور اگر امام بھی اسکی متابعت کرے تو جو اصل تھا وہ تابع ہو جائیگا۔ ف۔ اور یہ اثنا ہو جانا بالاصل
 ع۔ در حقیقت یہ فرع اس نصوص پر مبنی ہے کہ الامام ضامن الحدیث میں باقی ائمہ کے نزدیک مقتدی خود مستقل ہے صرف ایک
 ساتھ ادا کرنا اقتدا ہے اور ہمارے نزدیک ناز امام متضمن ناز مقتدی ہے۔ م۔ حتیٰ کہ علمائے نے کہا کہ امام نے تشدد پورا
 کر کے دوسری رکعت کا قیام کیا تو جس مقتدی نے ہنوز پورا نہ کیا ہو وہ اگرچہ کھڑا ہو پھر بشکرت تشدد پورا کر لے اگرچہ دوسری
 رکعت جاتے رہنے کا خوف ہو بخلاف منفرد کے کہ وہ پھر عود نہ کریگا کیونکہ اس پر متابعت نہیں ہے اور شک نہیں کہ صحابہؓ
 نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سجود سو میں اتباع کی اگرچہ ان پر سو نہ تھا۔ پھر لاحق پہلے اپنی جھوٹی ناز قضا کر لے پھر امام
 کے ساتھ سجدہ سو بارے نوکرے ورنہ آخر ناز میں کر لے اور اگر بغیر پوری نیچے امام کا ساتھ دیا تو کچھ کافی نہیں اور پھر
 پوری کر کے سجدہ کرے اور اگر جھوٹی ناز قضا کرنے میں اسکو سو ہوا تھا پھر سجدہ نہیں ہے بخلاف مسبوق کے اور سامع

کے پیچھے شہید مقتدی کے کہ جب یہ دونوں باہمی باقی لازم پڑنے کھڑے ہوئے اور اس میں سو گیا تو اپنے سو کے لیے سجدہ کریں اور اگر امام پر سو تھا اور اپنے سجدہ کیا تو اسکی متابعت بھی کریں تو ان دونوں کی ناز میں سجدہ سو کر واقع ہنگام ہی کتاب الاصل میں مذکور اور یہی صحیح ہے۔ اگر امام کو صلاۃ الخوف میں سو ہوا تو سجدہ کرے اور دوسرا اگر وہ اسکی متابعت کرے کیونکہ یہ لوگ مسبوق ہیں اور پہلا اگر وہ اپنی ناز پوری کر کے سجدہ کریں کیونکہ دے لوگ لاحق ہیں۔ اگر امام کو سو کے بعد حدیث لاحق ہوا تو غلبہ کرے پھر مسبوق کو غلبہ نہونا چاہیے کیونکہ سجدہ سو بعد سلام ہے اور اگر ہو گیا تو ناز پوری کر کے کسی حد تک کو اپنی جگہ کر دے وہ سجدہ کرے اور مسبوق اس کے ساتھ سجدہ کرے اور اگر نہ کیا تو آخر ناز میں کرے یا لیکن اصول کی دعایت پر قبل سلام کے چاہے سجدہ کر دے۔ پھر اگر امام کے پیچھے مسبوق ہوں تو بعد سلام سجدہ کے قول پر سب کھڑے ہو کر تمنا اپنی اپنی باقی پوری کریں۔ اور استعنا بعد تمام کے سجدہ کریں۔ الفتح۔ ومن سہا عن القعدۃ الاول اور قواعد اول کو بھولا۔ ثم تذکرہ وحوالی حالۃ القعود اقرب عاد و قعد و تشدد۔ پھر یاد کیا ایسی حالت میں کہ وہ بیشک سے زیادہ نزدیک ہو تو بیٹھ جاوے اور قعد کرے اور تشدد پڑے۔ لان یا یقرب من الثقی یاخذ حکمہ۔ کیونکہ جو کسی چیز سے قریب ہو اسی کا حکم لینی ہے۔ ف۔ تو بیٹھنے سے قریب بننے بیٹھنے کے ہے۔ اور امح یہ کہ نچا و حر او حاسدھا اور بیٹھ غم ہو تو بیشک سے قریب ہے۔ ف۔ ثم قبل یسجد للسمو للتاخر۔ پھر کنا گیا کہ سو کا سجدہ کرے بوجہ تاخیر کے۔ والافتح۔ انہ لا یسجد کما اذالم یقیم۔ اور امح یہ کہ سجدہ سو نہیں کرے جیسے وہ کھڑا ہی نہیں ہوا۔ ف۔ کیونکہ شریع نے اسکی اس حرکت کو کھڑا ہونا اشارہ نہیں کیا۔ ف۔ ولو کان الی الیقمام اقرب لم یعد۔ اور اگر قیام زیادہ قریب ہو تو قعدہ کی طرف عود نہ کرے۔ لانہ کالقامم معنی۔ کیونکہ یہ کھڑے ہوئے کے معنی میں ہے۔ ویسجد للسمو۔ اور سو کا سجدہ کرے۔ لانہ ترک الواجب۔ کیونکہ اسنے واجب ترک کیا۔ ف۔ پھر یہ ابو یوسف سے مروی اور فقہا رشاخ بخارا ہر اور ظاہر المذہب یہ ہے کہ جب تک سیدھا کھڑا ہو جاوے تب تک عود کرے اور جب سیدھا کھڑا ہو گیا تو عود نہ کرے اور یہی امح ہے اور اسی پر محمول ہے جو حدیث میں آیا کہ آپ کھڑے ہوئے اور لوگوں نے تسبیح پڑھی پس بیٹھ گئے یعنی سیدھے کھڑے ہوئے تھے اور جو حدیث میں آیا کہ آپ نہیں بیٹھے اور لوگوں کو اشارہ کیا کہ کھڑے ہو جاؤ یعنی اسوقت کہ سیدھے کھڑے ہو گئے تھے۔ پھر جس صورت میں کہ بیٹھا نہیں تھا اگر بیٹھ گیا تو خلاصہ وغیرہ میں کہنا کہ صحیح ہے کہ ناز فاسد ہو جائیگی مگر میرے نزدیک یہ منعیف ہے کیونکہ اختتام یہ کہ گناہ لازم آوے اور فساد کی تو کوئی وجہ نہیں کیونکہ رکعت سے کم بڑھا تا منفہ نہیں ہوتا جیسا کہ مقرر ہو چکا ہے نوازع عدم فساد ہے۔ فخص الفتح۔ اور یہی حق ہے۔ البصر۔ پھر مقتدی نے اگر التیمات نہ پڑھی ہو اور امام نے پڑھی ہو تو مقتدی پر عود واجب ہے اگرچہ سیدھا کھڑا ہو گیا ہو اور اگرچہ تیسری رکعت نوٹ ہونے کا خوف ہو۔ کما فی الفتح۔ یہ تو قعدہ اول میں کلام تھا۔ وان سہا عن القعدۃ الاول حتی قام الی النخاستہ رجع الی القعدۃ مالم یسجد۔ اور اگر قعدہ اخیرہ سے سو کیا حتی کہ پانچویں رکعت کو سیدھا کھڑا ہو گیا تو قعدہ کی طرف اسوقت تک پھر آوے جب تک کہ پانچویں رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو۔ لان فیہ اصلاح صلاۃ واکنہ ذلک لان ما دون الرکعہ یجمل الرقص۔ کیونکہ اس سہرنے میں اسکی ناز کی اصلاح ہوا ہے اور اصلاح اس سے کہیں ہے اس واسطے کہ پوری رکعت سے کم تو عبور کرنے کا محل ہے۔ ف۔ پس عبور کر لو گئے۔ والقی النخاستہ۔ اور پانچویں رکعت کو نکر دے۔ لانہ رجع الی شئی محل قبلہا فی الرقص۔ کیونکہ وہ ایسی چیز کی طرف پھر جس کا محل اس رکعت سے شہیم ہے۔ ف۔ اور وہ قعدہ اخیرہ ہے۔ ویسجد للسمو۔ اور سو کا سجدہ کرے۔ لانہ اخر و اجاب۔ کیونکہ اسنے واجب کو موخر کیا۔ ف۔ سو دیکھ واجب غلطی میں جو فرضی قعدہ اخیرہ ہے تاخیر کر دی ہے بالفاظی۔ صفت۔

اور ان قید انعامتہ بسجدة بطل قرضہ۔ اور اگر اسنے پانچویں رکعت کا سجدہ کر لیا تو اسکا فرض باطل ہو گیا۔ عندئہ
 خلافا للشافعی۔ یہ فرض باطل ہو جانا ہمارا مذہب ہی بخلاف قول شافعی۔ وفت۔ مالک و احمد کے مع۔ لانه استحکم
 شروع فی النافلۃ قبل اکمال ارکان المکتوبۃ ومن ضرورتہ خروجہ عن الفرض۔ باری دلیل یہ کہ نفل میں شروع
 کرنا استحکم ہو گیا قبل اسکے کہ فرض کے ارکان پورے ہوں اور اسکا بدیہی لازم یہ کہ فرض سے خارج ہو جاوے وفت
 جبکہ نفل مستحکم ہو گئی۔ وفت۔ لان الرکعتہ بسجدة واحدة صلوة حقیقہ۔ اور یہ استحکام نفل اس جہت سے ہوا کہ رکعت
 تو ایک ہی سجدہ کے ساتھ میں درحقیقت ناز ہو۔ حتی یحسب بہا فی یمنہ لایصلی۔ حتی کہ اگر لایصلی کی قسم کھائی ہو تو
 ایک رکعت ایک سجدہ کے ساتھ پڑھنے سے حائث ہو جائیگا۔ وفت۔ اور یہاں رکعت مع سجدہ پائی گئی تو حقیقی ناز
 پائی گئی اور وہ نفل ہی تو لا محالہ فرض سے خارج ہو گیا اور جو ناز پڑھی اُسکی فرضیت کم ہو گئی۔ وفت۔ و تحولت صلاتہ نفل لانه
 ناز بدل کر نفل ہو گئی۔ عند ابی حنیفہ و ابی یوسف خلافا لمحمد رحم علی مام۔ یہ نفل ہو جانا امام ابو حنیفہ و ابو یوسف
 کے نزدیک ہی برخلاف قول امام محمد رحم کے بنا براس اصل کے جو گندی۔ وفت۔ کہ بطلان و صفت سے اصل تحریر نہیں
 جانا اور امام محمد کے نزدیک باطل ہو جانا ہے۔ فیضم الیہا رکعتہ سادستہ۔ پس شخص کے نزدیک ان پانچوں کے ساتھ
 چھٹی رکعت ملاوے وفت۔ اگرچہ فجر عصر ہوتا کہ نفل جفت ہو جاوے۔ و لو لم یضم لاشی علیہ۔ اور اگر اسنے
 نہ طائی تو اسپر کچھ واجب نہیں ہے۔ لانه مطلقون۔ کیونکہ وہ مطلق ہیں۔ وفت۔ یعنی قصد اُسنے نفل شروع نہیں کی
 پس قضاء لازم نہیں۔ پھر معنی یہ کہ اسپر سجدہ سہو لازم نہیں ہے۔ وفت۔ ثم انما یبطل فرضہ بوضع الجہتہ عند ابی یوسف
 لانه سجود کامل۔ پھر واضح ہو کہ فرض باطل ہو جانے کا حکم ابو یوسف کے نزدیک تو اسی وقت دیدیا جائیگا کہ جب پانچویں
 رکعت کے سجدہ کے لیے سرٹکا کیونکہ یہ سجود کامل ہے۔ وفت۔ اسواسطے کہ سجود کے معنی درحقیقت یکہ پیشانی رکھنے۔
 و عند محمد رحم برقعہ۔ اور امام محمد کے نزدیک اسوقت دیا جاوے کہ جب سرٹکا کر اٹھاوے۔ لان تمام التشی باخرہ
 کیونکہ کسی چیز کا تمام ہونا اسکے آخر کے ساتھ ہے۔ وفت۔ اور سرٹکا شروع ہے جب اسکا آخر آوے۔ و ہوا لرفع۔ اور ہم
 سر اٹھانا ہے۔ وفت۔ تو سجود تمام ہوا پس اب اسکے فرض باطل ہو گئے۔ و لم یصح مع المحدث۔ اور یہ سر اٹھانا
 حدیث کے ساتھ صحیح نہیں۔ وفت۔ تو فرد ہوا کہ سر اٹھانے تک طہارت باقی رہے۔ فتویٰ کے لیے قول امام محمد مختار
 ہو جیسا کہ فقہ الاسلام نے کہا۔ ن ع ت۔ بعد ایسی طرف امام مصنف نے آگے اشارہ کیا۔ و تکررہ الاختلاف لظہر
 فیما اذا سبقہ المحدث فی السجود۔ اور اس اختلاف کا نتیجہ ظاہر ہو گا ایسی صورت میں کہ جب سجود میں اسکو حدیث ہو گیا
 وفت۔ تو ابو یوسف کے نزدیک فرضیت باطل ہو چکی۔ نبی عند محمد خلافا لابی یوسف۔ تو امام محمد کے نزدیک بنا
 کرے بخلاف قول ابو یوسف کے۔ وفت۔ پس امام محمد رحم کے نزدیک فرض پر بنا جائز ہے کیونکہ ایسی سجدہ پورا نہیں
 ہوا کیونکہ حدیث کے ساتھ سجدہ کامل نہوا تو وہ جا کر دھوا کرے اور ٹیکہ قعدہ میں تشدد پڑھے اور سلام کر کے سو کا سجدہ
 کر کے تشدد کے بعد سلام پھیرے تو اسکا فرض پورا ہو گیا۔ کافی افتح۔ اور اقبار امام کا جو حتی کہ اگر امام نے عود کیا اور قوم کو
 معلوم نہیں حتی کہ ائمہ نے پانچویں رکعت کا سجدہ کر لیا تو اسکی ناز باطل نہو گی تا وقتیکہ عدا یہ سجدہ نہ کریں تو معلوم ہوا کہ
 دوسرا قعدہ چھوڑ کر پانچویں کا سجدہ کرنے سے بھی ان مقتدیوں کی ناز عبادگی بشرطیکہ امام نے بغیر سجود کے قعدہ مایہ و غیر
 عود کیا ہو۔ و۔ یہ سب اس صورت میں کہ قعدہ اخیرہ نہ کیا ہو۔ و لو قعد فی الرابعتہ ثم قام۔ اور اگر جو چھی رکعت پڑھو
 کر یا قعدہ تشدد پھر پانچویں کو کھڑا ہو گیا۔ و لم یسلم۔ اور سلام نہیں پھر یعنی تاخیر کی۔ جاوالی القعدۃ مالم یسجد لآخرت
 وسلم۔ تو قعدہ کی طرف عود کرے تا وقتیکہ پانچویں رکعت کا سجدہ نہیں کیا ہو اور سلام پھیرے۔ وفت۔ جیسے حضرت مسلم نے

کیا اور سو کا سجدہ کیا ہے۔ اور اگر قعدہ کی طرف مود نہ کیا اور کھڑے ہوئے سلام پیرہا تو فرض صحیح ہو جانے کا حکم دیا جائیگا لیکن یہ سلام کا طریقہ خلاف مشروع ہے۔ لان التسلیم فی حالتہ البقیام غیر مشروع و اکثرتہ الاقامۃ علی وجہہ بالتعود و کیونکہ قیام کی حالت میں سلام پیرہا مشروع نہیں اور جس وجہ پر مشروع ہے اس طرح قائم کرنا بیٹھ جانے کے ساتھ ممکن ہے۔ فـ

تو بیٹھ جاوے اور پانچویں رکعت سے جہد رپڑے اسکا شمار نہیں۔ لان مادون الرکعت یجوز الرکعت۔ کیونکہ رکعت سے کم جھوڑے جانے کا محل ہے۔ فـ پھر کیا مقتدی لوگ اسکی اتباع کریں تو کیا گیا کہ ہاں چنانچہ اگر وہ قعدہ کی طرف پھرے تو اسکے ساتھ مود کریں اور اگر وہ نفل پوری کرنا جاوے تو اسکی پیروی کرنے جادین مگر صحیح قول وہ ہے جو امام ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اگر مقتدی لوگ اس بدعت میں امام کی پیروی نہ کریں بلکہ انتظار کریں پس اگر وہ پانچویں کے سجدہ سے پہلے سلام کی طرف مود کرے تو اتباع کریں اور اگر وہ پانچویں کا سجدہ کرے تو یہ لوگ اسی وقت سلام پیرہیں۔ ظاہر ہے کہ اگر اخیر قعدہ کرنے سے پہلے کھڑا ہو گیا تو قوم اسکی اتباع نہ کریں۔ المحیط والقرطبی ہی۔ یہ اس وقت کہ پانچویں کا سجدہ نہ کیا ہو۔ وان قیما الخاضعہ بالسجدة ثم ذکر۔ اور اگر اسنے پانچویں رکعت کا سجدہ کر لیا پھر اسکو یاد ہوا۔ فـ ثم الیہا رکعتہ اخری۔ تو پانچویں کے ساتھ ایک رکعت دوسرے ملائے۔ فـ بمسوط سے یہ فائدہ جب نکلتا ہے۔

ع۔ اگرچہ فجر و عصر و مغرب ہو۔ ع۔ و ثم فرضہ۔ اور اسکا فرض پورا ہو چکا۔ لان الباقی اصابتہ لفظ السلام وہی وجبت کیونکہ باقی تو صرف لفظ سلام تھا اور یہ واجب ہے۔ فـ تو کوئی رکن و فرض نہیں جو باقی ناز فرض تمام ہو گئی۔ صرف ایک واجب باقی رہا جسکا کلمہ سجدہ ہے۔ و انما یضم الیہا رکعتہ اخری تنفیہ الرکعتان نفلا لان الرکعتہ الواحدۃ لا تجزئہ تنفیہ علیہ السلام عن التبرؤ۔ اور دوسری ایک رکعت اسی واسطے ملاوے تاکہ دو رکعتیں نفل نہ ہو جاوے کیونکہ ایک رکعت اکیلے جائز نہیں ہے اسلئے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اکیلی ناخنی سے منع فرمایا ہے۔ فـ جیسا کہ باب الوتر میں تمیز ابن عبد البر سے گندہ۔ ز۔ جب دو رکعتیں ہو گئیں تو کیا ظہر کی ناز ہو تو اسکے بعد سنتوں کے بجائے یہ دونوں ہو جاوے گی فرمایا۔ ثم لا ینوبان عن سنتہ الظہر بوجہ صحیح۔ پھر یہ دونوں رکعتیں قائم مقام دو گانہ سنت الظہر کی نہ ہوں گی یہی صحیح بات ہے۔ لان المواقفۃ علیہا تحریمہ مبتدأ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مواظبت تو اس دو گانہ بڑی تحریم کے ساتھ رہی تھی۔ ویسجد للسهو استحسانا۔ اور سو کا سجدہ کرے بدلیل استحسان۔ فـ ہی مختار ہے۔ الکفایہ۔ لیکن

الانقضاء فی الفرض بالخروج لا علی الوجہ المستنون۔ کیونکہ فرض و نفل دونوں میں نقصان ممکن ہوا۔ فرض میں اسوجہ سے کہ فرض سے نکلنا بطور مستنون نہوا۔ فـ یعنی بطور واجب نہوا۔ یعنی بطور مستنون نہوا۔ فـ یعنی بطور واجب نہوا۔ لا علی الوجہ المستنون۔ اور نفل میں اسوجہ سے کہ نفل میں داخل ہونا بطور مستنون نہوا۔ فـ یعنی بطور واجب نہوا۔ بقول امام ابو یوسف۔ و۔ و لو قطعہا لم یزمرہ القضا۔ اور اگر اس نفل کو قطع کر دیا تو قضاء لازم نہ ہوگی۔ لانہ مستنون۔ کیونکہ وہ مستنون ہے۔ فـ کیونکہ فرض کے گمان سے پانچویں کو مشروع کیا حالانکہ اس پر فرض باقی نہ تھا۔ و لو اقتدی بہ انسان فیما یصلی ستا عند محمد لانہ المودعی بہذہ التحریم۔ اور اگر اس مصلی کے ساتھ کسی نے اس دو گانہ نفل میں اقتداء کیا تو امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مقتدی چھ رکعات پڑھے کیونکہ یہی قعدہ اس تحریم سے ادا کی گئی ہے۔ فـ

جیسے شیخین کے نزدیک قعدہ اخیرہ بھول کر جو پڑھنے کی صورت میں مقتدی جو پڑھ گیا۔ کما فی المحیط۔ و عند ہما رکعتیں اور شیخین کے نزدیک صرف دو رکعت پڑھ گیا۔ فـ صحیح یہ کہ اس میں قول ابو حنیفہ رحمہ اللہ میں کی کتاب میں مذکور نہیں بلکہ قول ابو یوسف ہے۔ لاجلہ خلاصہ میں امام مصنف رحمہ اللہ کے ذکر کیا۔ مع۔ شاید یہ قیاس قول ابو حنیفہ رحمہ اللہ چنانچہ امام مصنف رحمہ اللہ نے آئندہ اشارہ فرمایا ہے۔ لانہا حکم خروجہ عن الفرض۔ کیونکہ فرض سے اسکا نکلنا مستحکم ہو گیا ہے۔ و لو اقتدی

المقتدی لا قضاء علیہ عند محمد اقبال امام۔ اور اگر مقتدی سنے اسکو فاسد کر دیا تو امام محمد رحمہ کے نزدیک سبقتدار امام کے قضاء نہیں ہے۔ **ف**۔ کیونکہ امام پر قضاء نہیں اور مقتدی پر ہو تو جیسے فرض واسلے کا اقتدار نفل واسلے کے بھی ہو۔ وعند ابی یوسف۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک۔ **ف**۔ اس پر قضاء ہے۔ یعنی رکعتین لان السقوط لبعائر شخص الامام۔ وہ دو گانہ قضاء کرے کیونکہ عارض کی وجہ سے ساقط ہونا مخصوص امام کے لیے ہے۔ **ف**۔ عارض یہ کہ امام نے اداے فرض سمجھ کر شروع کیا تھا حالانکہ یہ سوتھا بخلاف مقتدی کے کہ اسے تو مستقل قصد سے اقتدار کی ہے۔ اور اصل یہ کہ صلوٰۃ مفقودہ امام محمد کے نزدیک مقتدی پر لازم نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک لازم ہے اور نفل بغیر ضمان کے مشروع نہیں جبکہ قصد کمال ہو حتیٰ کہ طفل و احمق پر قصد قصد سے لازم نہیں کما ذکرہ فی الاسلام عن اللہ اور۔ اور یہاں ابو یوسف کے قول پر فتویٰ قرار دیا۔ مع **ف**۔ پھر معلوم ہو چکا کہ اگر عصر میں بعد تعدد کے پانچویں ٹپڑے یا فجر میں تیسری یا مغرب میں چوتھی تو بھی ایک رکعت ملاوے کیونکہ مانعت بعد فجر عصر کے نوافل قصدی سے ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث لا یجری احکم الخ۔ اس پر دلالت کرتی ہے کیونکہ ان اوقات میں قصد کر کے ٹپڑے سے منع فرمایا تو معلوم ہوا کہ بغیر قصد منوع نہیں ہے اور یہی اصح ہے۔ **م**۔ قال ومن صلی رکعتین تطوعا فسا فیہما وسجد للسهو ثم اراد ان یصلی اخر میں لم یمن۔ امام نے جامع صغیر میں لکھا کہ جس شخص نے دو رکعت نفل پڑھی اس میں سو کیا پس سہو کا سجدہ کیا پھر جائز کہ اس دو گانہ پر دوسرا دو گانہ بنا کرے تو نہیں بنا کرے۔ **ف**۔ یعنی اسکو بنا کر کی اجازت نہیں ہے۔ **ف**۔ نفع۔ لان اگرچہ نفل تو قوعہ فی وسط الصلوٰۃ۔ کیونکہ سجد السہو اسکو باطل کرتا ہے اسلئے کہ سجدہ ناز کے بیچ میں پڑ گیا۔ بخلاف المسافر اذا سجد للسهو ثم نومی الاقامۃ۔ بخلاف مسافر کے جب کہ اسے سو کی وجہ سے سجدہ کیا پھر قبل سلام پھر دینے کے اقامت کی نیت کر لی۔ **ف**۔ تو اس پر ناز چار رکعت ہو گئی تو وہ ملا کر دو گانہ دیگر ٹپڑے لے حالانکہ درمیان میں سجدہ سہو ہو تو یہ منتقل سے مخالف ہوا۔ حیث یعنی۔ کیونکہ مسافر تو بنا کر بنا ہے۔ **ف**۔ مگر مسافر میں عذر ہے۔ لان لو لم یمن بطل جمیع الصلوٰۃ۔ کیونکہ مسافر بنا کر نہ کرے تو اسکی پوری ناز باطل ہوتی جاتی ہے۔ **ف**۔ اور منتقل کی نہیں۔ ومع ہذا لو ادنی صح۔ اور باوجود اسکے کہ منتقل کو بنا کر بنا نہیں چاہیے ہے اگر اسے اس پر دو گانہ دیگر ادا کیا تو صحیح ہو گیا۔ بقوار التحریم۔ کیونکہ تحریم ہنوز باقی ہے۔ **ف**۔ اور شرط بھی تحریم ہے۔ پھر یہ غیر فاسد الروایۃ ہے۔ **ف**۔ و بطل سجد السہو ہو صحیح۔ ہاں سہو کا جو سجدہ کیا تھا وہ مٹ گیا۔ یہی قول صحیح ہے۔ **ف**۔ یہی مختار ہے محیط۔ پس سجدہ سہو کو آخر میں اعادہ کرے اور یوں ہی مسافر بھی آخر میں اعادہ کرے۔ سہو میں ۶۔ ومن سلم علیہ سجدتا السہو۔ ایک نے ناز سے خارج ہونے کا سلام پیرا حالانکہ اس پر سجدہ سہو لازم ہے۔ فدخل رجل فی صلاۃ ثم بعد التسلیم۔ پھر سلام پھیرنے پر ایک آدمی اس صلی کی ناز میں داخل ہوا۔ **ف**۔ یعنی اقتدا کی تو یہ اقتدار جب صحیح ہو کہ امام اس سلام کی وجہ سے ناز سے خارج ہوا اور اسکا خارج ہونا سجدہ کرنے پر موقوف ہے۔ فان سجد الامام پھر اگر اسے امام نے سہو کا سجدہ کیا۔ **ف**۔ تو امام ابھی ناز میں موجود ہے۔ کان داخل۔ تو یہ مقتدی اسکی ناز میں داخل ہو گیا۔ والا فلا۔ اور اگر امام نے سجدہ نہ کیا تو مقتدی داخل ہوا۔ **ف**۔ یعنی جب امام نے سجدہ سوچوٹا تو وہ ناز سے خارج ہوا پس یہ مقتدی داخل نہیں ہو سکتا۔ و نہا عند ابی حنیفہ و ابی یوسف۔ اور یہ حکم اس تفصیل سے امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ وقال محمد ہو داخل سجد الامام اولم یسجد۔ اور امام محمد رحمہ نے لکھا کہ اقتدار کرنے والا بہر حال اپنے امام کی ناز میں داخل ہوا خواہ اسکا امام سجدہ کرے یا نہ کرے۔ لان عندہ سلام من علیہ السہو لا یخرج عن الصلوٰۃ اصلا۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ امام محمد رحمہ کے نزدیک سلام پھیرنا ایسے شخص کا جیسر سہو لازم ہے اسکو

تاز سے اصلاح نہیں کرتا۔ **فتـ** یعنی نہ توقف اور نہ بے توقف۔ لانا وجبت جبر النقصان۔ کیونکہ سجدہ سو تو واجب ہوا جو واسطہ پورا کرنے نقصان کے۔ **فتـ** جو ناز کے اندر آگیا ہو۔ فلا بد ان یكون فی احرام الصلوٰۃ متوضّئاً ہو کہ یہ پورا کرنے والا ناز کے احرام میں ہو۔ **فتـ** مترجم کہتا ہے کہ یہ معنی رح کے موافق ترجمہ ہے اور میرے نزدیک ادلیٰ یہ کہ فلا بد ان یكون الخ یعنی پس ضرور ہے کہ وہ شخص ناز کے احرام میں ہو۔ اس نظر سے کہ غلامہ دلیل یہ ہے کہ جس نے سلام پھیر دیا تبسیر اب بھی سجدہ سو واجب ہے تو اب واجب ہونا جب ہی مفید ہے کہ وہ ناز کے احرام میں رہا ہو جو سلام کے خارج نہ ہوا ہو تاکہ واجب سجدہ ادا کرے کیونکہ یہ سجدہ تو خود ناز کے اندر دینی نقصان کو پیدا کرنے والا ہے نہ آنکہ ناز کے ساتھ سجدہ بھی مکمل نہ ہوگا۔ واجب ہے کہ ناز کے بعد یہ واجب ادا کرنا مفید ہو۔ پس ظاہر ہوا کہ سلام اس شخص کو ناز سے خارج نہ کریگا۔ **وعندہما** یخرج علی سبیل التوقف۔ اور شخص کے نزدیک سلام اسکو خارج کریگا مگر بطور توقف کے۔ **فتـ** یعنی خارج معلوم ہونا سلام سے اس امر پر موت ہے کہ وہ سجدہ نہ کرے حتیٰ کہ اگر نہ کیا تو خارج ہو گیا۔ لانه محلل فی نفسه۔ کیونکہ سلام تو بذات خود محلل کرنے والا ہے۔ **فتـ** چنانچہ حدیث میں ہے کہ تحلیلہا التسلیم۔ مگر کسی عارض کی وجہ سے اسکا اثر نہ ہوا ممکن ہے۔ وانا لا یعمل لحاجتہ الی اداء السجدة۔ اور یہاں تو اسی وجہ سے سلام اپنا کام تحلیل کا نہیں کرتا کہ مصلیٰ کو اداسے سجدہ سو کی ضرورت ہے۔ فلا یظہر دونہا سبب بدون سجدہ کے یہ روک ظاہر نہ ہوگی۔ **فتـ** تو سلام اپنا کام کر جائیگا۔ ولا حاجۃ علی اعتبار مہدم العود۔ اور در صورت عود نہ کرنے کے حاجت نہیں ہے۔ **فتـ** یعنی بر تقدیر کہ وہ سجدہ سو کی طرف عود نہ کریگا کچھ حاجت ثابت نہ ہوگی تو سلام کے اثر کا کوئی مانع نہیں ہے۔ پس یہ اختلاف اصل ہے اور ثمرہ اسکا جن صورتوں میں ظاہر ہوگا اسکا بیان فرمایا بقولہ۔ ویظہر الاختلاف۔ اور ظاہر ہوگا فائدہ اس اختلاف کا۔ فی ہذا۔ ایک تو اس مسئلہ مذکور میں۔ **فتـ** جبکہ سو والے کسی نے اعتقاد کیا بعد سلام کے تو امام محمد کے نزدیک ائمہ اربعہ اور شیخین رح کے نزدیک اگر سجدہ کرے تو صحیح ورنہ نہیں۔ و فی انتقاض الطہارۃ بالقیۃ۔ اور دوم فقہ سے طہارت ٹوٹنے میں **فتـ** پس امام محمد و زفر کے نزدیک ٹوٹنے والی اور شیخین کے نزدیک نہیں یہی حکم مقتدی کا ہے۔ **فتـ** وتغیر الفرض بنیتہ الافاتہ فی جنبہ الحالتہ۔ اور سوم مسافر کا فرض تغیر ہو جانا اس حالت میں اقامت کی نیت سے۔ **فتـ** یعنی مسافر نے دو گانہ قصر میں سو کیا اور سجدہ نہ کیا حتیٰ کہ سلام پھیر دیا پھر اقامت کی نیت کی تو امام محمد و زفر رح کے نزدیک اسی ناز کے اندر نیت باقی گئی تو اسکا فرض چار گانہ ہو گیا اور شیخین رح کے نزدیک تغیر نہ ہوگا خواہ سجدہ سو کرے یا نہیں۔ **فتـ** ومن سلم یرید بہ قطع الصلوٰۃ۔ اور جس شخص نے سلام پھیرا حالانکہ اس سے اسکا قصد ناز کا قطع ہے۔ وعلیہ صہو۔ اور حال یہ کہ اسپر سو بھی ہے۔ **فتـ** تودہ بالاتفاق اس قصد سے خارج نہ ہو جائیگا۔ فعلیہ ان یسجد لیسوہ۔ تو اسپر واجب ہے کہ اپنے سو کے واسطے سجدہ کرے۔ **فتـ** قبل اسکے کہ اٹھ کر پھر جاوے یا بات کرے یا مسجد سے نکل جاوے۔ کما فی الاصل۔ **فتـ** یعنی قبل اسکے کہ کوئی مقصد ناز پایا جاوے اور خالی استخفاف نہیں جب تک کہ شے جانب قبلہ نہ جاوے۔ **فتـ** لان ہذا السلام غیر قاطع۔ کیونکہ یہ سلام تو قاطع ناز نہیں ہے۔ **فتـ** بالاتفاق کیونکہ شیخین کے نزدیک اگرچہ سلام محلل ہے مگر ضرورت سجدہ اسی عارض ہے تو تحریمہ باقی ہے جب تک کہ کسی فعل سے معلوم ہو کہ اسنے ترک کیا۔ اگر کہا جاوے کہ اسکی نیت کافی ہو جاوے تو جواب دیا۔ وینتہ تغیر المشرع فطفت۔ اور اسکی نیت تو یہ ہے کہ امر مشروع کو متغیر کرے تو نیت ہی لغو ہوگی۔ **فتـ** و زفر رح ایک نے مسئلہ میں سو کیا اور آیت سجدہ پڑھی اسکا سجدہ نہ کیا اور ایک رکعت کا سجدہ نازی چھوڑا پھر سلام پھیر دیا تو مسئلہ کی چار صدیہ میں ہیں اول یہ کہ کل بوجہ نسیان کے۔ دوم کل عمدہ۔ **فتـ** سجدہ تلاوت سے نسیان ہوا اور سجدہ نازی عمدہ چھوڑا پھر نازی سجدہ سے نسیان ہوا اور تلاوتی عمدہ چھوڑا۔ پس صورت اول میں بالاتفاق ناز فاسد نہیں کیونکہ

ہیں سلام سے وہ تحریم سے خارج نہوا۔ قول بشرطیکہ سجدہ نازی قبل کلام وغیرہ کے قضا کرے۔ م۔ صورت دوم و سوم میں باوفاق ناز فاسد ہوگی اور صورت چہارم میں ظاہر الروایۃ کے موافق ناز فاسد ہوگی۔ المحیط۔ اگر سجدہ سو میں سو کیا تو اس سے سجدہ سو واجب نہیں ہوتا۔ انتہی۔ اگر سجدہ سو میں سو کیا تو تحریر پر عمل کرے یعنی اگر اسکا دل بے کین کر چکا تو نہ کرے اور اگر دل بچے کہ ابھی سجدہ سو نہیں کیا تو کرے اور اگر ناز میں کئی بار سو کیا ہو تو ایک بار دو سجدہ سو کافی ہیں۔ التلخیص۔ اگر ناز سنت و نوافل میں امامت کی اور عمدہ اختصار قرار کیا تو اسے پڑا کیا اور اگر سجدہ کیا تو اس پر سجدہ سو لازم ہے۔ تافہیخان۔ اگر وتر یا تراویح میں جہر ہو تو سو لازم ہے۔ التلخیص۔ اگر ناز فاسد ہو گیا اور اسے خلیفہ کر دیا تو اسکا خلیفہ سو کے واسطے بعد سلام کے سجدہ کرے اور اگر خلیفہ نے تتمہ ناز میں سو کیا ہو تو وہی دو سجدہ دونوں کے واسطے کافی ہیں۔ اور اگر امام اول کو سونہ تھا مگر خلیفہ نے سو کیا تو امام اول پر اسکا سو لازم ہوگا اور اگر امام اول خلیفہ کرنے کے بعد سو کیا تو اس سے کچھ واجب نہوگا۔ الذخیرہ۔ اگر ظہر کا سلام پھر کر یا د کیا کہ اس پر نازی ایک سجدہ بانی ہے پس مکرر ہو کر از سر نو چار رکعت پڑھیں تو فاسد ہیں کیونکہ وہ ابھی اول ناز سے اس سلام سے خارج نہوا تو نئی نیت صحیح نہوئی کیونکہ فرض کے ساتھ اسے نفل کو خلط کر دیا۔ جیسے مغرب کی دو رکعت پڑھ کر اس گمان سے سلام پھر دیا کہ پوری ہوگئی پھر یا د کیا مگر نئے سرے تین رکعات پڑھیں حتیٰ کہ اگر وہ ان تین رکعات پڑھنے میں ایک رکعت کے بعد قدرتشہد بیٹھ گیا ہو تو پہلی ناز مغرب صحیح ہو جائیگی اور بانی دو رکعت نفل ہوگئی اور اگر نہیں بیٹھا تو پہلی و دوسری دونوں فاسد ہیں اسکی وجہ یہ کہ پہلے ناز مغرب سے بوجہ سلام کے باہر نہوا تھا تو دوسری نئے سرے شروع نہیں ہو سکتی۔ انفع۔ پھر اگر دونوں کے فاسد ہو جانے کے بعد اب نئے سرے مغرب شروع کرے تو صحیح ہو جائیگی۔ م۔ (بیان شک کا) واضح ہو کہ شک دو طرح ہے۔ اول یہ کہ ناز کے اندہ ہوا یہ کئی طور پر ہے چنانچہ ادا کی ہوئی مقدار میں یا تحریم میں یا طہارت کا کوئی فرض ترک ہونے میں و مانند اسکے یا کسی دوسری ناز کے متعلق اس ناز میں کچھ خیال آیا جس سے بقدر رکن کے سو چار سو۔ دوم یہ کہ شک ناز سے باہر ایسا ہوا جسکا تعلق ناز سے ہے۔ پھر کتاب میں اول قسم میں سے مقدار کا شک ذکر کیا بقولہ۔ ومن شک فی صلاتہ فلم یدر انما صلی ام اربعاً۔ اور جس شخص نے شک کیا اپنی ناز کے اندر پس نہیں جانتا کہ آیا تین رکعت پڑھیں یا چار پڑھیں۔ ف۔ تو اس میں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ۔ وذلک اول ما عرض لہ۔ اور یہ شک بلا شک ہے جو اسکو پیش آیا۔ ف۔ یہ مراد نہیں کہ عمر بھر میں کبھی شک نہیں کیا یا اس ناز میں یہ بلا شک ہے بلکہ معنی یہ کہ اسکی اکثری عادت نہیں ہے یہی معنی اشبہ ہیں۔ المحیط۔ استأنف۔ تو اس صورت میں حکم یہ ہے کہ وہ شخص نئے سرے ناز پڑھے۔ بقولہ علیہ السلام اذا شک احدکم فی صلاتہ انہ کم صلی فلیستقبل الصلوۃ۔ بدیل قول حضرت علیؑ علیہ السلام وطمع کے کہ جب تم میں کوئی اپنی ناز میں یہ شک کرے کہ اسے کتنی پڑھی تو ناز کو از سر نو پڑھے۔ ف۔ یہ حدیث مرفوع نہیں ملی۔ لیکن ابن سیرین رحمہ نے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی کہ کہا جب میں شک کرتا ہوں کہ میں نے کتنی پڑھی تو اعادہ کر لیتا ہوں یہ بعد جبر نے ایسے شخص کے حق میں جس نے زجائگہ تین پڑھیں یا چار پڑھیں حضرت ابن عمر رحمہ سے روایت کیا کہ ابن عمر نے فرمایا کہ وہ اعادہ کرے اگر ٹھیک یاد نہ ہو۔ جبر نے منصور سے روایت کی کہ سجدہ بن جبر نے مجھے فتویٰ دیا کہ میں تو فرض میں اعادہ کر لیتا ہوں۔ اسمعیل بن ابی خالد نے شعبی رحمہ سے روایت کی کہ اعادہ کرے۔ بیٹھنے طائوس رحمہ سے روایت کی کہ جب تو نہ جانے کہ کتنی پڑھی تو ایک بار اعادہ کر پھر اگر دوبارہ التباس ہو تو اعادہ مت کر۔ ان سب آثار کو ابن ابی شیبہ نے مصنف میں روایت کیا ہے اور بھی شیخ حاکم نے المستفیض سے روایت کیا۔ ع۔ پھر اگر حدیث ثابت نہو تو یہ آثار اس مسئلہ میں کافی ہیں لیکن مخفی نہیں کہ ایسے اعادہ کا حکم واجب ثبوت نہوگا بلکہ تحریر کرنا یا کمتر بربارہ کھانا واجب ہوگا جیسا کہ آئندہ آتا ہے اور شاید اصل مذہب یہی ہے چنانچہ معنی رحمہ نے لکھا کہ امام ترمذی رحمہ نے فرمایا کہ ہمارے اصحاب یعنی امام ابو حنیفہؒ و اسکے شاگردوں کا قول ہے کہ شک کرنا

تحریری کرے اور اس میں کوئی تفصیل نہیں فرماتے ہیں۔ اور یہی اصول کی روایت ہے۔ انتہی اس سے معلوم ہوا کہ واجب تو تحریری ہے اور سب اعادہ کرنا تو ان آثار مذکورہ کی وجہ سے اولیٰ ہے جبکہ اکثر عبادت منوم۔ وان کان یعرض لکثیر انہی علی اکبر رائے۔ اور اگر یہ شک اسکو بہت پیش آتا ہو تو اپنی غالب رائے پر مدار رکھے۔ فـ یعنی دل سے ٹھیک بات کے لیے جب تو کرے جبکو تحریری کہتے ہیں۔ لقولہ علیہ السلام من شک فی صلاۃ فلیتمہ الصواب۔ یعنی جو کوئی نماز میں شک کرے تو وہ ٹھیک بات کے لیے دل سے تحریری کرے۔ فـ پس اسی پر بنا کر کرے۔ ردالمحتار ص ۱۰۱ عن ابن مسعود رحمہ اللہ اذا شک احدکم فی صلاۃ فلیتمہ الصواب فلیتم علیہ ثم یسلم ثم یسجد سجدتین۔ یعنی جب کوئی تم میں نماز میں شک کرے تو ٹھیک بات کے لیے تحریری کرے پس اسی پر نماز تمام کرے پھر سلام پھر سجدے کرے۔ یہ الفاظ بخاری کے باب التوجہ الی القبۃ کے ہیں۔ اس حدیث سے حکم تحریری کا صاف واضح ہے۔ لیکن یہ جب ہی تک ہے کہ اُسکی تحریری میں کوئی بات آوے اور یہی مقید ہوا ہو اسکا دل ہے۔ وان لم یکن لہ راسی نبی علی الیقین۔ اور اگر اُسکی کجی راے نہ ہو یعنی اُسکی تحریری کسی بات پر نہیں جی تو وہ یقین پر مبنی کرے۔ فـ یعنی مثلاً دو اور تین رکعت میں شک ہے تو وہ ہونے میں تو شک نہیں یعنی یقیناً اس سے کم نہیں ہے پس اسی پر مدار رکھے۔ لقولہ علیہ السلام من شک فی صلاۃ فلیتمہ الصواب ام اربعاً نبی علی الاقل۔ بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ جس شخص نے اپنی نماز میں شک کیا پس نہ جانا کہ میں پڑھیں یا چار تو کتر پر بنا کر کرے۔ فـ رواہ مسلم و ابوداؤد و الترمذی من حدیث ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ اور ترمذی نے حضرت عبدالرحمن بن عوف سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے کہ جب تم میں کوئی نماز میں سو کرے پس بخانے کہ ایک رکعت پڑھی یا دو رکعت تو ایک پر بنا کر کرے اور اگر نہ جانے کہ تین رکعت پڑھیں یا چار تو تین پر بنا کر کرے اور سلام سے پہلے دو سجدے کرے۔ قال الترمذی حدیث حسن صحیح۔ رواہ ابن ماجہ والحاکم۔ اور ترمذی کہتا ہے کہ قولہ سلام سے پہلے دو سجدے کرے۔ اس میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ نماز سے خارج ہونے کے لیے جو سلام تحلیل پھر اچھا ہے اس سے پہلے سو کے دو سجدے کرے۔ پھر اس میں سجدہ سو کے طریقہ مذکور نہیں ہے اور وہ دوسری حدیث میں ہے کہ سلام پھر کر دو سجدے کر کے تشدد پڑھے جیسا کہ گذرا۔ احتمال دوم یہ کہ سو کا سجدہ اس طرح کرے کہ سلام پھر کرنے سے پہلے کرے اور علیٰ ہذا یہ حدیث قول امام مالک رحمہ اللہ کی مؤید ہوگی کہ جب نماز میں سو کرے کوئی زیادتی ہو جاوے تو بعد سلام کے سو کا سجدہ کرے اور اگر نماز میں کمی کا سو ہو تو قبل سلام کے سجدہ سو کرے اور سابق میں گذرا کہ شک و سو میں طریقہ سجدہ میں بالاجماع فرق نہیں ہے اور بحث کا خلاصہ گذر چکا۔ پھر واضح ہو کہ ہمارے علماء رحمہ اللہ نے حدیث ابوسعید خدری اور عبدالرحمن بن عوف رحمہ اللہ کو اس حالت پر محمول کیا کہ جب تحریری کرنے سے اُسکی رائے کسی بات پر قائم نہ ہو کیونکہ حدیث ابن مسعود رحمہ اللہ میں تحریری کرنے کا حکم صریح ہے۔ پھر اگر تحریری میں کوئی بات جی تو اس پر عمل واجب ہے لیکن اگر اس شخص کو شاذ تا درایسا واقعہ پیش آیا ہو تو بنظر اکثر حضرات ابن عمر رحمہ اللہ کے اولیٰ یہ کہ نئے سرے سے پڑھے سکر وہ بدون اس کے ممکن نہیں کہ مشکوک نماز سے خارج ہو جاوے۔ کما فی التبيين م۔ والاستقبال بالسلام اولی۔ اور نئے سرے سے پڑھنا تو سلام کے ساتھ اولیٰ ہے۔ فـ یعنی مشکوک نماز سے سلام پھر دوے پھر از سر نو تکبیر لکر شروع کرے اور اگر کلام یا کوئی فعل مفید نماز کیا تو بھی نماز سے خارج ہو گیا تو از سر نو پڑھے مگر سلام اولیٰ ہے۔ لانه عرف محلا دون الکلام کیونکہ سلام تو شرع میں تحریر کا تحلیل کرنے والا معلوم ہوا ہے نہ کلام۔ فـ بلکہ کلام تو مفید نماز ابنتہ معلوم ہوا اور عمدتاً ایسا کرنا اپنی تحریر کی حرمت تو زنا ہوا بخلاف سلام کے کہ حدیث تحلیلہا تسلیم۔ بین احرام نماز سے تحلیل کرنا تو سلام صریح منصوص ہے۔ لہذا کہا گیا کہ مشکوک سلام پھرے۔ کما فی التبيين۔ اگر کہا جاوے کہ اگر کلام بھی نہ کیا بلکہ نئی نماز کی نیت کر لی تو جواب دیا کہ۔ و مجرد التفتہ لغو۔ اور ظاہری نیت لغو ہوگی۔ فـ یعنی پہلے تحریر سے خارج ہو گا حتیٰ کہ اگر خالی نیت پر چند بار رکعات سب پڑھیں

تو یہ بھی فاسد ہیں۔ یہ سب نئے سرے پر ختم ہیں اور وہ جب ہی کہ شاذ نادر ہوا ہو۔ بہادر و متین کا وقوع ہوا اور اسے تھری کی اور اس کی تھری کسی مقدار پر واقع ہوئی اور اسی پر باقی کو تمام کیا تو کیا سو کا سجدہ کرے پس جواب یہ کہ ہاں جیسا کہ بخاری کی حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ میں ہے اور ابن العمام رحمہ اللہ نے کہا کہ اگرچہ ٹھیک بات یقیناً معلوم ہو جاوے تو بھی بعض احادیث سے بوجہ محروم شک کے سجدہ سولاً لازم ہونا پایا جاتا ہے اور یہ اس امر پر محمول ہے کہ ٹھیک بات دریافت کرنے میں اتنی دیر ہوئی کہ ایک رکن ادا ہو جاوے پس اس تاخیر کی وجہ سے سجدہ سولاً لازم ہوا۔ مترجم کتاب ہے کہ حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ صریح ہے کہ سجدہ سولاً تھری کے واجب ہے اور شیخ ابن العمام کا یہ خیال کہ یقیناً ٹھیک ثابت معلوم ہو گئی۔ صحیح نہیں کیونکہ وہ شک نہ تھا جس کے بعد بالیقین مواب معلوم ہو گیا بلکہ وہ تھا اور نہ ثواب پر جزم کرنا بوجہ شک کے غیر ممکن ہے صرف تھری سے دل کسی بات پر جم سکتا ہے وہ یقین ہے نہ یقین اور ان دونوں میں فرق ہے۔ فافہم۔ پھر جس صورت میں تھری پر مبنی کیا شلتا میں دچار میں شک ہوا اور تھری سے میں معلوم ہو کہ تو پھر ایک رکعت پڑھ کر اخیر قعدہ کرے گویا وہ بغیر شک کے پڑھتا ہے اور اگر تھری کسی بات پر نہ جمی تو وہ کتر پر مدار رکھے اور اگر کچھ گناہ نہیں لیکن ناز کو تمام کر لیا اس صفت کے ساتھ کہ اسکو ٹھیک بات یا مبرزہ ٹھیک کے معلوم نہ ہوئی۔ لہذا امام مصنف نے کہا کہ۔ وعند البناء علی الاقل یقع فی کل موضع یوم آخر صلاتہ۔ اور در صورت کتر پر بنا کر کے ہر مقام پر جبکو آخری ناز تو ہم کرے قعدہ کرے۔ کیلا یصیر ناز کا فرض القعدۃ والحدیث علم۔ تاکہ وہ فرض قعدہ کا جو پڑنے والا ہو جاوے۔ فن۔ شلتا ایک دو درمیں اسکو شک ہوا اور تھری نہ جمی تو اسنے حکم شرع ایک پر بنا رکھی پس ایک رکعت پڑھ کر شرعی قرار پر درمیانی قعدہ ہوا تو بالاتفاق بیان بیٹھ گیا اور مشائخ میں اختلاف ہے کہ شک کے وقت جب کہ دو رکعت کا شک تھا تو اسی وقت درمیانی قعدہ تھا تو بعض کے نزدیک شک کی رعایت سے اسوقت ہی بیٹھ لے اور یہی پایا گیا ہے۔ کما فی البحر۔ اور بعض کے نزدیک نہیں۔ یہ اس واسطے کہ جب شرع نے ایک رکعت قرار دی تو دو کا جو شک تھا وہ ضیعت ہو کر وہم ہو گیا لیکن اخیر قعدہ چونکہ فرض ہے تو اسکی رعایت۔ کئی حتی کہ شرعی تقرر کے موافق تو پھر دو رکعت پڑھ کر آخر قعدہ پڑا اور اسکے وہم کے موافق اب ایک ہی رکعت کے بعد چوتھی رکعت ہو جائیگی لہذا بیان بھی بیٹھ جاوے تاکہ شاید یہی فی الواقع ہو تو فرض قعدہ ترک نہ ہو۔ پھر ظاہر انظر احتیاطاً یہ واجب ہے لیکن صحیح۔ واصلہ علم بیان استحسان ہو گا کیونکہ جب شرع نے کتر پر بنا کا حکم دید با تو فرض قعدہ وہ ہے جو اسکے موافق ہو اگرچہ شرع نے بطور غلو کے ایسا کیا ہو کیونکہ فرضیت قعدہ کچھ عادت سے باہر کوئی چیز نہیں ہے اور کلام مقتضی بسط ہے۔ فاللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ ہم۔ پھر جس صورت میں کہ تھری میں یا کتر پر عمل رکھا ہے سو کے دو سجدے کرے۔ فن۔ اگر اخیر قعدہ و تشہد سے خارج ہو کر یا بعد سلام کے شک ہو تو ناز جائز ہونے کا حکم دیا جائیگا اور اس شک کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ الخاتمہ۔ اگر ناز سے باہر ایک نے شک کیا کہ میں نے آج ظہر کی ناز پڑھی یا نہیں پس اگر وقت ظہر ہی موجود ہے تو اس پر احادیث واجب ہے۔ اور اگر وقت نفل چکا ہو پھر شک ہو تو کچھ اعتبار نہیں ہے۔ محیط۔ اگر ناز فجر میں شک ہوا کہ میں تیسری رکعت میں ہوں یا پہلی رکعت میں ہوں تو کوئی رکعت پڑھ کرے بلکہ فوراً بیٹھ جاوے بقدر تشہد پھر کھڑا ہو کر دو رکعت پڑھے پھر رکعت میں فاتحہ و سورہ پڑھے پھر تشہد پڑھ کر سو کے دو سجدے کرے۔ اگر حالت سجود میں اسکو اول یا دوم رکعت میں شک ہو تو دونوں سجدے پڑھے کیونکہ خواہ رکعت اول ہو یا دوم ہوں دونوں کو پڑھ کرنا لازم ہے پھر دوسرے سجدہ سے سر اٹھا کر بقدر تشہد بیٹھ کر پھر کھڑا ہو کر ایک رکعت پڑھے اور اگر سجدہ ناز فجر میں شک ہو کہ اسنے دو یا تین پڑھیں پس اگر پہلا سجدہ ہو تو اصلاح ممکن ہے کیونکہ اگر اسنے فی الواقع دو پڑھی ہیں تو اس پر ان دونوں سجدوں کا پڑھنا لازم ہے۔ اور اگر وہ تیسری ہوئی تو اہم محمد رحمہ اللہ کے نزدیک فاسد نہ ہوگی کیونکہ پہلے سجدہ میں جب یاد ہو گیا تو یہ سجدہ گویا کاعدم ہو گیا جیسے اول سجدہ میں حدیث ہو جانے سے ہوتا ہے اور اگر شک اسکو دوسرے سجدہ میں ہو تو ناز فاسد ہو گئی۔ اگر فجر میں شک ہو

کہ وہ دوسری یا تیسری کرے پس اگر اسکی تحریر میں کچھ نہیں آیا تو اگر کھڑا ہو کر یا بیٹھ جاوے اور بعد فقہ کے احتیاطاً ایک رکعت پڑھ کر قعدہ کرے اور اگر بیٹھا ہو تو تحریر کرے پس اگر تحریر میں آوے کہ وہ دوسری ہو تو پوری کرے اور اگر تحریر میں آوے کہ وہ تیسری ہو تو پھر قعدہ میں تحریر کرے اگر تحریر میں آوے کہ وہ دوسری رکعت پڑھیں بیٹھا ہو تو نازل فاسد ہو گئی اور اگر تحریر کسی بات پر واقع ہوئی تو بھی فاسد ہوئی اور یہی حال چار رکعت والی نماز میں ہے چنانچہ اگر شک کیا کہ جو بھی یا یا چون ہو تو اسی طہ پر حکم ہے اور اگر شک کیا کہ تیسری یا یا چون ہو تو جیسے ہم نے فرمایا نہ کر کیا کہ وہ قعدہ کی طرف ہو کر نہ پھر ایک رکعت پڑھ کر پھر ایک رکعت پڑھ کر۔ اگر ترکی دوسری یا تیسری میں شک ہو تو نیز رکعت تمام کرے اور اس میں قنوت پڑھ کر قعدہ کے بعد ایک رکعت پڑھے اس میں بھی قنوت پڑھے ہی مختار ہے۔ لفظ صمد اور شک کی تمام صورتوں میں خواہ تحریر پر عمل کیا ہو یا کثر پر بناوکی ہو سو کا سجدہ کرے۔ الفتح بھی۔ اگر نماز میں شک کیا کہ تین پڑھیں یا چار پڑھیں اور کچھ دیر تک ایسی فکر میں رہا پھر یقین ہوا کہ تین پڑھی ہیں پس اگر فکر میں قنوت یا سوچ پڑھا رہا اور بعد اسے رکن کے ساکت نہیں رہا تو پھر سجدہ سوئیں ہو اور اگر ایسا نہ ہوا کیا ایک رکعت یا سجدہ سے مشغول کیا یا رکوع و سجود میں تھا اور اس قدر دیر گزری کہ فکر میں حالت تغیر ہوئی تو اس پر استسحاناً سجدہ سوہو۔ المحیط الذخیرہ ۷۰ د۔ اگر نماز میں اس پر گمان غالب ہوا کہ اسکو حدت ہوا یا اسے مسح سر کا نہیں کیا تھا اس میں اسکو یقین ہوا اسطرح کہ اسکو شک نہیں ہے پھر اسکو یقین حاصل ہوا کہ اسے حدت نہیں کیا یا اسے مسح کر لیا تھا تو شیخ ابو بکر رحمہ اللہ فرمایا کہ جس حالت میں اسکو حدت یا عدم مسح کا یقین تھا اس حالت میں اگر اسے کوئی رکن ادا کیا تو وہ نئے سرے سے نماز پڑھے ورنہ اپنی نماز تمام کرے۔ القاضی خان۔ اور اگر جانا کہ اسے رکن ادا کیا اور شک اس امر کا کیا کہ اسے تکبیر تحریر کی یا نہیں یا اسکو حدت ہوا یا نہیں۔ یا اسکے کپڑے کو مجاسف ہو چکی یا نہیں۔ یا مسح کیا تھا یا نہیں۔ پس اگر اول مرتبہ ہو تو نماز از سر نو پڑھے ورنہ نماز پوری کرے اور اس پر وضو یا کثرت لازم نہیں ہے۔ الفتح۔ فتاویٰ عثمانیہ میں ہے کہ نماز میں شک ہوا کہ وہ تکبیر ہی یا مسافر ہو چار رکعت پڑھے اور دوسری رکعت ختم کر کے احتیاطاً قعدہ کرے۔ التاتارخانیہ۔ امام نے دو رکعت پڑھیں جب دوسری رکعت کا دوسرا سجدہ کیا تو اسکو شک ہوا کہ میں نے ایک رکعت پڑھی یا دو پڑھیں یا اسکو تیسری یا چوتھی میں شک ہوا تو اسے گن اکھیون سے پیچھے داؤن مقدیون کو دیکھا تاکہ دیکھے کہ اگر وہ لوگ کھڑے ہوتے ہیں تو میں بھی کھڑا ہوں اور اگر بیٹھے ہیں تو بیٹھ جاؤں اسے اس طریقہ پر اعتماد کیا تو اسکا کچھ مضائقہ نہیں ہے اور اس پر سو لازم نہیں ہے۔ المحیط۔ اگر مصلیٰ تھا پڑھی یا ادا کی جب اسے سلام پھیرا تو ایک مرد عادل نے خبر دی کہ تو نے اس نماز پھر کو تین رکعات پڑھیں تو فقہار نے کہا کہ اگر مصلیٰ کے نزدیک اسے چار پڑھیں تو خبر دہندہ کے قول پر التفات نہ کرے۔ المحیط۔ اور امام محمد رحمہ اللہ نے کہا کہ میں تو ہر حال میں ایک عادل کے کہنے پر ہمیشہ اعادہ کر لیتا ہوں۔ الغیرہ۔ اور اگر امام کو شک ہو پس دو عادل نے اسکو خبر دی تو ان کے قول کو اختیار کرے۔ اور اگر مصلیٰ کو شک ہو کہ یہ خبر دینے والا عادل ہے یا نہیں تو امام محمد رحمہ سے روایت ہے کہ احتیاطاً اعادہ کرے اور اگر دو مرد عادل کے قول میں شک کیا تو نماز پھر سے اور اگر خبر عادل ہو تو اسکا قول قبول نہ ہو گا۔ المحیط۔ امام و قوم میں اختلاف ہوا پس اگر امام کو یقین ہو تو اعادہ نہیں ورنہ ان کے قول پر اعادہ کرے۔ اگر ارکان حج میں شک ہو تو ظاہر الروایۃ کے موافق وہاں بھی کتہہ پر بنا کر کرے۔ د۔

باب صلوٰۃ المریض

مریض کی نماز کا بیان۔ اذا عجز المریض۔ جب عاجز ہو مریض۔ ف نماز سے پہلے یا نماز کے اندر۔ عن اقامت کھڑے ہونے سے۔ ف تپنی یا ٹیکے ایسے کھڑے ہونے سے جنکے ساتھ سجود کی قدرت ہو اگرچہ ٹیک سے ہو۔ م۔ ف۔ صلی قاعداً تو نماز پڑھے بیٹھے ہوئے۔ ف۔ اگرچہ بیٹھا ٹیک سے ہو۔ برکع و سجود۔ در حالیکہ رکوع و سجود

کرتا رہے۔ فتنہ جبکہ ان دونوں کی قدرت حاصل ہو۔ م۔ عاجز ہونے سے یہ مراد کہ کھڑے ہونے سے اسکو ضرر لاحق ہو ہی
 صبح ہو۔ انتر ناشی۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ انطیر یوم والدہ سایہ۔ چنانچہ اسی طرح اگر مصلیٰ کو قیام کرنے سے مرض کی زیادتی یا دیرین
 ایچے ہونے کا خوف ہو یا دوران سر لاحق ہو یا جو۔ انتہیین۔ یا سخت درد ہونے لگتا ہو۔ الگائی۔ یا کھڑے پڑھنے میں پیشانی پر
 عذر جاری ہونا ہو یا روزہ و شوار ہونا ہو اور بیٹھنے میں یہ نو۔ ۵۔ ف۔ تو ان صورتوں میں قیام ترک کرنا جائز ہو۔ م۔ اور اگر
 قیام سے ایک طرح کی مشقت فقط لاحق ہوتی ہو تو ترک جائز نہیں۔ الگائی۔ اور اگر بوجہ قیام نہیں بلکہ تھوڑا کر سکتا ہو مثلاً قیام
 و کچھ تھک کر سکتا ہو یا فقط کبیر تحریر تک قیام کر سکتا ہو تو جہد قدرت ہو اسقدر کرے پھر جب عاجز ہو تو بیچہ جاوے نہیں لگے
 طوائف نے کہا کہ یہی صحیح مذہب ہے اگر اسکو چھوڑے تو مجھے اسکی ناز جائز ہونے کا خوف ہے۔ اظہارہ سحر ادا بقدر قیام سے
 یہ کعبہ سجدہ کے قدرت ہو۔ م۔ اور اگر تکیہ دیکر کھڑا ہو سکتا ہو تو صحیح یہ کہ بون ہی کرے اسکے سوا سے جائز نہیں ہے اور اسطرح
 جب عصا یا خادم پر تکیہ دیکر کھڑا ہو سکتا ہو تو بون ہی لازم ہے۔ انتہیین۔ اور اگر مریض گھر میں قیام کر سکتا ہو اور باہر مسجد جاکے
 پر دبان قیام نہیں کر سکتا تو صبح یہ کہ مسجد جاوے۔ اظہارہ۔ و اسی پر فتویٰ ہے۔ یعنی۔ اسکے خلاف ہندیہ میں ہے کہ مختار یہ کہ
 گھر میں کھڑے پڑے اور اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ المفصلات۔ میں لکھا ہوں کہ جس نے جماعت کے سنت ہونے پر نظر کی قیام
 فرض کو ترک نہ کیا جیسے مفصلات میں ہے اور جس نے جماعت کے وجوب پر نظر کی ادب یہ بھی کہا کہ اقتدار کی قدرت فرض ہے تو جائز
 حکم دیا جیسے خلاصہ میں ہے اور شک نہیں کہ مسئلہ مشکل ہے۔ م۔ پھر جب بیٹھے پڑے تو صبح یہ کہ چار زانو یا انجمات کی بیشک وغیرہ
 بسطح اسپر آسان ہو بیٹھے۔ السراج۔ اور یہی صحیح ہے۔ انتہہ۔ اور اگر بیٹھنا استوی ممکن نہ ہو تکیہ یا دیوار یا آدمی کی ٹیک سے
 ممکن ہے تو بسطح بیٹھنا واجب ہے۔ الذخیرہ۔ اور اسوقت لیٹ جانا جائز نہیں ہے مختار ہے۔ انتہیین۔ ان مسائل سے ظاہر ہوا کہ جس
 مریض کو تحریر وغیرہ کی قدرت قیام جانتا ہو وہاں تک قیام لازم ہے لیکن لزوم جب ہی کہ ساتھ ہی سجدہ کی قدرت ہو چنانچہ او بیٹھا
 اور جب قیام کی قدرت نہ ہو تو بیٹھ کر رکوع و سجدہ سے پڑے۔ م۔ لقولہ علیہ السلام لعمران بن حصین صل قائما فان لم تستطع
 قاعدا فان لم تستطع فعلى الجنب قومی ایماؤ۔ دلیل اسکی واسطے قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمران بن حصین رضی اللہ عنہ
 کے واسطے ہے (جنگو ابسرا کا مرض تھا) یہ کہ تو کھڑے پڑے پھر اگر تجھے اسکی استطاعت نہ ہو تو بیٹھے پڑے پھر اگر اسکی استطاعت بھی نہ
 تو کروٹ پر پڑے ورنہ حالیکہ تو ایماؤ کرے فتنہ اس حدیث کو سوائے اہم مسلم کے امام بخاری وغیرہ باقی اصحاب صحاح نے
 ردیح کیا اور نسائی رحمہ کی روایت میں علی الجنب کی جگہ مستقیماً وارد ہے یعنی اگر بیٹھنے کی استطاعت نہ ہو تو چٹ لیٹ کر پڑے۔ اس
 ظاہر ہوا کہ خواہ کروٹ سے ہو یا چٹ ہو دونوں طرح جائز ہے جبکہ بیٹھنا مستعذر ہو اور اس حالت میں رکوع و سجدہ کا طریقہ بشارت
 ہے۔ یہ دلیل نو حدیث سے ہے۔ اور دلیل دوم یہ کہ۔ ولان الطاعۃ بحسب الاستطاعۃ۔ بیشک مریض کو جواز اسلئے کہ فرما کر دیکر
 موافق طاقت کے ہے۔ فتنہ۔ یہ دلیل عقلی نہیں جیسا بعض لوگوں نے زعم کیا بلکہ توضیح یہ کہ اللہ تعالیٰ نے بقولہ تعالیٰ لا یكلف
 اللہ نفسا اشد من حملہا و ما تدرأ کے آیات میں طاقت کو حسب وسعت فرض کیا تو مریض کو بیٹھے جائز ہے اور کھڑا ہونا اگر بہ مشقت کے ساتھ
 ممکن بلکہ اللہ تعالیٰ نے بقولہ تعالیٰ ما جعل علیکم فی الدین من حرج۔ سے جہد و مشقت جس سے حرج لاحق ہو وہ دکر دیا تو بدین مشقت
 و حرج کے جواز ہو گیا اور یہ دلیل بھی شرعی قوی ہے۔ اور نسائی کی روایت میں اسطون آیت سے اشارہ ہے۔ م۔ قال فان لم
 یستطع ان رکوع و السجود۔ قد وری نے فرمایا کہ پھر اگر مریض کو استطاعت رکوع و سجدہ کی نہ ہو۔ فتنہ۔ جیسے قیام کی استطاعت
 نہیں ہے بلکہ صرف بیٹھے رہنے کی طاقت ہے۔ قاضی خان۔ اومی ایماؤ۔ توروہ اشارہ کر لے یعنی قاعدہ اپنی بیٹھے سے رکوع و سجدہ
 کا اشارہ کرنے۔ لائے وسیع مثلاً۔ کیونکہ یہی ایماؤ سے رکوع و سجدہ کرنا ایسے شخص کی وسعت و طاقت ہے توروہ بیٹھے ہو۔ ایماؤ سے
 لہذا کر لگا۔ پھر چونکہ ایماؤ میں رکوع و سجدہ مشتبہ ہوا جاتا تھا تو فرمایا۔ وجعل سجدہ و خفض من رکوع۔ اور کر دے اپنے سجدہ

زیادہ پست تھا مہاجر بہت رکوع کے۔ **ف**۔ جیسے سجدہ حقیقی بہ نسبت حقیقی رکوع کے پست ہو۔ لاندہ قائم مقام تھا۔
 کیونکہ ایسا قائم مقام رکوع و سجدہ کے ہو۔ فاخذ حکمہا۔ تو ایسا رکوع و سجدہ کا حکم پایا۔ **ف**۔ لہذا ایسا رکوع سے یا سجدہ
 زیادہ پست ہوا۔ اور یہ واجب ہر حتی کہ اگر دونوں کا ایسا برابر کر دے تو جائز نہیں ہر مکانی البتہ۔ اور یہ شخص نہو کا سجدہ بھی
 ایسا سے کرے۔ **المجید**۔ ولا یرفع الی وجہ شئی لیسجد علیہ۔ اور نہیں اونچی کجاوے اسکی پیشانی کی طرف کوئی ایسی چیز پر
 سجدہ کرے۔ **ف**۔ یعنی اگر اپنے خود یا کسی دوسرے نے کوئی تکیہ وغیرہ اونچا کر کے اسکی پیشانی پر لگا دیا کہ وہ سجدہ ہو
 تو جائز نہیں۔ **فقولہ علیہ السلام** ان قدرت ان تسجد علی الارض فاسجد والا فاقوم براک۔ کیونکہ حضرت صلعم
 کی حدیث میں ہے کہ اگر کچھ قدرت ہو کہ تو زمین پر سجدہ کرے تو سجدہ کر دے نہ اپنے سر سے ایسا کر۔ **ف**۔ اور حدیث
 مع شان و ردیہ ہے کہ امام ابو بکر البزار نے مسند میں اور بیہقی نے المعرفین بطریق ابو بکر اسخفی روایت کی۔ قال اسخفی
 سفیان الثوری حدثنا ابو الزبیر عن جابر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم عامریضا الخ یعنی جابر نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 ایک بیمار کی عبادت کو تشریف لائے تو دیکھا کہ وہ تکیہ پر ناز ٹپختا ہے پس آپ نے تکیہ لیکر بھینک دیا پس اسنے ایک لکڑی
 کپڑی کی آسپر ناز پڑے تو اسکو بھی آپ نے بھینک دیا اور فرمایا کہ ناز پڑو زمین پر اگر کچھ استطاعت ہو ورنہ ایسا کر اور اپنے سجدہ
 کو اپنے رکوع سے پست کر۔ امام بزار رحم نے کہا کہ میں نہیں جانتا کہ کسی نے اسکو ثوری رحم سے روایت کیا ہو سوا۔ ابو بکر
 اسخفی کے اور ابو بکر اسخفی کی متابعت کی جدا ابواب و عطار نے کہ ثوری رحم سے روایت کی ہے۔ **نعمی**۔ ابو بکر اسخفی راوی ثقہ ہے
 الفتح۔ اور باقی اسناد تو صحیح کی اسناد سے ہیں جب ابو بکر اسخفی بھی ثقہ ہے اور متابعت موجود تو یہ اسناد صحیح ہے۔ **م**۔ اور طبرانی
 نے معجم میں اسی حدیث جابر رحم کے مانند حدیث ابن عمر رحم روایت کی۔ **مع**۔ بھر معنی حدیث کے اسی بات پر محمول ہیں کہ تکیہ ٹھکانا
 پیشانی سے لگاتا تھا اور یعنی رحم نے کہا کہ اور یہ بھی احتمال ہے کہ شاید تکیہ زمین پر ہو۔ میں کہتا ہوں کہ یہ احتمال باطل ہے اسوا
 کہ تکیہ زمین پر ہو تو بالاجل وہ بمنزکہ زمین کے ہو تو زمین پر سجدہ کرنے کا ارشاد جو حدیث میں ہے وہ اس احتمال کو رد کرتا ہے
 پس محل یہی ہے کہ وہ تکیہ اٹھا کر پیشانی پر لگاتا تھا۔ **م**۔ اگر تکیہ زمین پر رکھا ہو اور مریض آسپر سجدہ کرنا ہو تو اسکی ناز جائز ہے۔
الخامس۔ گویا اسکو سجدہ کی قدرت حاصل ہے۔ **م**۔ وان فعل ذلک۔ اور اگر مریض نے اٹھائے ہوئے تکیہ وغیرہ پر سجدہ
 کیا۔ **و**۔ ہو خفیض راسہ۔ اور وہ اپنا سر جھکا تا ہے۔ اجزاء لوجود الایا۔ تو اسکو کافی ہو گیا جو ایسا پائے جانے کے **ف**۔
 اور یہی اسکے حق میں اسوقت سجدہ ہے۔ **م**۔ ولکن اسنے بڑا کیا۔ **المغمرات**۔ وان وضع ذلک علی جہتہ لا یتجزی لاعداءہ۔
 اور اگر اسنے اس چیز کو اپنی پیشانی پر رکھ دیا تو نہیں جائز ہے کیونکہ ایسا منہم ہے۔ **ف**۔ یہی اصح ہے۔ **الخامس**۔ اگر کسی کو زمین
 سجدہ کرنے کی قوت ہو مگر وہ اس وجہ سے سجدہ نہیں کر سکتا کہ اسکی پیشانی میں زخم ہو تو ابھی اسکو ایسا نہیں جائز بلکہ اسکو ناک
 پر سجدہ کرنا واجب ہے۔ **الذخیرہ**۔ اگر ناک پر بھی زخم ہو اور پیشانی پر کسی جانب سے سجدہ ممکن نہو تو ایسا جائز ہے۔ پھر ایسا کیلئے
 کتر جھکاؤ کافی ہے اگرچہ اسکا زیادہ ہو۔ **م**۔ وان لم یستطع القعود۔ اور اگر مریض کو بیٹھنے کی بھی استطاعت نہو۔ **ف**۔
 جیسے قیام رکوع و سجدہ کی نہیں ہے۔ **استلقى علی ظہرہ**۔ تو اپنی پشت کے بل جٹ لیٹ جاوے۔ **وجہ**۔ رجلیہ الی القبلة۔
 اور اپنے پاؤں قبلہ کی طرف رکھے۔ **ف**۔ یعنی پھیلائے ہوئے۔ **ع**۔ بلکہ ٹھٹھنے کھڑے کیے کیونکہ قبلہ رخ پاؤں پھیلاتا
 مکروہ ہے۔ **د**۔ و اومی بال رکوع و السجود۔ اور رکوع و سجدہ کا ایسا کرے۔ **ف**۔ اور اسکے سر دونوں حوں کے بیچے ایک اور پٹھا
 تکیہ رکھنا چاہیے حتی کہ ٹھٹھنے والے کے مشابہ ہو جاوے تاکہ اسکو رکوع و سجدہ کا ایسا ممکن ہو۔ **الکافی**۔ ورنہ بدون اسکے تو
 تندرست ایسا نہیں کر سکتا مریض سے کیونکہ ممکن ہو گا۔ **ف**۔ **فقولہ علیہ السلام** یصلی المریض قائما فان لم یستطع
 قاعدا فان لم یستطع فلی قفایا فان لم یستطع فاعبر تعالیٰ احق تقبول الغدر منہ۔ بدیل اس قول

کہ مریض کھڑے پڑے پھر نہ پڑے۔ سکے تو بیٹھے پھر نہ پڑے۔ سکے تو گدی کے بل بیٹھے وہ حالیکہ ایسا کرے پھر یہ بھی نہ ہو سکے تو اندر نہ
زیادہ لائق ہو کہ اس سے قدر قبول فرماوے۔ **ف**۔ جبکہ جلد سے اسکو اس حالت میں معذور رکھتے ہیں یعنی پھر اس حالت
میں اسکی ناز میں تاخیر ہو۔ پھر کلام یہ ہو کہ یہ حدیث کسی کتاب میں پائی نہیں جاتی ہو۔ **ف**۔ ہاں حدیث عمران رضی اللہ عنہ میں ہدایت
نسائی رحمہ صریح مذکور ہے اور اگر کھٹا جاوے کہ صحیح بخاری وغیرہ کی۔ روایت میں مذکور ہے کہ اسکا جواب یہ ہو کہ کچھ معاذ
نہیں بلکہ مریض کے انواع مرض مختلف ہوتے ہیں پس سبب المرض کبھی جت اور کبھی کرث جائز ہے جیسے عمران بن حصین رضی اللہ عنہ
کو مرض بواسیر کی وجہ سے جت آسان نہ تھا تو انکو کرث بتلایا اور ہم بھی اسکے قائل ہیں چنانچہ فرمایا۔ **و** ان اسٹعلی علی جنبہ
ووجہ الی القبلیہ جائز۔ اور اگر مریض کرث پر لیٹا اس بیات سے کہ آسان نہ جانے کرث جائز ہو۔ **ف**۔ لہذا روینا میں قیل
بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے پہلے روایت کی۔ **ف**۔ یعنی حدیث عمران رضی اللہ عنہ کیونکہ امام مصنف رحمہ نے صرف کرث کی حدیث
نوکسی ہو۔ بالکل جت و کرث دونوں جائز ہیں۔ **ا**۔ الا ان الاولیٰ ہو الاولیٰ عندنا۔ مگر فرق اسقدر ہے کہ اولیٰ ہمارے
نزدیک پہل صورت ہے۔ **ف**۔ یعنی جت لیٹنا۔ خلافاً للشافعی۔ بخلاف شافعی رحمہ کے۔ **ف**۔ کیونکہ شافعی رحمہ کے
نزدیک کرث پر اولیٰ ہو۔ بہر حال اختلاف اولویت میں ہے اور ہمارے نزدیک جت اولیٰ ہے۔ **ل**۔ ان اشارۃ المستملیٰ قیل
الیٰ ہو اور الکعبہ۔ کیونکہ جت لیٹنے والے کا اشارہ ہوا کعبہ کی طرف پڑتا ہے۔ **ف**۔ اور حقیقت قبلہ وہ مقام ہے جہاں عات
کعبہ نبی ہوئی ہے اور عمارت قبلہ نہیں ہے بلکہ عمارت سے قطع نظر کر کے جو مقام ہے جسکو ہمارے حفظ سے تعبیر کیا کیونکہ ہوا یعنی خالی
جگہ قطع نظر عمارت کے۔ پس جت والے کا ایسا ہی ہوا کی طرف پڑتا ہے جو اصل قبلہ ہے تو یہ اولیٰ ہوا۔ **و** اشارۃ المستملیٰ
علی جنبہ الی جانب قدیمہ۔ اور اشارہ کرث پر لیٹنے والے کا اپنے دونوں قدم کی جانب پڑتا ہے۔ **ف**۔ تو بدن کی
توجہ ہوئی اور حاصل یہ کہ شافعی رحمہ نے ظاہری توجہ بدن کو اولیٰ رکھا جیسے بیت سے ہوتا ہے اور ہم نے توجہ حالت ناز کو اولیٰ
رکھا ہے۔ **و** یہ ثاوی الصلوٰۃ۔ اور اسی کے ساتھ ناز ادا ہوتی ہے۔ **ف**۔ یعنی ایسا کر کے ساتھ۔ **ک**۔ یعنی ہوا کعبہ کی طرف
توجہ کے ساتھ ادا ہوتی ہے۔ پھر اگر کرث پر لیٹے تو داہنے پر اور اگر ممکن ہو تو بائیں پر قبلہ رخ ہو کر۔ **السریر** واقعہ۔ یعنی
حدیث میں فعلی جنبہ عام ہے کہ کرث داہنی ہو یا بائیں ہو۔ **ف**۔ **ع**۔ واضح ہو کہ جگہ لٹنا مشرع ہے ایک تو ناز مریض میں خواہ
جت یا کرث۔ **و** دم وقت موت کے کہ عرض میں لٹا کر قبلہ رخ کر دیا جاوے لیکن شافعی نے جت اختیار کیا اس زعم پر
کہ اسطرح رج نکلنا آسان ہے۔ سو ہم جب لٹلانے کو توجہ پڑتا ہیں اور ہمارے اصحاب سے اس میں روایت نہیں لیکن متعارف
جت ہے۔ چارم بیت پر ناز کی حالت میں سے جت۔ **ج**۔ جسم قبر میں جت مگر دائیں پہلو پر جھکا ہوا قبلہ رخ ہے۔ **ع**۔ **ا**۔ ششم تہجد
پڑھنے والا بعد سنت فجر کے داہن کرث پر لیٹ جاوے۔ **ف**۔ **ق**۔ ان لم یستطع الا یاء براسہ اخوۃ عنہ۔ پھر اگر مریض
کو سر سے یا رکی طاقت بھی ہو تو اس سے ناز میں تاخیر نہ جائیگی۔ **و** لایؤکمی یغینہ ولا یقلبہ ولا یجانبہ۔ اور نہیں یا کرگا
اپنی آنکھوں سے اور نہ دل سے اور نہ سمجھوں سے۔ **ف**۔ موافق ظاہر الروایۃ کے۔ اور غیر ظاہر الروایۃ میں امام ابو حنیفہ
سے صرف سمجھوں سے جواز مذکور ہے اور امام محمد رحمہ سے آنکھوں سے جواز میں شک و طلب سے عدم جواز موسیٰ ہے اور بنو دن کا
ذکر نہیں کیا اور ابو یوسف رحمہ سے مختلف روایات ہیں ایک شل ابو حنیفہ رحمہ کے اور ایک میں استدھول مالک و شافعی رحمہ
کے آنکھوں سے پھر سمجھوں سے پھر دل سے جواز مذکور ہے۔ **ع**۔ جیسے امام زعفران کا قول ہے چنانچہ امام مصنف رحمہ نے کہا۔
خ۔ خلافاً لزم۔ بخلاف قول زعفران کے۔ **ف**۔ کہ اسکے نزدیک ان چیزوں سے ایسا جائز ہے جیسے حسن بن زیاد کے نزدیک
مگر جب سر سے قدرت ہو جاوے تو اعادہ کرے۔ **ع**۔ اور ظاہر الروایۃ میں ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے۔ **ل**۔ لہذا روینا میں قیل
بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے پہلے روایت کر چکے۔ **ف**۔ یعنی قولہ والا فام براسک یعنی جب رکوع و سجود کی قدرت ہو

تو سر سے ایسا کر۔ مع ۱۰ سین مال ہو اس واسطے کہ اس میں سر کے سوا سہ دوسری چیزوں سے مانعت نہیں ہے۔ جواب یہ کہ دوسری چیزوں سے ایسا کرنا ثبوت چاہیے اور وہ کسی روایت میں نہیں آیا۔ م۔ ولان نصب الابدال بالراے المتنع۔ اور یہ مع سے کہ بدل کا مانے سے مقرر کرنا منع ہے۔ ف۔ یعنی سر سے ایسا کرنا ثبوت اور سر کے بدلے انگھون وغیرہ سے ایسا کرنا قائم کرنا اپنی رائے سے بدل ٹھہرانا جو اور وہ منع ہے۔ اگر بدون داد ہوتا تو قہراً ہوتا تھا اور دونوں کا مجموعہ ایک شخص دلیل ہوتا کہ نص میں سر سے ایسا کرنا ثبوت ہے اور بجائے سر کے اپنی رائے سے بدل ٹھہرانا منع ہے۔ اگر کہا جادے کہ رائے سے نہیں بلکہ سر کے قیاس کرتے ہیں تو جواب دیا کہ لا قیاس علی الراس لانه یتاوی بہ رکن الصلوٰۃ دون العین و اخصیتہا۔ اور سر کے حکم پر قیاس کرنا صحیح نہیں کیونکہ سر کے ساتھ تو ایک رکن لازم کا ادا ہوتا ہے نہ آنگھ و اس کے اعتبار سے یعنی ہنودن و قلب سے ف۔ حاصل یہ کہ آنگھ و ہنودن و قلب نہیں اور سر میں یہ فرق ہے کہ سر کے ذریعہ سے ایک رکن یعنی سجدہ ادا کیا جاتا ہے اب بجائے سجدہ کے ایسا اس سے نص میں قرار پایا۔ اور ان تینوں سے رکن مذکور ان میں ہوتا تو ان کا قیاس سر کے حکم پر قیاس مع الفارق ہے جو کہ جائز نہیں ہے۔ بھر جب آنگھ و قلب دہرے ایسا جائز ہوا اور سر سے ایسا کی قدرت نہیں تو ایسے مرتضیٰ سے ناز تاخیر کی جائیگی۔ یہی ظاہر الروایۃ اور اسی پر عمل ہے۔ و قوله آخرت عنہ۔ اور امام قدوری کا یہ قول کہ آخرت عنہ یعنی اس سے ناز تاخیر کی جائیگی یہ قول۔ اشارۃ الی انہ لا تسقط الصلوٰۃ عنہ۔ اشارہ ہے کہ ایسے مرتضیٰ سے ناز ساقط نہ ہو جائیگی ف۔ بلکہ بالفعل ادا نہ کرنے میں ملت ہے بوجہ اختار عاجزی کے۔ وان کان العجز اکثر من یوم ولیتہ اذا کان مفیقاً۔ اگرچہ عاجزی ایک رات و دن سے زائد نہ ہی ہو بشرطیکہ وہ شخص افاقہ میں ہو۔ ف۔ یعنی ہوش درست ہوں اور سمجھتا ہوں۔ م۔ اسی کو امام کرخی نے اپنے مختصر میں ذکر فرمایا ہے۔ یہی بعض مشائخ کا قول ہے حتیٰ کہ اگر تندرست ہو کر وقت پایا تو اسپر قضاء لازم ہے اور اگر قضاء نہ کی تو وصیت پر اسکے وارث لوگ فدیہ دین۔ ہوا الصحیح۔ یہی قول صحیح ہے۔ ف۔ برخلاف مختار شیخ الاسلام خواہر زادہ و فقہ الاسلام ہر دوی و قاضیخان وغیرہ کے کہ اُن کے نزدیک اگر ایک رات دن کی ہوں تو قضاء لازم ہے اور اگر اس سے زیادہ ہوں تو قضاء واجب نہیں ہے اور کہا کہ یہی صحیح ہے۔ البناج۔ اور فتاویٰ الغیریہ میں کہا کہ یہی ظاہر الروایۃ اور اسی پر فتویٰ ہے ع۔ بشمول اس مسئلہ کے جو نوادر میں امام محمد رحمہ سے مروی ہو کہ جس شخص کے دونوں ہاتھ کینوں سیت اور پانوں ٹخنوں سیت قطع ہوں تو اسپر ناز واجب نہیں ہے حالانکہ خطاب سمجھتا ہے۔ افاضیخان۔ لیکن اصح یہ کہ اسپر ناز واجب ہے۔ ت۔ لہذا ایک رات دن تک واجب اور زائد میں نہیں جیسے اغار و جنون میں ہے۔ محیط۔ مگر امام مصنف نے باقتیاد امام قدوری و کرخی کے لایم کو سہی واجب القضاء ہونا صحیح کہا۔ لانه فہم مضمون الخطاب۔ کیونکہ یہ مرتضیٰ جبکہ افاقہ و ہوش میں ہے تو حکم ادا سے ناز کو سمجھتا ہے۔ ف۔ تو حکم ادا کا اسپر توجہ ہے جس سے اسکے ذمہ ادا کا وجوب ہو گیا مگر بالفعل ادا سے بوجہ معذوری کی ملت دی گئی بنا تک کہ قادم ہو۔ بخلاف المغمی علیہ۔ برخلاف اس شخص کے جس پر اغار کی بیہوشی طاری ہوتی ہے۔ ف۔ تو وہ خطاب ادا ہی کو نہیں سمجھتا تا سپر خطاب متوجہ نہیں کیونکہ اسکے واسطے عقل و ہوش شرط ہے اسی وجہ سے شمس الائمہ سرخی وغیرہ کے نزدیک کم و بیش سب اسکے ذمہ سے ساقط ہے۔ ولکن مذہب یہ کہ دن رات سے زائد ہو تو ساقط ہے دن رات تک قضاء واجب ہے مگر یہ نظر احتیاط ہے اور سجدہ اسلام سے نزدیک بنظر تدقیق یہ ہے کہ حدیث معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ میں ہوتا ہے میں نے سجدہ جانے کے واقعہ پر کہ آخر دن رات میں پانچ نازین مفروض ہیں۔ کما فی البخاری۔ اور یہ وقت ۲۴ ساعات کا ہے خواہ دن بڑا رات چھوٹی یا اسکے برعکس کس قسم ہو بہر حال دونوں کا مجموعہ ۲۴ ساعات سے کم یا زیادہ نہ ہوگا۔ پھر اوقات ظہر و عصر و عشاء و فجر و حقیقت علامات ادا میں اور اصلی اسباب نہیں حتیٰ کہ جن ملکوں میں دن ۲۲۔ ساعت اور رات صرف ۲۔ ساعت ہو یا مثلاً مشارک وقت نہ نکلے اس طرح کہ عرب شفق سے متصل ہے مشرق سے فجر طلوع ہو جاوے یا مثلاً کئی ہفتہ یا مہینہ کے بعد آفتاب

غروب ہو تو وہاں بھی پانچون فریضہ نازین و دروسے رمضان کے فرض ہیں اور وہ اسی حساب سے کہ ۲۴- ساعت میں پانچ نازین اور ۲۴- ساعت کے اندر ۴۸- گھنٹہ روزہ اور باقی مدت افطار ہو۔ پھر ۴۸- گھنٹہ کے بعد سے شروع ہو۔ کیونکہ اگر غروب آفتاب شلاچہ ماہ کے بعد ہو بلکہ ایک ہی ہفتہ بعد فرض کرو تو اس مدت میں پانچ ہی نازین نہیں اور نہ اس مدت تک ایک روزہ کسی بشر سے ممکن ہو اور نہ چھ ماہ کی رات میں اس کے دنیاوی کاروبار سب بند رہتے ہیں بلکہ اسی ۲۴- ساعت پر مدار اور نور حدیث خروج الدجال میں اندازہ کا حکم صحیح ہے اور یہ حدیث اس معنی کے واسطے نص صریح ہے تو معلوم ہو گیا کہ اعتبار مجموعی ۲۴- ساعت کا ایک وقت ہے ۱۰- اسی پانچ فرائض کے۔ پھر ۲۴- ساعت واسطے پانچ فرائض دیگر کے۔ لیکن ان ۲۴- ساعت میں سے ظہر و عصر وغیرہ ہر ایک کا تفصیلی حصہ اس علامت سے ہوا جو زوال آفتاب و سایہ مثل ذبیحہ کے طور پر وسط زمین یعنی عرب حجاز کے لیے مقرر ہوا جو امت کہ امی تھی اور یون ہی اس کے جواز کے لیے رہا۔ اور طیف نظریہ ہے کہ جن ملکوں میں شب و روزہ کے تغیرات زیادہ ہیں چونکہ علم الہی غریب میں انکا زمانہ اسلام ایسے وقت تک موخر ہے کہ فنون ریاضیہ کے عروج سے انکو کھڑی غیر نبوائی جادوی تو وقت نزول القرآن کی کوئی توضیح نہ تھی صرف حضرت علی امیر علیہ وسلم نے واقعہ خروج دجال میں اشارہ فرمادیا کہ تم اس وقت کی نارون کے لیے وقت اندازہ کرو حالانکہ چکو خطاب کیا آنگا وجود اس وقت قطعاً ہو گا مگر مقصود ایشاء و طغیہ ہے۔ اور شریعت عامہ کا فرض ہے کہ ایسے پر اب میں ہو جسکو کمتر سے کمتر اور جابل بھی سمجھ جادو سے کیونکہ کمال طاعت و خلوص عقیدت سے قلب ایک عقل کلی سے منور ہو جاتا ہے اور زائد علوم کی حاجت اس وقت بہ و ن بیان و تعلیم کے پوری ہو جاتی ہے بالکل پانچون نازین اس وقت ۲۴- ساعت کے مجموعی حصہ کے اندر مجموعی ذبیحہ میں پھر ہر ایک اس میں تفصیلی حصہ پانی ہے۔ اب میں مسئلہ کی طرف رجوع کرتا ہوں کہ جب اغواء کی حالت ایک رات دن سے نہیں بڑھی بلکہ اسی وقت کے اندر افاقہ ہو گیا تو گویا اسے ایک ذبیحہ کا خطاب متوجہ ہونے کو پاپا یعنی اس مجموعی حصہ کے اندر اسکو ہوش و عقل حاصل ہوئی جس میں ایک ذبیحہ پنجگانہ مفروض ہے تو اس پر وہ ذبیحہ پنجگانہ ادا کرنا واجب آیا لیکن چونکہ اس مجموعہ وقت کا بہت حصہ گزر چکا ہے اس واسطے محفل ہوا کہ کیا باقی وقت میں وجوب الذمہ ہو گا جیسے حدیث میں ہے کہ جس نے عصر سے ایک رکعت پائی اسے عصر پائی یعنی چارون رکعات ادا کرنے کا وقت اگرچہ نہیں ہے لیکن وہ وقت جب پاپا تو اس کے ذمہ ادا واجب ہوئی تو قضاء کے طور پر ادا کرے اسی قیاس پر بیان بھی اس پر خطاب پنجگانہ متوجہ ہوا و ادا بطریق قضاء ہو لہذا احتیاطاً اس شخص پر جسکو اغواء دن رات سے زائد نہ ہوا پانچ وقتی قضاء لازم ہے۔ مگر حقیقت تو تفصیلی اوقات پنجگانہ میں بیہوش تھا اور اس پر خطاب ادا متوجہ نہ تھا برخلاف ایسے مریض کے جو ہوش میں ہے کہ اس پر خطاب متوجہ ہو گا کیونکہ ہوش و عقل شرط ہے وہ پائی گئی۔ امام مصنف رحم نے یہی اشارہ فرمایا کہ لایقیم مضمون الخطاب بخلاف النعمی علیہ کیونکہ معنی علیہ تو خطاب ادا کرنا سمجھتا ہے مین قیاس پر مریض مذکور کا قیاس درست نہیں کیونکہ مریض مذکور تو متیقن فرض کیا گیا یعنی اسکو ہوش و عقل و فہم حاصل ہے۔ تو ادا اس کے ذمہ لازم ہو جائیگی لیکن وہ ادا کرنے سے بافضل معذور ہے تو وہ تاخیر کرنے میں گنہگار نہیں ہے پس اس خطاب متوجہ ہونے کا فائدہ یہ ہے کہ نازین اس کے ذمہ واجب لا ادا رہیں حتی کہ جب معذور زائل ہو تو وہ انکو قضاء کرے اور اگر اس وقت تاخیر کرے تو طلی الامح کر وہ تعمیری ہے اور اگر تاخیر کے بعد موت پیش آئے تو کفارہ دیدہ کی وصیت لازم ہے۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ چارون فاتحہ پانچون کٹے ہوئے کے مسئلہ پر بھی اسکا قیاس صحیح مین ہے اول تو امح حکم اس پر بھی وجوب ناز ہے اور دوم یہ کہ وہ کوئی ہذر عارضی نہیں جو زائل ہو جاوے بلکہ وہ جنون کے مثل ہے کیونکہ خطاب تو اس پر متوجہ ہو گا جو لائق خطاب ہو اور یہ شخص بمنزلہ مردہ یا بیہوش کے ہے۔ لیکن مخفی نہیں کہ عورت کا قصہ لائق خطاب ہے پھر بھی اس پر ناز کی قضاء نہیں ہے تو خطاب متوجہ ہوا۔ جواب یہ کہ ہاں اس پر قضاء نہیں مگر نہ اسوجہ سے کہ خطاب متوجہ نہیں ہو بلکہ ضرور متوجہ ہوا حتی کہ اس پر روزہ کی قضاء لازم ہے مگر وجہ حشد یہ کہ اس سے قضاء ساقط ہو گئی کیونکہ عورت کا

وہاں جیسے عمارتی معمول ہے بخلات مریض مذکور کے کہ اسکا حال مثل حائضہ کے روزہ کے ہو بلکہ کسرتا پیر تقاضا میں جس طرح نہیں ہے۔ اس تمام توضیح سے ظاہر ہوا کہ جس قول کی امام مہنف رحم نے تصحیح فرمائی ہو وہی صحیح و خارج ہے لیکن قنادی الظہیر سے ثبوت ہوا کہ مشائخ نے فتویٰ قول مرجع پر دیا کہ دن رات تک تو قضاء لازم بشرطیکہ تندرستی کے بعد وقت کافی پادے پھر اگر قضاء نہ کرے تو فدیہ کی وصیت لازم ہے اور دن رات سے زائد وہ عاجز رہا تو قضاء واجب نہیں ہے۔ یہ قول آسان ہے اور ہکو تعلید کے واسطے ہی لے لینا کافی ہے۔ فافہم واسر تعالیٰ اعلم بالصواب ہم۔ اگر مریض کو بیماری سے ایسی غفلت کی ادگاہ آتی جاتی ہو کہ اس پر رکعات کا شمار اور سجدوں کا شمار شبہ ہو جاتا ہو تو اس پر نماز اور کرنا لازم نہیں رہا۔ ت۔ اور اگر اس نے کسی غیر کی تلقین سے نماز ادا کی تو چاہیے کہ ادا ہو جاوے۔ اقلیہ۔ یعنی غیر شخص اس مریض کو شمار بتلاتا جاتا ہے جس اگرچہ غیر کی قدرت سے آدمی قادر نہیں ہوتا بقول امام رحم حتیٰ کہ ادا لازم نہیں رہی لیکن ادا کرے تو کیا ادا ہو گئی یا نہیں تو مفسر ظاہر دلیل شرعی کی یہی معلوم ہوتا ہے کہ ہاں ادا ہو گئی۔ ہم۔ جب مریض کے ذمہ سے نماز کے ذاتی ارکان ہی شرعاً ساقط ہو گئے انہیں قیام و رکوع و سجود کے تو شرائط نماز جو خارج ہوتے ہیں بدرجہ اولیٰ ساقط ہیں۔ پھر ظاہر الروایہ کے موافق مریض پر بعد صحت کے ایسی نماز کا اعادہ بھی نہیں ہے۔ ابدالہ۔ پھر قیام کرنا جانتا کہ ممکن ہو فرض ہے اور میں نے شروع باب میں اشارہ کیا کہ ابھی قیام سے عاجز ہو چکے ساتھ سجود کی قدرت ہوتی ہے اسلئے کہ یہی قیام معتبر ہے۔ ہم۔ چنانچہ فرمایا۔ وان قدر علی اقیام ولم یقدر علی الركوع والسجود۔ اور اگر قیام پر مریض کو قدرت ہو مگر رکوع و سجود پر قدرت نہیں۔ فن۔ بلکہ فقط سجود پر قدرت ہو تو بھی کم بلزمہ اقیام۔ اس پر قیام کرنا لازم نہیں رہا۔ فن۔ بلکہ چاہے کھڑے ہو جائے بیٹھے اور بیٹھا افضل ہے لہذا فرمایا۔ ویصلی قاعدا یومی ایما۔ اور بیٹھے کھڑے در حالیکہ ایما کرتا ہو۔ فن۔ یعنی رکوع و سجود کا ایما کرے۔ لان رکعتیہ اقیام للتوصل بہ الی السجدة۔ اسلئے قیام لازم نہ رہا کہ قیام کا رکن ہونا تو اس فرض سے کہ قیام کے وسیلئے سجود ادا ہو۔ لما فیہا من نہایت التعلیم۔ کیونکہ ایسے سجود میں انتہائی تعلیم ہے۔ فن۔ حضرت سجود عزوجل کیوئے سطر فاذا کان لا یستحبہ السجود لایکون رکناً فیخیر۔ پس جب قیام ایسا ہو کہ اسے پیچھے سجود نہیں ہوتا تو وہ قیام کچھ کون نہ ہو تو مصلیٰ کو قیام کرنے و نہ کرنے میں اختیار ہو گیا۔ فن۔ رہا یہ کہ قیام کرنے و نہ کرنے میں سے کون بات افضل ہے تو فرمایا۔ والافضل ہو الا یا وقاعداً۔ اور افضل تو یہی کہ ایما و سجود کرے در حالیکہ بیٹھا ہو۔ فن۔ نہ کھڑا۔ لانہ اشہر بالسجود۔ کیونکہ بیٹھے ہوئے سجود کا ایما کرنا حقیقی سجود سے زیادہ مشابہ ہے۔ فن۔ بخلات کھڑے ہوئے ایما و سجود کے کہ وہ زمین سے بہت دور ہے۔ پھر اگر مرض کی عاجزی پہلے سے ہو بلکہ نماز کے اندر پیدا ہوئی تو فرمایا کہ۔ وان صلی الحج بعض صلاتہ قائماً ثم حدث بہ مرض۔ اور اگر تندرست نے یعنی جب کو قیام سے عاجزی اس طرح نہیں جو مذکور ہوئی ہے اگرچہ مریض ہو پس اگر ایسے تندرست نے اپنی بعض نماز کو کھڑے ہوئے پڑھا پھر اسکو مرض حادث ہوا۔ فن۔ یعنی خواہ بالکل پیدا ہو گیا یا اسکی عاجزی کا ظہور ہوا اس طرح کہ قیام نہیں کر سکتا۔ اتمہا قاعدا۔ تو بیٹھ کر نماز کو تمام کرے۔ یرکع ویسجد۔ در حالیکہ رکوع و سجود کرتا ہو۔ فن۔ بشرطیکہ یہ دونوں کر سکتا ہو۔ او یومی ان لم یقدر۔ بارکوع و سجود کا ایما کرے اگر انکی قدرت بھی نہ ہو۔ فن۔ بشرطیکہ بیٹھا ہو۔ او مستلقیا ان لم یقدر۔ بایست کر تمام کرے اگر بیٹھنے کی بھی قدرت نہ ہو۔ فن۔ اور چت بیٹھا افضل اور کھڑا جائز ہے بشرطیکہ چت ممکن ہو ورنہ جو ممکن ہو ادلی ہے۔ پھر شروع کرنا اگرچہ قیام سے تھا مگر تمام کرنا اس کمزوری کے ساتھ جائز ہے۔ لانہ نبی الا علی الا علی فصار کا لا مقدار۔ کیونکہ اسنے ادنیٰ کو اعلیٰ پر مبنی کیا تو اقدار کے مانند ہو گیا۔ فن۔ چنانچہ اعلیٰ یعنی فرض پڑھنے والے کی نماز پر ادنیٰ یعنی نفل پڑھنے والے کی بناء کرنا اور اپنی نفل کو اس کے اعلیٰ پر مبنی کرنا بالاجل جائز ہے۔ پھر اگر برعکس ہو یعنی پہلے فرض کی عاجزی پر شروع کی پھر اچھا ہو گیا

تو اختلاف ہو گا کیونکہ اعلیٰ کو ادنیٰ پر مبنی کرنا لازم آدیا لہذا فرمایا۔ ومن صلی قاعدا۔ اور جو شخص کہ بیٹھے پڑھتا ہے۔ ہر رکعت مسجد بشرطیکہ وہ رکوع و سجود کرتا ہو۔ **فـ** یعنی یہ دونوں رکن حقیقہ ادا کرنا ہو صرف قیام سے عاجز ہو کر بیٹھا ہو۔ **مـ** رکوع۔ بسبب مرض کی عاجزی کے۔ **ثم صـ** پھر وہ تندرست ہو گیا۔ **فـ** یعنی نازبن اسکی وہ عاجزی جس سے قیام نہیں ہو سکتا تھا جاتی رہی اگرچہ طب کے لحاظ سے تندرست نہ ہو۔ تو ایسی صورت بن۔ نبی علی صلاتہ قائما عند ابی حنیفہ و ابی یوسف۔ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک کھڑا ہو کر اپنی ناز پر بنا کر بے۔ **فـ** یعنی جس قدر بیٹھے پڑھ جائے بانی کو کھڑے ہو کر اسی پر تمام کرے۔ وقال محمد استقبال۔ اور امام محمد رحم نے کہا کہ وہ نئے سرے پڑے۔ بنا علی اختلافہم فی الاقتداء۔ یہ اختلاف ان اماموں کے اس اختلاف پر مبنی ہے جو اقتدار میں ہے۔ وقد تقدم میاں۔ اور اسکی بیان مکرر چکا **فـ** یعنی باب الامامہ میں۔ حاصل یہ کہ اگر امام بیٹھا ہو اور مقتدی کھڑے ہوں تو امام محمد رحم کے نزدیک نہیں جائز ہے اور وجہ یہ بیان کی گئی کہ توسی کی بنا ضعف پر ہے اور یہ جائز نہیں ہے اور مترجم کے گمان میں وجہ دیگر ہوگی نہ صرف اسی قدر واسد اعلم۔ بہر حال امام محمد کے نزدیک جائز نہیں اور شیخین کے نزدیک جائز ہے تو اسی طرح بیان بھی قعود کی ناز پر قیام کو مبنی کرنا شیخین کے نزدیک جائز اور امام محمد رحم کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ پھر اس قاعدہ کی ناز میں شرط ہے کہ رکوع و سجود بھی ہو تب جواز بنا ہے۔ وان صلی بعض صلاتہ بایا۔ اور اگر تھوڑی ناز کو ایسا سے پڑھا ہو۔ **فـ** یعنی رکوع و سجود کو ایسا سے کیا ہو بسبب عاجزی کے۔ **ثم قدر علی الركوع والسجود۔** پھر وہ حقیقی رکوع و سجود پر قادر ہو گیا۔ استأنف عند ہم جمیعاً۔ تو مینوں اماموں کے نزدیک بالاتفاق نئے سرے ناز پڑے۔ لانه لا یجوز اقتدار الركوع بالموسے فکذا الیہ۔ کیونکہ جو شخص رکوع پر قادر ہو اسکا اقتدار کرنا ایسا کرنے والے کے پیچھے نہیں جائز ہے جو جب ابتداء نہیں جائز تو بنا بھی نہیں جائز ہے۔ **فـ** اور اصل یہ ہے کہ ہر جگہ جان اقتدار جائز ہے تو مصلیٰ عاجز کو اپنے حال میں بھی بنا جائز ہے اور جان نہیں دیاں اپنے حق میں بھی نہیں جائز ہے۔ مع جماع الفقہ من اس مسئلہ مذکورہ میں ہے کہ اگر وہ رکوع و سجود ایسا کے ساتھ کرنے سے پہلے قادر ہو گیا ہو تو اسی تحریر پر تمام کرے۔ **فـ** البجورہ۔ اسی طرح اگر لیٹ کر ایسا کرنا ہو پھر وہ ایسا کے ساتھ بیٹھ کر پڑھنے پر قادر ہو گیا تو وہ مختار قول پر نئے سرے پڑے۔ **الفتح۔** یہ سب کلام فرض میں تھا۔ **ومن أفتتح التطوع قائماً** اور جس شخص نے نفل کو کھڑے ہو کر شروع کیا۔ **ثم اعجبی۔** پھر وہ تسک گیا۔ **فـ** اگرچہ عجز کے مرتبہ پر نہیں پہنچا ہو تو بھی لا باس ان تیو کا علی عصا یا وحائط أو لقعده۔ مضائقہ نہیں کہ یک دے کسی عصا پر یا دیوار پر یا بیٹھ جاوے۔ لان تہذا عذر۔ کیونکہ نفل میں یہ تسکان عذر ہے۔ **فـ** تو نیک دینا اور بیٹھنا دونوں جائز ہیں۔ اور بغیر قدرین دونوں میں اختلاف ہے چنانچہ فرمایا۔ وان کان الاتکاء بغیر قدر یکبرہ لانه اساتو فی الادب۔ اور اگر ٹیک دیدینا بغیر قدر دونوں کمرہ ہے کیونکہ یہ ادب میں برائی ہے۔ **فـ** یعنی ایک قسم کے بے ادبی ہے۔ اور یہ روایت بالاتفاق ہے۔ وقیل لایکبرہ عند ابی حنیفہ لانه لو قعد عندہ یجوز من غیر عذر۔ اور کہا گیا کہ امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک کمرہ نہیں ہے کیونکہ امام رحم کے نزدیک اگر بغیر قدر بیٹھ گیا تو جائز ہے۔ **فـ** مع قول پر حیا کہ فقر الاسلام نے ذکر کیا ہے۔ فکذا لایکبرہ الاتکاء۔ تو یوں کیا ٹیک دیدینا بھی کمرہ نہیں ہے۔ **فـ** کیونکہ یہ تو بیٹھ جانے سے کم ہے۔ وعندہما یکبرہ لانه لا یجوز القعود عندہما فیکبرہ الاتکاء۔ اور صاحبین نے نزدیک کمرہ ہے کیونکہ صاحبین کے نزدیک بے قدر بیٹھنا نہیں جائز تو ٹیک دیدینا بھی کمرہ ہے۔ **فـ** مگر فقر الاسلام نے تصریح کی کہ ٹیک دیدینا امام رحم کے نزدیک کمرہ ہے نہ بیٹھنا۔ **فـ** مگر قدری رحم نے کہا کہ۔ وان قعد بغیر عذر یکبرہ بالاتفاق۔ اور اگر بغیر عذر کے بیٹھ گیا تو بالاتفاق کمرہ ہے۔ ویجوز الصلوۃ عندہ ولا یجوز عندہما۔ اور امام رحم کے نزدیک اسکی ناز جائز اور صاحبین کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ وقد مر فی باب النوافل۔ اور باب نوافل میں یہ

مسکند گذرا۔ فـ اور وہاں گھما کر صبح نفل پر امام کے نزدیک بے قدر بیٹھا کر وہ نہیں ہے جیسے نماز اسلام نے بنو طین نصیر
کی اور محیط میں کہا کہ یہ استحسان ہے تو یہاں افادہ فرمایا کہ امام رحم کے نزدیک کراہت معنی خلاف اولیٰ ہے حتیٰ کہ نماز جائز ہے اور حائض
کے نزدیک کراہت تحریمی ہے اور بنا بر تضعیف کی وجہ سے جائز نہیں ہے اور کردہ کے نفل سے عدم مجاز لینا جائز ہے اور چونکہ شامین
نے یہ نکتہ فراموش کیا تو پریشانی میں پڑ گئے حالانکہ حاصل کلام یہ کہ عذر کے ساتھ تو ٹیک و بیٹھا بالاتفاق جائز ہے اور بغیر عذر
کے ٹیک بالاتفاق مکروہ ہے اور بیٹھا بھی مکروہ مگر صاحبین کے نزدیک تحریم اور امام رحم کے نزدیک قیاس بھی تھا لیکن بیٹھا نا
مکروہ تحریمی نہیں مگر خلاف اولیٰ یعنی مکروہ تنزیہی ہے۔ ملاحظہ و اسر تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر نفل بیٹھے شروع کی پھر کھڑا ہو گیا تو بالاتفاق
جائز ہے۔ نفل میں ایسا نہیں جائز جبکہ رکوع و سجود کی قدرت ہو۔ التا تاریخانیہ۔ چار رکعت نماز بیٹھے شروع ہو رہی ہیں دریا
تشدید بھول کر جب بیٹھا تو قرات و رکوع کیا تو وہ اسی پر چلا جاوے کیونکہ یہ بیٹھا بنکر نہ قیام کے ہے۔ القاضی خان۔ و آخر میں
سودا سجدہ کرے۔ التا تاریخانیہ۔ اور اگر دوسری رکعت کے اخیر سجدہ سے سر اٹھا کر قیام کا قصد کیا یعنی بیٹھا پڑھنے کا پھر سجدہ
پڑھنا تھا کہ سو معلوم کر لیا تو تشدد پڑھنے کی طرف رجوع کرے۔ القاضی خان۔ مریض نے جو بھی رکعت کے سجود اخیر سے جب
سر اٹھایا اگرچہ ایسا سجدہ ہو تو اسکو تیسری رکعت گمان کر کے قرات و رکوع و سجدہ کیا اگرچہ ایسا ہو تو نماز فاسد ہو گئی اور
اگر اسنے تیسری رکعت کو دوسری رکعت سمجھ کر قرات کی پھر چنانکہ تیسری رکعت ہے تو تشدد کی طرف عود نہ کرے بلکہ قرات
پر چلا جاوے اور آخر نماز میں سودا سجدہ کرے۔ محیط۔ مریض اپنی نماز میں قرات و تسبیح و التجات مثل تندرست کے پڑھے
اور اگر اس صفت سے عاجز ہو تو ترک کرے۔ التا تاریخانیہ۔ مریض اور تندرست میں فرق اسی بات میں ہو گا جس میں مریض
عاجز ہو اور حسین قدرت ہے مریض نفل مثل صبح کے ہے۔ اگر مریض قبلہ بچا تھا ہے ولیکن اسطرح توجہ ہونے سے عاجز اور
کوئی اسکو توجہ کرنے والا بھی نہیں تو ظاہر الزام ہے جد جریح ہو یوں ہی پڑھے۔ اگر کوئی پھیرنے والا پایا اگر اس سے قبل رخ
پھیرنے کو نہیں کہا تو نماز جائز نہیں۔ یوں ہی جب بچھونا بچس ہو اور بدلتے دالے کو نہیں کہا تو نماز جائز نہیں اور اگر
بدلتے والا نہ پایا تو جائز ہے۔ محیط۔ اگر محسب بچھونا بدلتے میں یہ حالت ہو کہ وہ بھی فراغت نماز سے پہلے محسب ہو جائیگا یا بدلتے
میں مشقت لاحق ہوئی ہے تو اسی طرح محسب بچھونے پر پڑھے۔ القاضی خان۔ اگر روزہ رمضان رکھے تو بیٹھے پڑھ سکتا ہے
اور اگر افطار کرے تو کھڑے پڑھ سکتا ہے تو وہ روزہ رکھے اور بیٹھے پڑھے۔ محیط السرخسی۔ اگر مریض نے وقت سے پہلے
نماز پڑھ لی ہو اور عذر آیا چوک کر اس خوف سے کہ آگے اسکو جوڑی وغیرہ مرض نماز سے مانع ہو گا تو جائز نہیں ہے اور یوں ہی
اگر بغیر قرات یا بغیر وضو پڑھ لے تو بھی جائز نہیں اور اگر قرات سے عاجز ہو تو بغیر قرات کے ایسا سے پڑھے اور مرد و عورت
مریض جو رو کو وضو کرنا لازم نہیں ہے۔ محیط۔ اور جو شخص کوئی رکن بغیر حدث ادا نہ کر سکے تو یہ رکن اس سے ساقط ہے۔
مثلاً سجدہ کرنے میں اسکا زخم جاری ہوتا ہے اور باقی افعال میں وہ تندرست کے مثال ہے تو بیٹھا ایسا سے رکوع و سجدہ کرے اور
اگر اسنے قیام یا قعود میں رکوع کیا اور سجدہ کے لیے بیٹھا ایسا کیا تو جائز ہے مگر اہل فضل ہے۔ محیط۔ اور یوں ہی اگر کھڑے ہونے
میں پیشاب یا زخم جاری ہوتا ہے یا قرات نہیں کر سکتا اور بیٹھے میں ایسا نہیں تو بیٹھا پڑھے۔ السراجہ۔ کھڑے پڑھنے میں تنگی
کا خوف ہے یا عجز میں ہونے سے پیشہ سیدھی نہیں ہو سکتی اور باہر کچھ پانی ہے تو بیٹھے پڑھے۔ مریض کی جو نماز میں مضار ہو یمن
آگو حالت صحیح میں چند ستون کی طرح پڑھے اور اگر مریض کی طرح پڑھی تو جائز نہیں ہے۔ محیط السرخسی۔ اور صحت کی تضامین
مرض میں جسطرح ہو سکیں اور اگر پانچواں بیٹھا یا ایسا سے۔ السراجہ۔ نمازی نے اپنے پاس ایک شخص بیٹھا یا جو اسکو رکوع و
سجود کے شمار و سود سے خبردار کرنا ہے تو جائز ہے اگر بدو نیکے ممکن نہ ہو۔ القیہ۔ جمعہ کے روز مریض نماز میں اتنی تاخیر
کرے کہ امام جمعہ سے فایع ہو رہا ہو کہ وہ بھی صبح ہے۔ المفترات۔ و من صلی فی السفینہ قاعد امن غیر علیہ اجزاء عند

ابی حنیفہ و اقیام افضل۔ جس شخص نے چلتی ہوئی کشتی میں بیٹھے ناز پڑھی بدون کسی ظاہر بیماری کے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک جائز ہے اور کھڑا ہونا افضل ہے۔ وقال لا یجزیہ الا من غدر۔ اور صاحبین نے کہا کہ نہیں ادا ہوگی مگر جبکہ غدر سے بیٹھے۔ و۔ اور یہی امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہے۔ ح۔ لان اقیام مقدمہ و علیہ فلا یشترک۔ ہوا کہ قیام پر اسکو قدرت حاصل ہے تو وہ حرکت نہ کیا جائیگا۔ و۔ برہان میں کہا کہ یہی قول اظہر ہے۔ و۔ شترجم کتاہ کہ قول ابو حنیفہ صحیح و یقین باتباع سلف ہے چنانچہ معلوم ہو گا۔ و۔ لہذا ان الغالب فیما دوران الراس۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ کشتی میں غالباً سرگوشا ہے۔ و۔ ہوگا متحقق۔ اور یہ اند متحقق کے ہے۔ و۔ جیسے سفر میں قعر ناز کی رخصت ہو جائے کہ غالباً مشقت لاحق ہوئی ہے پس اگر کسی کو ظاہر میں مشقت لاحق ہو تو بھی قعر جائز ہے کیونکہ بظرف غالب وہ لاحق اعتبار کی گئی ہے۔ اسی وجہ سے ہر مسافر کو قعر جائز ہے اسی طرح کشتی میں دوران سر ہونا غالب ہے تو وہ ہر شخص کے حق میں موجود متحقق اعتبار کیا گیا لہذا بیٹھ کر پڑھنا جائز ہوا۔ الا ان اقیام افضل لانه بعد عن شہبہ الخلاف۔ لیکن کھڑے ہو کر پڑھنا افضل اس جہت سے ہے کہ وہ شہبہ خلاف سے دور تر ہے۔ و۔ یعنی علماء اجتہاد کا اختلاف ہے کفریہ و قریبیہ قیام کا ترک جائز نہیں تو اس اختلاف سے ایک قسم کا شبہ پیدا ہوا کہ شاید بیٹھنا جائز نہ ہو تب ہوا کہ کھڑا ہو کر پڑھے تاکہ اس شبہ سے دور رہے۔ اور واضح ہو کہ کشتی میں مصلیٰ کو قبلہ کی طرف رخ کرنا ہر حالت میں فرض ہے اور جدھر کشتی گھومے وہ قبلہ کی طرف پھر جاوے کیونکہ یہ ممکن ہے بخلات جانور بر سواری کے۔ ذکرہ شمس الامۃ السرخسی۔ مع۔ بصرہ حکم عام ہے خواہ کشتی میں سے باہر نکل سکتا ہو یا نہیں۔ و۔ و انحر ج افضل ما کمہ لانه اسکن قلبیہ۔ اور کشتی سے باہر نکل آنا جائز ممکن ہوا افضل ہے کیونکہ اس میں سب سے زیادہ اسکے قلب کو اطمینان ہے۔ و۔ لیکن اگر نکل سکتا ہے پھر نہ نکلا اور اسی میں ناز پڑھی تو بھی جائز ہے۔ ابن حزم رحمہ نے علی بن حدیث ابن سیرین سے ذکر کیا کہ ہجو صحابی سردار نے کشتی میں ناز پڑھائی اس حالت سے کہ ہم لوگ بیٹھے تھے اور اگر ہم لوگ چاہتے تو کشتی سے باہر نکل سکتے تھے مہاجر رحمہ نے فرمایا کہ ہجو بن جنادہ بن ابی امیہ رضی اللہ عنہ نے کشتی میں ناز پڑھائی اس حالت سے کہ ہم لوگ بیٹھے تھے اور اگر چاہتے تو کھڑے ہو جاتے۔ مع۔ و الخلاف فی غیر المربوطہ۔ پھر یہ اختلاف کہ بے عذر بیٹھے جائز ہے یا نہیں جائز ہے ایسی کشتی میں ہے جو بندھی ہوئی نہ ہو۔ و۔ یعنی کنارے پر ٹکریے نہ ہو۔ و۔ المربوطہ کا لفظ موطع ہے۔ اور جو کشتی کہ کنارے سے بندھی ہو وہ مثل دریا کنارے زمین کے ہے یہی فہم ہے۔ و۔ اگرچہ عامہ مثل رخ کے نزدیک مربوطہ و غیر مربوطہ کا حکم یکساں ہے کیونکہ لفظ مطلق یعنی تنہا مربوطہ کی تفسیر نہیں ہے لیکن یہ صحیح نہیں ہے اور قول صحیح یہ کہ کشتی اگر روان ہو تو جب دوران سر لاحق ہو تو بالاجل ہٹ کر جائز ہے اور اگر لاحق نہ ہو تو بھی امام ہم کے نزدیک جائز اور صاحبین کے نزدیک بین جائز ہے اور اگر کشتی بندھی ہو تو بالاجل ہٹ کر نہیں جائز ہے۔ البتہ دایہ و بائہ۔ اور اگر کشتی بیچ دریا میں ٹھہری ہو تو صحیح ہے کہ اگر ہوا سے اسکو بہت جنبش ہو تو وہ مثل جاری کے ہے اور اگر کم جنبش ہو تو وہ کنارے بندھے کے مثل ہے۔ و۔ التمر ناشی۔ اگر غدر ہو تو بالاجل ہر صورت میں بیٹھنا جائز ہے۔ محیط میں ہے کہ کشتی میں اشاہہ کا رکوع و سجود نہیں جائز خواہ فرض ہو یا نفل ہو مگر جبکہ غدر ہو۔ ایک کشتی میں جماعت کرنا جائز ہے۔ اور دو کشتیوں میں بھی جب کہ لی ہوں جیسے دریا دونوں پر نفل کی جماعت جبکہ آپس میں بندھے ہوں۔ امام کشتی میں اور مقتدی کنارے زمین پر ہیں یا برعکس ہے اور دریا میں رہتے یا دریا کا حصہ حائل نہیں تو جائز نہ نہیں۔ اگر کشتی گھومنے بہاں جماعت پھرے تو مقتدی امام سے آگے نہ گھبراوے گا تاخلف و رد نہیں۔ اگر کنارے ناز پڑھا ہے اس حالت میں دریا کے اندر کشتی گھومی اور اسکو غرق کا یا تاج کی چوٹی یا کھمبے کا ٹھونڈا ہوا ناز قطع کرنا جائز ہے جیسے اسوقت جبکہ جانور بدک کر بجائے یا حرا سے نازی کو گلاب بردہ کا ٹھونڈا

لہذا نہ بدنام ہو جائیگا اگر دائرہ حلالی و حلالی میں اسکا کھڑا ہونا جائز ہے و اگر کشتی میں اسکا کھڑا ہونا جائز ہے و اگر کشتی میں اسکا کھڑا ہونا جائز ہے

یا دشمن سے خوف کرے یا اندھے کے کنوئیں میں گرنے کا یا جھٹ سے گرنے یا غرق ہونے یا جہل جانے کا خوف ہو تو ناز قطع کرنا جائز ہے اور اکثر مشائخ نے مال کا اندازہ ایک درم یا زیادہ کیا ہے اور کفایہ میں کہا کہ ایک دانگ کے عوض قید کیا جاتا ہے تو قطع ناز بڑھ کر اولیٰ جائز ہوگی۔ مع۔ ومن انعمیٰ علیہ خمس صلوات او دونہا قضی۔ اور جس شخص پر بیوشی طاری ہوئی یعنی بدون نشہ کے پانچ نازوں تک یا کم تو وہ ان نازوں کو قضاء کرے۔ وان کان انشد من ذلک لم یفرض۔ اور اگر پانچ نازوں سے زیادہ ہوئی تو اس پر قضاء نہیں ہے۔ ف۔ جبکہ اغار علی الاتصال ہو یا درمیانی افاقہ ایک دو بات کی قدر بے اعتبار ہو اور اگر وقت معین پر شفا صبح کے وقت افاقہ قلیل ہوتا ہو تو پہلا اغار اسی وقت تک شمار ہوگا پھر اسکے بعد اغار دوسرا شمار ہوگا البتہ میں۔ امام احمد کے نزدیک نائید میں بھی قضاء ہے چاہے جب قدر ہوں۔ و ہذا الاستحسان۔ اور یہ حکم قضاء کا استحسان ہے۔ والقیاس ان لا قضاء علیہ اذا استوعب الانحاء وقت صلوٰۃ کا ملاحظہ العرف شبہ الجنون۔ اور قیاس یہ تھا کہ منعمی علیہ پر قضاء نہ ہو جس صورت میں کہ اغار نے ایک ناز کا پورا وقت گھیر لیا کیونکہ عاجزی متحقق ہو گئی تو اغار شبہ جنون ہو گیا۔ ف۔ بقول بعض۔ اور جنون طویل میں قضاء نہیں ہے۔ یہی قول امام مالک وشافعی رحمہما کی ہے مگر جبکہ اغار بوجہ جوری وغیرہ کا مصیبت کے پیدا ہوا تو قضاء واجب ہے۔ الحلیہ۔ واضح ہو کہ مذرتین طرح کے ہیں اول مستحبیہ ہیں تو وہ بالاجل منع فرمیت ہے۔ دوم قاصر حبیبے نیند کہ وہ بالاتفاق مانع نہیں حتیٰ کہ قضاء واجب ہے۔ سوم جو درمیانی درجہ پر ہے جنون و اغار پس اگر یہ در او ہو جاوین تو مستند کے ساتھ لاحق ہونے حتیٰ کہ قضاء ساقط ہوگی اور اگر کم ہوں تو قاصر کے ساتھ لاحق ہونگے حتیٰ کہ قضاء واجب ہوگی۔ پھر دراز ہونے کی حد یہ کہ ایک رات و دن سے بڑھ جاوے حتیٰ کہ حبشی ناز کا وقت نکل جاوے النافع۔ پھر ارجح یہ کہ جنون میں بھی جب ہی قضاء ساقط ہوتی ہے کہ جنون مند ہو۔ مع۔ پس امام مصنف رحمہ نے جنون سے تشبیہ اس معنی میں دی کہ قیاس جنون قلیل میں بھی کہ ایک ناز کا ل تک ہو تو قضاء ساقط ہے اگرچہ استحساناً ایک دن رات تک واجب مگر جبکہ حبشی ناز کا وقت خارج ہو کر سجد کثرت ہو جاوے۔ م۔ وجہ الاستحسان ان المدة اذا طالت کثرت الفوات فیصح فی الاداء۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ مدت اغار جب دماز ہو جائیگی تو قضائیں بہت ہو جائیں گی تو انکی قضاء کرنے میں حج میں ٹر جائیگا۔ ف۔ اور حج کو امر تعالیٰ نے اٹھا دیا ہے پس معلوم ہو گیا کہ بہت میں قضاء واجب نہیں۔ و اذا قصرت قلت فلا حج۔ اور جب مدت ٹھوڑی ہوگی تو قضائیں ٹھوڑی ہوں گی تو حج میں نہیں ٹرے گا۔ ف۔ پس قضاء واجب ہے میں کتنا ہوں کہ یہ شعر ہے کہ اصل میں قضاء ہر طرح واجب ہے مگر حج کی جہت سے کثرت کی صورت میں ساقط ہو گئیں۔ ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ اغار ہمارے نزدیک ایسا مرض ہے کہ عامل انہی عقل کو استعمال نہیں کر سکتا باوجود کہ وہ حقیقت باقی ہے تو یہ شخص جو الاداء کی لیاقت رکھتا ہے بلکہ قدرت میں صرف خلل ہے تو ناخیر لازم آئی نہ آگے دراصل واجب نہ ہونی اس سے ظاہر ہوا کہ مراد قیاس سے یہ کہ ظاہری سرسری وجہ سے تو نکلتا ہے کہ مطلقاً ساقط ہو اور استحسان یعنی دقیق وجہ سے نکلتا ہے کہ مطلقاً ساقط نہ ہو جیسا کہ بدائع میں افادہ فرمایا ہے۔ معنی یہ توجہ تو خوب ہے بشرطیکہ اغار کو مان لیا جاوے کہ عقل و سمجھ حقیقت باقی گراؤمی ناز کے فحال ادا کرنے میں پوری قدرت نہیں پاتا ہے۔ تشریح کے نزدیک کا بوس وغیرہ امراض میں تو یہ معقول ہے مگر اغار جس کا ترجمہ بیوشی ہے یہ بات مشکل سے مانی جائیگی کیونکہ بدست کے خلاف ہے بلکہ اوپر تقریر مقام یہ ہے کہ قیاس تو چاہتا ہے کہ وقت واحد گذرے تو ساقط ہو جیسے خمس الاثمہ شخصی کا اغار اس صورت میں کہ مریض اشارہ سے عاجز ہو۔ بشا بہت جنون لیکن احتمال شائبہ خواب ہے حتیٰ کہ امام محمد رحمہ شل خواب کے کسی حال میں مسقط نہیں کہتے تو استحساناً حد قلت تک ہم نے واجب کیا کہ حج نہیں اور حد کثرت میں حج کی معاصرت سے ساقط کیا۔ والکثیر ان تزیید علی یوم ولیقہ لانه یدخل فی حد کثیر اور کثرت کی مقدار یہ کہ ایک دن رات سے قضائیں بڑھ جاوین کیونکہ دس کے بعد روزہ میں داخل ہو جاوے گی۔ ف۔

جب کہ چوتھی ناز کا وقت نکل گیا۔ والجنون کا ناخوار کذا ذکرہ ابو سلیمان۔ اور جنون مثل اغار کے ہر ایسا ہی ذکر کیا
ابو سلیمان۔ ف۔ موسیٰ بن سلیمان گرگانی شاگرد امام محمد رحمہ نے قواعد میں۔ بخلاف النوم لان امتدادہ نادر
فیلق بالناقص۔ بخلاف نیند کے کہ وہ مثل اغار کے نہیں کیونکہ نیند کا استدر دراز ہوتا ہو ہر تو نیند کو عذر قاصر کے ساتھ
حق کیا جائیگا۔ ف۔ اور اغار و جنون کا الحاق فقہ معتد کے ساتھ ہر جیسے بہن مگر جب ہی کہ اغار یا جنون کی حالت
معتد ہو یعنی ایک دن رات سے زائد ہو۔ ثم الزیادۃ تعبر من حیث الاوقات فہند محمد رحمہ لان التکرار تحقیق ہے۔
پھر کثرت فیذات کا اعتبار امام محمد رحمہ کے نزدیک اوقات کے شمار سے ہر کیونکہ تکرار اسی کے ساتھ متحقق ہوگی۔ ف۔
حتی کہ جب چوتھی ناز کا پورا وقت نکل گیا تو کثرت ہو گئی مثلاً نہر کے اول سے اغار طاری ہو تو دوسرے دن تمام وقت نہر
نظر حد کثرت ہو جائیگی۔ ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ ف۔ یہی صحیح ہے۔ مع۔ وعندہما من حیث الساعات۔ اور
شیخین رحمہ کے نزدیک ساعات سے شمار ہے۔ ف۔ حتی کہ اُن کے نزدیک نہر سے اغار بعد دوسرے روز طلع آفتاب کے
بعد کثرت ہوگی۔ پھر حاصل یہ کہ ہمارا مختار قول احسان ہے۔ و ہوا لما تور عن علی وابن عمر رضی اللہ عنہما والحدیث علی علم
اور یہی حضرت علی وابن عمر رضی اللہ عنہما سے بھی مروی ہے۔ والحدیث علی علم۔ ف۔ محمد بن الحسن رحمہ نے کہا کہ انجیرنا ابو حنیفہ
عن حماد عن ابراہیم النخعی عن ابن عمر رحمہ انہ قال الخ یعنی ایک دن رات جس کسی کو اغار ہوتا تو ابن عمر رحمہ نے فرمایا کہ وہ نهار
کرے۔ عبد الرزاق نے نو رحمہ عن ابن ابی لیلیٰ عن نافع عن ابن عمر رحمہ کہ ایک عینہ اغار رہا تو قضاؤں
کو نہیں پڑھا۔ ابراہیم الحزلی نے کتاب غریب الحدیث میں عبید اللہ عن نافع روایت کی کہ ابن عمر رحمہ کو ایک رات دن اغار
ہوا تو افاقہ کے بعد قضاؤں نہیں پڑھی اور آئندہ پڑھنا شروع کیا۔ حضرت علی رحمہ سے روایت تو کتب حدیث میں نہیں ملتی ہے
بلکہ دارقطنی نے اسکو عمار بن یاسر رحمہ سے روایت کیا ہے۔ مع۔ اگر آدمی یاد نہ دے تو ذکر ایک دن رات سے زیادہ پیش
رہا تو بالاجل قضا ساقط ہے۔ اگر شراب یا بنگ یا دھار سے ایک دن رات سے زیادہ مفل جاتی رہے تو قضا ساقط نہیں لکھا
ایک دن رات سے زائد سو یا تو قضا کرے۔ محیط السرخسی۔

باب فی سجدۃ التلاوة

باب بیان سجدۃ تلاوت کا۔ یہ سجدہ واجب ہونے میں اصل یہ ہے کہ ہر وہ شخص جسے ادا سے نازی یا قضا واجب ہونے کی قیادت
ہے تو اس پر سجدۃ تلاوت واجب ہے ورنہ نہیں۔ ملاحظہ چنانچہ اگر کافر یا جنون یا طفل یا عاقل یا ناس یا نفاس والی نے پڑھا تو واجب
نہیں الزام ہے۔ اور اگر ان لوگوں سے مرد عاقل بالغ نے سنا تو اس پر واجب ہے۔ محدث و جنب و رخصت پر پڑھنے یا سننے سے
واجب ہے۔ اگر پرند یا آواز سے سنا تو واجب نہیں اور اگر سوتے ہوئے سے سنا تو علی الصبح واجب۔ ملاحظہ اور سونے والے
جب آگاہ کیا گیا کہ تو نے خواب میں آیت سجدہ پڑھی تو علی الصبح اس پر بھی واجب ہے۔ الفتا۔ آیت سجدہ لکھنے سے سجدہ
واجب نہیں۔ قاضی خان۔ فارسی میں آیت سجدہ پڑھنا اس پر واجب اور سننے والے کو جب خبر دی تو صبح تول پر اتفاق واجب
ہے۔ محیط السرخسی ملاحظہ اور عربی میں پڑھا تو مطلقاً واجب ہے اور ہرے نے پڑھا تو اس پر واجب ہے۔ ملاحظہ۔ قال سجود
التلاوة فی القرآن اربعۃ عشر۔ اہم قدری نے کہا کہ قرآن میں تلاوت کے سجدے چودہ ہیں۔ فی آخر الماحرات۔
۱۔ آخر اعرات میں۔ ف۔ ختم سورہ پر۔ یسجدۃ ولیدجدون۔ والرحمہ۔ ۲۔ سورہ رعد میں۔ ف۔ قولہ ولیدجد من
فی السموات الایہ۔ والنحل۔ ۳۔ سورہ نمل میں۔ ف۔ قولہ ولیدجد فی السموات الایہ۔ ونبی اسرائیل۔ ۴۔ سورہ
تہ اسرائیل میں۔ ف۔ قولہ یخرون لا ذخان سجدا یقولون الایہ۔ و مریم۔ ۵۔ سورہ مریم میں۔ ف۔ قولہ غدا
سجد ادیکما۔ والاولیٰ من الحج۔ ۶۔ بلا سجدہ سورہ حج میں ہے۔ ف۔ قولہ اقم تران اسر سجدہ من فی السموات

ومن فی الارض الا یہ - رہا سورہ حج کا دوسرا سجدہ تو وہ ہمارے نزدیک واجب نہیں ہے۔ وعلیٰ ہذا دوسرے سجدہ سے انکار نہیں تو روایات حدیث سے خلاف نہوا۔ اور معروف یہ کہ دوسرا سجدہ ہی نہیں ہے تو تادیل آویگی۔ م۔ والفرقان۔ ۷۔ سورہ فرقان میں۔ ف۔ قولہ اذا قیل لہم اسجدوا للرحمن الا یہ۔ والنحل۔ ۸۔ سورہ نمل میں۔ ف۔ قولہ ولعلکم تتقون ولعلکم والتم تنزیل۔ ۹۔ سورہ الم تنزیل السجدہ میں۔ ف۔ قولہ خدا اسجدوا سبحا سجدا ربکم الا یہ۔ وص۔ ۱۰۔ سورہ ص میں۔ ف۔ قولہ وغیرا کس داناب۔ وحکم السجدۃ۔ ۱۱۔ سورہ حم السجدۃ میں۔ ف۔ قولہ لایسألون۔ پر سجدہ کرے۔ والجم۔ ۱۲۔ سورہ النجم میں ہے۔ ف۔ قولہ فاسجدوا لہم واسجدوا۔ واذا السماء انشقت۔ ۱۳۔ سورہ اذا السماء انشقت میں۔ ف۔ قولہ قرئی عظیم القرآن لایسجدون۔ واقرا باسم ربک۔ ۱۴۔ سورہ اقرأ باسم ربک میں۔ ف۔ قولہ اسجدوا اقرب۔ ع۔ اگر معرفت اسجد پڑھا بدون اقرب کے تو بھی سجدہ واجب ہے۔ البھر۔ اگر انگو چوہن سے بدون حرورت ملائے کے پڑھے تو واجب نہیں۔ السراجیہ۔ بالجلہ ان چودہ مقامات میں سجدہ تلاوت واجب ہے۔ کذا کتب فی مصحف عثمان۔ یونی ان چودہ مواضع میں سجدہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے مصحف میں مکتوب ہے۔ یعنی حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو اپنے زمانہ خلافت میں جب خبر ہوئی کہ دور کے مالک اسلامیہ میں بعض لوگ تراویح قرآن میں اختلاف کرتے ہیں تو آپ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ اور دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم کو جمع کر کے مشورہ کیا اور سب متفق ہوئے کہ مصاحف لکھو اگر ان ملکوں میں بیحد جاوین اور اسی کے موافق لوگ تلاوت کریں۔ پس ہر ملک میں جو مصحف ہو نچا وہی مصحف عثمان کہلاتا ہے اور کبھی اسی کو امام بولتے ہیں تو مصنف رحم کی یہی مراد ہے کہ مصحف عثمان میں ہون ہی ان آیات کے مواضع حاشیہ پر سجدہ لکھا ہوا ہے۔ وھو المعتمد۔ اور وہی مصحف معتد ہے۔ ف۔ تو یہی دلیل اجماعی بلکہ کافی ہے اور امام شافعی رحم کے نزدیک سورہ حج میں دو سجدے ہیں۔ امام مصنف رحم نے کہا کہ۔ والسجدۃ الثانیۃ فی الحج للصلوۃ عندنا۔ اور سورہ حج میں دوسرا سجدہ ہمارے نزدیک سجدہ نازی ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ قولہ تعالیٰ وارکعوا واسجدوا۔ پر ہے۔ اسکے معنی تم رکوع و سجدہ کرو۔ مراد یہ کہ ناز پڑھو جیسے قولہ تعالیٰ واسجدی وارکعی مع الرکعتین۔ یعنی اسی مرتبہ تو سجدہ و رکوع کر رکوع کرنے والوں کے ساتھ۔ معنی بالاتفاق یہ کہ ناز پڑھا کر۔ پس مراد سجدہ نازی ہے اور ہمارا کلام سجدہ تلاوت میں ہے۔ امام شافعی رحم کی حجت حدیث عقبہ بن عامر رحم کہ سورہ حج کو دو سجدوں سے فضیلت دی گئی۔ رواہ احمد و ابو داؤد و الترمذی و الحاکم۔ اور حدیث عمر بن العاص بروایت ابو داؤد و ابن ماجہ۔ اور آثار میں فعل حضرت عمر رحم کہ ناز صبح میں سورہ حج میں دو سجدے کیے۔ رواہ ابن ابی شیبہ و البیہقی و الطحاوی باسناد صحیح۔ و فعل ابو موسیٰ و ابو الدرداء و عبد اللہ بن مسعود و عمار بن یاسر و ابن عباس رضی اللہ عنہم چنانچہ طحاوی و بیہقی و حاکم کی کتابوں میں ہیں۔ جواب عینی و ابن الہمام لمحضایہ کہ حدیث عقبہ رحم کو ترمذی نے کہا کہ اسکی اسناد کجہ تو ہی نہیں ہے اور حدیث عمر بن العاص کی اسناد میں عبد اللہ بن مسعود راوی مہول ہے اور عبد الحق نے فرمایا کہ قابل حجت نہیں ہے۔ رہے آثار مذکورہ تو امام شافعی رحم آثار کو حجت نہیں لیتے اور ہمارے نزدیک اگرچہ حجت ہیں لیکن تادیل یہ کہ دو سجدے اسطرح کہے کہ اول سجدہ تلاوت ہے اور دوسرا سجدہ نازی ہے۔ مترجم کتاب کہ حق یہ کہ حدیث درج حسن سے کم نہیں اور آثار کی یہ تادیل کچھ اور ہے اور صحیح جواب میرے نزدیک واصلہ علم یہ ہے کہ سجدہ ثانیہ ہمارے نزدیک سجدہ تلاوت کے طور پر واجب نہیں ہے بلکہ دلائل مینہ امر کے ساتھ بلکہ خطاب ہے جسکی فرمانبرداری اصلی تو یہ کہ ناز پڑھیں اور ادب یہ کہ اگر طہارت ہو تو اسی وقت سجدہ کریں کیونکہ حدیث صحیح میں ہے کہ بندہ مومن جب سجدہ کرتا ہے تو شیطان خود اور غناک ہوجاتا ہے کہ ہاے مجھے سجدہ کا حکم ہوا میں نے نہ کیا اور اسکو حکم ہوا یہ بجالایا۔ پس سجدہ کر کے تاکہ معلوم ہو کہ ناز میں یوں ہی رکوع و سجود کرو چنانچہ ابن عباس نے کہا کہ سورہ حج میں پہلا سجدہ تو غریمت یعنی واجب ہے اور دوسرا سجدہ تشبہم ہے۔ رواہ طحاوی

باستناد حسن۔ یہ صحیح ہے کہ اول تلاوت کا اور دوسرا نازی تعلیم کا بطریق ادب ہے اور ہمارا کلام بیانِ واجب سجدہ تلاوت میں ہے اس سے معلوم ہو گیا کہ ہمارے اماموں سے جو واجب ہوا کہ دوسرا سجدہ نازی ہر اسکے پر معنی نہیں کہ وہ ان سجدہ نہیں بلکہ یہ کہ وہ ان سجدہ بطریق تلاوت نہیں بلکہ بطریق تعلیم ہے اسی واسطے امام طحاوی نے بعد روایتِ ائمہ ابن عباس رحمہ اللہ کے کہا کہ ہر اسی قولِ ابن عباس کو کہتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ حدیثِ عقبہ بن عامر اور آثارِ صحابہ رضی اللہ عنہم سب کے ساتھ ہمارا قول موافق ہے اور ہم موافقِ ائمہ ابن عباس کے معنی یہ کہ سورہ جمع میں دو سجدے ہیں مگر اول سجدہ تلاوت بغیر میت یعنی واجب ہے اور دوم سجدہ ادب واسطے تعلیم کے ہے لہذا ہم دوسرے سجدے کو تلاوت میں شمار نہیں کرتے ہیں۔ م۔ پھر سورہ ص میں امام شافعی کے نزدیک سجدہ واجب نہیں ہے اور بحث آئی ہے ہم۔ و موضع السجدة فی حکم السجدة عند قولہ لا یسأملون اور سورہ حم السجدة میں موقع سجدہ کا لا یسأملون۔ پھر ہے۔ ف۔ اس سے پہلے کی آیت پر نہیں جیسا کہ شافعی حکم کا تدریج قول تھا۔ اور مصنف رحمہ اللہ نے کہا کہ۔ فی قول عمر بن الخطاب۔ حضرت عمرؓ کے قول میں۔ ف۔ یعنی حضرت عمرؓ نے اسی مقام پر سجدہ کا حکم دیا۔ لیکن یہ اثر غریب ہے۔ کتب میں نہیں ملتا ہے۔ ان اسی کے مثل ابن عباس رحمہ اللہ سے عبد الرزاق داہن ابی ثعلبہ نے روایت کیا۔ ف۔ و هو المأخوذ للاحتیاط۔ اور یہی قول بغیر احتیاط ہم نے لیا ہے۔ ف۔ کیونکہ اگر موقع اس سے پہلے مان لیا جاوے تو بھی ادا ہو گیا کیونکہ موخر کرنے میں حج نہیں بخلاف اسکے مقدم کرنے میں ادا ہو گا۔ یہی امام شافعی کا جدید قول دائی مذہب میں صحیح و مختار ہے۔ مع۔ و السجدة واجبة فی ہذہ المواضع علی التتالی والسماع سوا قصد سماع القرآن اولم یقصد۔ اور سجدہ کرنا ان مواضع میں واجب ہے تلاوت کرنے والے پر اور سننے والے پر بھی خواہ قرآن سننے کا قصد کرے یا نہ کرے۔ لقولہ علیہ السلام السجدة علی من سمعھا و علی من تلاھا۔ کیونکہ فرمایا کہ سجدہ ہے جس نے اسکو سنا اور اس پر جس نے اسکو پڑھا۔ وہی کلمۃ ایجاب۔ اور یہ کلمۃ ایجاب کا ہے۔ ف۔ یعنی جب یوں کہا جائے کہ علی السامع۔ اس پر جو سنے۔ تو ظاہر مراد یہ کہ اس پر واجب ہے۔ پھر بیان مطلقاً سننے والے پر رکھا۔ و ہو غیر تنقیداً بالقصد اور وہ قصد کے ساتھ تنقید نہیں ہے۔ ف۔ چنانچہ یوں نہیں کہا کہ سجدہ اس پر جس نے اسکو سننے کا قصد کیا۔ بلکہ مطلقاً کہا کہ جس نے اسکو سنا۔ تو خواہ قصد کر کے اسے سنا یا بغیر قصد کے سنا بہر حال اس پر سجدہ واجب ہوا۔ شیخ زودی رحمہ اللہ نے کہا کہ اتفاقاً شافعیہ کے نزدیک سجدہ تلاوت سنت ہے۔ ہمارے مبسوط میں ہے کہ سنت ہو کہ نہ ہو اور ہمارا یہ مذہب ہے بنا بریکہ بعض نے واجب اسکو شامل قرار دیا۔ مع۔ ظاہر مذہب تو واجب ہے ہم۔ لیکن وہ سواری پر ایسا سے ادا ہو جاتا ہے۔ ف۔ اور رکوع کے ساتھ جب کہ سجدہ تلاوت کی نیت ہو ادا ہو جاتا ہے اور سجدہ کے ساتھ بلا نیت ادا ہوتا ہے۔ ت۔ پھر واضح ہو کہ سجدات تلاوت میں قسم میں بعض میں تو صریح سجدہ کا حکم جیسے قولہ تعالیٰ و اسجد واسر و اعبدوا۔ یعنی تم سجدہ کرو اور تعالیٰ کے لیے اور اسکی عبادت کرو۔ اور بعض میں کافرون کے سجدہ نہ کرنے پر ملامت اور بعض میں پیغمبروں کے سجدہ کرنے سے مخالفت ہے پس صحیح حکم سے واجب اور یوں ہی کافرون سے مخالفت اور پیغمبروں سے موافقت بھی واجب ہے۔ لیکن دلالت ظنی اور غیر وقت تلاوت سے مخصوص ہے تو فرض نہیں بلکہ واجب شمار۔ اور جب حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ وسلم نے سجدہ کیا تو سننے والوں نے بھی کیا۔ ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی کہ سجدہ اس پر جس نے اسکو سنا۔ یہ ہر سننے والے پر خواہ قصد کرے یا نہ کرے موجب ہے لیکن حضرت عثمان رحمہ اللہ نے کہا کہ سجدہ اسی پر جس نے کان دھر کر سنا۔ طحاوی بخاری۔ اور اس اثر کا قصہ ہے کہ حضرت عثمان رحمہ اللہ نے باوجود سننے کے سجدہ نہ کیا اور یہ قول فرمایا۔ رواہ عبد الرزاق بسند صحیح۔ تاویل یہ کہ فی الفور واجب ہونا اس پر جو سننے کے لیے مستعد و طیار رہے وغیرہ سے خارج ہو چکا ہو۔ میں کہتا ہوں کہ بیان تلاوت بکثرت پر واجب ہونے میں مطلقاً مخصوص سورہ ص میں ملتا ہے۔ ایک یہ کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے ہم پر یہ سجدے نہیں کھدائے مگر انکے ہم چاہیں اور غلبہ رکھ کر سجدہ

دیکھا اور لوگوں کو روکا۔ الموطاء۔ تاویل یہ کہ فی الفور واجب نہیں ہے۔ افتح۔ حضرت عمرؓ نے نماز میں سورج ٹہری اور دو سجدے کیے۔ رواہ الطحاوی۔ دوم یہ کہ زید بن ثابتؓ نے سنت صلی اللہ علیہ وسلم کو سورہ النجم سنائی اور آپ نے سجدہ کیا۔ کما فی الصحیحین۔ تاویل یہ کہ اسی وقت نہیں کیا۔ سوم یہ کہ ابن عباسؓ نے کہا کہ سجدہ ص۔ غرائم سجود میں سے نہیں لیکن میں نے دیکھا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سجدہ کرتے اور فرماتے تھے کہ داؤد علیہ السلام نے بطور توبہ سجدہ کیا اور ہم بطور شکر کرتے ہیں۔ رواہ البخاری والاربعة۔ اور ابو سعید الخدریؓ نے کہا کہ ایک خطبہ جمعہ میں جس ٹہری اور اتر کر سجدہ کیا اور دوسرے جمعہ میں ٹہری اور لوگ سجدہ کے واسطے مستعد ہوئے تو فرمایا کہ یہ تو ایک پیغمبر کی توبہ ہے لیکن میں نے دیکھا کہ تم سجدہ کے لیے آمادہ ہوئے ہو پس منبر سے اتر کر سجدہ کیا۔ رواہ ابو داؤد والحاکم۔ جواب یہ کہ شکر میں فرائض تک داخل ہیں تو واجب ہونے میں کچھ خل نہیں۔ اور حدیث ابو سعید خدریؓ میں تاویل یہ کہ بعد خطبہ کے چاہتے ہوئے نہ فی الفور یعنی چونکہ داؤد علیہ السلام نے توبہ کا سجدہ کیا تو فوراً سجدے میں گرے اور ہم بطریق شکر بجالاتے ہیں تو فوراً ہم پر واجب نہیں ہے۔ صحیحین کی حدیث ابن عباسؓ میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سورہ النجم ٹہری یعنی کہ میں قبل ہجرت کے تو بوجہ لوگوں نے جن میں مومنین و کافروں والس تھے سب نے سجدہ کیا۔ اس سے ظاہر ہے کہ سننے والے پر واجب ہے نہ انھیں۔ تاویلا۔ لیکن مفسر تحقیق دلائل جانبین مشکل ہیں اور آثار سنت ہونے اور علامات وجوب دونوں پائے جاتے ہیں تو قول سنت مؤکدہ ہونے کا ایک راہ سے اصرار اسلئے اور قول واجب ہونے کا احوط ہے کیونکہ جب ایک امر دائر ہو کہ یا سنت ہے یا واجب ہے تو واجب اختیار کرنے میں یقیناً اس کے عہدہ سے برآمد ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ اس بیان میں چند نوامہ ہیں۔ اول یہ کہ سورہ ص میں بھی سجدہ تلاوت ہے۔ دوم خطبہ جمعہ میں مانند سورہ ق کے سورہ ص بھی سنون ہیں سوم خطبہ میں سجدہ ٹہرنا اور اسی وقت اتر کر سجدہ کر لینا روا ہے۔ اگر فوراً امام نہ کرے تو مقتدی بھی نہ کریں۔ چارم سورہ نجم و مفعلات سورہ نون میں بھی سجدہ ہے بخلاف امام مالک کے بیجسم۔ تاخیر ادا سے سجود میں خارج نماز جائز ہے۔ واذاکما الا امام آیت السجدة سجدہ۔ اگر امام نے سجدہ کی آیت ٹہری تو سجدہ کرے۔ فن یعنی ناز میں فوراً سجدہ کرے ورنہ گنہگار ہوگا۔ ح۔ و سجدہ امام الماموم معہ۔ اور مقتدی بھی امام کے ساتھ سجدہ کرے۔ فن۔ اگرچہ نماز سری میں اسکو امام سے سنانا صحت کیونکہ یہ تو مقتدی کے خود ٹہرنے کے مثل ہے۔ م۔ اور۔ لالتزامہ متابعہ۔ اسلئے کہ مقتدی نے امام کی متابعت اپنے اوپر لازم کی ہے۔ فن۔ جب کہ اسکی اقتدار کی نیت کی سم۔ لیکن سری ناز میں امام کو سجدہ ٹہرنا مستحب نہیں ہے بلکہ جو اور اگر امام نے سجدہ نہ کیا حتیٰ کہ سلام پیر دیا تو جب تک کلام وغیرہ منافی ناز کوئی فعل نہ کرے تب تک عود کر کے سجدہ کرے اور کر تشدد و سلام کرے۔ اور اگر نہ کیا تو پھر امام یا مقتدی کسی سے وہ ادا نہیں ہو سکتا چنانچہ آدیکام۔ واذاکما الماموم اور اگر مقتدی نے آیت سجدہ ٹہری۔ فن یعنی باوجودیکہ اسکو خلف الامام اس قرات سے بالاتفاق مانعت ہے اسنے آیت سجدہ ٹہری تو لم یسجد الامام ولا الماموم فی الصلوۃ۔ ناز میں نہیں سجدہ کریگا امام اگرچہ سننے اور نہ مقتدی فن بالاتفاق۔ ولا بعد الفرائع۔ اور نہ کوئی بعد فراغت ناز کے سجدہ کرے۔ عند ابی حنیفہ و ابی یوسف۔ گریہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا مذہب ہے۔ فن۔ اور یہی مذہب امام مالک و شافعی و احمد کا بلکہ عامہ علماء رحمہم کا ہے۔ وقال محمد یسجد ونہا اذا فرغوا۔ اور امام محمد رحمہ نے کہا کہ جب ناز سے فارغ ہوں تو امام و مقتدی سب سجدہ کریں۔ فن بشرطیکہ آنھوں نے سنا ہو۔ لان السبب قد تقرر۔ کیونکہ سبب سجدہ یعنی آیت سجدہ کو سنا تو مقرر ہوگا۔ ولا مانع۔ اور ناز سے باہر کوئی امر ادا سے سجدہ سے مانع نہیں رہا۔ فن۔ تو اب ادا کرنا واجب ہے۔ بخلاف حالت الصلوۃ۔ بخلاف حالت ناز کے۔ فن۔ کہ اسی حالت میں بوجہ مانع کے جائز نہیں۔ لانه یؤدی الی خلاف وضع

الامامۃ والصلوة۔ کیونکہ یہ مودی ہوگا بجانب خلافت وضع امامت یا تلاوت کے۔ **ف**۔ وضع کے معنی رکھنا تو وضع امامت یعنی امامت اس طرح رکھی گئی و مقرر ہوئی کہ امام کے ساتھ ایہ تمام کیا جاوے یعنی جو اہلین اسکی پیروی ہو وضع تلاوت یہ کہ تلاوت کرنے والے کے سجدہ پر سننے والے اسکا ساتھ دین۔ پس اگر مقتدی پڑھنے والا سجدہ کرے اور باقی مقتدی نہیں دینا امام اسکی پیروی کریں تو وضع امامت کے خلاف۔ اور اگر امام سجدہ کرے اور تلاوت کرنے والا باقی مقتدی پیروی کریں تو وضع تلاوت کے خلاف ہے پس اس مانع کی وجہ سے نازین نہیں بلکہ خارج ناز واجب ہوا۔ **ف**۔ یہ دلیل جب تمام ہو کہ اس تلاوت کرنے والے کی تلاوت معتبر ہو تاکہ اسکا اثر پیدا ہو۔ ولہذا ان مقتدی مجبور عن القراءة لنفاذ تصرف الامام علیہ۔ اور شیخین رحم کی دلیل یہ کہ مقتدی تو قراءت قرآن سے اس حالت میں مجبور ہے کیونکہ اس پر امام کا تصرف نافذ ہے۔ **ف**۔ پس اگر مجبور نہ ہوتا تو مائل بلنہ پر غیر کا تصرف کیونہ نافذ ہوتا۔ و تصرف المجبور لاحکم لہ۔ اور مجبور کے تصرف کا کچھ حکم نہیں۔ **ف**۔ یعنی جو کوئی کہ مجبور ہو پھر وہ کوئی کام کرے تو اس کام کا کچھ اثر نہیں ہوتا حتی کہ اگر شرعاً غائی نے کسی شخص کو مجبور کر دیا ہو پھر اسنے اپنا مال کسی خریدار کے ہاتھ فروخت کیا تو یہ بیع بیفائدہ ہے کیونکہ بیع کا حکم یہ ہے کہ بائع کو دامون کی ملک اور مشتری کو مال کی ملک شرعاً حاصل ہو جاتی ہے اور یہاں کچھ حصول نہوگا چنانچہ کتاب المجہدین مسائل آدیگے بالجلہ جب امام کی قراءت وہی مقتدی کی قراءت ہوئی اور مقتدی خود قراءت سے مجبور ٹھہرا اور امام ہی اسکا متعلی ہوا پس مقتدی کا پڑھنا بے فائدہ ہوا کہ اس سے نہ مقتدی پر سجدہ واجب اور نہ کسی سننے والے پر۔ کیونکہ مقتدی کو اس حالت میں تلاوت کی اہلیت و لیاقت ہی نہیں ہے۔ بخلاف الجنب والحا لقص۔ بر خلاف جنب مرد و عورت کے اور بخلاف حاکفہ عورت کے۔ **ف**۔ کہ ان دونوں کو مجبور نہیں کیا گیا تو انکا فعل موثر ہو جائیگا۔ لانہما منہیان عن القراءة۔ کیونکہ جنب و حائض کو قراءت سے نہی مانعت کی گئی ہے۔ **ف**۔ اور منوع میں و مجبور میں فرق یہ کہ جس فعل سے منع کیا جاوے پھر کرے تو فعل حرام ہوگا اگر اسکا اثر ہو جائیگا مثلاً جس بیع میں کوئی خرابی شرعی ہو تو اسی پر انکسار حرام ہے بلکہ ٹھیک و صحیح کرنا چاہیے لیکن اگر اسنے خرابی کی بیع یعنی بیع فاسد پر انکسار کر کے باہم قبضہ کر لیا تو بیع کا اثر یعنی ملکیت حاصل ہو جائیگی۔ بخلاف مجبور کے کہ اسکی بیع سے بعد قبضہ کے بھی ملکیت حاصل نہوگی کیونکہ جبر تو سبب نہیں کر سکتا اب ظاہر ہوا کہ جنب و حائض جب مجبور نہیں بلکہ منوع ہیں تو انکی تلاوت سبب سجدہ ہوگی اور اسکا اثر پیدا ہوگا اور اسمین یہ دونوں برابر ہیں الا انہ لا یجب علی الحائض تبلاً و تہاکماً لا یجب لیساعیما۔ مگر اس بات میں جنب و حائض میں فرق ہے کہ حائض پر اپنی تلاوت سے اپنے اور پر سجدہ واجب نہوگا جیسے حائض پر کسی غیر کی تلاوت سننے سے واجب نہیں ہوتا۔ لافہم اہلیتہ الصلوۃ۔ کیونکہ ناز کی اہلیت منعدم ہے۔ بخلاف الجنب۔ بر خلاف جنب کے۔ **ف**۔ خواہ مرد ہو یا عورت ہو کہ اسمین اہلیت موجود ہے۔ توضیح یہ کہ سجدہ تلاوت واجب ہونے میں ناز کی اہلیت معتبر ہے خواہ ادا یا قضاء۔ اور حائضہ عورت میں ناز کی اہلیت دونوں طرح نہیں ہے بخلاف جنب کے کہ اس پر ناز واجب ہے اور اگر غسل نہ کیا تو قضاء واجب ہے پس اس پر سجدہ تلاوت بھی اپنے پڑھنے سے اور غیر کی تلاوت سننے سے واجب ہوگا۔ الحاصل جنب و حائض کی تلاوت تو جب سجدہ ہے کیونکہ مرتب منوع ہیں اور مقتدی کی تلاوت نہیں کیونکہ وہ مجبور ہے۔ تلج الشریعہ نے شرح الہدایہ میں کہا کہ اسکے علاوہ فرق مقتدی کا اور جنب و حائض کا ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ مقتدی تو کم و بیش مطلقاً قراءت سے منوع ہے اور جنب و حائض کو ایک آیت سے کم پڑھنا جائز ہے جیسا کہ طحاوی رحم نے ذکر کیا اور جب آیت سے کم جواز ہو تو سجدہ واجب ہونے کے لیے کافی ہے کیونکہ آیت سجدہ میں سے اگر پودھی سے کم پڑھ دے تو سجدہ واجب ہوگا۔ اسکو شمس الائمہ بحر حسی نے شرح کتاب الصلوۃ میں ذکر کیا اہدی ظاہر المذہب ہے۔ شل حائض کے نفاس دالی و کافر و طفل و مجنون ہے۔ **ف**۔ فتاویٰ الصغریٰ و البوہرہ۔ لیکن

شیخ الاسلام خواہر زادہ نے ذکر کیا کہ مجنون کی تلاوت سے سنتے والے پر سجدہ نہیں۔ اور طفل بن مقبرہ یون ہو گا چاہے کہ اگر وہ
 نیمہ ذرا ہو تو اس سے شکر واجب ہو گا اور اگر ناسمجھ ہو تو نہیں۔ و۔ نشہ کاسست مانند جب کے ہو۔ محیط السخری۔ رکوع یا سجدہ
 میں تلاوت کی تو شل تقدی کے ہو۔ نفل میں آیت سجدہ پڑھی پھر ناز فاسد ہو گئی اگر حیض آجائے یا قمر ہو جانے کی وجہ سے
 ہو تو سجدہ ساقط ہو اور نہ سجدہ کرے۔ اور اگر سجدہ کر چکا تھا پھر فاسد ہوئی تو قضاء میں اعادہ لازم نہیں۔ محیط قاضی خان ت۔
 ولو سمعہ رجل خارج الصلوٰۃ۔ اور اگر تقدی یا امام سے تلاوت سجدہ کو کسی ایسی شخص نے سنا جو ناز میں داخل نہیں ہو۔
 سجدہ پا۔ تودہ سجدہ کرے۔ و۔ بشرطیکہ امام سے شکر اسی ناز میں شامل ہو گیا ہو۔ الحجہ برہ۔ ہو اصحیح لان الحجر ثبت
 فی حقیقہ ظہار بعد وہم۔ ہی قول صحیح ہو کہ چونکہ مجبور ہوتا تو تقدیوں کے حق میں ثبوت ہوا ہو تو اسے عبادت ہو گا۔ و۔
 پس غبروان پر اسکا اثر ہو گا۔ وان سمعوا وہم فی الصلوٰۃ۔ اور اگر لوگوں نے درحالیکہ ناز میں ہو خواہ بطور امام یا بطور
 تقدی انھوں نے سنا۔ سجدہ من رجل لیس معہ فی الصلوٰۃ۔ تلاوت سجدہ کو ایسے شخص سے جو ان کے ساتھ ناز میں
 شامل نہیں ہو۔ و۔ تو اگر سجدہ واجب ہوا لیکن لم یسجد وہا فی الصلوٰۃ۔ یہ لوگ ناز میں اس سجدہ کو ادا نہ کریں۔
 لانہا لیست بصلاتیہ لان سماعہم بندہ السجۃ لیست من افعال الصلوٰۃ۔ کیونکہ یہ سجدہ نازی سجدہ نہیں ہو کہ چونکہ
 اس سجدہ کو سن لینا کچھ ناز کے افعال سے نہیں ہو۔ و۔ بلکہ حق ناز کا تو ایسا استغراق و ادب سے تو ہو و خصوصاً ہو
 کہ کسی خارجی بات کی خبر ہی ہو تو سن لینا خلاف ادب ہو نہ فعل ناز۔ و سجدہ و بعد پا۔ اور بعد ناز کے یہ سجدہ کریں۔ تحقیق
 سببہا۔ کیونکہ اسکا سبب یعنی سننا متحقق ہو چکا۔ و لو سجد وہا فی الصلوٰۃ لم یخبر ہم۔ اور اگر ان لوگوں نے اس سجدہ
 کو ناز ہی میں ادا کر لیا تو یہ ادا کافی نہیں ہو۔ لانہ ناقص کان النبی فلا یتاویٰ بہ اکمال۔ کیونکہ یہ ادا تو ناقص ہو
 بوجہ مخالفت کے تو جس طرح پورا ادا ہونا چاہیے ہو وہ ادا ہو گا۔ و۔ اور جو چیز ناقص ادا ہوئی ہو اسکا اعادہ واجب ہوتا ہو
 لہذا فرمایا۔ و اعادہ و ما تقرر سببہا۔ اور اس سجدہ کو اعادہ کریں کیونکہ اعادہ کا سبب تقرر چکا۔ و۔ یعنی ناقص ادا کرنا
 موجب اعادہ ہو تو اعادہ کریں۔ اور علامہ عینی رحمہ نے تو تقرر سببہا کی شرح میں لکھا کہ وہ اسماح من غیر مجبور۔ تو ضمیر بجانب
 سجدہ راجع کی اور یہ سو ہو ادر صحیح یہ کہ ضمیر بجانب اعادہ راجع ہو جیسا کہ ترجمہ نے ترجمہ کیا ہو۔ م۔ و لم یعیدہ والصلوٰۃ۔ اور
 اس ناز کا اعادہ نہ کریں۔ و۔ جس میں خارج سے سنا ہوا سجدہ کر دیا۔ لان مجرد السجۃ لا یتانی احرام الصلوٰۃ کیونکہ
 خالی یہ تلاوت کا سجدہ کر دینا ناز کے احرام سے متانی نہیں ہو۔ و۔ تو ناز میں نقصان نہ ہو گا تو اعادہ نہیں ہو کہ نہ کریں
 م۔ ادر صحیح روایت پر ہی اکثر امامون کا مذہب ہو۔ الخلاصع۔ و فی النوادر انہا تفسد لانہم راو اقیہا ما یس
 منہا۔ اور نوادر میں روایت ہو کہ ناز فاسد ہو جائیگی اس واسطے کہ ان لوگوں نے اپنی ناز میں ایسا سجدہ پڑھا یا جو ناز میں
 نہیں ہو۔ وقیل ہو قول محمد۔ اور بعض نے زعم کیا کہ ناز فاسد ہونا امام محمد رحمہ کا قول ہو۔ و۔ ادر صحیح یہ کہ بالاتفاق
 فاسد نہیں جیسا کہ شیخ الاسلام نے شیخ مبسوط میں لکھا ہے۔ واضح ہو کہ روایت نوادر دلیل ہو کہ اگر ناز میں کوئی فعل عمد آئے
 کرے تو ناز فاسد ہو جائیگی کیونکہ سو آراء زیادہ کرنا تو بالاتفاق مفسد نہیں ہو بنا بر آنکہ سو میں گذرا۔ قاحظ۔ م۔ اگر منفرد امام
 نے عوامیت سجدہ پڑھ کر سجدہ کیا پھر اسی کو خارج سے سنا تو ظاہر روایت میں اس پر اعادہ نہیں ہو اور اگر پہلے خارج سے سنا
 پھر خود عبادت کیا تو بھی سرایح میں ختم کیا کہ اعادہ نہیں ہو۔ انہر الخفاق۔ سجدہ تلاوت کے واسطے افضل یہ کہ سجدہ کر
 اور بعد سجدہ کے باقی سورہ یا دوسرے سجدہ سے کچھ پڑھ کر رکوع کرے۔ اگر آیت سجدہ تلاوت کر کے فوراً رکوع کر دیا
 اس نیت سے کہ سجدہ تلاوت ادا ہو تو جائز اور ہم اسی کہیتے ہیں اور اگر تلاوت سجدہ کے بعد میں آیات پڑھیں تو فوراً
 جائز ہوا اب سدا سے سجدہ کے رکوع کافی نہیں ہو۔ القاضی خان۔ سجدہ تلاوت کو بطور رکوع ادا کرنے میں نیت ضرور ہو۔

پھر اگر رکوع میں جا کر رکعت کی نو اُخیر یہ کہ جائز ہے جیسے رکوع سے آنکھ نہ اُٹھائے یا لا جملہ نہیں جائز ہے۔ ۲۔ واضح ہو کہ اوپر مسئلہ گذرا کہ داخل نماز سے کسی خارج نماز کے سنا تو اس پر سجدہ واجب ہے۔ یہاں اسکی ایک صورت دیگر بیان فرمائی کہ۔ خان قرار ہا الامام وسمعا رجل یسمن معہ فی الصلوۃ فدخل معہ بعد ما سجد ہا الامام۔ پھر اگر امام نے آیت سجدہ پڑھی اور اسکو کسی شخص نے سنا جو امام کے ساتھ نماز میں نہیں ہے پھر امام کے سجدہ کرنے کے بعد وہ شخص امام کے ساتھ شامل ہو گیا۔ ۳۔ اور ہنوز سجدہ نہ کیا۔ حکم یمن علیہ ان یسجد ہا۔ تو اس پر واجب نہیں رہا کہ سجدہ کرے۔ ۴۔ یمن ہی اہل میں مطلقاً مذکور ہے لیکن یہ اسوقت کہ اسنے یہی آخر رکعت پائی ہو اگرچہ رکوع میں ملا۔ لاناہ صائر مد رکالما با دراک الرکعت۔ کیونکہ شخص فوراً رکعت پانے سے پہلے سجدہ پانے والا ہو گیا۔ ۵۔ اور اگر اسنے یہ رکعت نہیں بلکہ دوسری رکعت پائی تو بعد فراغت کے سجدہ کرے۔ ۱۔ لکانی منع۔ وان دخل معہ قبل ان یسجد ہا سجدہ ہا معہ۔ اور اگر امام کے سجدہ کرنے سے پہلے وہ امام کے ساتھ داخل ہو گیا تو امام کے ساتھ میں سجدہ کرے۔ لاناہ لو لم یسمعہا سجدہ ہا معہ فمنا اولی۔ کیونکہ اگر اسنے سجدہ کو سنا بھی نہ تو امام کے ساتھ سجدہ اس پر واجب تھا تو اب بدرجہ اولی واجب ہے۔ وان لم یدخل معہ سجدہ ہا۔ اور اگر وہ امام کے ساتھ داخل نہ ہوا تو یہ سجدہ ادا کرے۔ لتحقق السبب۔ کیونکہ سبب تو تحقق ہو چکا یعنی اب سنا۔ ۶۔ اور اگر امام بالکل سجدہ ہی نہ کیا تو خاص یہی شخص بعد فراغت نماز کے ادا کرے۔ ۷۔ وکل سجدۃ وجبت فی الصلوۃ فلم یسجد ہا فیہا لم تقض خارج الصلوۃ۔ اور ہر سجدہ جو نماز کی تلاوت میں واجب ہوا پھر اسکو نماز میں ادا نہ کیا تو پھر وہ نماز سے خارج میں ادا نہ ہوگا۔ ۸۔ گر جبکہ نماز فاسد ہو جاوے کسی عارض سے سوائے جفس ومرتد ہونے کے۔ اور اگر خارج کے بجائے بعد فراغت نماز ہو تا تو استثنائے ضرورت نہوتی لیکن خارج میں اشارہ ہے کہ بعد فراغت سلام کے جب تک کسی ظام وغیرہ سے خارج نہ ہو تب تک تضاد کر سکتا ہے اگرچہ خارج ہو گیا۔ پھر اگر خارج ہو گیا اور سجدہ نہ کیا تو اب اسکا کفارہ صرف توبہ ہے۔ البدلۃ۔ لاناہا صلوۃ و لہا مرتبۃ الصلوۃ فلا تتاوی بالناقص۔ کیونکہ یہ سجدہ تو نماز یہ ہو گیا اور نماز یہ کو فضیلت نماز کی حاصل ہے تو وہ ناقص سے ادا نہ ہوگا۔ ۹۔ کیونکہ اس نماز سے خارج ہو کر غیر نمازی حالت میں سجدہ ہو گا تو یہ ناقص ہوگا۔ اور اگر دوسری نماز میں اسکو قصد ادا کرے تو وہ نماز فاسد ہو جائیگی کیونکہ اس نماز کا فعل یہ سجدہ نہیں ہے اگر اسی آیت کو اُس میں تلاوت کرے تو یہ دوسرا سجدہ ہوگا اور پہلا بوجہ نماز یہ ہونے کے اب شد داخل نہ ہوگا۔ ۱۰۔ سجدہ تلاوت واجب ہونانی الفور نہیں۔ یہی مختار ہے۔ ۱۱۔ اور نماز میں فی الفور ہے۔ ۱۲۔ یہی توفیق بدائع وغیرہ کی عبارات میں عمدہ ہے۔ ۱۳۔ ومن تلا سجدۃ۔ اور جس شخص نے تلاوت کیا آیت سجدہ کو۔ ۱۴۔ یعنی نماز سے باہر۔ فلم یسجد ہا۔ پھر اسکو ادا نہ کیا۔ ۱۵۔ اور تاخیر کرنا جائز ہے۔ حتی دخل فی صلوۃ۔ ہا تک کہ داخل ہو کسی نماز میں۔ ۱۶۔ خواہ فرض ہو یا نفل ہو۔ قاعادہ و سجدہ اجزائے عن التلاوتین۔ پھر اسی آیت سجدہ کو نماز میں دوبارہ پڑھا اور سجدہ کیا تو یہ سجدہ اسکو دونوں تلاوتوں سے کافی ہو گیا۔ ۱۷۔ اگرچہ اسنے نماز سے خارجی سجدہ کی نیت نہ کی ہو۔ ۱۸۔ الاصل۔ لان الشایۃ قومی لکنہا صلاۃ فاستبعت الاداء کیونکہ دوسرا سجدہ تو اول سے زیادہ قوی ہے بوجہ اسکے کہ وہ صلاۃ ہے تو اسنے پہلے سجدہ کو اپنے پیچھے لگایا۔ ۱۹۔ یہی ظاہر اولیٰ ہے۔ ۲۰۔ فی النوا و سجدہ اخری بعد النوا لان للاول قوۃ السبق فاستوتا۔ اور نو اور میں مذکور ہے کہ نماز سے فراغت کر کے دوسرا سجدہ کرے کیونکہ اول سجدہ کو بوجہ سبقت کے قوت ہے تو دونوں برابر ہو گئے۔ ۲۱۔ اور جب پہلا کمزور نہ رہا تو نماز یہ اسکو پیچھے نہیں لگا سکتا لہذا بعد فراغت کے اسکو ادا کرے۔ ۲۲۔ قلنا للشایۃ قوۃ الاتصال المقصود فقرہ محبت ہوا۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ دوسرے سجدہ یعنی صلاۃ کو مقصود سے متصل ہونے کی قوت ہے تو اسکے ساتھ صلاۃ کو ترجیح ہو گئی۔ ۲۳۔ اتصال مقصود سے مراد ادا ہے سجدہ ہے مع ک۔ اور توضیح یہ کہ سجدہ نمازی تو علی الفور

واجب الا اذا هو توذو متصل بقصود هو اور دوسرا فوری نہیں واجب تھا اول کے پیچھے لگ گیا۔ م۔ وان تلا ما فسجد۔ اور اگر
خارج ناز اسکی تلاوت کر کے سجدہ کر لیا۔ ثم دخل فی الصلوٰۃ قیاما۔ پھر ناز میں داخل ہو کر اسی آیت سجدہ کو پڑھا تو حکم
یہ ہر کہ پھر سجدہ لیا۔ اسکے واسطے سجدہ کرے۔ ف۔ کیونکہ مجلس بدل گئی اور تلاوت سے سبب وجوب پیدا ہوا پھر سجدہ
ثانیہ تابع اول کا ہو جائیگا۔ لان الثانیۃ ہی المستتبعۃ۔ کیونکہ سجدہ دوم جزا می جزیی تو اپنے پیچھے لگانے والا تھا جس
تو یہ سجدہ قوی پہلے سجدہ خارجی ضعیف کا تابع ہوگا۔ اگر کہا جاوے کہ ہم اسکو اول کے ساتھ لاحق کیے دیتے ہیں تو یہ بھی گویا
خارج ناز ہو جائیگا تو اس صیغہ میں پہلے سجدہ اور کرنے کے ساتھ اور ہو جائیگا جب کہ اسی کے ساتھ لاحق کریں۔ جواب دیا کہ
ہم الحاق نہیں کرتے۔ ولا وجه الی الحاقہ بالاولی۔ اور اول سجدہ کے ساتھ اسکو لاحق کرنے کی کوئی وجہ موجود نہیں ہے
ف۔ بلکہ لاحق کرنا منوع ہے۔ لانه یؤدی الی سبق الحکم علی السبب۔ ایسے کہ اسکا حاصل یہ نکلتا ہے کہ سبب سے حکم
مقدم ہو گیا۔ ف۔ یعنی سبب تو بیان تلاوت ہے پھر بعد تلاوت کے حکم ادا سے سجدہ کا واجب ہونا ہے اور تلاوت بیان پیچھے
ہوئی پس اگر اول کے ساتھ الحاق کر کے ادا ہو جاوے تو سبب سے پہلے حکم موجود ہونا لازم آوے اور یہ منوع ہے۔ م۔ ایک شخص
بیٹھا تلاوت کر رہا ہے اسنے آیت سجدہ پڑھ کر سجدہ کیا اور وہاں ایک نازی نے شکر ناز میں اسکی شایستگی کی نیت سے سجدہ کیا تو ناز
قاسد ہوئی۔ بان اگر ناز سے باہر ہو تو مستحب ہے کہ تلاوت کرنے والے کی اتباع کرے اور اس سے پہلے سر نہ اٹھاوے۔ لہذا
اور اگر سننے والے متعدد ہوں تو تلاوت کرنے والے کے پیچھے صف باندھ کر اسکی امامت میں سجدہ کریں۔ نفع البصر۔ واضح ہو کہ سجدہ
تلاوت کی صفات میں سے یہ بھی ہر کہ کئی سجدے جمع ہو کر باہم شد اخل ہو جاتے ہیں حتی کہ ایک ہی سجدہ سب سے کافی ہو جاتا ہے اگرچہ
واجب ہونا تلاوت اور سلام دونوں سے متبع ہوا ہو مگر شرط یہ ہے کہ آیت و مجلس دونوں متحد ہوں اور اگر کوئی مختلف ہو تو تداخل
ہوگا۔ المحیط۔ چنانچہ فرمایا۔ ومن کرر تلاوۃ سجدۃ واحده فی مجلس واحد۔ اور جس شخص نے ایک ہی آیت سجدہ کو مکرر
تلاوت کیا ایک ہی جلسہ میں۔ ف۔ تو تداخل ہو جائیگا حتی کہ۔ اجزائہ سجدۃ واحده۔ اسکو ایک سجدہ کرنا کفایت کریگا
ف۔ خواہ مقدم ہو یا مؤخر ہو۔ م۔ اور یوں ہی اگر ایک ہی جلسہ میں ایک نے خود تلاوت کی اور وہی آیت دوسرے کی تلاوت
سے سنی تو بھی یہی حکم ہے۔ کما فی المحیط۔ کیونکہ ابو موسیٰ اشعری رحمہ اللہ مسجد بصرہ میں لوگوں کو قرآن پڑھاتے اور باوجود ذکر آیت سجدہ
پڑھنے کے ایک ہی بار سجدہ پراکتفا فرماتے تھے۔ حضرت حسن وحسین رضی اللہ عنہما کے معلم یعنی ابو عبد الرحمن السلمی رحمہ اللہ تعالیٰ
تالیفی بھی بار بار ایک آیت کو تکرار کرتے اور ایک ہی سجدہ کرتے تھے۔ م۔ یہ اسوقت کہ مجلس متحد ہو۔ فان قرأ فی مجلس
فسجد باہم ذہب ورجع۔ اور اگر مجلس بدلے بان طود کہ آیت سجدہ کو اپنی مجلس میں پڑھ کر سجدہ کیا پھر کہیں جا کر واپس آیا
ف۔ حتی کہ مجلس بدل۔ فقرا یا سجدہ ثانیۃ۔ پھر اسی آیت کو پڑھا تو دوبارہ سجدہ کرے۔ ف۔ اور پہلا سجدہ کرنا واجب
بتدل مجلس کے کافی نہ رہا بخلاف اسکے اگر مجلس نہ بدلتی تو پہلا سجدہ کافی رہتا۔ جیسے ایک مجلس میں سب کے بعد ایک سجدہ کر
تو وہ کافی ہو جاتا ہے۔ بر خلاف تبدل مجلس کے کہ سب کے بعد بھی ایک کافی نہیں چنانچہ فرمایا۔ وان لم یکن سجدہ لاولی فعلیہ
سجدتان۔ اور اگر اسنے پہلی مجلس کا سجدہ ادا نہ کیا ہو تو اب اسپر دو سجدہ ہونگے۔ ف۔ جیسے آیت دوسری ہو اگرچہ مجلس
متحد ہو تو ہر آیت کے واسطے سجدہ جدا گانہ واجب ہے۔ کما فی المحیط۔ والاصل ان مینی السجدۃ علی التداخل ففعل الصحیح
اور اصل یہاں یہ ہے کہ سجدہ تلاوت کا جی تداخل پر ہر واسطے منع حج کے۔ ف۔ بدلیل استحسان۔ اور قیاس یہ تھا کہ
ہر سبب کے واسطے علیحدہ سجدہ واجب ہو لیکن بنظر حج کے استحسان تداخل ہو جاتا ہے۔ پھر تداخل دو طرح ہوتا ہے ایک یہ کہ
سبب میں تداخل ہو جاوے۔ دوم یہ کہ سبب تو ہر ایک موجب رہے لیکن جو ہر ایک کا حکم ہو وہ باہم شد اخل ہو جاوے تو یہ حکم
میں تداخل ہے۔ پھر بیان جو تداخل ہے اسکو بیان فرمایا بقولہ۔ وہو تداخل فی السبب دون الحکم۔ اور یہ تداخل جو سجدہ

تلاوت میں ہر سبب میں تداخل ہر حکم میں۔۔۔۔۔ اور سبب سجدہ کا بیان تلاوت پر یا اسکا سنتا۔ اور حکم اسکا یہ ادا سے سجدہ واجب ہر پس بیان جب مجلس متحد ہو تو تلاوت یا سماعت کا کر رہنا تداخل ہو کر ہنر نہ ایک سماعت یا ایک تلاوت کے قرار دیا گیا تو اس سے ایک ہی سجدہ ہوتا تو تداخل سبب ہوا۔ اور اگر سبب میں تداخل ہوتا بلکہ ہر تلاوت یا سماعت سے جدا گانہ ادا سے سجدہ واجب ہوتا پھر ادا سے سجدہ جو کہ حکم ہر اس وقت متعدد ادا میں تداخل ہوتا حتیٰ کہ ایک ادا ہنر نہ سبب کے فعل کے ہوتی تو یہ تداخل حکم ہو جاتا۔ پس دونوں کا نتیجہ تو واحد رہا لیکن بیان تداخل سبب قرار دیا۔ وہو الیق بالعبادات اور جمادات کے ساتھ یہی تداخل زیادہ لائق ہے۔۔۔۔۔ یعنی سبب میں تداخل قرار دینا جمادات کے ساتھ زیادہ مناسب ہر اس لیے کہ اگر سبب متعدد شہر ادین تو ہر ایک سبب سے جدا گانہ وجوب ہوتا تو ایک ہی آیت سجدہ کی تعلیم کر کے میں متعدد سجدہ ہر بار کی تلاوت سے لازم آئے پھر ہم نے دیکھا کہ اس میں جمع ہر اور شرح نے جمع کو اٹھا دیا تو ایک سجدہ کافی نظر آیا لیکن شرح نے جمادات میں احتیاط کو بھی واجب کیا ہر اور احتیاط یہ تھی کہ ہر بار کا طعنے سجدہ کرے اور جب جمع سے نہ کیا اور تداخل حکم قرار دیا تو احتیاط کو چھوڑا۔ یہ خرابی اسی جہت سے لازم آئی کہ تداخل حکمی ٹھہرایا اور اگر ہم تداخل سببی رکھیں تو جملہ اسباب تلاوت و ہنر نہ واحد کے ہیں تو ایک ہی فعل سجدہ واجب ہوا اور جمع بھی نہیں رہا تو یہی تداخل سببی بیان زیادہ لائق ہے۔ واثما نے بالعقوبات۔ اور تداخل حکمی زیادہ لائق بعقوبات ہے۔۔۔۔۔ یعنی شرح نے جو سزائیں مقرر کی ہیں ان میں ہر سبب کو موجب قرار دیکر ان کے احکام میں تداخل ٹھہرانا اولیٰ ہر اس واسطے کہ عقوبات میں احتیاط کچھ واجب نہیں کیا گیا بلکہ مشبہہ پر حد کو دور کرنا مشروع ہر اور سجدہ یہ کہ عقوبت تو دو گون کے زجر کے لیے ہر اور اصل مغفرت تو صدق توبہ پر منوط ہر پس باوجود اسباب موجبہ کے جب انکا اثر واحد رہا تو باقی اسد تعالیٰ کے حق کی طرف مسوب ہے۔ علاوہ برین حکمت شرعیہ یعنی زجر تو ایک سے حاصل ہو گیا بخلاف اسکے جب کہ اسباب مختلف ہوں مثلاً چوری کی پھر زنا کیا تو ہر ایک کی سزا دی جائیگی جیسے آیات سجدہ متعدد ہوں۔ پھر ہنر نہ تداخل سبب کا سجدہ میں یہ کہ آیت سجدہ تلاوت کی اور سجدہ کر لیا پھر اسی مجلس میں وہی تلاوت کی تو وہی سجدہ کافی رہا اور ہنر نہ تداخل حکم کا عقوبت میں یہ کہ زنا کیا اور حد ماری گئی پھر زنا کیا تو پھر حد ماری جاوے اور اگر ایک زنا کیا اور حد نہیں ماری گئی تھی کہ دوسرا دوسرا غیرہ زنا کیا پھر اس پر حد مارے جانے کا حکم ہوا تو صرف ایک حد ماری جائیگی اور تداخل احکام ہو گیا شمس الائمہ شریعت نے سجدات میں تداخل کی وجہ ضعیف سمجھی بلکہ فرمایا کہ وجوب سجدہ تو اس آیت کی تعلیم و احتساب کے واسطے ہر وہ ایک مجلس میں ایک مرتبہ ادا کرنے سے پورا ہو گیا اب کر اسی مجلس میں حاجت نہیں رہی۔ میں کہتا ہوں کہ یہ بغیر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پرورد شریف کے ایک قول پر ہے۔ خافہم۔ بالکل مدار سجدات کا تداخل سببی پر بغیر جمع ہے۔ و اسکان التداخل عند اتحاد المجلس۔ اور اس میں تداخل کا شرعاً ممکن ہونا جس کی مجلس متحد ہو۔ لکن نہ جامعاً للمتفرقا کیونکہ مجلس تو متفرق چیزوں کو جمع کرتی ہے۔۔۔۔۔ یعنی نظائر شرعی میں شرح نے اتحاد مجلس کو متفرقات کا مجموعہ کرنے والا اعتبار کیا ہے۔ چنانچہ عقد تو ایجاب قبول کے ملنے سے بندہ جاتا ہر حالانکہ دونوں کے ملنے کی یہ کیفیت ہے کہ مثلاً عقد نکاح میں زید نے ہندہ کو کہا کہ میں نے تجھے ہزار درم ہر کے عوض اپنے نکاح میں لیا۔ پس یہ ایجاب تو اس وقت میں موجود ہوا اور اسکا قبول آئندہ ہو گا جب ہندہ کے کہ میں نے قبول کیا پھر حال ایجاب کے زمانہ سے قبول کا راد مستقبل ہر اور قبول کے وقت ایجاب کا زمانہ اسی ہو چکا پھر جب ایک تو ایک زمانہ میں ہندہ دوسرا دوسرے زمانہ میں پھر تو دونوں کا شکا کیونکہ ہندہ ہر کیونکہ دونوں متفرق ہیں پس شیخ نے مجلس متحد ہونے کو جامع قرار دیا یعنی زید و ہندہ اگر اسی مجلس میں ہوں تو مجلس واحدہ دونوں کے ایجاب قبول کو جمع کر دی۔ اسی طرح خدیجہ میں بلکہ و مشتری کا ایجاب قبول بھی مجلس متحدہ کے جمع کرنے سے ختم ہو جاتا ہے۔ یوں ہی جس نے زنا کیا اسکا چار بار اقرار کرنا موجب الحد ہر پس اگر کسی بندہ خدا سے ناسزا دے

ہوا اور اسے قوی کی اور اپنے اوپر اس امید سے حد چاہی کہ اللہ تعالیٰ غفور کر دے اور اس نے اگر حاکم اسلام کے حضور میں ایک مجلس میں چار بار اقرار کیا تو یہ ایک بار شمار ہوگا کیونکہ متحد مجلس ہے۔ یہ چار دن ملکر ایک ہونگے اور اگر چار مجلسوں میں ایک ایک اقرار کیا تو یہ چار مرتبہ ہو گیا پس حد ثابت ہو گئی۔ پھر مجلس متحد و مختلف ہونے کا بیان عنقریب انشاء اللہ تعالیٰ آتا ہے اب توضیح مسئلہ یہ ہے کہ ایک ہی آیت سجدہ کو کمر تلاوت کرنے کی حاجت ہوئی تو ہر بار کے لیے وجوب سجدہ میں جمع مقصور ہے اور شرعاً جمع اشعاع دیا گیا لیکن عبادات میں احتیاط بھی واجب ہے پس ہم کہتے ہیں کہ تلاوت تو سبب ہے اور اسے سجدہ واجب ہونا اسکا حکم ہے پس اگر ہر بار کی تلاوت جدا جدا سبب رہی تو احتیاط یہی کہ ہر بار کا سجدہ جدا لازم ہو اگرچہ یہ بھی ممکن ہے کہ سب سجدہ دن میں داخل ہو جاوے حتیٰ کہ ایک سجدہ سے سب ادا ہو جاوے لیکن احتیاط کے خلاف ہے اور اگر ہر بار کی تلاوت ہی دوا داخل کریں یعنی سب تلاوتیں ہنتر کہ ایک کے ہیں تو یہ ایک ہی سجدہ واجب کر دینی تو جہ بھی نہ رہا اور احتیاط کے خلاف بھی نہ ہوا لیکن کلام یہ رہا کہ سب تلاوتوں کو ہنتر کہ ایک کے شمار کرنا شرعاً مکمل جائز ہے تو ہم نے کہا کہ جب ایک ہی مجلس میں سب تلاوتیں ہوں تو مجلس ان سب کو جمع کر لگی جیسے وہ عقد میں یا چار بار اقرار دینا میں جمع کر لگی ہے تو تلاوتوں کا داخل ہونا مجلس متحد ہونے کی صورت میں ممکن ہوا۔ تو ہم نے کہا کہ جب ایک ہی مجلس میں ایک ہی آیت سجدہ کو کئی بار تلاوت کرے تو تلاوتیں متحد داخل ہو کر ایک ہی سجدہ واجب ہوگا تاکہ جمع شرعاً دور ہو۔ فاذا اختلفت عادات الحکم الی الاصل۔ پھر جس صورت میں مجلس جدا جدا ہو تو حکم اپنے اصل کی طرف عود کریگا۔ ونب یعنی ہر تلاوت کے واسطے سجدہ جدا واجب ہوگا کیونکہ مجلس متحد نہیں تو اسباب کو خمد کر دے لہذا ہم نے کہا کہ جب مختلف مجالس میں اسے وہی آیت سجدہ تلاوت کی تو ہر بار کے لیے جدا سجدہ واجب ہوگا۔ جیسے اگر ایک ہی مجلس میں متعدد آیات سجدہ کی تلاوت کیں تو ہر آیت کے واسطے اسکا سجدہ واجب ہے۔ پھر وضع ہو کہ تلاوت کرنے والا جس جگہ سے خواہ کھڑا تلاوت کرتا ہو یا بیٹھا تلاوت کرتا ہو وہ اسکی مجلس ہے اور اگر اسی جگہ اسی کام میں ایک آیت کو کمر تلاوت کیا تو حقیقتہً مجلس متحد ہے اور بعض صورتوں کو شرح نے حکماً ایک ہی جگہ قرار دیا ہے جیسے چوٹی کو شہری یا مسجد میں ایک گوشہ سے دوسرے گوشہ میں چلا گیا تو ہنتر کہ اتحاد مجلس کے ہے۔ اور اگر اسی جگہ بیٹھا رہا لیکن تلاوت سے ٹھہر کر کھانا دین کھانا پھر وہیں تلاوت شروع کی تو حکماً دوسری مجلس ہے۔ ولا یتختلف بمجرود النیام۔ اور اگر بیٹھے تلاوت کرنے والا خالی کھڑا ہو گیا تو اس سے مجلس جدا نہیں ہوئی۔ ونب اور اگر کھڑے ہو کر بائیں کین یا کئی قدم کھائے وامتدائے تو مجلس بدل گئی لہذا کہا کہ تلاوت کنندہ خالی کھڑا ہو جاوے بدون کسی دوسرے مقصود کے تو مجلس نہیں بدلتی بخلاف الخیرۃ۔ ہر تلاوت اس عورت کے جسکو اختیار دیا گیا۔ ونب طلاق کا۔ یعنی شوہر نے اپنی عورت کو جو بیٹی تھی اختیار دیا کہ چاہے تو اپنی نفس کو اختیار کر۔ عورت کو اسی مجلس تک اختیار ہے پس اگر اسے اسی مجلس میں کنا کہ میں نے اپنی نفس کو اختیار کیا تو طلاق واقع ہو گئی اور اگر عورت نے کھڑے ہو کر کنا تو واقع ہوگی۔ اس سے دم ہوا کہ کھڑے ہونے سے مجلس بدل جاتی ہے لہذا ہم مصنف مع نے وضع کیا کہ خالی کھڑا ہونا تبدیل نہیں کرتا جب تک کہ کھڑا ہونا کسی مقصود سے ملحق نہ ہو اور غیرہ کے مسئلہ جو کھڑے ہو جانا مبطل ہوا تو۔ لاناہ دلیل الاعراض۔ اسوجہ سے کہ یہ کھڑا ہونا اسکے اعراض کی دلیل ہے ونب میں عورت نے اختیار لینے سے اعراض کیا اور منہ مٹا۔ پس یہ خالی کھڑا ہونا نہیں اعراض کے طریقہ سے ہے۔ وہو مبطل ہونا لک۔ اور اعراض کرنا یا نہ اختیار کو باطل کرتا ہے۔ ونب تو عورت کا اختیار جاتا رہا پس طلاق ایسے نہیں پڑی کہ عورت نے اختیار ہی سے منہ موڑ لیا اور اسوجہ سے نہیں کہ کھڑے ہونے سے مجلس بدل گئی۔ کیا عین دیکھتے کہ اگر کھڑا ہو اس حالت میں کہ اسکو اختیار دیا گیا اور منہ مٹا گئی تو اختیار باقی ہے کیونکہ منہ مٹا جانے کا کچھ منہ موڑنے پر دلالت نہیں کرتا۔ ونب تسبیح الثوب تکرار الوجب فی المنقل من خصن الی خصن کذلک۔ اور تانٹنے کی آمد و رفت میں وجوب

سجدہ کر ہوگا اور ایک شلخ سے دوسری شلخ پر چلے جانے میں بھی کر ہوگا۔ فی الاصح۔ یہی قول اصح ہے۔ ف۔ اور یہی
 دین جو تنے کی رفتار میں ہے۔ لکائی۔ وکذا فی البدیہۃ للاختصاص۔ اور یہی حکم کھلیان روندنے میں ہے۔ ف۔ شلخ
 ہو کہ مجلس متحد رہیگی تبدیل ہوگی اگر بہت دیر ہو یا ایک نغمہ کھاوے یا ایک گھونٹ پیے یا خالی کھڑا ہو جاوے یا ایک دو
 قدم چلے یا چوٹی کو ٹھہری اور مطلقاً مسجد کے ایک گوشہ سے دوسرے میں چلا جاوے خواہ جامع مسجد ہو۔ اور جان سے اقتدا
 صحیح ہو یا کشتی میں سوار چلے خواہ ناز کی حالت میں پڑے یا بغیر ناز کے۔ یا جانور پر ناز کی حالت میں ہو یا سوار ہو کر رفتار سے
 پہلے آخر پڑے یا عمل قلیل یا تسبیح و تہلیل یا قراءۃ القرآن۔ یا بیٹھے سوئے یا اول رکعت میں کر پڑے اور یوں ہی صح قول
 پر جملہ رکعات ہنر نہ مجلس واحد میں۔ انحصار۔ اور جن صورتوں میں مجلس بدلتی ہے انا نجلہ بڑے ٹھہر میں ایک گوشہ سے دوسرے
 گوشہ میں جانا۔ جانور پر بغیر ناز کے تلاوت کرنا۔ در میان تلاوت میں کلام کرنا۔ تین قدم بردایت قاضیخان اور چار قدم بردایت
 البحر طنا۔ چلنے میں پڑ جانا۔ پیرنا پڑے دریا و حیل میں اور صحیح قول پر چھوٹے حوض محدود میں یا بچکی کے گرد بھجنا۔ اور زیادہ
 کھانے دینے میں استحساناً تبدیل ہے۔ کروت سے سونا سر ہج کرنا داسکے مانند۔ ناز کا تحریم باندھنا۔ ناز سے خارج ہونا حتی کہ اگر
 تلاوت میں تحریم ناز باندھا اور کر پڑھا تو دوسرا سجدہ واجب ہوگا اور ناز کے بعد سلام پیر کر دو بارہ تلاوت کی تو دوسرا سجدہ
 واجب ہوگا اگر مجلس واحد میں رہا مگر نہ سنے کما کہ اب نہیں پڑھو ننگا پھر تلاوت شریع کی تو مجلس واحد رہی اور ایک ہی سجدہ
 کافی ہے۔ لکائی۔ لکائی۔ و لو تبدل مجلس السامع دون التالی۔ اور اگر سننے والے کی مجلس بدل گئی بدون تلاوت کنندہ کے
 تکرر الوجوب علی السامع۔ تو سننے والے پر وجوب سجدہ کر ہوگا۔ ف۔ جبکہ اسنے کر آیت سجدہ سنی۔ لان السبب
 فی حقہ السماع۔ کیونکہ سجدہ واجب ہونے کا سبب اس کے حق میں سننا تلاوت کا ہے۔ ف۔ اور اسکا سننا دو مجلسوں میں
 جامع ہوا اور تلاوت کنندہ کے حق میں سبب تلاوت ہے تو مجلس متحد ہونے سے اس پر ایک ہی سجدہ رہا حتی کہ اگر اسکی مجلس بدلی
 تو بالاتفاق اس پر کر تلاوت سے کر سجدہ واجب ہوگا۔ وکذا اذا تبدل مجلس التالی دون السامع۔ اور یوں ہی جب
 تلاوت کنندہ کی مجلس بدلے بدون سننے والے کے۔ ف۔ تو بھی سننے والے پر کر سجدہ واجب ہوگا۔ علی ما فیہل۔
 بنا براس قول کے جو کہا گیا۔ ف۔ یعنی بعض مشائخ نے ضمن نعر الاسلام میں ہی کہا ہے۔ مع۔ اور کافی میں بھی ظاہر اسی کو
 ترجیح دی ہے۔ ف۔ والاصح انہ لا تکرر الوجوب علی السامع لما قلنا۔ اور صح یہ کہ سننے والے پر کر وجوب نہ ہوگا
 اسی وجہ سے جو ہم نے بیان کی۔ ف۔ یعنی اس کے حق میں سبب وجوب کا تلاوت نہیں بلکہ تلاوت کی مجلس بدلنے کا اس کے
 حق میں اعتبار ہو بلکہ اس کے حق میں سبب علیحدہ یعنی سماع ہے اور سماع کی مجلس نہیں بدلی تو کر وجوب نہ ہوگا۔ م۔ اور یہی اکثر مشائخ
 کا قول اور ہم اسی کو کہتے ہیں۔ القابیہ۔ پس اسی پر فتویٰ ہوگا۔ م۔ اگر وقت مباح میں آیت پڑھی تو وقت مکروہ میں اسکا
 سجدہ ادا نہ ہوگا اور اگر کسی وقت مکروہ طبع و غروب وغیرہ میں پڑھی اور اسی وقت ادا کر دیا تو ہو گیا۔ اگر پڑھ کر خوف طاری
 ہوئے سے سوار ہو گیا تو بحالت خوف سواری برادار ہو جائیگا اور بحالت امن نہیں۔ محیط السنخسی۔ اور یہ سجدہ ادا ہو چکی
 وہی شرائط میں جو ناز کی ہیں سوائے تحریمہ کے۔ رکن اسکا زمین پر پیشانی رکھنا یا جو اسکے قائم مقام ہو جیسے فوراً رکوع کر دینا
 یا بعض دسوار کے لیے یا کرنا۔ بشرطیکہ سواری پر تلاوت سے واجب ہوا ہو اور وہ آخر کر بھی ادا ہو سکتا ہے بخلاف اسکے جو
 زمین پر واجب آیا وہ سواری پر ادا نہ ہوگا مگر بحالت خوف۔ پھر جس چیز سے ناز فاسد ہو جاتی ہے۔ جیسے عداوت یا کفر کرنا
 یا کسی طرح کلام یا نغمہ وغیرہ ایسی چیز سے سجدہ تلاوت بھی فاسد ہوگا اور اعادہ واجب ہے لیکن خالی سجدہ تلاوت میں قنہ
 سے وضو نہیں کرینگا اور عورت کی محافات سے فاسد نہ ہوگا۔ اور اگر سجدہ تلاوت میں سو گیا تو صحیح قول پر طہارت نہیں
 ٹوٹی سم۔ و من اراد السجود۔ اور جس نے سجدہ کا ارادہ کیا۔ ف۔ محاسبہ تعالیٰ کے واسطے سجدہ ذکر ہے اور مستحب

یہ کہ کھڑا ہو جاوے۔ ف۔ اور کبر و لم یرفع یدیه۔ تکبیر کے بغیر دونوں ہاتھ اٹھائے۔ ف۔ باواز بلند۔ ط۔ یہ تکبیر بظاہر مستولی ہے۔ تسبیح۔ و سجدہ۔ اور ایک بار کی زمین پر سر کلک سجدہ کرے۔ ف۔ یا ایہا در کوع کرے جن موزون ہیں جائز ہے۔ م۔ اور سجدہ میں سبحان ربی الاعلیٰ۔ تین مرتبہ پڑھے یہی صحیح ہے۔ ن۔ ثم کہتہ پھر تکبیر کے۔ ف۔ باواز بلند۔ ظ۔ و رفع راسہ۔ وہ حالیکہ سجدہ سے سر اٹھاوے۔ ف۔ اور مستحب یہ کہ سیدھا کھڑا ہو جاوے بعد اسکے بیٹھے۔ ف۔ یہ طریقہ سجدہ کا مستحب جامع ہے۔ اعتبار السجدة الصلوٰۃ۔ بقیاس سجدہ تالیف کے۔ ف۔ لہذا اگر بدون تسبیح پڑھے بقدر اقدال کافی سرٹیک کر اٹھا لیا تو ادنیٰ درجہ جائز ہے جیسے سجدہ نماز میں ہے۔ و ہوا مروی عن ابن مسعود رحمہ۔ اور یہی طریقہ حضرت ابن مسعود رحمہ سے مروی ہے۔ ف۔ یہ روایت نہیں لی لیکن حضرت ابن عمر رحمہ نے کہا کہ حضرت صلعم قرآن ہم لوگوں کو سناتے ہیں جب سجدہ پڑگئے تھے تو تکبیر کبکر سجدہ کرتے اور ہم لوگ آپ کی اقتداء میں سجدہ کرتے۔ رواہ ابو داؤد۔ اور ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی و ابو قلابہ اور محمد بن سیرین اور شعبی و حسن و عطاء و ابن جبر و ابو عبد الرحمن السلمی سے متنبہ ہمارے مذہب کے روایت کیا یعنی مع اس بات کے کہ۔ ولا تشہد علیہ ولا سلام۔ پسہ التیجات نہیں اور نہ سلام ہے۔ ف۔ ادیہ جماعت تابعین سلام نہیں پھرتے تھے۔ ع۔ ن۔ ادیہ ہی مالک رحمہ کا قول ہے اور مذہب شافعی میں اصح یہ کہ سلام شرط ہے۔ م۔ اصح یہی کہ تشہد نہیں اور سلام بھی نہیں۔ لان ذلک للتحلل۔ کیونکہ سلام تو احرام سے خلال ہونے والے کے لیے مشروع ہے۔ و ہو مستعدی سبق التحریۃ۔ اور محل چاہتا ہے کہ پہلے تحریم ہو۔ ف۔ تاکہ اس سے تحلیل کرے۔ وہی مستعد متہ۔ و تحریم بیان شہد ہے۔ ف۔ اور تکبیر جو کہی جاتی ہے وہ سجدہ میں جانے کی تکبیر ہے۔ قال ویکرہ ان یقرا السورۃ فی صلوٰۃ او غیرہا ویدع آیتہ السجدة۔ امام محمد رحمہ نے کہا کہ نماز یا غیر نماز میں سورہ پڑھنا اور یا میں سے سجدہ کی آیت کو چھوڑ دینا مکروہ ہے۔ ف۔ بکراہت تمویہی۔ و۔ لانه یشبہ الاستنکاف عنہا۔ کیونکہ یہ فعل تو سجدہ سے تشبیہ کرنے کے مشابہ نظر آتا ہے۔ ف۔ حالانکہ حدیث ابو ہریرہ رحمہ میں ہے کہ حضرت علی الصراطیہ وسلم نے فرمایا کہ جب بندہ مومن نے سجدہ پڑھ کر سجدہ کیا تو شیطان ایک طرف ہو جاتا اور رد کر دیتا ہے کہ ہاں اے افسوس کہ آدمی کو سجدہ کا حکم ہوا اپنے سجدہ کیا تو اسکے لیے خفت ہے اور شیطان حکم ہوا میں نے انکار کیا تو میرے لیے دوزخ ہے۔ رواہ مسلم۔ اور واضح ہو کہ شیطان کا ردنا بطور زناست کے نہیں بلکہ آدمی کی طاعت اور اپنی خواہش پوری نہ ہونے پر ہے۔ م۔ ابو سعید رحمہ سے روایت ہے کہ میں نے خواب دیکھا کہ میں سورہ ص گھستا ہوں تو جب میں آیت سجدہ پڑھتا ہوں تو میں نے دیکھا کہ دو اوت و فلم وجہ چیز موجود تھی سب سجدہ میں گرے تو میں بھی سجدہ میں گیا۔ پھر میں نے یہ خواب حضرت علی الصراطیہ وسلم سے عرض کیا تو آپ برابر سورہ ص میں سجدہ کیا کرتے تھے۔ رواہ احمد۔ اور امام احمد نے ایک صحابی رحمہ کے واقعہ کا درخت کے سجدہ کرنے و سجدہ میں حمد و ثناء و دعا کرنے کا حضرت علی الصراطیہ وسلم سے عرض کیا تو آپ نے بھی سجدہ کیا اور جو درخت نے کہا تھا وہی سجدہ میں فرماتے تھے۔ یہ حدیث میں نے تفسیر کے سجدہ ہی اسرائیل میں ذکر کی ہے۔ م۔ و لا بأس بان یقرا آیتہ السجدة ویدع ما سواہا۔ اور یہ مضائقہ نہیں کہ آیت سجدہ پڑھے اور باقی کو تلاوت نہ کرے۔ لانه مبادرۃ الیہا۔ کیونکہ یہ تو سجدہ کی طرف مبادرت و اشتداد ہے۔ ف۔ اور نماز غنی میں جو اسکو مستحب نہیں کہا تو اسلئے کہ امام یکایک سجدہ میں جائیگا تو مقتدی تھیر جوئے کیونکہ انکو خیال رکھ کر آیت سجدہ پڑھنا انکو معلوم نہیں ہے۔ م۔ قال محمد احب الی ان یقرا قبلہا آیتہ او آتین وفعلا یوم التفضیل۔ امام محمد کا قول ہے کہ میرے نزدیک محبوب یہ ثابت ہوتا ہے کہ آیت سجدہ سے پہلے دو ایک آتین پڑھے تاکہ یہ دم نہ کہ آیت سجدہ کیا اور وہی پر تفسیر ہے۔ ف۔ حالانکہ قرآن ہونے میں سب آیات برابر ہیں۔ اور اگر ایسا نہ کیا تو اس پر گناہ ہے۔ نہیں۔ و لا یستحب ان یخطا یا شفقۃ علی السامعین۔ اور علامہ نے مستحسن بھی کہا کہ آیت سجدہ کو سننے والوں سے مٹتی پڑھے۔ ف۔ پھر اگر ایسا نہ کرے جو درخت

میں دیکھے کہ وہ سجود کے واسطے طہارت وغیرہ سے آراستہ ہیں اور سمجھے کہ ان پر ادا ہے سجود میں کچھ گرائی ہوگی تو آواز جیسے پڑھنا چاہیے اور اگر وہ لوگ بے وضو ہوں یا سمجھے کہ دسے شکر سجود نہ کرینگے یا ان پر گران ہوگا تو چاہیے کہ آہستہ پڑھ لے اور یہ حکم عام ہے خواہ نماز میں ہو یا نماز سے باہر ہو۔ ملاحظہ فرمائیے کہ نماز فریضہ جو چیز سے پُر جی جانی ہے اس میں آیت سجود کو بحال نہ کرنا آہستہ پڑھنا وغیرہ نہیں ہے کیونکہ جبر واجب ہے اور یہ جو غلطیہ میں ہے تو منفرد کے لیے یا تو اہل میں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ جو شخص کسی شغل میں ایسا مصروف ہو کہ سجود نہیں سنا تو اجماع یہ کہ زجر آہستہ سجود واجب ہو۔ و۔ نماز سے باہر یا سوائے فریضہ کے سجود میں چاہے یہ دعا پڑھے۔ اللہم اکتب لی عندک بما اجر اوضع حتیٰ ہما و ذرا و اجعلہا لی عندک فخر و راد و قبلہا منیٰ کما قبلتہا من عبدک و اقد۔ یہ حدیث الشجرہ میں لکھی وارد ہے جسکا ادب پر اشارہ گذرا اور یہ مقام لطافت اشارات کا ہے۔ م۔ اجماع یہ کہ نمازی سجود سے تلاوت کا سجود بھی عامہ مشائخ کے نزدیک بدون نیت کے ادا ہو جاتا ہے لیکن اگر نوامی حدیث میں نہ رہا تو ادا ہونے کے لیے نیت شرط ہے جیسے رکوع کے ساتھ ادا ہونے میں نیت بہر حال شرط ہے۔ بعض سنن سے یہ سجود بغیر وضو آیا۔ کما رواہ ابن ابی شیبہ۔ اور ابراہیم نخعی رحمہ نے تیمم جائز رکھا ہے۔ مع۔ شاید یہ علی انور سجود کے لیے ہوگا۔ م۔ امام سجود پڑھ کر ادا کرنا بھولا اور رکوع میں یاد کیا تو فوراً سجود میں گر پڑے پھر اٹھ کر رکوع کرے اور آخر میں سو کے دو سجود کرے۔ کافی الاصل ع۔ اگر سجود میں یاد کرے تو وہیں اسکی نیت کر لے لیکن روایت الاصل جو مذکور ہوئی صریح ہے کہ رکوع میں پونچھ کر رکوع سے ادا سجود کی نیت صحیح نہیں ہے۔ م۔ صریح۔ سجود شکر ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک مکروہ تخریجی ہے اور صاحبین کے نزدیک جہاد ثمر ثواب ہے۔ صورت یہ کہ اللہ تعالیٰ نے بندہ کو رزق یا فرزند یا مال یا لگی ہوئی چیز یا دفع بلا یا شفا سے بیمار یا اسکے مانند کوئی نعمت جو مصیبت نہیں ہے عطا فرمائی تو مستحب ہے کہ سجود تلاوت کے مانند طہارت سے قبل پنج ایک شکر کا سجود مع حمد ادا کرے۔ السراج۔ اور لوگوں کو اس سے روکا نہ جاوے کیونکہ سجود شکر میں جہاد و عاخری ہے اور صاحبین ہی کے قول پر فتویٰ ہے۔ الحجۃ۔ یہی قول صحیح ہے اور احادیث صحیحہ اس سجود میں وارد ہیں جیسے امت کے واسطے شفاعت وغیرہ کے عطا ہونے کے وقت جہاد تھا۔ م۔ ہاں جو سجود کہ بے سبب ہو وہ قربت نہیں مگر وہ مکروہ بھی نہیں ہے لیکن ادا سے نماز کے بعد جو سجود کیا کرتے ہیں وہ اس جہت سے مکروہ ہو گیا کہ عوام جہال اسکو بھی ایک سنت سمجھینگے اور جو فعل نفل کہ اسطر مودی ہو وہ مکروہ ہو جاتا ہے۔ الزاہدی۔ یہ قاعدہ اصول میں بالاتفاق صحیح ہے اور اس قاعدہ پر ہمارے زمانہ کے بہت سے بہاحات جنکو جاہلون نے منجر بدعت کر دیا ہے پھر مکروہ ہوتے ہیں فافہم۔ واللہ اعلم۔

باب صلوٰۃ المسافر

یہ باب مسافر کے نماز کا بیان ہے۔ یہ باب علیحدہ بیان فرمایا کیونکہ سفر میں چند احکام بدلے ہوئے ہیں جیسے نماز میں کمی اور روزہ افطار کرنا یعنی بالفعل نہ رکھنا اور مدت صوم روزہ کی تین رات دن پڑھ جانا اور جمعہ و عیدین و قربانی کا واجب نہ پڑھنا اور عورت آزادہ کو بغیر محرم کے نہ جانا۔ و۔ لقناریہ۔ السفر الذی یتغیر بہ الاحکام۔ وہ سفر جس سے یہ احکام بدل جاتے ہیں۔ ان بقصد مسیرۃ ثلثۃ ایام و لیلایہا۔ یہ ہے کہ قصد کرے زقارتین سفر و شب کی۔ و۔ یعنی ایسی مسافت کا قصد کرے جو تین روز و شب میں طر ہوگی۔ لیسیر الابل۔ ہذیرتہ زقارت اوٹ کے۔ و۔ نفسی الاقدام۔ یا قدموں کی چال سے و۔ یا ہل گاڑی کی چال سے۔ و۔ ہر قصد اس شخص کا معتبر ہے جسکو یہ یاقت حاصل ہو۔ اور میں دن ہر ملک کے سال ہیں۔ جموع کے موسم کے معتبر ہیں جیسے ہمارے بیان خوب جائز ہے میں سب سے چھوٹا دن ہوتا ہے۔ صریح۔ اور صریح ہے کہ صبح صلا تک چنانچہ شرط نہیں ہے بلکہ ہر روز صبح سے وقت زوال تک در طر پر پونچھ کر اسراحت کر کے تین صلاوت دن میں طر ہو تو وہ مسافت

مسافر جو المسراج المصطح - اور جو وقت استراحت کا ہو وہ مقدار میں شمار ہر صبح - یکہ حاصل یہ کہ سفر کی مسافت وہ ہو جو اس
استراحت کے ساتھ چکر تین دن رات میں طو ہو تو مدت حصہ رفتار میں نہیں بلکہ رفتار مکن ہونے کے لیے جو استراحت لازم ہو
اس کا وقت ہو لیکن اس صورت میں جو مسافر کہ تیسرے روز بعد زوال کے وطن پہنچے وہ مسافر ہو گا حالانکہ شمس الاثمہ نہ سفری
نے کہا کہ صبح یہ کہ صبح سے وہ مسافر ہو گیا - کافی ابینی سم - لقولہ علیہ السلام یصبح المقيم کمال یوم ولیلۃ والمسافر ثلثہ ایام
ولیلۃ لیس - کیونکہ حضرت علی السمر علیہ وسلم نے فرمایا کہ مقيم صبح کرے پوری ایک رات و دن اور مسافر صبح کرے تین دن و
رات میں - **ف** - یہ حدیث صبح تو مزدن پر صبح کرنے کے واسطے ہو لیکن اس سے نکلا کہ مسافر کا ایک سفر تین دن رات
کا ہو گا - **ع** - تحت الرخصہ الجنس - یہ اجازت عام جنس کو شامل ہے - **ف** - یعنی کسی مسافر کی تخصیص نہیں بلکہ کوئی مسافر ہو
سب کو یہ اجازت عام ہے - ومن ضرورتہ عموم التقدير - اور رخصت کے عام ہونے کی ضرورت سے عموم تقدیر ہے - **ف** -
یعنی جب اجازت ہر مسافر کو شامل ہے تو ہر ایک کے لیے تین دن رات کی مدت ضرور ہو ورنہ لازم آوے کہ بعض مسافر تین دن
صبح نہیں کرتا - حالانکہ حدیث میں عام مسافر کے واسطے اجازت ہے - حاصل یہ کہ کمتر مقدار سفر بھی تین دن رات ہوئی کیونکہ اگر
مقدار کم ہو تو حدیث سے مخالفت لازم آتی ہے مثلاً زید کا وطن دو گانوں میں ہے جن میں دو دن کا فاصلہ ہے پس اگر دو دن مقدار
سفر ہو تو اول روز جب زید ایک وطن سے دوسرے وطن کو چلا تو اسکو تین دن رات صبح کی اجازت ہو جو مسافر ہونے کے
حاصل ہوئی اور جب دوسرے روز وہ وطن میں پہنچ گیا تو اب اسکو باقی دن و رات لازم ہے پس اس مسافر کو تین دن رات
صبح کی اجازت حاصل ہوئی حالانکہ اول روز حاصل ہوئی تھی اور لازم آیا کہ بعض مسافر تین دن رات صبح نہیں کرے گا حالانکہ
حدیث میں ہے کہ ہر مسافر تین دن رات صبح کرے پس معلوم ہوا کہ کمتر مقدار سفر کی تین دن رات سے کم نہیں ہے - اس پر اعتراض ہوا
کہ تمہارے نزدیک تیسرے روز وقت زوال جو مسافر وطن کو پہنچ گیا وہ مسافر ہونا چاہیے جیسا کہ مسراج کا مسئلہ گذرا حالانکہ وہ
پہنچ کر باقی دن و رات صبح کرے تو تین دن رات سے کم اس مسافر نے صبح کیا - ابن الہمام نے کہا کہ اس اعتراض سے نجات
کی صرف یہ صورت ہے کہ کہا جاوے کہ شیخ مسافر ہی نہیں مگر شمس الاثمہ نے کہا کہ صبح یہ کہ وہ ابتداء ریت سے مسافر ہو گیا - مسافر
ہے - منہج کتاب کہ ہر روزہ رفتار کے اندر جیسے قصر نماز ہے ویسے ہی اس روز منزل پر قصر کر چکا کی وجہ سے قصر کی اجازت
رات میں بھی ہے اب ظاہر ہے کہ تیسرے روز جب وقت زوال کے وطن میں پہنچا تو اس مسکن کا شمار اس رات تک ہونا چاہیے
اگر قصر رہتا لیکن اسکو عارض ہوا کہ اب وہ وطن میں بغیر نیت مقيم ہو گیا تو جیسے مقيم ضرور وطن میں سکے اس پر قصر نہیں ہو گا
مسافر پر قصر نہیں - پس بھی محل اجتماع ہے - فاسر تعالیٰ اعلم - م - وقدر ابو یوسف بیومین و اکثر ایوم الثابت - اور ابو یوسف
نے سفر کی مقدار دو روز کا مال اور تیسرے کا زیادہ حصہ قرار دی - والشافعی بیوم ولیلۃ فی قول - اور امام شافعی رحمہ
ایک دن رات قرار دی ایک قول میں - **ف** - اور دو دن رات میں دوسرے قول میں - وکفی بالسنۃ حجت علیہما - اور
کافی ہے حدیث مذکور دونوں پر حجت ہونے کو - **ف** - یعنی حدیث المسح - بھر واضح ہو کہ سفر کے تحقق میں منبر اوسط چال ہے
حالانکہ اوپر ادمت قدم کی چال سے حساب لگایا - تو امام مصنف رحمہ نے فرمایا - والسیار المذکور ہوا اوسط - اور جو چال ذکر
کی گئی بھی اوسط ہے - وعن ابی حنیفۃ التقدير بالمرحل - اور ابو حنیفہ رحمہ سے مرحلون کا اندازہ مروی ہے - **ف** - یعنی
تین مرحلہ جو ہے - یعنی جیسے وقت میں تین منزل کا شمار کرتے ہیں - جو قریب من الاول - اور یہ بھی اول قول سے قریب
ہے - **ف** - کیونکہ ہر روز ایک منزل چلنے کا معمول ہے خصوصاً جو کہے دنوں میں تو وہی تین دن رات کا اندازہ ہوا - بھر
حادثہ مشائخ نے فرسخ سے اندازہ کیا - المرحلۃ یعنی فرسخ جسکو دھیان کہتے ہیں اور وہ چھتیس ہزار قدم ہر قدم نصف
فراخ ہے تین میل پر ایک ہزار اثنان بنانے سے جیسے اس زمانہ میں ہر میل پر ہوتا ہے - م - بلکہ فراخ سے اندازہ بعض مشائخ

کتبتہ بین بصرائیس میں اختلاف کرتے ہیں بعض نے مقدار سفر ۲۱- فرسخ اور بعض نے ۱۵- اور بعض نے ۱۵- قرار دی اور در
شرح المسایہ میں ہے کہ ۱۸- پز فوی ہے اور جو اربع الفتحہ میں کہا کہ یہی مختار ہے اور مختبئی میں کہا کہ اکثر ائمہ خواہ مذہب کا فتویٰ ۱۵- ہے۔ پھر
مع- اسامی مصنف رحم نے ان سب کو ضیف کیا بقولہ- ولا معتبر بالفراخ ہو- تصحیح- اور کچھ اعتبار فرما کر فرسخ سے انداز
کا نہیں ہے اور یہی صحیح ہے۔ ف- اسوجہ سے کہ جو راہ سخت دشوار گزار ہے وہ تین روز میں ۱۵- فرسخ سے بھی کم طے ہوا
مگر حدیث نص سے وہ قصر کر لگا حالانکہ فرسخ کے اندازہ پر قصر نوگاتوں نص سے معارضہ ہوا پس ساقط ہے اور بر تقدیر کہ تین ر
کی رفتار کو معتبر رکھا تو اگر تین منزل کو کوئی شخص تیز رفتار ایک ہی دن میں دوڑ کر طے کرے تو وہ قصر کر لگا۔ پس ظاہر ہے کہ
قصر کا مدار مقدار مسافت پر جو اوسط چال سے تین روز میں طے ہو۔ یہاں بھراشکال پیدا ہوا کہ جب اس مسافت کو ایک
میں طے کر کے وطن آگیا تو یہاں مسیح نہیں کر لگا پس اس مسافر نے تین دن رات سے کم مسیح کیا۔ مع- اور شیخ نے یہاں کلام
دقیق کو طول دیا اور دعویٰ کیا کہ اگر یہ تفریع صحیح ہو تو استدلال جاتا ہے اور تین دن رات کے لیے دوسری دلیل نہیں ہے جو
کتاہے کہ استدلال اگر یوں ہو کہ اصلی اعتدال پر مسافر کی مقدار تین دن رات کی رفتار ہے جو از مسیح کے اوپر سے ہند
وطن میں آنا یا نیت سے مقیم ہو جانا یا خارج اعتدال طے کرنا امور عارضی میں انکی راہ سے کلام نہیں ہے۔ م- ولا یعبر السیر فی
اور تری میں چال کا اعتبار نہیں۔ ف- یہ فرض نہیں کہ تری میں سفر کا اندازہ تری کے چال سے ہوگا۔ لکہ معناه لا یعبر
بہ السیر فی البر- اسکے معنی یہ ہیں کہ تری کی چال پر رکھ کر خشکی کی رفتار معتبر ہوگی۔ ف- یعنی پانی کی رفتار اس امر کے
واجبے معتبر نہیں ہے کہ خشکی کا سفر ایسی بر اندازہ کیا جاوے۔ م- جیسے خشکی کی رفتار پر پانی کے سفر کا اندازہ نہیں ہے۔ البوہرہ
فاما المعتبر فی البحر فمالیق بحالہ کما فی البحر- رہا تری میں معتبر وہ ہے جو اسکے حال کے لائق ہو جیسے ہاڑ میں۔ ف-
وہ معتبر ہے جو اسکے لائق ہو۔ م- اور سمندر و تری کی راہ میں بھی تین دن کی رفتار کشتی کی دوری معتبر ہے جس حالت میں کہ جو
اوسط درجہ پر ہو نہ تو ٹھہری ہو اور نہ طوفانی ہو اور ہاڑ میں بھی تین دن کی مسافت ہے اگرچہ ہو خشکی میں یہ مسافت ایک ہ
روز میں طے ہو سکتی ہو۔ اگر مقصود کے دو ماسہ ہوں ایک پانی کا جو تین روز میں طے ہوتا ہے تو مسافر ہے اگر اس رہتہ جاوے اور
دوسرا خشکی کا جو دو روز میں طے ہوتا ہے تو مسافر نہیں۔ اگر بر عکس ہو تو خشکی کی راہ سے مسافر ہے نہ پانی کی راہ سے۔ البوہرہ قاضی
البحرہ۔ حاصل یہ کہ دو یا زیادہ راہوں میں سے جو راہ اختیار کرے اسی کی مدت کا اعتبار ہے۔ ف- قال وفرض المسافر
فی البر یا عیتہ رکعتان- امام قدوری نے کہا کہ مسافر کا فرض چار رکعت والی نماز میں دو رکعت ہیں۔ ف- یعنی مسافر کی نماز
میں قصر نہیں ہے بلکہ مغرب و فجر میں مقیم و مسافر دونوں یکساں ہیں اور ظہر و عصر و شام میں مقیم پر چار رکعت اور مسافر پر دو رکعت فرض
ہیں تو دو رکعت چار سے نزدیک مسافر کا فرض پورا ہے نہ کم۔ حتی کہ کما۔ لایرید علیہما۔ مسافران و دو رکعت پر زیادہ نہ کرے
ف- کیونکہ جو کوئی اپنے فرض کو عمدتاً گھٹا دے بڑھاوے باطل ہے۔ م- وقال الشافعی- اور فرمایا امام شافعی۔ ف-
اور مالک و احمد نے کہ۔ فرضہ الاربع- مسافر کا فرض تو چار ہی رکعت ہیں۔ والقصر رخصۃ- اور قصر کرنا دو رکعت پر اسکے
حق میں اجازت ہے۔ ف- یہ قول انکا۔ اعتباراً بالصلح- روزہ پر قیاس کر کے ہے۔ ف- چنانچہ مسافر پر بھی روزہ
فرض ہے لیکن اسکو جو بھشت سفر کے افطار کی اجازت ہے حتی کہ اگر کوئی شخص برداشت کر سکتا ہو اور وہ سفر میں روزہ
رکھوے تو بالاتفاق ادا ہو گیا بلکہ افضل ہے اور اگر مشقت سے افطار کرے تو اجازت ہے بھرب سفر سے فایح ہو کہ مقیم ہو
تو قضاء کرے یوں ہی نماز چار رکعت افضل ہے روزہ دو رکعت پر قصر کرنا جائز ہے۔ لیکن اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ روزہ کی اجازت
میں تو اس پر قضا واجب ہے اور نماز کے قصر میں جو دو رکعت چوتھیں اگلی قضا واجب نہیں تو قیاس کے کیا معنی۔ لہذا امام
مصنف نے کہا۔ ولنا ان الشفع الثانی لایقضی- اور ہماری محبت انہر ہے کہ چار رکعت میں سے اخیر دو گانہ کچھ قضا

نہیں کیا جاتا۔ **ف** یعنی بالاتفاق کوئی مسافر بعد سفر کے چار رکعت پڑھنے سے باقی دو گنا نہ قضا نہیں کرنا۔ **و** لا تاہم علی ترکہ اور قضا کرنے پر وہ کھٹکار بھی نہیں ہوتا۔ **ف** اس پر اجماع و اتفاق ہے۔ **و** نہ آیت التعلیۃ۔ اور یہ علامت اسکے نفل ہونے کی ہے۔ **ف** کیونکہ نفل وہ کہ چاہو پڑھو چاہو چھوڑو۔ **ت** وجہ یہ ہوا تو معلوم ہو گیا کہ وہ دو گنا نہ فرض نہیں تو مسافر کا فرض صرف دو ہی رکعت ہوئیں اور جب فرض ہی دو رکعت تھیں تو ان کے ساتھ وہ کچھ نفل نہیں ملا سکتا اور دو گنا نہ اخیر اسکے ذمہ بھی نہیں رہا کہ جسکی قضا ہوئی۔ بخلاف الصوم فانه یقضی۔ برضات روزہ کے کہ وہ قضا کیا جاتا ہے۔ **ف**۔

تو مسافر پر بھی فرض ہے کیونکہ نفل ہوتا تو اسکی قضا نہ ہوتی تو روزہ مقیم و مسافر دونوں پر یکساں ہے صرف فرق اس قدر کہ مسافر پر قضا کرنے میں گناہ نہیں اور مقیم پر بے عذر گناہ سخت ہے تو روزہ پر نماز مسافر کا قیاس نہیں ہو سکتا۔ **م**۔ عمر بن عبد العزیز نے کہا کہ سفر میں دو رکعت ہیں ان کے سواے نہیں صحیح ہیں۔ حسن رحمہ نے کہا کہ عدا چار پڑھے تو اعادہ کرے۔ اور زامی نے کہا کہ سو آئین سہو کا سجدہ کرے۔ ہمارا مذہب موافق بقول حضرت عمر علی داہن مسعود و جابر داہن عباس داہن عمرو بن عاصی امام محی السنۃ نبوی شافعی رحمہ نے کہا کہ یہی اکثر علماء کا قول ہے۔ خطابی رحمہ نے کہا کہ قصری بہتر تاکہ اختلاف سے بچ جاوے۔ **م**۔

نے کہا کہ دو ہی رکعت پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم داہن و عمر رحمہ نے عمل کیا تو اسی پر عمل ہے۔ یہی امام مالک و احمد سے ایک روایت ہے اور قاضی اسماعیل مالکی نے اسی کو اختیار کیا۔ **ن**صوص قرآن میں سے قولہ تعالیٰ لا جناح علیکم ان تقصروا من الصلوٰۃ ان خفتم الا یہ تم پر گناہ نہیں کہ تم نماز سے قصر کرو اگر تلو خوف ہو الخ۔ پس اطمینان دیا کہ قصر کرو اور گناہ مت سمجھو جیسے صفا و مردہ کے درمیان سعی میں لوگ گناہ سمجھتے تو فرمایا کہ لا جناح علیہ ان یطوف بہا۔ حالانکہ یہ سعی واجب ہے۔ اور نہ آیت بن قصر مراد ارکان میں سجدہ امکان کفایت کرنا جیسے قولہ تعالیٰ فان خفتم فرجا لا اور کہا نا۔ یعنی حالت خوف میں سوار دہیا وہ جیسے ممکن ہو پڑھو۔ تو آیت لا جناح علیکم میں بھی قولہ ان خفتم سے خوف کی حالت میں روا ہوا کہ نماز کے قیام و رکوع و سجود میں کمی کرین مثلاً بیٹھ جا دین یا سوار پڑھیں یا اشارہ سے پڑھیں یا چلتے ہوئے پڑھیں جبکہ متواتر نہ ہو مع الاختلاف فیہ۔ اور نصوص احادیث میں سے ایک حدیث ام المومنین عائشہ رحمہ کہ نماز دو رکعت فرض ہوئی اور سفر میں وہی رہی پھر سفر میں چار پڑھیں رواہ البخاری و مسلم۔ اس سے معلوم ہوا کہ شب معراج میں پنجوقتہ فرض مگر سواے مغرب کے باقی دو ہی رکعت مفروض ہوئی۔ کمانی فتح الباری وغیرہ۔ دوم حدیث ابن عباس رحمہ کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان پر فرض فرمائی نماز سفر میں چار رکعت اور سفر میں دو رکعت اور خوف میں ایک رکعت۔ **و** رواہ الطبرانی البیضا۔ سوم حدیث عمر رضی اللہ عنہ جہین ہے کہ نماز سفر دو رکعت اور نماز بقرعید و رکعت اور نماز عید و رکعت و نماز جمعہ دو رکعت یہ نماز میں پوری ہیں قصر نہیں ہیں زبان محمد صلی اللہ علیہ وسلم۔ رواہ النسائی وابن ماجہ و ابن جابر۔ چارم حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما جہین صحیح ہے کہ ہم کو حکم کیا کہ ہم سفر میں دو رکعت پڑھیں۔ **و** رواہ النسائی۔ **خ**جسم حدیث ابو ہریرہ رحمہ میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سفر میں نماز پوری پڑھنے والا جیسے سفر میں قصر کرنے والا ہے۔ **و** رواہ الدارقطنی۔ حدیث یحییٰ بن امیہ رحمہ میں بواسطہ حضرت عمر رحمہ کے ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ حدیث اللہ تعالیٰ کا ہے اسکو قبول کرو۔ **و** رواہ مسلم و الاربعہ۔ اس میں قبول کا حکم واجب ہے۔ اور حدیث مشکوٰۃ ج۱۱ اوداع میں ہے کہ دو رکعت پڑھا کر منادی کر دی کہ اے اہل کہ تم اپنی نماز میں پوری کرو کہ ہم قوم سفر ہیں یعنی مسافر لوگ ہیں۔ **م**۔ **ب**ان حضرت عائشہ رحمہ سے وارد ہے کہ خود سفر میں چار رکعت پڑھتی تھیں جیسے حضرت عثمان رحمہ نے کہا تو عہدہ میں نے کہا کہ عائشہ رحمہ نے ماتم عثمان رحمہ کے تادیل کی اور یحییٰ و دارقطنی نے باسناد صحیح روایت کی کہ عہدہ نے کہا کہ اگر آپ قصر کرنا تو حضرت عائشہ رحمہ نے فرمایا کہ اے میری بن کے پیارے بیٹے مجھے پوری نماز پڑھنا دشوار نہیں ہوتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عائشہ و عثمان کے نزدیک قصر کرنا بوجہ مشقت کے تھا تو جہر مشقت نہ وہ پوری پڑھے۔ **م**۔ **ب**ن حضرت عثمان

لکھ یہ تاویل مشکل ہو کیونکہ ابن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا کہ مسخوین میں ساتھ ساتھ حضرت علیؓ و سلمؓ کے بعد رکعت پڑھنا زیادہ ہے
 حتیٰ کہ وفات عمرائی اور حضرت ابو بکرؓ کے تو زیادہ نہ کیا حتیٰ کہ وفات پائی اور حضرت عمرؓ کے تو زیادہ کیا حتیٰ کہ وفات پائی اور
 حضرت عثمانؓ کے تو زیادہ نہ کیا حتیٰ کہ وفات پائی رواہ البخاری۔ اس میں حضرت عثمانؓ نے سے صحیح مصر کرنا وفات مروی ہے
 اور صحیح بات یہ نکلتی ہے کہ حضرت عثمانؓ نے صرف جمع میں تمام کیا تھا چنانچہ زمانہ ابتداء سے خلافت کے ایک مدت بعد ایک مرتبہ
 منیٰ میں پوری تہجد پڑھی تو صحابہؓ نے انکار کیا تو حضرت عثمانؓ نے فرمایا کہ میں نے بیان وارد ہو کر تامل کر لیا ہے یعنی ابی
 کرلی ہے اور میں نے حضرت علیؓ اسرطیہ وسلم سے سنا کہ جو کوئی کسی شہر میں تامل کرے تو وہ مقیم کی مانند پڑھے۔ لہذا رواہ احمد
 وان صلی اربعاً۔ اور اگر مسافر نے چار رکعت پڑھیں۔ فسواء یقیم کے اقتدار کے۔ یا سلام سے پہلے اقامت
 کی نیت کرنے کے آٹھ چار رکعتیں پڑھیں۔ وقعد فی الثانیۃ قدر التمشد۔ اور دو رکعت کے بعد قدر التمشد کے پشویسا
 اجزئہ الاولیان عن الفرض۔ تو پہلی دو رکعتیں اسکو فرض سے کافی ہو جاوے گی۔ والاخریان نہ نافلہ۔ اور پچھلی
 دونوں رکعتیں اُس کے واسطے نافلہ ہو جاوے گی۔ اغبنا رأیاً نفی۔ قیاس فجر کے۔ فسواء جب فجر چار رکعت پڑھیں اور دربار
 میں قعدہ کر لیا تو دو رکعت فرض میں محسوب اور پچھلی دونوں نفل ہو جاوے گی اور نماز جائز ہو گئی۔ ویصحیر سباً تاخیر اسلام
 اور فرض کا سلام پھرنے میں تاخیر کی وجہ سے بڑا کرنے والا ہوگا۔ فسواء جبکہ آئے عمداً ایسا کیا ہو۔ تو حاصل یہ کہ اسکو عمداً
 ایسا کرنا حلال نہیں ہے۔ اور اگر سو آئے ایسا کیا ہو تو اخیر میں سو کا سجدہ کر لے اور بڑائی نہیں ہے۔ اور واضح ہو کہ عمداً فجر میں
 چار رکعت کرنا نیت کا ایک گناہ ہے لیکن استحساناً اسکی نیت نذر قرار دیا جائیگی اور قیاساً قاسد ہونا چاہیے۔ اور اگر اسے فرض
 دوہی رکعت رکھ کر اسپر عمداً دو رکعت نفل پڑھائی تو تاخیر سلام سے اور فجر کے بعد عمداً نفل پڑھنے سے گنہگار ہوگا اور توبہ کرے
 اور اگر سو آئے تو سو کا سجدہ کرے اور گناہ نہیں ہے۔ پس اسی بنا پر مسافر کا چار گناہ پڑھنا لیکن مسافر سے عمداً چار فرض کرنا قطعی
 معصیت نہیں ہو سکتی اور تاخیر سلام سے بخان اسارت ہوگی جیسا کہ امام مصنف رحمہ نے فرمایا نہ گناہ جیسا دوسروں نے زعم کیا
 اور یاد نہ رکھا کہ فجر میں دو فرض قطعی اجماعی ہیں اور مسافر کے دو فرض اجتماعی اختلافی ہیں حتیٰ کہ امام مالک وشافعی واحد کے
 نزدیک چاروں فرض ہی رافع ہو گئی اور ہمارے نزدیک نہیں بلکہ دوہی فرض ہیں تو جب مد میان قعدہ کیا تو فرض پورا
 ہو گیا۔ وان لم یقعد فی الثانیۃ قدر ہا۔ اور اگر وہ دو رکعت پر بقدر التمشد نہیں بیٹھا۔ فسواء اسے اگلی دونوں
 میں سے کسی میں قراوت مجبور دی تو۔ بطلت۔ یہ نازل باطل ہو گئی۔ لاخطا لا نوافلہ ہا قبل اکمال ارکانہا۔ ہوجہ
 لمجانے نفل کے فرض میں قبل پورے کرنے ارکان فرض کے۔ فسواء کیونکہ قعدہ اخیرہ ایک رکن فرض ہے۔ رافع ہونے
 چار گناہ میں مسافر کا فرض دو گناہ ہے اور فجر و مغرب میں مسافر و مقیم کیساں ہیں حتیٰ کہ اگر کسی مسافر نے مغرب میں قصر کیا
 پھر اپنے مشاء پڑھی اور وہ صاحب غریب ہے تو مشاء بھی قاسد موقوف رہی۔ اور قدر نہ جاننے کا قبول نہیں ہے۔ سلتوان بن
 قصر نہیں۔ صحیح السرخسی۔ اور مختار یہ کہ حالت رقتا۔ و خوف میں نہ پڑھے اور حالت امن و منزل پر پڑھے۔ الوجیز۔ اسی طرف
 ابن الامام کا بیان ہے اور یہی احسن ہے۔ م۔ رافع ہو کہ خالی قعدہ کرنے سے مسافر نہیں ہوتا بلکہ شک کہ میں منزل کے قعدہ پر نکلا۔
 اور جب مسافر ہو گیا پھر کسی مقام پر قیامت کی نیت کی تو خالی نیت سے مقیم ہو جائیگا۔ اور اگر وطن میں آگیا تو بدوی نیت کے
 مقیم ہو گیا۔ اگر مسافر نے نکلنے میں میں منزل کا قعدہ نہ کیا ہو تو اسکو کسی مسافر کی رحمت نہیں حاصل ہوگی اگرچہ ہزاروں
 کوس طر کر جاوے مثلاً کوئی شخص اپنے بھائی کے ہوئے غلام یا قرضدار کو تلاش کرنے لگا اور کسی روز آئے میں منزل پر جا کر
 جستجو کا قعدہ نہ کیا تو وہ مسافر نہیں۔ پھر جس نے میں منزل کا قعدہ کیا جو مدہ سے قعدہ کرنا مخرج کر لیا اگرچہ انجام میں مقیم
 کہ وہ وہاں تک چلیکا یا نہیں پس یقین شرط نہیں بلکہ غالب گمان کافی ہے۔ غلطی نہ۔ اگرچہ میں منزل سے پہلے اسکا اودھ فسخ ہو کر

لو انما تواب نماز چار گناہ پڑھے اور قصر نہیں رہا۔ پھر قصدین اقبال لیاقت کا پڑھی کہ اگر ایک طفل و ایک نصرانی دونوں سفر کر چکے اور دور در کے بعد طفل بالغ ہوا یعنی عمر پوری ہوئی اور نصرانی مسلمان ہو گیا تو یہ طفل پوری پڑھے کیونکہ وہ اب قصد کے لائق ہوا لیکن منزل ایک ہی باقی ہے اور نصرانی جو مسلمان ہو گیا یہ مسلمان قصر کرے کیونکہ وہ اول سے قصد کے لائق تھا۔ ۱۔ نفع۔ ۲۔ ریل پر لوگ سفر کرتے ہیں جب تین منزل پیدل چال سے ہو تو قصر ہے اگرچہ وہ دو ہی گھنٹہ میں پہنچ جاوے۔ یہی مذہب ہے۔ اور اسی پر فتویٰ ہووے۔ ۳۔ م۔ پھر جب غالب گمان کے ساتھ تین منزل یا زیادہ کا قصد کر کے چل نکلا حتیٰ کہ مسافر ہو گیا تو کسی جگہ سے قصر شروع کرے تو بیان فرمایا کہ۔ و اذا فارق المسافر بیوت المصر صلی رکعتین۔ جب مسافر نے گھر سے نکل کر شہر کے گھردن کو چھوڑا تو نماز دو رکعت پڑھے۔ ۴۔ ۵۔ یعنی جب ہی شہر کی آبادی بیٹھ کی طرف ہوئی اور وہاں کسی وقتی فرض نماز کو ادا کرنا چاہے تو اسکا فرض دو رکعت ہے۔ ۶۔ م۔ یہی صحیح ہے۔ محیط۔ اور یہی مختار و اسی پر فتویٰ ہے۔ ۱۔ القابلیہ۔ لیکن اگر یہ شہر کے متصل ایک یا زیادہ کھیرے ہوں تو ان کھیروں سے بھی گزر جانا شرط ہے برخلاف اسکے قناتے شہر سے متصل گانوں ہو تو قصر کے واسطے اس سے گزرنا شرط نہیں ہے۔ محیط۔ ۲۔ اور ریفہ بھی ثبوت شہر میں شمار ہے۔ ۳۔ خلاصہ یہ کہ قناتے شہر تو اس حد تک کہ جہاں شہر کے منافع متعلق ہیں مثلاً چراگاہ و گھوڑ دوڑ وغیرہ پس ریفہ کی آبادی سے تھوڑا شرط ہے اور قناتے شہر سے شرط نہیں ہے۔ ۴۔ م۔ اسی طرح جب واپس ہو تو چار رکعت جب ہی پڑھیں گے کہ آبادی کی حدود میں داخل ہو جاوے۔ ۱۔ تبیین اگر قدیم میں کوئی محلہ متصل شہر تھا اگر اب وہ الگ ہو گیا تو اس سے گزر کر قصر کرے۔ ۱۔ خلاصہ۔ ۲۔ لان الاقامۃ یتعلق بدخولہا۔ ۳۔ یہ ہے کہ اقامت کا حکم تو ان گھردن یعنی آبادی شہر کے اندر داخل ہونے پر متعلق ہوتا ہے۔ ۴۔ ۵۔ ۶۔ ۷۔ ۸۔ ۹۔ ۱۰۔ ۱۱۔ ۱۲۔ ۱۳۔ ۱۴۔ ۱۵۔ ۱۶۔ ۱۷۔ ۱۸۔ ۱۹۔ ۲۰۔ ۲۱۔ ۲۲۔ ۲۳۔ ۲۴۔ ۲۵۔ ۲۶۔ ۲۷۔ ۲۸۔ ۲۹۔ ۳۰۔ ۳۱۔ ۳۲۔ ۳۳۔ ۳۴۔ ۳۵۔ ۳۶۔ ۳۷۔ ۳۸۔ ۳۹۔ ۴۰۔ ۴۱۔ ۴۲۔ ۴۳۔ ۴۴۔ ۴۵۔ ۴۶۔ ۴۷۔ ۴۸۔ ۴۹۔ ۵۰۔ ۵۱۔ ۵۲۔ ۵۳۔ ۵۴۔ ۵۵۔ ۵۶۔ ۵۷۔ ۵۸۔ ۵۹۔ ۶۰۔ ۶۱۔ ۶۲۔ ۶۳۔ ۶۴۔ ۶۵۔ ۶۶۔ ۶۷۔ ۶۸۔ ۶۹۔ ۷۰۔ ۷۱۔ ۷۲۔ ۷۳۔ ۷۴۔ ۷۵۔ ۷۶۔ ۷۷۔ ۷۸۔ ۷۹۔ ۸۰۔ ۸۱۔ ۸۲۔ ۸۳۔ ۸۴۔ ۸۵۔ ۸۶۔ ۸۷۔ ۸۸۔ ۸۹۔ ۹۰۔ ۹۱۔ ۹۲۔ ۹۳۔ ۹۴۔ ۹۵۔ ۹۶۔ ۹۷۔ ۹۸۔ ۹۹۔ ۱۰۰۔ ۱۰۱۔ ۱۰۲۔ ۱۰۳۔ ۱۰۴۔ ۱۰۵۔ ۱۰۶۔ ۱۰۷۔ ۱۰۸۔ ۱۰۹۔ ۱۱۰۔ ۱۱۱۔ ۱۱۲۔ ۱۱۳۔ ۱۱۴۔ ۱۱۵۔ ۱۱۶۔ ۱۱۷۔ ۱۱۸۔ ۱۱۹۔ ۱۲۰۔ ۱۲۱۔ ۱۲۲۔ ۱۲۳۔ ۱۲۴۔ ۱۲۵۔ ۱۲۶۔ ۱۲۷۔ ۱۲۸۔ ۱۲۹۔ ۱۳۰۔ ۱۳۱۔ ۱۳۲۔ ۱۳۳۔ ۱۳۴۔ ۱۳۵۔ ۱۳۶۔ ۱۳۷۔ ۱۳۸۔ ۱۳۹۔ ۱۴۰۔ ۱۴۱۔ ۱۴۲۔ ۱۴۳۔ ۱۴۴۔ ۱۴۵۔ ۱۴۶۔ ۱۴۷۔ ۱۴۸۔ ۱۴۹۔ ۱۵۰۔ ۱۵۱۔ ۱۵۲۔ ۱۵۳۔ ۱۵۴۔ ۱۵۵۔ ۱۵۶۔ ۱۵۷۔ ۱۵۸۔ ۱۵۹۔ ۱۶۰۔ ۱۶۱۔ ۱۶۲۔ ۱۶۳۔ ۱۶۴۔ ۱۶۵۔ ۱۶۶۔ ۱۶۷۔ ۱۶۸۔ ۱۶۹۔ ۱۷۰۔ ۱۷۱۔ ۱۷۲۔ ۱۷۳۔ ۱۷۴۔ ۱۷۵۔ ۱۷۶۔ ۱۷۷۔ ۱۷۸۔ ۱۷۹۔ ۱۸۰۔ ۱۸۱۔ ۱۸۲۔ ۱۸۳۔ ۱۸۴۔ ۱۸۵۔ ۱۸۶۔ ۱۸۷۔ ۱۸۸۔ ۱۸۹۔ ۱۹۰۔ ۱۹۱۔ ۱۹۲۔ ۱۹۳۔ ۱۹۴۔ ۱۹۵۔ ۱۹۶۔ ۱۹۷۔ ۱۹۸۔ ۱۹۹۔ ۲۰۰۔ ۲۰۱۔ ۲۰۲۔ ۲۰۳۔ ۲۰۴۔ ۲۰۵۔ ۲۰۶۔ ۲۰۷۔ ۲۰۸۔ ۲۰۹۔ ۲۱۰۔ ۲۱۱۔ ۲۱۲۔ ۲۱۳۔ ۲۱۴۔ ۲۱۵۔ ۲۱۶۔ ۲۱۷۔ ۲۱۸۔ ۲۱۹۔ ۲۲۰۔ ۲۲۱۔ ۲۲۲۔ ۲۲۳۔ ۲۲۴۔ ۲۲۵۔ ۲۲۶۔ ۲۲۷۔ ۲۲۸۔ ۲۲۹۔ ۲۳۰۔ ۲۳۱۔ ۲۳۲۔ ۲۳۳۔ ۲۳۴۔ ۲۳۵۔ ۲۳۶۔ ۲۳۷۔ ۲۳۸۔ ۲۳۹۔ ۲۴۰۔ ۲۴۱۔ ۲۴۲۔ ۲۴۳۔ ۲۴۴۔ ۲۴۵۔ ۲۴۶۔ ۲۴۷۔ ۲۴۸۔ ۲۴۹۔ ۲۵۰۔ ۲۵۱۔ ۲۵۲۔ ۲۵۳۔ ۲۵۴۔ ۲۵۵۔ ۲۵۶۔ ۲۵۷۔ ۲۵۸۔ ۲۵۹۔ ۲۶۰۔ ۲۶۱۔ ۲۶۲۔ ۲۶۳۔ ۲۶۴۔ ۲۶۵۔ ۲۶۶۔ ۲۶۷۔ ۲۶۸۔ ۲۶۹۔ ۲۷۰۔ ۲۷۱۔ ۲۷۲۔ ۲۷۳۔ ۲۷۴۔ ۲۷۵۔ ۲۷۶۔ ۲۷۷۔ ۲۷۸۔ ۲۷۹۔ ۲۸۰۔ ۲۸۱۔ ۲۸۲۔ ۲۸۳۔ ۲۸۴۔ ۲۸۵۔ ۲۸۶۔ ۲۸۷۔ ۲۸۸۔ ۲۸۹۔ ۲۹۰۔ ۲۹۱۔ ۲۹۲۔ ۲۹۳۔ ۲۹۴۔ ۲۹۵۔ ۲۹۶۔ ۲۹۷۔ ۲۹۸۔ ۲۹۹۔ ۳۰۰۔ ۳۰۱۔ ۳۰۲۔ ۳۰۳۔ ۳۰۴۔ ۳۰۵۔ ۳۰۶۔ ۳۰۷۔ ۳۰۸۔ ۳۰۹۔ ۳۱۰۔ ۳۱۱۔ ۳۱۲۔ ۳۱۳۔ ۳۱۴۔ ۳۱۵۔ ۳۱۶۔ ۳۱۷۔ ۳۱۸۔ ۳۱۹۔ ۳۲۰۔ ۳۲۱۔ ۳۲۲۔ ۳۲۳۔ ۳۲۴۔ ۳۲۵۔ ۳۲۶۔ ۳۲۷۔ ۳۲۸۔ ۳۲۹۔ ۳۳۰۔ ۳۳۱۔ ۳۳۲۔ ۳۳۳۔ ۳۳۴۔ ۳۳۵۔ ۳۳۶۔ ۳۳۷۔ ۳۳۸۔ ۳۳۹۔ ۳۴۰۔ ۳۴۱۔ ۳۴۲۔ ۳۴۳۔ ۳۴۴۔ ۳۴۵۔ ۳۴۶۔ ۳۴۷۔ ۳۴۸۔ ۳۴۹۔ ۳۵۰۔ ۳۵۱۔ ۳۵۲۔ ۳۵۳۔ ۳۵۴۔ ۳۵۵۔ ۳۵۶۔ ۳۵۷۔ ۳۵۸۔ ۳۵۹۔ ۳۶۰۔ ۳۶۱۔ ۳۶۲۔ ۳۶۳۔ ۳۶۴۔ ۳۶۵۔ ۳۶۶۔ ۳۶۷۔ ۳۶۸۔ ۳۶۹۔ ۳۷۰۔ ۳۷۱۔ ۳۷۲۔ ۳۷۳۔ ۳۷۴۔ ۳۷۵۔ ۳۷۶۔ ۳۷۷۔ ۳۷۸۔ ۳۷۹۔ ۳۸۰۔ ۳۸۱۔ ۳۸۲۔ ۳۸۳۔ ۳۸۴۔ ۳۸۵۔ ۳۸۶۔ ۳۸۷۔ ۳۸۸۔ ۳۸۹۔ ۳۹۰۔ ۳۹۱۔ ۳۹۲۔ ۳۹۳۔ ۳۹۴۔ ۳۹۵۔ ۳۹۶۔ ۳۹۷۔ ۳۹۸۔ ۳۹۹۔ ۴۰۰۔ ۴۰۱۔ ۴۰۲۔ ۴۰۳۔ ۴۰۴۔ ۴۰۵۔ ۴۰۶۔ ۴۰۷۔ ۴۰۸۔ ۴۰۹۔ ۴۱۰۔ ۴۱۱۔ ۴۱۲۔ ۴۱۳۔ ۴۱۴۔ ۴۱۵۔ ۴۱۶۔ ۴۱۷۔ ۴۱۸۔ ۴۱۹۔ ۴۲۰۔ ۴۲۱۔ ۴۲۲۔ ۴۲۳۔ ۴۲۴۔ ۴۲۵۔ ۴۲۶۔ ۴۲۷۔ ۴۲۸۔ ۴۲۹۔ ۴۳۰۔ ۴۳۱۔ ۴۳۲۔ ۴۳۳۔ ۴۳۴۔ ۴۳۵۔ ۴۳۶۔ ۴۳۷۔ ۴۳۸۔ ۴۳۹۔ ۴۴۰۔ ۴۴۱۔ ۴۴۲۔ ۴۴۳۔ ۴۴۴۔ ۴۴۵۔ ۴۴۶۔ ۴۴۷۔ ۴۴۸۔ ۴۴۹۔ ۴۵۰۔ ۴۵۱۔ ۴۵۲۔ ۴۵۳۔ ۴۵۴۔ ۴۵۵۔ ۴۵۶۔ ۴۵۷۔ ۴۵۸۔ ۴۵۹۔ ۴۶۰۔ ۴۶۱۔ ۴۶۲۔ ۴۶۳۔ ۴۶۴۔ ۴۶۵۔ ۴۶۶۔ ۴۶۷۔ ۴۶۸۔ ۴۶۹۔ ۴۷۰۔ ۴۷۱۔ ۴۷۲۔ ۴۷۳۔ ۴۷۴۔ ۴۷۵۔ ۴۷۶۔ ۴۷۷۔ ۴۷۸۔ ۴۷۹۔ ۴۸۰۔ ۴۸۱۔ ۴۸۲۔ ۴۸۳۔ ۴۸۴۔ ۴۸۵۔ ۴۸۶۔ ۴۸۷۔ ۴۸۸۔ ۴۸۹۔ ۴۹۰۔ ۴۹۱۔ ۴۹۲۔ ۴۹۳۔ ۴۹۴۔ ۴۹۵۔ ۴۹۶۔ ۴۹۷۔ ۴۹۸۔ ۴۹۹۔ ۵۰۰۔ ۵۰۱۔ ۵۰۲۔ ۵۰۳۔ ۵۰۴۔ ۵۰۵۔ ۵۰۶۔ ۵۰۷۔ ۵۰۸۔ ۵۰۹۔ ۵۱۰۔ ۵۱۱۔ ۵۱۲۔ ۵۱۳۔ ۵۱۴۔ ۵۱۵۔ ۵۱۶۔ ۵۱۷۔ ۵۱۸۔ ۵۱۹۔ ۵۲۰۔ ۵۲۱۔ ۵۲۲۔ ۵۲۳۔ ۵۲۴۔ ۵۲۵۔ ۵۲۶۔ ۵۲۷۔ ۵۲۸۔ ۵۲۹۔ ۵۳۰۔ ۵۳۱۔ ۵۳۲۔ ۵۳۳۔ ۵۳۴۔ ۵۳۵۔ ۵۳۶۔ ۵۳۷۔ ۵۳۸۔ ۵۳۹۔ ۵۴۰۔ ۵۴۱۔ ۵۴۲۔ ۵۴۳۔ ۵۴۴۔ ۵۴۵۔ ۵۴۶۔ ۵۴۷۔ ۵۴۸۔ ۵۴۹۔ ۵۵۰۔ ۵۵۱۔ ۵۵۲۔ ۵۵۳۔ ۵۵۴۔ ۵۵۵۔ ۵۵۶۔ ۵۵۷۔ ۵۵۸۔ ۵۵۹۔ ۵۶۰۔ ۵۶۱۔ ۵۶۲۔ ۵۶۳۔ ۵۶۴۔ ۵۶۵۔ ۵۶۶۔ ۵۶۷۔ ۵۶۸۔ ۵۶۹۔ ۵۷۰۔ ۵۷۱۔ ۵۷۲۔ ۵۷۳۔ ۵۷۴۔ ۵۷۵۔ ۵۷۶۔ ۵۷۷۔ ۵۷۸۔ ۵۷۹۔ ۵۸۰۔ ۵۸۱۔ ۵۸۲۔ ۵۸۳۔ ۵۸۴۔ ۵۸۵۔ ۵۸۶۔ ۵۸۷۔ ۵۸۸۔ ۵۸۹۔ ۵۹۰۔ ۵۹۱۔ ۵۹۲۔ ۵۹۳۔ ۵۹۴۔ ۵۹۵۔ ۵۹۶۔ ۵۹۷۔ ۵۹۸۔ ۵۹۹۔ ۶۰۰۔ ۶۰۱۔ ۶۰۲۔ ۶۰۳۔ ۶۰۴۔ ۶۰۵۔ ۶۰۶۔ ۶۰۷۔ ۶۰۸۔ ۶۰۹۔ ۶۱۰۔ ۶۱۱۔ ۶۱۲۔ ۶۱۳۔ ۶۱۴۔ ۶۱۵۔ ۶۱۶۔ ۶۱۷۔ ۶۱۸۔ ۶۱۹۔ ۶۲۰۔ ۶۲۱۔ ۶۲۲۔ ۶۲۳۔ ۶۲۴۔ ۶۲۵۔ ۶۲۶۔ ۶۲۷۔ ۶۲۸۔ ۶۲۹۔ ۶۳۰۔ ۶۳۱۔ ۶۳۲۔ ۶۳۳۔ ۶۳۴۔ ۶۳۵۔ ۶۳۶۔ ۶۳۷۔ ۶۳۸۔ ۶۳۹۔ ۶۴۰۔ ۶۴۱۔ ۶۴۲۔ ۶۴۳۔ ۶۴۴۔ ۶۴۵۔ ۶۴۶۔ ۶۴۷۔ ۶۴۸۔ ۶۴۹۔ ۶۵۰۔ ۶۵۱۔ ۶۵۲۔ ۶۵۳۔ ۶۵۴۔ ۶۵۵۔ ۶۵۶۔ ۶۵۷۔ ۶۵۸۔ ۶۵۹۔ ۶۶۰۔ ۶۶۱۔ ۶۶۲۔ ۶۶۳۔ ۶۶۴۔ ۶۶۵۔ ۶۶۶۔ ۶۶۷۔ ۶۶۸۔ ۶۶۹۔ ۶۷۰۔ ۶۷۱۔ ۶۷۲۔ ۶۷۳۔ ۶۷۴۔ ۶۷۵۔ ۶۷۶۔ ۶۷۷۔ ۶۷۸۔ ۶۷۹۔ ۶۸۰۔ ۶۸۱۔ ۶۸۲۔ ۶۸۳۔ ۶۸۴۔ ۶۸۵۔ ۶۸۶۔ ۶۸۷۔ ۶۸۸۔ ۶۸۹۔ ۶۹۰۔ ۶۹۱۔ ۶۹۲۔ ۶۹۳۔ ۶۹۴۔ ۶۹۵۔ ۶۹۶۔ ۶۹۷۔ ۶۹۸۔ ۶۹۹۔ ۷۰۰۔ ۷۰۱۔ ۷۰۲۔ ۷۰۳۔ ۷۰۴۔ ۷۰۵۔ ۷۰۶۔ ۷۰۷۔ ۷۰۸۔ ۷۰۹۔ ۷۱۰۔ ۷۱۱۔ ۷۱۲۔ ۷۱۳۔ ۷۱۴۔ ۷۱۵۔ ۷۱۶۔ ۷۱۷۔ ۷۱۸۔ ۷۱۹۔ ۷۲۰۔ ۷۲۱۔ ۷۲۲۔ ۷۲۳۔ ۷۲۴۔ ۷۲۵۔ ۷۲۶۔ ۷۲۷۔ ۷۲۸۔ ۷۲۹۔ ۷۳۰۔ ۷۳۱۔ ۷۳۲۔ ۷۳۳۔ ۷۳۴۔ ۷۳۵۔ ۷۳۶۔ ۷۳۷۔ ۷۳۸۔ ۷۳۹۔ ۷۴۰۔ ۷۴۱۔ ۷۴۲۔ ۷۴۳۔ ۷۴۴۔ ۷۴۵۔ ۷۴۶۔ ۷۴۷۔ ۷۴۸۔ ۷۴۹۔ ۷۵۰۔ ۷۵۱۔ ۷۵۲۔ ۷۵۳۔ ۷۵۴۔ ۷۵۵۔ ۷۵۶۔ ۷۵۷۔ ۷۵۸۔ ۷۵۹۔ ۷۶۰۔ ۷۶۱۔ ۷۶۲۔ ۷۶۳۔ ۷۶۴۔ ۷۶۵۔ ۷۶۶۔ ۷۶۷۔ ۷۶۸۔ ۷۶۹۔ ۷۷۰۔ ۷۷۱۔ ۷۷۲۔ ۷۷۳۔ ۷۷۴۔ ۷۷۵۔ ۷۷۶۔ ۷۷۷۔ ۷۷۸۔ ۷۷۹۔ ۷۸۰۔ ۷۸۱۔ ۷۸۲۔ ۷۸۳۔ ۷۸۴۔ ۷۸۵۔ ۷۸۶۔ ۷۸۷۔ ۷۸۸۔ ۷۸۹۔ ۷۹۰۔ ۷۹۱۔ ۷۹۲۔ ۷۹۳۔ ۷۹۴۔ ۷۹۵۔ ۷۹۶۔ ۷۹۷۔ ۷۹۸۔ ۷۹۹۔ ۸۰۰۔ ۸۰۱۔ ۸۰۲۔ ۸۰۳۔ ۸۰۴۔ ۸۰۵۔ ۸۰۶۔ ۸۰۷۔ ۸۰۸۔ ۸۰۹۔ ۸۱۰۔ ۸۱۱۔ ۸۱۲۔ ۸۱۳۔ ۸۱۴۔ ۸۱۵۔ ۸۱۶۔ ۸۱۷۔ ۸۱۸۔ ۸۱۹۔ ۸۲۰۔ ۸۲۱۔ ۸۲۲۔ ۸۲۳۔ ۸۲۴۔ ۸۲۵۔ ۸۲۶۔ ۸۲۷۔ ۸۲۸۔ ۸۲۹۔ ۸۳۰۔ ۸۳۱۔ ۸۳۲۔ ۸۳۳۔ ۸۳۴۔ ۸۳۵۔ ۸۳۶۔ ۸۳۷۔ ۸۳۸۔ ۸۳۹۔ ۸۴۰۔ ۸۴۱۔ ۸۴۲۔ ۸۴۳۔ ۸۴۴۔ ۸۴۵۔ ۸۴۶۔ ۸۴۷۔ ۸۴۸۔ ۸۴۹۔ ۸۵۰۔ ۸۵۱۔ ۸۵۲۔ ۸۵۳۔ ۸۵۴۔ ۸۵۵۔ ۸۵۶۔ ۸۵۷۔ ۸۵۸۔ ۸۵۹۔ ۸۶۰۔ ۸۶۱۔ ۸۶۲۔ ۸۶۳۔ ۸۶۴۔ ۸۶۵۔ ۸۶۶۔ ۸۶۷۔ ۸۶۸۔ ۸۶۹۔ ۸۷۰۔ ۸۷۱۔ ۸۷۲۔ ۸۷۳۔ ۸۷۴۔ ۸۷۵۔ ۸۷۶۔ ۸۷۷۔ ۸۷۸۔ ۸۷۹۔ ۸۸۰۔ ۸۸۱۔ ۸۸۲۔ ۸۸۳۔ ۸۸۴۔ ۸۸۵۔ ۸۸۶۔ ۸۸۷۔ ۸۸۸۔ ۸۸۹۔ ۸۹۰۔ ۸۹۱۔ ۸۹۲۔ ۸۹۳۔ ۸۹۴۔ ۸۹۵۔ ۸۹۶۔ ۸۹۷۔ ۸۹۸۔ ۸۹۹۔ ۹۰۰۔ ۹۰۱۔ ۹۰۲۔ ۹۰۳۔ ۹۰۴۔ ۹۰۵۔ ۹۰۶۔ ۹۰۷۔ ۹۰۸۔ ۹۰۹۔ ۹۱۰۔ ۹۱۱۔ ۹۱۲۔ ۹۱۳۔ ۹۱۴۔ ۹۱۵۔ ۹۱۶۔ ۹۱۷۔ ۹۱۸۔ ۹۱۹۔ ۹۲۰۔ ۹۲۱۔ ۹۲۲۔ ۹۲۳۔ ۹۲۴۔ ۹۲۵۔ ۹۲۶۔ ۹۲۷۔ ۹۲۸۔ ۹۲۹۔ ۹۳۰۔ ۹۳۱۔ ۹۳۲۔ ۹۳۳۔ ۹۳۴۔ ۹۳۵۔ ۹۳۶۔ ۹۳۷۔ ۹۳۸۔ ۹۳۹۔ ۹۴۰۔ ۹۴۱۔ ۹۴۲۔ ۹۴۳۔ ۹۴۴۔ ۹۴۵۔ ۹۴۶۔ ۹۴۷۔ ۹۴۸۔ ۹۴۹۔ ۹۵۰۔ ۹۵۱۔ ۹۵۲۔ ۹۵۳۔ ۹۵۴۔ ۹۵۵۔ ۹۵۶۔ ۹۵۷۔ ۹۵۸۔ ۹۵۹۔ ۹۶۰۔ ۹۶۱۔ ۹۶۲۔ ۹۶۳۔ ۹۶۴۔ ۹۶۵۔ ۹۶۶۔ ۹۶۷۔ ۹۶۸۔ ۹۶۹۔ ۹۷۰۔ ۹۷۱۔ ۹۷۲۔ ۹۷۳۔ ۹۷۴۔ ۹۷۵۔ ۹۷۶۔ ۹۷۷۔ ۹۷۸۔ ۹۷۹۔ ۹۸۰۔ ۹۸۱۔ ۹۸۲۔ ۹۸۳۔ ۹۸۴۔ ۹۸۵۔ ۹۸۶۔ ۹۸۷۔ ۹۸۸۔ ۹۸۹۔ ۹۹۰۔ ۹۹۱۔ ۹۹۲۔ ۹۹۳۔ ۹۹۴۔ ۹۹۵۔ ۹۹۶۔ ۹۹۷۔ ۹۹۸۔ ۹۹۹۔ ۱۰۰۰۔ ۱۰۰۱۔ ۱۰۰۲۔ ۱۰۰۳۔ ۱۰۰۴۔ ۱۰۰۵۔ ۱۰۰۶۔ ۱۰۰۷۔ ۱۰۰۸۔ ۱۰۰۹۔ ۱۰۱۰۔ ۱۰۱۱۔ ۱۰۱۲۔ ۱۰۱۳۔ ۱۰۱۴۔ ۱۰۱۵۔ ۱۰۱۶۔ ۱۰۱۷۔ ۱۰۱۸۔ ۱۰۱۹۔ ۱۰۲۰۔ ۱۰۲۱۔ ۱۰۲۲۔ ۱۰۲۳۔ ۱۰۲۴۔ ۱۰۲۵۔ ۱۰۲۶۔ ۱۰۲۷۔ ۱۰۲۸۔ ۱۰۲۹۔ ۱۰۳۰۔ ۱۰۳۱۔ ۱۰۳۲۔ ۱۰۳۳۔ ۱۰۳۴۔ ۱۰۳۵۔ ۱۰۳۶۔ ۱۰۳۷۔ ۱۰۳۸۔ ۱۰۳۹۔ ۱۰۴۰۔ ۱۰۴۱۔ ۱۰۴۲۔ ۱۰۴۳۔ ۱۰۴۴۔ ۱۰۴۵۔ ۱۰۴۶۔ ۱۰۴۷۔ ۱۰۴۸۔ ۱۰۴۹۔ ۱۰۵۰۔ ۱۰۵۱۔ ۱۰۵۲۔ ۱۰۵۳۔ ۱۰۵۴۔ ۱۰۵۵۔ ۱۰۵۶۔ ۱۰۵۷۔ ۱۰۵۸۔ ۱۰۵۹۔ ۱۰۶۰۔ ۱۰۶۱۔ ۱۰۶۲۔ ۱۰۶۳۔ ۱۰۶۴۔ ۱۰۶۵۔ ۱۰۶۶۔ ۱۰۶۷۔ ۱۰۶۸۔ ۱۰۶۹۔ ۱۰۷۰۔ ۱۰۷۱۔ ۱۰۷۲۔ ۱۰۷۳۔ ۱۰۷۴۔ ۱۰۷۵۔ ۱۰۷۶۔ ۱۰۷۷۔ ۱۰۷۸۔ ۱۰۷۹۔ ۱۰۸۰۔ ۱۰۸۱۔ ۱۰۸۲۔ ۱۰۸۳۔ ۱۰۸۴۔ ۱۰۸۵۔ ۱۰۸۶۔ ۱۰۸۷۔ ۱۰۸۸۔ ۱۰۸۹۔ ۱۰۹۰۔ ۱۰۹۱۔ ۱۰۹۲۔ ۱۰۹۳۔ ۱۰۹۴۔ ۱۰۹۵۔ ۱۰۹۶۔ ۱۰۹۷۔ ۱۰۹۸۔ ۱۰۹۹۔ ۱۱۰۰۔ ۱۱۰۱۔ ۱۱۰۲۔ ۱۱۰۳۔ ۱۱۰۴۔ ۱۱۰۵۔ ۱۱۰۶۔ ۱۱۰۷۔ ۱۱۰۸۔ ۱۱۰۹۔ ۱۱۱۰۔ ۱۱۱۱۔ ۱۱۱۲۔ ۱۱۱۳۔ ۱۱۱۴۔ ۱۱۱۵۔ ۱۱۱۶۔ ۱۱۱۷۔ ۱۱۱۸۔ ۱۱۱۹۔ ۱۱۲۰۔ ۱۱۲۱۔ ۱۱۲۲۔ ۱۱۲۳۔ ۱۱۲۴۔ ۱۱۲۵۔ ۱۱۲۶۔ ۱۱۲۷۔ ۱۱۲۸۔ ۱۱۲۹۔ ۱۱۳۰۔ ۱۱۳۱۔ ۱۱۳۲۔ ۱۱۳۳۔ ۱۱۳۴۔ ۱۱۳۵۔ ۱۱۳۶۔ ۱۱۳۷۔ ۱۱۳۸۔ ۱۱۳۹۔ ۱۱۴۰۔ ۱۱۴۱۔ ۱۱۴۲۔ ۱۱۴۳۔ ۱۱۴۴۔ ۱۱۴۵۔ ۱۱۴۶۔ ۱۱۴۷۔ ۱۱۴۸۔ ۱۱۴۹۔ ۱۱۵۰۔ ۱۱۵۱۔ ۱۱۵۲۔ ۱۱۵۳۔ ۱۱۵۴۔ ۱۱۵۵۔ ۱۱۵۶۔ ۱۱۵۷۔ ۱۱۵۸۔ ۱۱۵۹۔ ۱۱۶۰۔ ۱۱۶۱۔ ۱۱۶۲۔ ۱۱۶۳۔ ۱۱۶۴۔ ۱۱۶۵۔ ۱۱۶۶۔ ۱۱۶۷۔ ۱۱۶۸۔ ۱۱۶۹۔ ۱۱۷۰۔ ۱۱۷۱۔ ۱۱۷۲۔ ۱۱۷۳۔ ۱۱۷۴۔ ۱۱۷۵۔ ۱۱۷۶۔ ۱۱۷۷۔ ۱۱۷۸۔ ۱۱۷۹۔ ۱۱۸۰۔ ۱۱۸۱۔ ۱۱۸۲۔ ۱۱۸۳۔ ۱۱۸۴۔ ۱۱۸۵۔ ۱۱۸۶۔ ۱۱۸۷۔ ۱۱۸۸۔ ۱۱۸۹۔ ۱۱۹۰۔ ۱۱۹۱۔ ۱۱۹۲۔ ۱۱۹۳۔ ۱۱۹۴۔ ۱۱۹۵۔ ۱۱۹۶۔ ۱۱۹۷۔ ۱۱۹۸۔ ۱۱۹۹۔ ۱۲۰۰۔ ۱۲۰۱۔ ۱۲۰۲۔ ۱۲۰۳۔ ۱۲۰۴۔ ۱۲۰۵۔ ۱۲۰۶۔ ۱۲۰۷۔ ۱۲۰۸۔ ۱۲۰۹۔ ۱۲۱۰۔ ۱۲۱۱۔ ۱۲۱۲۔ ۱۲۱۳۔ ۱۲۱۴۔ ۱۲۱۵۔ ۱۲۱۶۔ ۱۲۱۷۔ ۱۲۱۸۔ ۱۲۱۹۔ ۱۲۲۰۔ ۱۲۲۱۔ ۱۲۲۲۔ ۱۲۲۳۔ ۱۲۲۴۔ ۱۲۲۵۔ ۱۲۲۶۔ ۱۲۲۷۔ ۱۲۲۸۔ ۱۲۲۹۔ ۱۲۳۰۔ ۱۲۳۱۔ ۱۲۳۲۔ ۱۲۳۳۔ ۱۲۳۴۔ ۱۲۳۵۔ ۱۲۳۶۔ ۱۲۳۷۔ ۱۲۳۸۔ ۱۲۳۹۔ ۱۲۴۰۔ ۱۲۴۱۔ ۱۲۴۲۔ ۱۲۴۳۔ ۱۲۴۴۔ ۱۲۴۵۔ ۱۲۴۶۔ ۱۲۴۷۔ ۱۲۴۸۔ ۱۲۴۹۔ ۱۲۵۰۔ ۱۲۵۱۔ ۱۲۵۲۔ ۱۲۵۳۔ ۱۲۵۴۔ ۱۲۵۵۔ ۱۲۵۶۔ ۱۲۵۷۔ ۱۲۵۸۔ ۱۲۵۹۔ ۱۲۶۰۔ ۱۲۶۱۔ ۱۲۶۲۔ ۱۲۶۳۔ ۱۲۶۴۔ ۱۲۶۵۔ ۱۲۶۶۔ ۱۲۶۷۔ ۱۲۶۸۔ ۱۲۶۹۔ ۱۲۷۰۔ ۱۲۷۱۔ ۱۲۷۲۔ ۱۲۷۳۔ ۱۲۷۴۔ ۱۲۷۵۔ ۱۲۷۶۔ ۱۲۷۷۔ ۱۲۷۸۔ ۱۲۷۹۔ ۱۲۸۰۔ ۱۲۸۱۔ ۱۲۸۲۔ ۱۲۸۳۔ ۱۲۸۴۔ ۱۲۸۵۔ ۱۲۸۶۔ ۱۲۸۷۔ ۱۲۸۸۔ ۱۲۸۹۔ ۱۲۹۰۔ ۱۲۹۱۔ ۱۲۹۲۔ ۱۲۹۳۔ ۱۲۹۴۔ ۱۲۹۵۔ ۱۲۹۶۔ ۱۲۹۷۔ ۱۲۹۸۔ ۱۲۹۹۔ ۱۳۰۰۔ ۱۳۰۱۔ ۱۳۰۲۔ ۱۳۰۳۔ ۱۳۰۴۔ ۱۳۰۵۔ ۱۳۰۶۔ ۱۳۰۷۔ ۱۳۰۸۔ ۱۳۰۹۔ ۱۳۱۰۔ ۱۳۱۱۔ ۱۳۱۲۔ ۱۳۱۳۔ ۱۳۱۴۔ ۱۳۱۵۔ ۱۳۱۶۔ ۱۳۱۷۔ ۱۳۱۸۔ ۱۳۱۹۔ ۱۳۲۰۔ ۱۳۲۱۔ ۱۳۲۲۔ ۱۳۲۳۔ ۱۳۲۴۔ ۱۳۲۵۔ ۱۳۲۶۔ ۱۳۲۷۔ ۱۳۲۸۔ ۱۳۲۹۔ ۱۳۳۰۔ ۱۳۳۱۔ ۱۳۳۲۔ ۱۳۳۳۔ ۱۳۳۴۔ ۱۳۳۵۔ ۱۳۳۶۔ ۱۳۳۷۔ ۱۳۳۸۔ ۱۳۳۹۔ ۱۳۴۰۔ ۱۳۴۱۔ ۱۳۴۲۔ ۱۳۴۳۔ ۱۳۴۴۔ ۱۳۴۵۔ ۱۳۴۶۔ ۱۳۴۷۔ ۱۳۴۸۔ ۱۳۴۹۔ ۱۳۵۰۔ ۱۳۵۱۔ ۱۳۵۲۔ ۱۳۵۳۔ ۱۳۵۴۔ ۱۳۵۵۔ ۱۳۵۶۔ ۱۳۵۷۔ ۱۳۵۸۔ ۱۳۵۹۔ ۱۳۶۰۔ ۱۳۶۱۔ ۱۳۶۲۔ ۱۳۶۳۔ ۱۳۶۴۔ ۱۳۶۵۔ ۱۳۶۶۔ ۱۳۶۷۔ ۱۳۶۸۔ ۱۳۶۹۔ ۱۳۷۰۔ ۱۳۷۱۔ ۱۳۷۲۔ ۱۳۷۳۔ ۱۳۷۴۔ ۱۳۷۵۔ ۱۳۷۶۔ ۱۳۷۷۔ ۱۳۷۸۔ ۱۳۷۹۔

لا بد من اعتبار مدة - کیونکہ ٹھہراؤ میں پوری ناز کے لیے مدت کا اعتبار ضرور ہے۔ - فنت - مدہ مطلقاً ٹھہراؤ پر چاہے کسی قدر ہو تمام کرنا لازم نہیں۔ لان السفر بجامع اللبث - کیونکہ سفر کے ساتھ میں ٹھہراؤ موجود ہو اگر ناسی۔ فنت حتی کہ ہر روز منزل پر آنے کے باقی دن و تمام رات ٹھہراؤ رہتا ہے پس اگر تھوڑا بہت کوئی ٹھہراؤ ہو تاڑ پوری کرے تو اس ٹھہراؤ پر بھی پوری کرنا لازم ہوتی حالانکہ بالاجل منزل پر مسافر کا فرض جائے نہیں بلکہ قصر جو طرہ وہاں کہ چار ہونے کے لیے کوئی خاص مقدار کا ٹھہراؤ مقرر ہے پھر احادیث و آثار اس بارہ میں بہت مختلف وارد ہیں تو اجتہادی طریق لازم آیا۔ فقہرنا ہا بعدہ الطہر - تو ہم نے مدت اقامت کو مدت الطہر کے ساتھ اندازہ کیا۔ - فنت - اور کثرت طہر کی پندرہ روزہ میں اور دونوں میں وجہ اتفاق موجود ہے۔ لانہما مدتان موجبتان - کیونکہ یہ دونوں مدتیں واجب کرنے والی ہیں۔ - فنت - چنانچہ مدت الطہر تو پھر ناز کو واجب کرتی ہے جو حیض کے ایام میں ساقط تھی یوں ہی اقامت بھی اس مرد پر وہ مقدار واجب کرتی ہے جو سفر میں ساقط تھی اور طہر کا مسقط یعنی حیض بھی کثرت میں روز کا تھا اور اقامت کا مسقط یعنی سفر بھی کثرت میں روز کا تھا تو دونوں کا مسقط بھی ہم نے ایک مدت کا پایا تو خود موجب میں بھی مدت یکسان رکھی اور وہ پندرہ روزہ میں۔ مع۔ و ہوا ثور عن ابن عباس و ابن عمر رحمہ۔ اور یہی مقدار ابن عباس و ابن عمر رضی اللہ عنہم کے قول سے مروی ہے۔ - فنت - رواہما الطحاوی۔ ۵۔ اور اثر ابن عمر رضی اللہ عنہما کو امام ابن ابی شیبہ اور امام محمد نے روایت کیا۔ مع۔ اور یہ تقدیرات شرعیہ ہیں جن میں سوا صاحب الشرح کے کسی کو اپنی طرف سے کہنے کا اختیار نہیں۔ والا شرفی مشکہ کا ترجمہ۔ اور قول مجاہد ایسے باب میں مثل قول حضرت معلوم کے ہے۔ - فنت - کیونکہ قطعاً معلوم کہ مجاہد نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے شکریہ مدت بیان کی ہے جبکہ اپنی رائے سے نہیں مقرر کر سکتے تھے۔ پھر اصل مسئلہ میں یہ قید لگائی کہ یہ نیت کسی شہر یا گاؤں میں ہو۔ والتقصید بالبلدۃ والقریۃ یشیر الی انہ لا یصح نیتہ الاقامۃ فی المفارۃ و ہوا الظاہر۔ اور شہر و گاؤں کی قید لگانا اشارہ کرتا ہے کہ جنگل و میدان میں اقامت کی نیت صحیح نہیں ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ - فنت - اور ظاہر الروایۃ میں تو اقامت کی نیت نہیں صحیح مگر اپنے مقام میں اور وہ آبادی مٹی یا پتھر کے گھروں میں ہے نہ خیمہ و بالون کے مسکنوں میں۔ القاضی خان۔ پھر یہ اقامت وہاں کے واسطے ہے جہاں نیت کی ضرورت ہوتی ہے ورنہ وطن میں داخل ہونے سے بابت نیت قائم ہو جاتا ہے اور نیت اقامت بھی ضرور ہے کہ تین روز کے سفر کے بعد ہو کیونکہ اگر تین روز نہیں چلا اور واپسی و ترک سفر کا غم نہ کر لیا تو وہ پوری ناز پڑے اور نیت قائم ہو گیا اگرچہ وہ میدان و جنگل میں ہو۔ کس ذکرہ فخر الاسلام۔ مع۔ اچھی عبارت یہ ہے کہ جس شخص کو مسافر کا حکم ہو گیا وہ برابر مسافر رہیگا یا تنگ کہ مدت سفر پوری کرنے سے پہلے واپسی وطن کا غم نہ کرے اگرچہ اس وقت جنگل میں ہو یا مدت سفر پوری کر کے وطن میں آجھاوے یا مدت پوری ہونے کے بعد وہ دوسرے مقام میں داخل ہو کر اکیلے اس مقام میں پندرہ روز یا زیادہ ٹھہرنے کی نیت کرے بشرطیکہ یہ مقام دار الحرب کا نہ ہو اور یہ شخص لشکر کا نہ ہو۔ - فنت - اور نہ تابع ہوا متذلل و جو رو کے اور نہ اسکی نیت میں تردد ہو۔ مع۔ واضح ہو کہ اقامت کی نیت بھی پانچ شرطوں سے گوار آمد ہوتی ہے اول یہ کہ چلنا چھوڑے حتی کہ اگر چلا جاتا ہے اور اقامت کی نیت کی تو صحیح نہیں ہے۔ دوم یہ کہ وہ جگہ اقامت کے لائق ہو حتی کہ اگر بایان و میدان و جنگل و سمندر و جزیرہ و یران میں اقامت کی نیت کی تو صحیح نہیں ہے۔ سوم یہ کہ وہ جگہ ایک ہی ہو حتی کہ دو جگہ ملا کر پندرہ روز کی نیت کافی نہیں پس قصر رہیگا۔ چہاں مدت پوری پندرہ روز ہو جو جسم مائے مستقل ہو اس میں تردد نہ ہو۔ المعراج ۵۔ خیمہ تو بوجہ میں اور مسکن نہیں تو میدان میں اس کے اندر اقامت کی نیت صحیح نہیں کیانی محیط۔ ہر وہ شخص جو دوسرے کا سطح تبلیغ ہو کہ دوسرے کی اطاعت اس پر لازم ہو تو اسکی اقامت سے عقیقہ اور اسکی مسافرت سے جبکہ ساتھ دوسرے مسافر ہو جائیگا۔ محیط الرخصی۔ تو جب سردار لشکر نے شہر میں اقامت کی نیت کی تو لشکر والے جو میدان میں ہیں سردار کی نیت سے عقیقہ ہو جائیگا۔ لگائی۔ اور اصل یہ ہے کہ جو اپنے اختیار سے اقامت کر سکتا ہے وہ اپنی

نیت سے تعیم ہوگا اور جو اقامت میں مختار نہیں وہ نیت سے تعیم ہوگا جیسے جو روم و خولہ باہر معجل پانی ہوئی اپنے شوہر کے کلب اور غلام اپنے آقا کے اور شاگرد اپنے استاد کے اور مزدور و نوکر اپنے متاجر کے اور سپاہی و غلبہ خوار اپنے سردار لشکر کے اختیار میں ہیں اور ظاہر الروایہ کے موافق یہ لوگ اپنی نیت سے تعیم نہیں ہو سکتے ہیں جو شخص قرضہ میں مجبوس یا قرضخواہ اسکے ساتھ لگایا گیا ہو تو اعتبار قرضخواہ کی نیت کا ہر بشرطیکہ قرضدار مفلس ہو یا ادا نہ کرنے کا عزم کیا ہو اور اگر نقد والا ہو تو خود اسکی نیت معتبر ہو۔ اور اگر تاج کو اپنے قبوع سردار کی نیت اقامت سے آگاہی ہوئی تو اسے یہ تعیم کا حکم اسپر لازم ہوگا تو جسطرح تاج پر سے اسکا اعادہ لازم نہیں ہے۔ اگر کوئی تاج کسی ضرورت سے ایک شہر میں داخل ہوا اور وہاں اس ضرورت کے پورا کرنے کے لیے پندرہ روز اقامت کی نیت کی تو تعیم ہوگا کیونکہ یہ نیت تو دو باتوں میں متردد ہے باتویہ ضرورت پوری ہو کہ وہ لوٹ جاوے یا نہیں تو وہ ٹھہرا رہے۔ ۶۔ مراد یہ کہ اسنے دن نیت کی کہ ضرورت پوری کرنے تک پندرہ روز ٹھہرے لگا اور اگر درمیان میں کام ہو گیا تو چلا جاؤنگا پس یہ نیت تحمیک نہیں ہے اور اگر پندرہ روز کی نیت ضرور ہو اور آئندہ اگر کام نہ ہو تو زیادہ ٹھہرنا تو یہ نیت صحیح ہے۔ ۷۔ دار الحرب میں امان لیکر گیا اور مقام اقامت میں نیت اقامت کی تو صحیح ہے۔ ۸۔ خلاصہ۔ قیدی بھاگا اور غار میں پندرہ روز مخفی ٹھہرنے کی نیت کی تو صحیح نہیں ہے۔ ۹۔ اگر کشتی یا جہاز میں اقامت کی نیت کی تو نہیں صحیح ہے اور یہی حال مشتی کے مالک اور ملوح کا ہے۔ ۱۰۔ ان اگر کشتی اسکے وطن سے قریب ہو تو اپنی اصلی اقامت سے تعیم ہو جائیگا۔ ۱۱۔ امام شافعی رحمہ کے نزدیک مدت اقامت چار روز ہے حالانکہ صحاح السنہ کی حدیث انس رضی عنہ میں حضرت کے سفر کے میں باوجود دس روز قیام کے واپسی تک قصر و رکعت پر مروی ہے۔ اور مراد حجتہ الوداع کا سفر ہے ورنہ نفع کے زمانہ میں تو۔ ۱۲۔ روز کا قیام تھا اور پھر بھی قصر فرماتے رہے جیسا کہ بخاری نے ابن عباس رضی عنہ سے روایت کی بعض الفتح و لو دخل مصر علی عزم ان ینخرج غذا او بعد غد ولم یؤدہ الا قامة حتی یقی علی ذلک سنین قصر۔ اور اگر کسی شہر میں داخل ہوا اس عزم پر کہ کل یا پرسون کوچ کر دنگا اور اسنے مدت اقامت یعنی پندرہ روز تک کی نیت نہ کی یا تنگ کہ اسی قصد پر سالہا سال پڑا رہا تو ناز قصر کرتا رہیگا۔ ۱۳۔ اور مصنف رحمہ نے جو غم کا ذکر کیا تو مومن کا واقعی سچا حال ذکر کر دیا کیونکہ جب اسکا غم واقعی کل پرسون جانے کا ہوگا تب ہی وہ قصر کے حکم پر رہیگا ورنہ مسئلہ کا مدار تو اس بات پر کہ اسکی نیت مدت اقامت پر نہیں جمی لیکن بطور جلد گیری کے نہیں بلکہ وحقیقت اسکا امر و فرما میں ارادہ تھا۔ ۱۴۔ امام ترمذی رحمہ نے کہا کہ اہل العلم نے اجماع کیا کہ مسافر برابر قصر کریگا جب تک کہ اسکا غم اقامت پر مجتمع ہو اگرچہ بہین گذر جائے ابن المنذر نے بھی اسکے مثل بیان کیا۔ ۱۵۔ لان ابن عمر اقام باذریحان ستہ اشھر وکان یقصر۔ کیونکہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے اذریحان میں چھ ماہ اقامت کی حالانکہ قصر پڑھا کرتے تھے۔ ۱۶۔ رواہ عبد الرزاق اور یحییٰ نے اسناد صحیح حضرت ابن عمر رضی عنہ سے روایت کی کہ ہم پر برف گرنا شروع ہوا اللہ ہم ایک لشکر فازیون میں اذریحان میں جمع ہوئے پڑے رہے اور ہم لوگ دو ہی رکعت پڑھا کرتے تھے۔ اس بیان میں دلیل ہے کہ حضرت ابن عمر رضی عنہ کے ساتھ میں دیگر جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم بھی تھے۔ عبد الرزاق نے حسن بصری رحمہ سے روایت کی کہ ہم لوگ حضرت عبدالرحمن بن سمرہ رضی عنہ کے ساتھ حارس کے بعض شہروں میں کئی سال تھے تو عبدالرحمن رضی عنہ جمعہ نہیں پڑھتے اور دو رکعتوں سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے انس بن مالک رضی عنہ سے روایت کی کہ دواۃ تک شام میں عبدالملک بن مردان کے ساتھ رہے مگر وہی رکعت پڑھتے رہے۔ ۱۷۔ وعن جماعة من الصحابة مثل ذلک۔ اور ایک جماعت صحابہ رضی عنہم سے مثل عمر رضی عنہ کے مروی ہے۔ ۱۸۔ چنانچہ امام مسلم نے ایک جماعت صحابہ رضی عنہم سے نوادۃ تک قصر روایت کیا۔ بیہقی نے سعد بن ابی وقاص رضی عنہ سے۔ ۱۹۔ روز تک اقامت میں قصر ناز و افطار روزہ رمضان روایت کیا۔ اور یہی فتویٰ ابن عباس کا ابن ابی شیبہ وغیرہ میں ہے۔ ۲۰۔ غر فکہ ہیں

دوبالی دیکھتے ہیں وہ بن جگلوں میں اپنے خیمہ گلوں کے پاس کیون کے بطور چھوٹے کے کھڑے کر لیتے ہیں۔ جب گھاس
 چوٹی تو آگے روانہ ہو کر موضع پر یوں ہی ٹھہرتے ہیں۔ پھر کچھ جانوروں والے لوگوں سے مسئلہ کو خصوصیت نہیں دیتے
 فرمایا وہ اہل الاخصیۃ یعنی مقصود ایسے لوگ ہیں جو جا بجا جگلوں میں اپنی سرکیان و گلوں کے ڈیرے بے پھرے اور
 گلوں کی طرح کہیں جگہ آباد نہیں ہوتے ہیں۔ یعنی میں تحفہ سے نقل کیا کہ عرب کے بدو اور قوم کرد اور ترکمان اور ایسے
 ریوڑ والے جو بالوں کے خیمہ میں رہتے اور جا بجا پھرتے ہیں اگر ایسے لوگوں نے کسی جگہ پندرہ روز اقامت کی نیت کی
 قیل لا یصح۔ تو کہا گیا کہ انکی نیت صحیح نہیں ہے۔ ف۔۔۔ کیونکہ وہ صحراؤں میں ہیں جو مقام اقامت نہیں ہے۔ تو حاصل
 یہ کہ دسے ہمیشہ مسافر ہیں اور ہمیشہ قصر پڑھیں اور روزہ افطار کریں۔ اور اگر سالہا سال کے بعد کسی جگہ گلوں میں آباد ہو
 تو مدتوں کے رمضان انپر قضا کرنے لازم ہونگے اور شکل ظاہر ہی لیکن یہ قول صحیح نہیں ہے۔ والا صحیح انہم مقیمون۔ اور صحیح
 یہ کہ یہ لوگ مقیم ہیں۔ ف۔۔۔ یعنی ابتداء سے مسافر ہی نہیں ہیں بعد الشریعہ نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ یروسی ذلک عن
 ابی یوسف۔ امام ابو یوسف سے یوں ہی روایت کیا جاتا ہے۔ ف۔۔۔ محیط میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ محیط میں ہے کہ انکا
 مقیم ہونا اسوجہ سے کہ صحراؤں میں رہنا انکی عادت ہے۔ مع۔ لان الاقامۃ اصل کیونکہ اقامت تو اصل ہے۔ ف۔۔۔ اور
 سفر اسپر عارض ہوتا ہے تو اصل میں یہ لوگ مسافر نہیں ٹھہرے بلکہ اصل میں مقیم ٹھہرے۔ پھر اقامت جب باطل ہو تو سفر
 آوے۔ فلا یجوز بالانتقال من مرعی الی مرعی۔ تو یہ اقامت جو اصل ہے وہ خالی ایک چراگاہ سے دوسری چراگاہ کی طرف
 منتقل ہونے سے نہیں باطل ہوگی۔ ف۔۔۔ بلکہ سفر سے باطل ہوگی۔ حتیٰ کہ اگر انہوں نے ایک مقام سے ایسے دوسرے
 مقام کا قصد کیا جو بین دن کی راہ ہو تو راستہ میں یہ لوگ مسافر ہوئے۔ محیط۔ اور ہمارے مثل امام شافعی کا قول ہے۔ مع۔
 حاصل یہ ہوا کہ دارالسلام کے صحراؤں میں اگر کسی شہر یا گلوں کے رہنے والے نے اقامت کی نیت کی تو صحیح نہیں ہے اور جو
 لوگ صحراؤں میں رہنے کے عادی ہیں انکا وہی گھر ہے تو دسے مقیم ہیں انکو نیت کی ضرورت نہیں ہے پس دسے پوری ناز
 پڑھیں اور رمضان کا فرض روزہ رکھیں مگر جمعہ و عید کے لیے شرط ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اگر گلوں کے مسافر نے صحرا
 میں ایسی جگہ پندرہ روز اقامت کی نیت کی جان اہل الاخصیۃ پڑے ہیں تو بھی صحیح نہیں کیونکہ یہ لوگ اگرچہ مقیم ہیں لیکن
 شاید وہاں سے دوسری جگہ منتقل ہو جائیں۔ اور قبول ابو یوسف رحمہ اللہ کے گھر بھی نہیں ہیں م بعض محدثین مسافر کا فرض متغیر ہوتا ہے۔
 وان اقدم المسافر بالمقیم فی الوقت اتمار بجا۔ اگر مسافر نے مقیم کی اقداء کی وقت کے اندر تو چار رکعت تمام پڑھے۔ ف۔۔۔ خواہ
 بدرک ہو یا لاقی ہو یا مسبوق ہو حتیٰ کہ دو رکعت کے بعد شامل ہوا تو بھی چار پڑھے۔ پس یہ اقداء صحیح ہونے کے لیے ابداء میں وقت
 اور موجود ہونا ضروری اگرچہ انہما سے میں نکل جاوے تو اقداء سے چار تمام کرے۔ لانہ تغیر فرضہ الی اربع للتعبد۔ کیونکہ مسافر کا فرض
 دو گنا تغیر ہو کر چار ہو جاتا ہے پوجہ اتباع لازم ہونے کے۔ ف۔۔۔ یعنی امام کی اتباع لازم ہے۔ کما تغیر بنیۃ الاقامۃ۔ جیسے کسی جگہ ماضی
 نصف امکی اقامت کی نیت سے تغیر ہو جاتا ہے۔ لاتصال بالمغیر بالسبب وہو الوقت۔ اسوجہ سے کہ تغیر بنیۃ والا متصل ہو گیا سبب
 اور وہ وقت ہے۔ ف۔۔۔ یعنی ادا سے ناز کا سبب تو اس ناز کا وقت ہوتا ہے اور وقت ہی کے ساتھ تغیر بنیۃ والا مل گیا یعنی اقداء کرنا اس
 ناز میں مقیم کا۔ تو اب سبب اسی تغیر کے ساتھ ہو تو گویا سبب نے چار رکعت کی ادا سے واجب کی۔ لہذا اگر سبب کے ساتھ
 میں تغیر دینے والا متصل ہو تو سبب بننے وقت تو صرف دو گنا فرض کر چکا پھر وہ تغیر دینے والا کار آمد نہوگا چنانچہ
 منہربا۔ وان دخل معہ فی فائتہ لم یجزہ۔ اور اگر مسافر کسی مقیم کے ساتھ قضا ناز میں مقصدی ہوا جو جائز نہوگا
 لانہ لا یتغیر بعد الوقت۔ کیونکہ مسافر کا فرض بعد وقت کے متغیر نہوگا۔ ف۔۔۔ کیونکہ فرض کا سبب تو وقت ہے
 اور اقداء وغیرہ جو تغیر دیتا ہے وہ سبب سے متصل ہو کر کار آمد ہوتا ہے تو قضا میں کار آمد نہوگا۔ لانقضاء

السبب - کیونکہ سبب تو گزر چکا۔ کما لا یتغیر نتیجۃ الاقامۃ۔ جیسے قضا ناز بوجہ نیت اقامت کے نہیں بدلتی۔ ہفت
 سالانہ نیت اقامت بھی تغیر دینے والی ہے مگر جب کہ وقت کے اندر ہو اور اگر وقت سے قضا ہو گئی تو وقت نے دور رکعت
 مقرر کر دی اب نیت اقامت سے وہی دور رکعت کی قضا واجب ہوگی۔ پس جب قضا میں اقتدار کچھ تغیر نہیں دے سکتی
 تو فی کون اقتدار المفترض بالمتغیر فی حق القعدۃ ادا القراۃ۔ نتیجہ یہ ہوگا قضا میں اقتدار گویا فرض پڑھنے
 والے کی نفل والے کے ساتھ اقتدار ہوئی قعدہ یا قرات کے حق میں۔ فـ کیونکہ دربیانی قعدہ امام کے حق میں تو فرض
 نہیں ہے اور مسافر مقتدی کے حق میں فرض ہے۔ البسوط ح۔ یہ اسوقت کہ مسافر نے شروع سے اقتدار کی ہو اور اگر اخیر دو گانہ
 میں طو ان غیر میں امام کی قرات نفل ہے اور مقتدی کی فرض ہے پس معلوم ہوا کہ نفل والے کے پیچھے فرض والے کی اقتدار
 دو باتوں میں سے ایک بات میں لازم ہے یا تو قعدہ کے راہ سے جبکہ شروع سے مقتدی ہو یا قرات کی راہ سے جبکہ اخیر میں
 ہو۔ (فسر و ح) اگر وقت میں اقتدار کی سہر سلام پھیرنے سے پہلے وقت نفل گیا تو سہی مسافر کی ناز فاسد ہوگی کیونکہ
 اقتدار تو وقت سے متصل ہو کر موجب چار گانہ ہو چکا۔ لیکن اگر مسافر نے اقتدار کو فاسد کر دیا تو اب دور رکعت پڑھے لیکن
 اگر نفل کی نیت سے شریک ہوا ہو تو چار کی قضا واجب ہے۔ اگر وقت میں اقتدار کر کے سو گیا تو لاحق ہو پس بیدار ہو کر
 مثل لاحق کے چار پڑھے۔ اور اگر بعد دور رکعت کے اقتدار کی تو مثل مسبوق چار پڑھے۔ اگر مقیم نے مسافر کا اقتدار کیا پھر
 امام کو حدث ہوا اسنے مقیم کو خلیفہ کر دیا تو اسکی پیچھے امام مسافر کا فرض متغیر ہو کر چار گانہ نہیں ہوگا حتیٰ کہ اگر خلیفہ یعنی مقیم نے دور رکعت پر
 قعدہ نہ کیا تو اس کی ناز فاسد ہو جائیگی۔ مسافر امام کے پیچھے کچھ مسافر کو کچھ مقیم ہیں پس جب امام نے دور رکعت پر قعدہ راتحتات
 کے قعدہ کر لیا اور ہنوز سلام نہیں پھیرا تھا کہ بعض مسافر مقتدی نے لام کر دیا یا چلا گیا پھر اسکے بعد امام نے اقامت کی نیت کر لی
 تو امام کا فرض بدل کر چار ہو گیا اور جن مقتدیوں نے کلام نہیں کیا انکا فرض بھی چار ہو گیا پس چار تمام کرے اور جو مسافر کہ
 کلام کر کے خارج ہوا اسکی ناز بھی صحیح ہو گئی اسلئے کہ اسکی ناز فرض پوری ہونے کے بعد امام نے اقامت کی نیت کی ہے۔ حتیٰ کہ اگر
 امام کی نیت کے بعد مسافر نے کلام کیا ہو تو اسکی ناز فاسد ہوگی۔ الفتح۔ امام مسافر نے ایک رکعت پڑھی اسوقت ایک مسافر نفل
 ہوا اور اس مسبوق نے خارج ہونے سے پہلے اپنی ناز میں اقامت کی نیت کی تو چار پڑھے۔ بون ہی اول سے شریک ہو گیا
 مدرک بھی۔ رہا لاحق پس اگر امام کے خارج ہونے سے پہلے نیت کرے تو تمام کرے اور اگر بعد فراغت کے نیت کرے تو نہیں۔
 اگر لاحق نے اقتدار فاسد کر دیا تو وقت کے اندر چار پڑھے ورنہ دو پڑھے۔ محیط السرخسی۔ اور اگر ناز میں وقت نفل گیا پھر
 اقامت کی نیت کی تو یہ ناز وہی رکعت رہیگی۔ الظاہ۔ اگر مقیم نے دور رکعت پڑھی مگر کہ وقت نفل گیا پھر مسافر داخل ہوا
 تو اقتدار صحیح نہیں ہے جیسا کہ کتاب میں بھی عام ہے۔ م۔ ح۔ مسافر نے سلام پھیرا اور پھر سجدہ سو داتی ہے پس سجدہ سو کی طرف
 ہو کر نہ سے پہلے اقامت کی نیت کر لی تو سجدہ سو ساقط ہو گیا اور ناز ہو چکی اب تغیر ہوگا اور اگر سجدہ سو کی طرف ہو کر نہ گیا
 پھر اقامت کی نیت کی تو صحیح ہے اور یہ ناز چار گانہ ہو جائیگی۔ اگر مسافر نے ناز کو اول وقت میں دو گانہ پڑھ لیا پھر وقت باقی تھا
 کہ اسنے اقامت کی نیت کر لی تو اسکا فرض متغیر نہیں ہوگا اور اگر ہنوز پڑھی نہ تو چار ہو جائیگا۔ تاضیحان۔ وان علی المسافر
 بالمقیمین رکعتین سلم۔ اور اگر مسافر نے اقامت کر کے مقیموں کو ناز پڑھائی جب دور رکعت ہو جائے تو امام مسافر سلام
 پھیرے۔ فـ بعد قعدہ قدر تشدد کے۔ وانتم المقیمون صلا تم۔ اور مقیم لوگ بغیر سلام کے اپنی ناز تمام کر لیں
 لان التقدی التزم الموافقۃ فی الرکعتین۔ کیونکہ مقتدی مقیم نے تو امام کو مسافر جانکر دور رکعت میں موافقت کا اثر
 کیا تھا۔ فـ نہ چار میں۔ فی فردی الباقی کالمسبوق۔ تو باقی دور رکعت میں وہ خود تنہا ہوگا جیسے مسبوق۔ فـ
 کہ وہ باقی پڑھنے میں مثل سفر کے ہوتا ہے۔ الا لانه لا یقرانی الا صح۔ لیکن فرق آغا ہے کہ مقیم مقتدی اصح قول میں قراۃ

نہ کرے گا۔ **ف**۔ اور مسبوق قرائت کرتا ہے۔ لائے مقتدی تحریر یہ لافعل۔ کیونکہ مقتدی تقسیم تو از راہ تحریر کے مقتدی ہے نہ از راہ
فصل کے۔ **ف**۔ کیونکہ امام کا فعل تو سلام سے ختم ہو چکا۔ ان تحریر میں اول سے اظہار کی تھی تو اس راہ سے وہ لاحق
کے مشابہ ہو گیا اور لاحق پر قرائت حرام ہے تو حاصل یہ ہوا کہ ایک راہ سے وہ لاحق کے مشابہ تو قرائت حرام ہے اور ایک راہ سے
مستحب کے مشابہ تو قرائت جائز ہے۔ والفرض صار مودعی۔ اور ناز میں جن دو رکعتوں میں قرائت فرض تھی وہ تو ادا
ہو چکی ہے۔ **ف**۔ پس مسبوق کی مشابہت پر بھی اخیر دو رکعتوں میں قرائت مستحب ہے لیکن لاحق کی مشابہت سے حرام معلوم
ہوتی ہے۔ **ف**۔ فقیر کا احتیاطاً۔ تو احتیاطاً اس مستحب قرائت کو چھوڑنا لازم ہے۔ بخلاف المنسبوق۔ برخلاف مسبوق کے۔
ف۔ کہ مسبوق نہیں چھوڑ سکتا۔ لائے اور ک قراۃ نافلہ۔ کیونکہ مسبوق نے فعل قرائت پائی ہے۔ **ف**۔ اس لیے
کہ مسبوق نے جب اخیر دو رکعت پائیں تو قرائت کے حق میں یہ مسبوق کی بھی اخیر ناز ہے۔ فلم یتاوا لفرض۔ تو اسکی فرض
قراۃ ابھی ادا نہیں ہوئی۔ فکان الاتیان اولی۔ تو اسکو قرائت کرنا اولیٰ ٹھہرا۔ **ف**۔ یعنی یہی مع ٹھہرا کہ اس
قراۃ کو پڑھے اور یہ قرائت فرض ہے تو پڑھنا فرض ٹھہرا۔ مترجم کتاب ہے کہ اس میں اجتہادی نظر پیدا ہونے سے یہ فرض بدرجہ
عملی رہ گیا نہ قطعی۔ کما لا یغنی۔ پھر قاضیخان وغیرہ نے تصریح کی کہ جس مقتدی کو معلوم ہو کہ اسکا امام مقیم ہے یا مسافر تو اقتداء
صحیح نہیں ہے۔ مینی وغیرہ کے کہا کہ مراد یہ کہ اول ناز یا بعد سلام کے کسی صورت میں آگاہ ہو۔ شرح الارشاد میں کہا کہ امام کو شروع
کرنے سے پہلے آگاہ کر دینا چاہیے کہ میں مسافر ہوں۔ مترجم کتاب ہے کہ اس سے مسبوق کیونکہ آگاہ ہو گا لہذا امام مصنف رحمہ نے
فرمایا۔ **و**۔ مستحب للامام اذا سلم ان یقول۔ اور مستحب ہے امام کو کہ جب سلام پھیرے تو کہے۔ اتموا اصلوکم فانما قوم
سفر۔ یعنی تم لوگ اپنی ناز تمام کر دو کہ ہم تو مسافر قوم ہیں۔ **ف**۔ یہی لکھ مستحب ہے اگرچہ امام نہ مسافر ہو۔ لائے علیہ السلام
قالہ حین صلی یاہل مکہ وہو مسافر۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی کلام فرمایا تھا جب آپ نے اہل مکہ کو نواز
پڑھائی حالانکہ آپ مسافر تھے۔ **ف**۔ حدیث ابو داؤد و ترمذی وغیرہ نے روایت کی اور ترمذی نے اسکو صحیح کہا۔ **ف**۔
یہی آگاہی اقتداء صحیح ہونے کے لیے شرط ہے جو فتاویٰ قاضیخان وغیرہ میں ہے اور ابھی سے یہ مراد نہیں کہ اجتداء سے اقتداء
کے لیے امام کا حال جانتا شرط ہے کیونکہ مبسوط میں ہے کہ ایک نے قوم کو ظہر دو رکعت ایک گانوں میں پڑھائی اور قوم نہیں جانتی
کہ وہ مقیم ہے یا مسافر ہے تو قوم کی ناز فاسد ہے خواہ یہ لوگ مقیم ہوں یا مسافر ہوں کیونکہ جو شخص مقام اقامت میں ہو اسکے حال
سے ظاہر ہے کہ وہ مقیم ہے اور ظاہری حال پر بناے کار واجب ہر دو یا تک کہ اسکے خلاف ظاہر ہو پھر اگر انھوں نے امام سے پوچھا
اور اسنے بتا دیا کہ میں مسافر ہوں تو اب اسکی ناز جائز ہو گئی۔ انتہی۔ اگر امام کے سلام سے پہلے مقتدی مقیم ٹھہرا ہو گیا اور ہنوز
اپنی رکعت کا سجدہ نہ کیا تھا کہ امام نے اقامت کی نیت کر لی تو مقتدی چھوڑ کر امام کی متابعت کرے اگر نہ کرے گا حتیٰ کہ سجدہ کرے
تو اسکی ناز فاسد ہو جائیگی۔ اور اگر وہ سجدہ کر چکا تب امام نے اقامت کی نیت کی تو وہ نہ تمام کرے حتیٰ کہ اگر متابعت کی طرف عود
کیا تو بھی اسکی ناز فاسد ہوگی۔ **ف**۔ واذا دخل المسافر فی مصرہ اتم الصلوٰۃ وان لم یتوا المقام فیہ۔ اور جب مسافر
اپنے وطن میں داخل ہوا تو ناز پوری پڑھے اگرچہ اس میں قیام کی نیت نہ کی ہو۔ **ف**۔ یعنی وطن میں نیت اقامت شرط نہیں
بلکہ بدو نیت کے مقیم ہو جاتا ہے۔ م۔ پھر یہ داخل ہونا عام ہے خواہ اسطرح ہو کہ ایک شہر سے دوسرے شہر کو جاتا ہو اور راہ میں
وطن چھوڑتا ہو اس میں سے گزرتا ہو داخل ہوا اور بعد داخل ہونے کے جب دوسرے شہر کو نکلا تو ضرور ہے کہ وہ بقدر قدرت مسافر ہو
خواہ اسطرح کہ کسی ضرورت کے لیے آیا اس نیت کے ساتھ کہ سفر کو جاؤنگا۔ خواہ اسطرح کہ سفر کو جاتا تھا پھر اسے بدلی اور ملک
ہو کر آیا۔ لیکن محیط میں ہے کہ اگر سفر کو نکلا اور تین روز کی منزلیں پوری کرنے سے پہلے اسنے سفر کا قصد چھوڑ کر واپسی کی نیت
کر لی تو واپسی میں جان ہو پھر کی ناز پڑھنا آدے۔ اگر تین روز کی منزلیں پوری کر چکا ہو مینی کم سے کم تاکہ مسافر ہو چکا ہو

گذا کر قریب شہر وطن ہوا اور اس نے غم کیا کہ داخل ہوگا تو جب تک آبادی میں داخل ہوا ہو مسافر کی ناز پڑے اور جب داخل ہوا
پھر غم یہ کہ شہر وہ یہ لیکر یا اولاد کو دیکھ کر واپس سفر کو روانہ ہوگا تو بھی وطن کے اندر مقیم کی ناز پڑے۔ حتیٰ کہ اگر کسی میں ناز
ظہر بطور مسافر شروع کی تھی ناگاہکشی چوت گئی حتیٰ کہ فراغت سے پہلے آبادی وطن میں داخل ہو گئی تو ناز چار رکعت تمام کرے
م مع۔ لانه علیہ السلام واصحابہ رضی اللہ عنہم کا نوا یا سا فرون و یعودون الی اوطانہم مقیمین من غم جدید
کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم سفر کیا کرتے اور اپنے وطن کی جانب واپس آتے اسی حال
سے کہ سب لوگ مقیم ہوتے تھے بدون کسی غم جدید کے۔ ف۔ تو معلوم ہوا کہ وطن کے واسطے نیت اقامت شرط نہیں
ہے۔ جہنی نے کہا کہ مجھے نہیں معلوم کہ مصنف نے یہ کہاں سے لیا اور اس معنیوں کے لیے تو کوئی شاہد نہیں ہے۔ پھر
مینی رحم کے شارحین کے کلام و ان کے اعتراضات و جوابات ذکر کیے۔ مترجم کتاب کہ مجھے تعجب ہے کہ ان علماء شارحین پر مبنی
رہا۔ حالانکہ تمام تو چند ان شکل نہیں اور توضیح یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و اصحاب رضی اللہ عنہم کا سفر کرنا معلوم مرد
ہے اور وطن میں داخل ہونا بھفت مقیم بھی مردی ہے کیونکہ وطن میں کبھی قصر کرنا کسی فرد سے روایت نہیں ہوا۔ حالانکہ پندرہ
روز ٹھہرنے سے پہلے پھر مسافر ہونا مردی ہے پس اگر غم جدید شرط ہوتا یعنی وطن میں مقیم ہو جانے کے واسطے غم جدید
شرط ہوتا تو ضرور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسکو بیان فرماتے اس واسطے کہ مسافر کا فرض دو رکعت اور مقیم کا چار رکعت ہے
اور یہ احتمال کہ شاید آپ نے دل میں غم کیا ہو۔ یہ خارج از اصول شیعہ ہے کیونکہ شیعہ میں تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
پر لوگوں کو تعلیم فرض تھی نہ آنکہ اپنے غم طبعی پر کفایت توجہ کسی روایت میں نہیں آیا کہ وطن ہو چکر مقیم ہونیکے لیے
جدید غم و نیت شرط ہے حالانکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کثرت سے سفر اور اس سے عود کیا کرتے تھے اور موقع بہت فردی بیان
کا تھا تو معلوم ہو گیا کہ کچھ بھی نیت شرط نہیں ہے۔ ان یہ امر متحمل تھا کہ جب درمیان راہ میں وطن آجا دے اور اس میں ہو کر
راہ راہ گذرے گا کیا قصر کریگا۔ مگر ہم نے پایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی وطن میں بھفت مسافر آتا جن معلوم ہوا تھیں
اسی پر جزم رکھا۔ علاوہ ازیں بعض احادیث صحاح میں ثبوت ہوا کہ سفر سے واپس ہو کر وطن میں پندرہ روز قیام سے پہلے
دوسرے سفر کو تشریف لینگے حالانکہ ایام قیام وطن جن تھوڑی چوڑی پڑھی یہ مقوی ہے کہ وطن میں کسی مقدار اقامت یا نیت
قیام کی شرط نہیں ہے۔ مخالفہ و اسر تعالیٰ اطلع ہم۔ واضح ہو کہ وطن دو میں وطن اصلی و وطن اقامت۔ یہی متفقین کا قول
اور یہی صحیح ہے۔ اگلیا۔ وطن اصلی وہ آبادی جان آدمی پیدا ہوا ہے اور تیرہ بھی جہاں آئے زوجہ کی اور زندگی بسر
کرنے کا قصد کیا۔ پھر اگر مسافر نے ایک شہر میں نکاح کیا اور وہاں اقامت کی نیت نہ کی تو ایک قول میں مسافر ہوا اور
ایک قول میں مقیم ہو گیا۔ اخصج۔ میں کشاہون کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ اسی پر اکتفا کر کے کہ میں نکاح کرنے سے مقیم کی ناز
پڑھی اپنی خلافت کے سات برس بعد حالانکہ پہلے دو رکعت پڑھتے تھے۔ گمانی روایت ابن ابی شیبہ۔ اور اصل اس میں
حدیث یہ کہ جو شخص جس شہر میں تامل کرے تو وہ مقیم کی ناز پڑے۔ لیکن مترجم کتاب کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ صرف اس حدیث
کو عموم پر رکھ کر مقیم کی ناز پڑھی اور یہ نہیں کہ تامل سے کہ کو اپنا وطن قرار دیا کیونکہ یہ تو صحیح صحابہ رضی اللہ عنہم سے منوع رکھا
گیا کہ ہجرت کو تو ردی اور کسی نے نہیں توڑی سوائے سعد بن خولہ رضی اللہ عنہ کے۔ دینی حدیث الصحیح اطمینان لاصحابی
ہجرتم وکن البائس سعد بن خولہ یعنی سعد بن خولہ کے حق میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم انوس پڑھانے تھے کہ بعد فتح مکہ کے
ہجرت چھوڑ کر کہ میں چلے آئے تھے۔ پس معلوم ہوا کہ جب کسی شہر میں تامل اس قصد سے ہو کہ وہاں سے چلا جائیگا تو وہ
شہر اسکا وطن نہیں ہو جائیگا پس ضرور ہوا کہ وہاں اقامت کی نیت کرے اور حدیث تصدیر محمول ہے کہ جب وہاں جو ہو کر
گھر کر لے خواہ خود اپنے سابق وطن میں اکثر رہے یا وہاں رہے خلافت اسکے کہ جب جو ہو کہ وہاں سے لے آئے جیسے

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے کیا تھا فاعلم وادع تعالیٰ اعلم۔ م۔ پھر اس وطن اصلی کے واسطے سفر کا مقدم ہونا بالاجماع شرط نہیں ہے۔
 الجملہ۔ رہا دوسرا وطن اور وہ وطن اقامت ہے جان کہ سفر میں پندرہ روز یا زیادہ کی نیت سے ٹھہر گیا ہو۔ فتح توبہ آیتوں
 ملک وطن ہوتا ہے جب تک وہاں موجود ہے۔ م۔ اور ظاہر الروایۃ میں اس وطن کے واسطے بھی پہلے تین روز کی مسافت ہو جانا
 شرط نہیں ہے۔ شرح المینہ للامیر والجز۔ ومن کان له وطن۔ اور جس شخص کا کوئی وطن تھا۔ ف۔ یعنی اصلی۔ فاشغل منه
 واستوطن غیرہ۔ پھر اس وطن سے وہ منتقل ہو گیا اور دوسری جگہ وطن کر لیا۔ ف۔ حتیٰ کہ اول کو توطن کے امور سے
 سب طبع چھوڑ دیا۔ تم سا فر۔ پھر اس جدید وطن سے اُسے سفر کیا۔ فدخل وطنہ الاول۔ پس وہاں داخل ہوا جو
 پہلے اس کا وطن تھا۔ قصر۔ تو ناز قصر کرے۔ ف۔ یعنی مسافر کا فریضہ پڑے الا انک وہاں پندرہ روز اقامت کی نیت
 کرے۔ بالجملہ بدو نیت وہاں قصر کرے۔ لانه لم یبق وطنالہ۔ کیونکہ وہ تو اب اس کا وطن نہیں رہا۔ الا میری انہ علیہ السلام
 بعد الهجرة عد نفسه بکلمۃ من المسافرين۔ کیا دیکھا نہیں جاتا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد ہجرت کے مکہ میں اپنے آپ
 کو مسافروں میں شمار فرمایا۔ ف۔ چنانچہ قصر ناز پڑھ کر فرمایا کہ تم اپنی نازین تمام کر لو اہل مکہ کہ ہم تو قوم مسافر ہیں پس معلوم
 ہو گیا کہ بعد ترک وطن کے وہ وطن نہیں رہتا۔ م۔ پھر وطن سے منتقل ہونے سے مراد یہ کہ جو رو اور اولاد سمیت دوسرے وطن
 میں منتقل ہو جاوے اور اگر اول وطن میں اس کا مکان وزین وغیرہ باقی رہے تو امام محمد رحمہ نے اصل میں اشارہ کیا کہ وہ وطن چھوڑا
 اور اگر اسے اہل و عیال کو منتقل نہ کیا بلکہ دوسرے شہر میں دوسرا گھر کر لیا تو وہ دوسرا وطن پیدا ہو گیا اور پہلا بھی وطن رہا تو
 دونوں میں سے جان ہونے کے نادر تمام کرے و تقیم ہے۔ اگر کیا جاوے کہ کہ سے جب صحابہ رضی اللہ عنہم نے ہجرت کی تو ان کے
 مکانات و اراضی موجود تھیں پھر بھی وطن نہ رہا۔ جواب یہ کہ کافروں نے انکو ضبط کر لیا اور اس وقت دار الحرب ہونے سے
 انکی ملکیت جاتی رہی۔ اور حق یہ کہ بعض صحابہ رضی اللہ عنہم کی ہجرت تمام ہو گئی باوجودیکہ اُنکے عیال کہ میں تھے جیسا کہ صحیح کے فقہ نعیم رحمہ
 و اہل مکہ کو بعض اسرار پر آگاہ کرنے سے ظاہر ہے لیکن وہ حالت مجبور ہی تھی۔ م۔ و نہ لان الاصل۔ اور یہ بات کہ ترک وطن
 سے وہ وطن نہیں رہتا اسوجہ سے ہے کہ اصل یہ قرار پائی کہ۔ ان الوطن الاصلی سبطل بمثلہ دون السفر۔ وطن اصلی منٹ
 جاتا ہے اپنے مثل وطن کر لینے سے نہ سفر سے۔ ف۔ یعنی جس معنی میں وطن اصلی تھا اگر چہ اس معنی میں دوسرا وطن کر لیا
 تو اول منٹ گیا۔ لیکن ولایت کی راہ سے تو وہ نہیں سکتا پس تاہل کے ساتھ وہیں زندگی بسر کرنے کے معنی رہ گئے۔ پس جب
 ایک جگہ سے چھوڑ کر یہ دوسری جگہ گھر کر لیا تو اول منٹ گیا۔ و وطن الاقامۃ سبطل بمثلہ و بالسفر و بالاصلی۔ اور وطن اقامت
 منٹ جاتا ہے اپنے مثل وطن اقامت کر لینے سے اور سفر کرنے سے اور اصلی وطن میں داخل ہونے سے۔ ف۔ چنانچہ اگر
 سفر میں کسی مقام پر پندرہ روزہ وطن اقامت کر لیا تھا پھر چھوڑ کر دوسری جگہ پندرہ روزہ اقامت کی تو پہلا منٹ گیا اگر وہاں جاوے
 تو قصر کرے یا وہاں سے سفر کیا تو وہ منٹ گیا یا وہاں سے وطن میں داخل ہو گیا تو وہ منٹ گیا۔ م۔ و اذا نوسی المسافر ان یقیم
 بکلمۃ و منی۔ اور جب مسافر نے نیت کی کہ اقامت کرے کہ اور منی میں۔ ف۔ یعنی ایسے دو مقاموں میں جو ہر ایک خود
 مستقل ہے۔ محیط السحری۔ خمسۃ عشر یوما۔ پندرہ روز تک۔ ف۔ یعنی پندرہ روز اقامت کی نیت دونوں ایسے مقاموں
 میں کی۔ لم تقیم الصلوٰۃ۔ تو ناز کو پورا نہیں پڑے۔ لان اعتبار النیت فی موضعین یقتضی اعتبار ہما فی مواضع۔ کیونکہ
 دو مقام میں نیت کا معتبر ہونا مقتضی ہے کہ کئی مقاموں میں نیت معتبر ہو جاوے۔ ف۔ یعنی اگر جائز سمجھیں کہ دو مقام میں
 ملا کر پندرہ روز اقامت سے تقیم ہو سکتا ہے تو پھر دو مقام سے نازد مقاموں میں بھی ملا کر تقیم ہونا جائز سمجھیں۔ البسوط ن۔
 و ہو متنع۔ اور یہ تجویز متنع ہے۔ ف۔ کیونکہ اس سے لازم آیا کہ آدمی کبھی مسافر نہ ہو۔ کیونکہ مسافر کے واسطے منزل پر ٹھہرنا
 ضرور ہے۔ لوسط میں متحد مقاموں پر اقامت ضرور ہوتی۔ لان السفر لا یعرى عنہ۔ کیونکہ سفر تو اس سے خالی نہیں ہوتا

ف۔ موجب مسافر کے ہر منزل کی اقامت تو جمع کرے تو بسا اوقات وہ پندرہ روز سے بڑھی ہوگی۔ تو متعدد مقاموں میں پندرہ روز کی اقامت سے وہ مسافر رہے بلکہ تقیم ہو جاوے۔ ن۔ م۔ پس ثبوت ہوا کہ متعدد مقاموں میں اقامت مقبض نہیں ہر جگہ ایک ہی مقام پر پندرہ روز کی اقامت ہو تو وہ مقبض ہے پس دو مستقل مقاموں پر مانند کہ دینی کے پندرہ روز کی اقامت بھی نہیں جائز ہے۔ الا اذا نوى ان يقیم باللیل فی احدہما۔ لیکن جو از اس وقت ہو جائیگا کہ نیت کرے کہ رات میں ان دونوں میں سے خاص اس مقام واحد میں رہا کریگا۔ ف۔ اور دن میں چاہے دوسرے موضع میں رہیگا۔ محیط السرخسی فیہ یقر بحد قولہ۔ تو مقیم ہو جائیگا اسی موضع میں داخل ہو نیکی ساتھ۔ ف۔ حاصل یہ کہ جب نیت اقامت اطرع صحیح ہوگی تو حکم تقیم ہونے و ناز پوری کر نیگا کہ سے دیا جائیگا تو دیکھنا چاہیے کہ اگر پہلے وہ اس موضع میں داخل ہوا جان رات میں رہنے کی نیت نہیں کی تو ابھی مسافر ہے حتی کہ جب رات تک وہ دوسرے موضع میں ہو چکا جان رات میں رہنے کی نیت کی ہو تو داخل ہو کر مقیم ہو جائیگا اقامت وغیرہ۔ لان اقامۃ المرء مضاعفة الی مہیۃ۔ کیونکہ آدمی کا مقیم ہونا کسی شب باشی کے تمام کی جانب منسوب ہوتا ہے۔ ف۔ اور اگر شخص پہلے اسی موضع میں آیا جان شب باشی کی نیت کی ہو تو مقیم ہو گیا پھر اگر دن باقی ہو اور وہ لنگر دوسرے موضع میں گیا تو تقیم کی ناز پڑے کیونکہ تقیم ہو کر نکلا اور شب کو وہاں آجا و لگام۔ یہاں اس صورت میں کہ دونوں موضع مختلف ہوں جیسے کہ دینی۔ اور اگر ایسا ہو کہ ایک موضع دوسرے موضع کے تابع ہو حتی کہ اسکے لوگوں پر جمعہ میں حاضر ہونا واجب ہو تو ان دونوں میں پندرہ روز اقامت کی نیت سے تقیم ہو جائیگا کیونکہ یہ دونوں بمنزلہ واحد کے ہیں۔ البعد والتفرع محیط السرخسی۔ حاصل یہ کہ تابع وہ موضع ہے جسکی لوگوں پر دوسرے کے جمعہ میں حاضر ہونا واجب ہو۔ اور اگر ایسا نہ ہو تو تابع نہیں بلکہ مستقل ہے اور مسئلہ المثل دو موضع مستقل میں ہر م۔ حاجی جب المہج کے عشرہ ذی الحجہ میں داخل کہ ہوا اور نصف ماہ اقامت کی نیت کی تو صحیح نہیں کیونکہ اسکو عرفات چنانچہ ہر م۔ اور اگر ایسے کہ عرفات دینی ملا کہ اقامت کی نیت کی تو صحیح نہیں ہے اور اگر بعد واپسی دینی کے اقامت کہ کی نیت کی تو صحیح ہر م۔ ومن فاتتہ صلوۃ فی السفر قضا ہا فی الحضر رکعتین۔ اور جس شخص کی کوئی ناز سفر میں قضا ہو گئی تو اگر اسکو حضر میں قضا کرے تو دو رکعت پڑھے۔ ف۔ کیونکہ دوی رکعت اس پر مقرر ہوتی ہیں اور وقت جو موجب تھا وہ نکل چکا اب تغیر ہو گا م۔ یہی قول مالک رحمہ کا ہر م۔ ومن فاتتہ فی الحضر قضا ہا فی السفر اربع اور جسکی ناز حضر کی قضا ہوئی اگر اسکو سفر میں قضا پڑھے تو چار رکعت پڑھے۔ ف۔ یہ بالاجل ہر م۔ لان انقضائہا بحسب الاواء۔ کیونکہ قضا تو موافق ادار ہے۔ ف۔ یعنی جو تعداد ادار کرنی واجب ہوئی تھی اگر قضا ہوئی تو وہی قضا واجب ہے۔ یہ ناز کے ذاتی ارکان میں ہر خلاف صفات کے حتی کہ اگر مرض میں ناز کو بیشک اشارہ سے پڑھا واجب ہوا تھا مگر قضا ہوئی پھر حالت صحت میں اسکو قضا پڑھنا چاہا تو کھڑے ہو کر رکوع و سجود سے پڑھے یوں ہی اگر صحت کی قضا کو مرض میں پڑھے تو جس طرح ممکن ہو حتی کہ لیٹ کر جائز ہے جبکہ یوں ہی ممکن ہو۔ ح۔ ع۔ و الاعتبار فی ذلک آخر الوقت۔ اور جس ادار کے موافق قضا ہوتی ہو اس میں آخر وقت مقبض ہے۔ ف۔ حتی کہ اگر ظہر کے اول وقت میں مقیم تھا پھر وقت ختم ہونے سے پہلے سفر کو نکلا حتی کہ جب آبادی سے باہر ہوا اسوقت ناز یا ذاتی حالانکہ وقت صرف ایک رکعت کا یا کم باقی ہو تو اس پر وہی رکعت کی قضا واجب کی کیونکہ آخر وقت میں وہ مسافر ہو چکا اور یہی مقبض ہر م۔ لانا الاعتبار فی السبب عند عدم الادار فی الوقت۔ کیونکہ دو وقت جو واجب ہونے کا سبب ہوتا ہے آخری وقت ہی سبب ہونے میں مقبض ہے جبکہ وقت کے اندر ادار نہ کی ہو۔ ف۔ اور اگر اول وقت ظہر ادار کر کے سفر کو نکلا اور آبادی سے خارج ہوا آخر وقت ظہر کا باقی تھا تو اس پر دو رکعت لازم نہ ہوگی کیونکہ وہ چار ادار کر چکا ہے۔ یوں ہی اگر سفر سے واپس آیا اور وطن کے باہر اول وقت ظہر آئے دو رکعت پڑھے لیکن پھر آبادی میں داخل ہوا تو اس پر چار واجب ہو گئی اور اگر نہیں پڑھی یا نہ تک کہ جب آبادی میں داخل ہوا تو صرف ایک رکعت کا وقت باقی ہو تو اس پر چار

رکعت قضاء لازم ہو اور اگر کچھ بھی وقت نہ رہا ہو تو دو ہی رکعت قضاء واجب ہو۔ یہ سب اسلئے کہ معتبر آخر وقت ہو۔ اسکی توضیح یہ ہے کہ بندہ جب ایمان لایا تو اسکے ذمہ نازین و روزہ رمضان وغیرہ اللہ تعالیٰ کے احکام بجا لاتا اور منیات سے اجتناب کرنا فرض ہوا پھر نازین ادا کرنا اسطرح فرض نہیں ہو گئیں کہ فوراً ایمان لاکر نازین پھر حنا شروع کر دے بلکہ ناذون کا جو اسنے قرا کیا اسکا ادا کرنا اسطرح کہ جب کسی ناز کا وقت آوے تو اسوقت ادا کرنے کا حکم اسپر دیا گیا پس اسوقت اس ناز کو ادا کرے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہر روز ہر فرض ناز ادا کر نیکیلئے حکم الہی غرضل ہوتا ہے مگر بندہ کو اسکی شناخت وقت سے ہی گئی تو جب شفا نظر کا وقت شروع ہوا تو اسنے جان لیا کہ مجھ پر سے رب غرضل کا حکم آیا کہ یہ ناز ادا کر جیسے رمضان کا دن آیا اور اسنے پچاناکہ مجھے حکم ملا کہ روزه پورا کر۔ لیکن روزہ جب اسنے طلوع فجر سے مغرب تک پورا کیا تو اب کچھ وقت اس دن باقی نہیں بچا اور نازین یہ صورت ہے کہ جب وقت فجر شروع ہوا اور حکم پچان کر ادا کی پھر بھی وقت باقی رہا تو اسین دوبارہ پڑھنے کا حکم اب نہیں ہے اور اگر اول وقت ادا نہ کی بلکہ درمیان وقت یا آخر وقت پڑھی تو بھی ادا ہو قضاء نہیں ہے اور حکم سے بھی نافرمانی نہیں ہے۔ اب غور کرنا چاہیے کہ اگر ہم یہ سمجھیں کہ اول وقت ہی واجب کرنے والا ہے تو لازم ہوگا کہ فوراً ادا کریں ورنہ تاخیر میں گناہ ہوگا لہذا ہم نے جانا کہ اول وقت واجب کرنے والا ہے مگر بغیر تنگی کے یعنی یہ بھی گنجائش ہے کہ تاخیر کر دو حتیٰ موجب خواہ پھر جب اول میں ادا نہ کی تو دوسرے فرد میں وجوب ہوا مگر اسی طرح کہ گنجائش ہے پھر اگر ادا نہ کی تیسرے فرد کی طرف حتیٰ کہ اخیر ہر دمک ہو چکر تنگی ہو جاتی ہے کہ پھر تاخیر کی گنجائش نہیں رہتی اور درحقیقت جو واجب بھی ہے کہ نفل نہ سکے ایسا سبب اہم مصنف رحم نے جرم کیا کہ سبب اصل میں وقت کا آخری جزو ہے۔ اسی کو اہم کر نی محققین علماء نے اختیار کیا ہے۔ پھر شریعت کتاب کے ظاہر و دلیل اسکو مقتضی حتیٰ کہ اخیر وقت جب نقطہ اتنا رہ جاوے کہ اسین اسوقت کا فرضہ ادا ہو جاوے شفا نظر کی جاکر رکعت پوری ہو جاوے تو یہ جزو اخیر تنگی کے ساتھ موجب ہونا چاہیے اور یہی صحیح ہے لیکن اگر حائضہ عادت نظر کے آخر میں پاک ہوئی جبکہ ایک ہی رکعت کا وقت یا کم باقی ہے تو نظر کو قضاء کرنا اسپر واجب ہے چون ہی جب کا فرض سلمان ہوا یا غفلت یا مانع ہوا حالانکہ بعد شرائط کے قدر تحریر یہ وقت ہے تو اس ناز کی قضاء واجب ہے۔ تو یہ جزو قدر تحریر یہ واسطے اسباب قضاء کے ہے اور موجب ادا میں ضیق کا وقت وہی کہ پوری نازیروہ واجب ادا کا وقت باقی ہو اور یہی میرے نزدیک تحقیق ہے اور اس لئے اعلم۔ اور بعد وجوب قضاء کا وہ ہے کہ جو میں نے اوقات کی تحقیق میں بیان کیا جیسا ملاحظہ یہ ہے کہ وظیفہ ۲۴ ساعات شب و روز میں پنج نازون کا ہے اور یہ اوقات ظہر و عصر و شام وغیرہ کی صرف ان گھنٹوں میں پانچون نازون کی تفصیلی شناخت کیلئے ہیں کیا نہیں دیکھتے کہ دیگر گھنٹوں میں یہ اوقات اسطرح نہیں ہیں حتیٰ کہ ۱۲۔ ساعات کا دن اور ۲۔ ساعت کی رات تو ہر یکا وغیرہ میں موجود ہے پس یہ اوقات اصلی موجب نہیں اور موجب اصلی تو حکم الہی غرضل ہے حتیٰ کہ بوم الدجال کی حدیث میں ایک روزہ ناز کافی نہیں ہوتی بلکہ اندازہ کر کے ایک روز میں ایک سال کی نازین ہو مین لہذا جب حیض والی عورت سے نازین ماقط مین یا تک کہ پاک ہو اور وہ پاک ہوئی ایسے وقت کہ بعد شرائط کے صرف تحریر یہ کا وقت اس ناز میں سے ملا تو یہ ظاہر ہے کہ تمھارے اندازہ میں اتنا وقت ہے اور اب سوال یہ کہ کیا یہ ناز بھی ماقط مین داخل ہے یا نہیں تو ہمارے اندہ فقہاء نے کہا کہ نہیں اور بعد یہی جو ذکر ہوا اور حدیث صحیح وارد ہے کہ من ادرک رکعتہ من الفجر فقد ادرک الفجر۔ الفجر۔ نو ایک رکعت پانچ سے وظیفہ فجر پانچ یا تین فرما دیا اور ظاہر ہے کہ اسکا آخر قضاء میں بحسب الظاہر ہو ا کیونکہ ادا میں تو غور گنجائش دو رکعت نہیں ہے تو جب ہم نے کہا کہ بندہ مکلف کو ظاہر ہی محسوس کے اعتبار سے باندی ہے تو جب ہی دو رکعت کا وقت فجر باقی رہا اسپر اس لحاظ سے حتیٰ ادا کرنا بطور تنگی لازم آیا کہ اسکی نظر میں آئندہ گنجائش نہیں ہے اور نظر اس کے کہ تحقیق وظیفہ پنجگانہ ان اوقات میں ہے تو اسپر سے قضاء ماقط نہیں ہے اسی نظر سے قضاء میں اول اسکان سے تاخیر کرنا مکروہ ہے اور ترغیب رکھنا لازم ہے حتیٰ کہ

پوری ۲۴۔ ساعات کو قضاء کر ڈالے تو ایک وظیفہ کمال اپنے گم کر دیا۔ فافہم فادہ دقیق و دقیق و اسیر تعالیٰ ہوا لا علم بالصواب ہم۔
والعاصی والمطیع فی سفرہ۔ اور جو شخص اپنے سفر میں نافرمان ہو اور جو شخص اپنے سفر میں فرمانبردار ہو دونوں۔ فی الرخصۃ
سوار۔ رخصت میں برابر ہیں۔ فن۔ یعنی دونوں کو دو ہی رکعت پڑھ کر کرنے میں یکساں اجازت ہے۔ شال نافرمانی کے
سفر کی یہ کہ کوئی آدمی شراب پیئے تو میں منزل جاتا ہے۔ شال فرمانبردار کی یہ کہ طلب علم کو حتیٰ کہ تجارت حلال کے لیے سفر کرتا ہے۔
یہ دونوں ناز کو قصر سے ادا کریں۔ وقال الشافعی رحمہ اللہ لا یفید الرخصۃ۔ اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ نافرمانی سے
رخصت نہیں حاصل ہوتی ہے۔ فن۔ پس اس پر چار مجتہدین میں ہم۔ یہی قول امام مالک و احمد کا ہے۔ لانہا محبت
تحقیقا۔ اس دلیل سے کہ رخصت تو آدمی پر تخفیف کر دینی ہے۔ فلا تعلق بالیوجب التعلیل۔ تو رخصت ایسی چیز سے
نہیں حلق ہوگی جو سختی کو واجب کرتی ہے۔ فن۔ یعنی نافرمانی تو سختی و عذاب واجب کرتی ہے اس کے ساتھ رخصت و تخفیف
نہیں تعلق ہو سکتی ہے اور کبھی کہا کہ رخصت تو رحمت و انعام ہے وہ عذاب کے مستحق کو نہیں ملے گی۔ اس تقریر کا جواب اس طریقہ
سے ہو گا کہ یہ ایک عقلی قیاس ہے پس اگر نص میں اجازت نکلے ہو تو ہم اپنی رائے سے اس کا مقابلہ نہیں کر سکتے ہیں۔ دیگر یہ کہ
دونوں باتیں وہ جہت سے ہو سکتی ہیں۔ لہذا فرمایا۔ ولنا اطلاق النصوص۔ اور ہماری دلیل نصوص کا اطلاق ہے۔ فن۔
یعنی جن نصوص میں مسافر کو رخصت ملی ہے تو علی الاطلاق ہر مسافر کو شال ہے اور نص میں کوئی قید مطیع مسافر کی نہیں ہے تو ہم نص کو
اس کے اطلاق پر رکھتے ہیں اور اجماع قولہ تعالیٰ فمن کان منکم مریضا او علی سفر۔ یعنی جو تم میں سے مریض ہو یا سفر پر ہو۔ دیکھو اس میں
یہ نہیں کہ یا سفر طاعت پر ہو بلکہ مطلقا سفر ہے۔ از اجماع قولہ علیہ السلام فرض المسافر رکعتان یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
کہ مسافر کا فرض دو ہی رکعت ہیں۔ اس میں بھی مسافر مطیع کی خصوصیت نہیں ہے تو ہر مسافر کا فرض دو ہی رکعت ہو اخواہ مطیع ہو
یا عاصی ہو۔ ولان نفس السفر لیس بمعصیۃ۔ اور اس دلیل سے کہ سفر کی ذات تو کچھ گناہ نہیں ہے۔ فن۔ اور یہی ذات سفر
سبب دو رکعت کا ہے۔ وانما المعصیۃ ما یكون بعدہ۔ اور یہی معصیت تو وہ چیز ہے جو بعد سفر کے پیدا ہوگی۔ فن۔ جیسے
شراب خریدنا میں منزل پہنچ کر یعنی بعد سفر کے معصیت پیدا ہوگی۔ او بجاوردہ۔ یا وہ معصیت ساتھ ہی ساتھ سفر کے ہوتی ہے
فن۔ جیسے والدین کی نافرمانی کے باوجود سفر کرنا۔ تو اس سفر کے ساتھ میں یہ گناہ ہے تو سفر ایک چیز ہے یہ گناہ دوسری چیز
ہے حتیٰ کہ اگر والدین راضی ہوتے تو جب بھی یہ سفر یوں ہی ہوتا اور والدین کی خوشی بھی ساتھ ہوتی۔ پھر رخصت قصر نماز وغیرہ
کی نفس سفر سے ہے فیصلح متعلق الرخصۃ والامر اعلم۔ پس سفر اس لائق ہو کہ رخصت اس سے متعلق ہو۔ فن۔ جب کہ
سفر کی ذات کچھ معصیت نہیں ہے۔ فافہم و اسیر تعالیٰ اعلم۔ (فروع) واضح ہو کہ سفر پانچ قسم ہے۔ واجب و مندوب و مباح و مکروہ
و حرام۔ پس سفر واجب تو اس کا سفر جس پر فرض ہو یا ہجرت واجب ہو۔ سفر مندوب جیسے علم کے لیے یا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے فرار مہارگ کی زیارت کے لیے یا مسجد اقصیٰ یا زیارت والدین کے لیے سفر کرنا۔ سفر مباح جو تجارت کے لیے ہو۔ سفر مکروہ جو
بغیر مطلب صحیح کے شہر و شہر مارا پھرے۔ میں کتا ہوں کہ خالی سیر و تاشاکی غرض مکروہ ہے جیسے وہان کے اذخار و اطوار
کی معلومات۔ بان اگر تجارت کے مقاصد دریافت کرنے کے لیے ہو تو روا ہے۔ سفر حرام وہ ہے کہ کسی گناہ کے مقصد سے سفر کیا جاوے
ہمارے نزدیک ہر سفر میں ناز کا قصر جائز ہے اور ترجمہ کتا ہے کہ سفر مکروہ و حرام میں جو قصر کی رخصت ملی وہ اس عاصی کے حق میں
در حقیقت زیادہ سختی ہے جیسے کافر کو دنیا میں زیادہ دولت ملے۔ امام نووی رحمہ نے کہا کہ سفر معصیت میں یہ بھی شال ہے کہ نافرمان
اپنی جان کو تھکا دے اور جانور کو تھکا دے۔ امام ابوبکر الرازی الجصاص نے کہا کہ جو شخص اپنے سفر میں عاصی ہے اس کو
بالاجل عہدہ عہدہ کھانے کھانا مباح ہے حالانکہ وہ اس سے معصیت کی قوت حاصل کرتا ہے۔ ابن العربی رحمہ نے کہا کہ مجھے تعجب ہے
کہ جو شخص عاصی کو سفر میں کھانا نہ ملے اور نفع کے وقت مردار کھانے کو مباح کتا ہے باوجودیکہ وہ شخص معصیت میں سرگرم ہے

اور جو جائز کے آئینے خطا کی۔ قرطبی رحمہ اللہ کہتا ہے کہ یہ قول تو ابن العربی سے منقول ہے اور صحیح اسکے خلاف ہے کیونکہ یہ عامی اگر ایسے وقت میں مردار نہ کھاوے اور اپنی جان ہلاک کرے تو یہ اور بھی زیادہ سخت گناہ ہے تو اسکو کھانا جائز ہے اور شاید کہ وہ توبہ کرے تو توبہ سے اسکا گناہ عفو ہو جاوے اور غصہ کے وقت مردار کھانا کچھ جائز ہی نہیں بلکہ وہ تو واجب ہے حتیٰ کہ اگر مردار کھانے سے باز رہے اور مردار سے تو اپنی جان مارنے کا گناہ ہمارا ہو گا مع۔ اس عبارت میں علامہ عینی رحمہ اللہ نے زیارت مزار مبارک حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو مستحب لکھا اور یہی ہمارے فقہاء و محققین کی ظاہر عبارت ہے کہ وہ افضل مستحبات و قریب بوجوب ہے اور مترجم کے نزدیک جو شخص تمام اشتیاق میں ہو اس کے نورایمان کا طور اور وہ اس قریب بوجوب کے واسطے واجب سے زیادہ شائق ہو گا اگرچہ مومن کی شان یہی ہے۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو نصیب فرماوے آمین یا جامع الراحمین۔ م۔ خلیفہ المومنین اگر سفر کرے تو مسافر ہے۔ خلاصہ۔ یہی اصح ہے۔ خلافاً للبعض کما فی الذخیرہ۔ اور مفتی میں ہے کہ ایک شخص دوسرے کو لاد کر لے بھاگا اور اسکو معلوم نہیں کہ کہاں لیجاوے لگا تو فرمایا کہ ناز تمام کرتا رہے یہاں تک کہ تین روز کی راہ لیجاوے تو پھر قہر کرے اگرچہ اس کے بعد تھوڑی ہی دور تک لیجاوے۔ اور اگر اس نے اول سے قہر کیا تو رو رہا ہے پھر اگر وہ تین روز سے کم لے گیا تو ناز و نوح کو اعادہ کرے۔ مع۔ بعد ایک منہ کے ذکر کیا کہ اقامت میں لادنے والے کی نیت مستحب ہے۔ مع۔ جوامع الفقہ میں ہے کہ جسکے دو درجہ دو شہر دن میں ہوں تو دونوں میں سے جس شہر میں داخل ہو مقیم ہو جائیگا۔ محیط میں ہے کہ اگر ایک شہر کی زدجہ مرگئی اور وہاں صرف گھر و زمین رہے تو ایک قول میں وہ وطن نہ رہا اور دوسرے قول میں من رہا۔ مسافر نے کسی شہر میں نکاح کر لیا تو نکاح ہی سے مقیم ہو جائیگی۔ جو شخص زبردستی اکراہ کر کے سفر کو نکالا گیا وہ مانند قیدی کے قہر کرے۔ حاشیہ جب سفر میں ہاک ہوئی اور وہاں سے منزل مقصود تک مسافت سفر سے کم ہے تو پوری ناز پڑے اور بھی صحیح ہے۔ یوں ہی جب عہدت سفر میں طلاق سے باندھ ہو گئی تو جب وہاں سے منزل مقصود تک مقدار سفر سے کم ہو تو پوری پڑے۔ جمعہ کے روز سفر کرنا قبل زوال کے اور بعد زوال کے کمرہ نہیں ہے۔ رمضان میں سفر اختیار کرنا کمرہ نہیں ہے۔ مع۔ یہ تو ظاہری حکم ہے اور اگر بدیہی سے رمضان افطار کرنے کے لیے ایسا کیا تو اللہ تعالیٰ دونوں کے حال سے آگاہ ہے۔ مع۔ سفر میں دو ناز و نوح کا حقیقتاً جمع کرنا یعنی ظہر و عصر کا اور مغرب و عشاء کا ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے۔ اور واضح ہو کہ جمع کرنا صحت میں ہمارے نزدیک بھی جائز ہے یعنی اس طرح کہ قہر کو تاخیر کرے یہاں تک کہ آخر وقت ہو جاوے پس آخر کر ظہر پڑے اور وقت ختم ہو جاوے پس اول وقت عصر پڑے اسی طرح مغرب کو تاخیر کرے یہاں تک کہ جب وقت نکل جانے کے قریب ہو تو آخر کر مغرب پڑے پھر شروع وقت عشاء میں عشاء پڑے پس سفر کی ضرورت سے یہ تاخیر کرنا مباح ہو گیا اور دلیل ہمارے حدیث ابن مسعود رحمہ اللہ کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کسی نہیں دیکھا کہ آپ نے کسی ہمار کو بے وقت میں پڑھا ہو یعنی جماعت اختیار ہی سوائے مقام مزدلفہ کہ وہاں مغرب و عشاء کو ملا دیا اور صبح پڑھی دوسرے روز قبل اسکے وقت کے یعنی غلے میں۔ اور حدیث صحیحین میں ہے اور مقام عرفہ کی جمع ظہر و عصر کو ظاہر شہرت کی وجہ سے نہیں بیان کیا اور فقہ میں مراد یہ کہ معمولی وقت سے خلاف وقت میں پڑھی۔ اور دوسری حدیث صحیح مسلم میں یلۃ القریس کی ناز و نوح فقہاء نے بیان کیا اور صحابہ رضی اللہ عنہم کے گھبرانے میں مذکور ہے کہ آپ نے فرمایا کہ سو جانے میں کچھ کوتاہی نہیں ہے اور ساری اوج تو اللہ کے قبضہ قدرت میں ہیں جب اس نے چاہا تو انکو چھوڑا اور کوتاہی و تقصیر تو جاکے میں ہے یوں کہ ناز کو تاخیر کرے یہاں تک کہ دوسری ناز کا وقت آجاوے۔ یہ حدیث صحیح ہے کہ آپ نے اختیار میں بے وقت نہیں کی اور یہ کہ ایک ناز کو دوسرے وقت میں لیجانا تقصیر ہے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ان الصلوٰۃ کان علی المومنین کتاباً موقوتاً۔ یعنی موقوف ہے ناز نہیں آتا

فرض کی گئی ہو اور حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ من جمع بین الصلوٰۃین فقد اتى بابا من الکبار ثم جئ منہ دفنا دون کو جمع کیا وہ ایک دروازہ کبار پر آیا۔ شیخ ابن کثیرؒ نے اسکی اسناد کو حید قرار دیا۔ اور قول تعالیٰ تخطف من بعدہم غطف اضاوا الصلوٰۃ الا یہ۔ یعنی پھر ان بنکوں کے پیچھے اگلے قائم مقام ایسے افاق ہوئے جنہوں نے نماز کو خلیق کر دیا۔ اسکی تفسیر میں علامہ صلیبیؒ کا یہ قول ہے کہ نماز میں تاخیر کر دی یا ٹھک کہ دوسری نماز کا وقت آگیا۔ مترجم کتابہ کہ امام شافعیؒ رحمہ اس آیت میں تاویل کر سکتے ہیں کہ یہ ضائع کرنا بطور تقصیر تھا اور سفرد وغیرہ قدر میں شرعی حجاز ہر حتیٰ کہ تمہارے نزدیک بھی تاخیر جائز ہو۔ یوں ہی قول حضرت عمرؓ کے مرجح یہ معنی ہیں کہ وہ ایک کبیرہ کے دروازے پر گیا اور ہنور کبیرہ کے اندر داخل نہیں ہوا حتیٰ کہ اگر کچھ اور سستی کی کو نضاد کرنے میں کبیرہ کا ترک ہو گا۔ پس اس قول سے جو صریحاً جو از نکلا کر اس میں ہوشیاری و احتیاط چاہیے جیسے حدیث میں ہے کہ۔ من حام حول الحمی یوشک ان یقع فیہ۔ یعنی جو چراگاہ شاہی کے گرد گھوما قریب ہے کہ اس میں وقع ہو جائے۔ یعنی مجرم ہو تو احتیاط اسی میں ہے کہ اُسکے گرد نجاوے اور نماز کا وقت مفروض ہونا کچھ عذرناجیح کے سنا فی نہیں ہے اور کہا گیا کہ تم نے فردغہ میں جمع و دفع ہونے سے ایک بار تخصیص کی تو تمہارے اصول پر جب عام ایک بار مخصوص ہو گیا تو دلیل ظنی سے بھی تخصیص ہو سکتی ہے یعنی عموماً ہر حالت میں نماز موقت مفروض ہونا قرآن سے ثبوت ہوا پھر اس عام کو تم نے حدیث مشہور جمع عرفہ و فردغہ سے مخصوص کیا تو اب حدیث اُحادیث سے سفرد وغیرہ میں تخصیص تمہارے اصول پر بھی جائز ہے اور وہ احادیث جمع کے صحاح میں ہیں از انجلہ حدیث انسؓ کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو رفتارین جلدی ہوتی تو نفر کو تاخیر کرتے اول وقت حضرتک پس ظہر و عصر دونوں کو جمع کر دیتے اور مغرب کو تاخیر دیتے یا ٹھک کہ مغرب و غشاوین جمع کرتے جب کہ شفق چھپ جاتا تھا۔ اور صحیحین کی روایت ابن عمرؓ میں ہے کہ بچے لفظ دیکھ شفق چھپ جاتا تھا یوں ہے کہ (بعد اسکے کہ شفق چھپ جاتا تھا۔ پس یہ مرجح ہے کہ مغرب گذرنے پشاور میں جمع کرتے تھے۔ شیخ ابن الامام رحمہ نے کہا کہ شفق کا لفظ مشترک ہے جو ستر اور اسکے بعد کی سپیدی و دونوں پر پولا جاتا ہے تو متحمل ہے کہ سرخی گذر جانے پر سپیدی میں پڑھتے حتیٰ کہ بقول امام ابو حنیفہؒ یہ مغرب کا آخری وقت ہے پھر سپیدی کم ہو کر تاریکی شروع ہوتے ہی غشاو کے وقت میں غشاو پڑھ لیتے تھے۔ مترجم کتابہ کہ حق یہ کہ یہ جواب دو وجہ سے کافی نہیں ہے اول یہ کہ ظہر میں یہ تاویل نہیں بنتی ہے کیونکہ مرجح اس میں اول وقت عصر مذکور ہے اور اور جب اس میں جمع کرنا بعد داخل ہونے وقت عصر کے ہے تو مغرب میں جمع کرنا اول وقت غشاو کے ہے۔ دوم یہ کہ احادیث اول وقت غشاو میں شروع وقت غشاو کا بعد غائب ہونے شفق کے آیا ہے اور بیان بھی جمع بعد غائب ہونے شفق کے آیا تو بھی اول وقت غشاو ہے شیخ ابن الامام رحمہ نے فرمایا کہ اگر یہ تاویل ہو تو حدیث ابن مسعودؓ میں اور اس حدیث انسؓ میں معارضہ ہو گا پس ہم حدیث ابن مسعودؓ کو جو راویوں کے نفع ہونے کی ترجیح دینگے تو حدیث ابن مسعودؓ مرجح ہوگی۔ مترجم کتابہ کہ انصاف میں یہ جواب بھی معتدل نہیں ہے اس واسطے کہ حضرت ابن مسعودؓ میں جمع کرنا تمام عرفہ کا مذکور نہیں اور لیلۃ القریس میں فجر کو خلاف وقت فجر حاتمہ کو نہیں ہے جو جب کلمہ پورا نہوا تو یہ جمع کرنا بھی مذکور نہیں ہے علامہ اسکے معارضہ کیونکہ قائم کیا جاوے جبکہ معلوم ہوا کہ حدیث ابن مسعودؓ میں بلا عذر کا بیان ہے اور حدیث انسؓ نہ وغیرہ میں عذر سفر کا بیان ہے پھر معارضہ ساقط ہے۔ ہاں یہ بات پسندیدہ ہے جو شیخ ابن الامام رحمہ نے بیان فرمائی کہ بے وقت جمع کرنے کی احادیث میں ایک طبع کا اضطراب واقع ہوا ہے چنانچہ ابن عباسؓ رحمہ سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مدینہ میں بغیر عذر سفر اور خوف اور بغیر بارش کے پانچ احادیث کو جمع کرنا۔ صحیح مسلم میں مروی ہے اور اسطرح جمع کرنے کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔ مترجم کتابہ کہ نزدیکی رحمہ نے فرمایا کہ اس پر صلیبیؒ میں سے کسی کا عمل نہیں ہوا۔ اس سے ظاہر ہے کہ ہاں صرف جمع کی احادیث میں تاویل ہے اور شیخ نے کہا کہ زیادہ احتیاط بھی اسی میں ہے کہ جمع نویں اسلحہ کہ اس میں تو کچھ شبہ بھی نہیں ہے بالکل

اذان بھی قرآن سے ثبوت ہوتی اگرچہ ابتدا میں مسنون ہو چکی تھی۔ حدیث میں ہے کہ جمعہ ہر مسلمان پر جماعت میں حق واجب ہے سو اسے چار کے ایک ملک دوم عورت سوم طفل یعنی نابالغ چہارم بیمار۔ علی مارواہ ابو داؤد۔ اور نووی رحمہ اللہ نے کہا کہ اسناد صحیح بشرط بخاری و مسلم ہے۔ اور تمیم الدارسی رحمہ اللہ کی حدیث میں بھی حق واجب ہے اور مسافر کا بھی استثناء ہے اور ترک جمعہ بڑے شدید وارد ہے حتیٰ کہ بغیر عذر ترک کرنے والے کو منافق کہا گیا ہے۔ بالجلہ ائمہ حنفیہ وشافعیہ سب کے نزدیک جمعہ فرض ہے اور ہمارے ائمہ نے تو تصریح کی کہ جمعہ تو فرض ظہر سے بھی زیادہ موکد ہے کیونکہ ہم کو جمعہ کے لیے فرض الظہر کے چھوڑنے کا حکم ہے اور جو کوئی منکر ہو وہ کافر ہے۔ منع م۔ اور جمعہ ہر شخص پر فرض میں ہے۔ التہذیب ۱۔ اور اسکا ادا کرنا فرض ہونے کے لیے بارہ شرطیں ہیں آئین سے چھ شرطیں تو خود مصلیٰ کے اندر چاہئیں۔ ایک تو آزاد ہونا یعنی ملک نہ ہو۔ دوم مذکر ہونا پس عورت پر ادا واجب نہیں ہے۔ سوم تقیم ہونا پس مسافر پر ادا نہیں ہے۔ چہارم تندرستی یعنی ایسا بیمار نہ ہو کہ جمعہ میں حاضر ہونا اس پر مشقت ہو۔ پنجم پانون سلامت ہونا۔ حتیٰ کہ گھٹیا واسلے پایا ہیج پر بالاجماع جمعہ نہیں۔ محیط السرخسی۔ اگرچہ اسکو لا ذکر ہو چنانے والا تھا ہوا ازاں ہی ششم آنکھوں کا سلامت ہونا۔ حتیٰ کہ اندھے پر جمعہ نہیں اگرچہ رہبر یا دے۔ السراجیہ۔ اور پورے حاضیت بھی بجز کمرہ میں کے ہے کہ اس پر جمعہ نہیں۔ اور جب بارش بہت ہو یا ظلم بارشاہ سے روپوش ہو تو جمعہ ساقط ہے۔ جو کوئی کسی کے پاس اجرت و نوکری وغیرہ پر کام کرنا ہو تو مستاجر کو یہ اختیار نہیں کہ اسکو شہر کے اندر جمعہ میں جانے سے روکے۔ پھر اگر جامع مسجد نزدیک ہو تو مزدوری سے کچھ کم نہوگا اور اگر دور ہو تو جقدر دیر نماز میں مشغول ہوا اتنی مزدوری ساقط ہے۔ محیط۔ میں کہتا ہوں کہ یہ اس وقت کہ مزدور نے اول سے شرط نہ کر لی ہو اور اگر شرط کر لی تو کسی صورت میں کمی نہوگی م۔ غلام مکاتب و غلام سامعی پر جمعہ واجب ہے۔ اگرچہ بھرجن لوگوں پر جمعہ ادا کرنا فرض نہیں ہے مگر آنھوں نے حاضر ہو کر جمعہ ادا کیا تو اس وقت کا فرض ادا ہو گیا۔ الکفر۔ یعنی اب ظہر واجب نہیں ہے م۔ باقی چھ شرطیں مصلیٰ سے باہر میں اول شہر ہونا۔ ۲۔ جماعت۔ ۳۔ سلطان۔ ۴۔ وقت۔ ۵۔ خطبہ۔ ۶۔ عام اجازت۔ ۷۔ منع م۔ پھر ہر ایک کا بیان کہ شہر و غیرہ سے کیا مراد ہے کتاب میں آتا ہے م۔ لا تصح الجماعۃ الا فی المصر جامع۔ جمعہ صحیح نہیں ہوتا مگر ایسے شہر میں جو جامع ہو۔ ف۔ یعنی اسے جمعہ کے بارہ شرائط میں سے ایک شرط یہ کہ مصر جامع ہو جسکا بیان آتا ہے اور یہی قول حضرت علی کرم اللہ وجہہ و عطاء حسن بصری و ابراہیم نخعی و مجاہد و ابن سیرین و سیفان ثوری و غیرہم کا ہے۔ مع۔ اومنی مصلیٰ المصر۔ یا شہر جامع کے مصلیٰ میں۔ ف۔ یعنی نازگاہ میں م۔ اور مرد اور اس قنارے مصر یعنی شہر کا گرد اور قنارے شہر میں جو مسجد ہوتی ہے جیسے جند گاہ تو شہر کے نام میں وہ بھی داخل ہے۔ اور قنارے اس جگہ کو کہتے ہیں جو شہر کی مصلیٰ کے واسطے بنائی جاتی ہے جیسے گھوڑوں کو دوڑ میں کراستہ کرنے اور نشانہ ٹھیک لگانے کی تعلیم اور ناز جند ٹھہرنے اور شہر کے مردے دفن کرنے و چراگاہ بنانے وغیرہ کے واسطے بنائی جاتی ہے خواہ وہ شہر سے ملحق ہو یا نہ ہو اور اسکا اندازہ ایک غلوہ تک ہے اور یہی اندازہ امام محمد رحمہ اللہ سے نوادر میں مذکور ہے۔ مع۔ اور غیبہ المغنی میں ہے کہ مختار ایک فرسخ ہے۔ مع۔ و لو لم یلحی نے بھی اسی کو فتویٰ کے لیے مختار کیا۔ و۔ لیکن خلاصہ میں ہے کہ غلوہ وغیرہ کی تقدیر کچھ نہیں ہے بلکہ قنارے وہ موضع جو مصلیٰ شہر کے واسطے متصل و ملتصق ہو اور اگر درمیان میں فصل ہو جیسے خررہ وغیرہ بیچ میں نہ ہو تو وہ بان و اون پر جمعہ نہیں اگرچہ اذان کی آواز ہو نہ ہے۔ قاضیخان میں ہے کہ نقیہ ابو جعفر نے امام ابو حنیفہ و ابو یوسف سے یہی روایت کیا اور اسی کو شمس اللہ حلوانی نے اختیار کیا ہے۔ ۸۔ بان اگر دہان کا رہے والا یا کوئی دیہاتی جمعہ کے روز شہر میں موجود ہو تو اس پر جمعہ مثل اہل شہر کے ہے مگر جبکہ وہ قبل ناز یا بعد ناز کے واپس جانے والا ہو تو اس پر واجب نہیں ہے۔ اگرچہ اسے تو کوٹا پادیا گیا۔ محیط و المغنیس و قاضیخان۔ پھر ظاہر کلام فقہی ہے کہ جمعہ پر حکم اس پر ظہر واجب نہیں ہے اگرچہ جمعہ اس پر نقل تھا۔ نا حلف م۔ بالجلہ شہر جامع یا قنارے شہر شرط ہے۔ لا یجوز فی القری۔ اور جمعہ

نہیں جائز ہے قری یعنی گناہوں میں۔ **ف** غونا فاشی۔ نقولہ علیہ السلام لا جمعة ولا تشرقی ولا تفر ولا تضحی
 الانی مصر جامع۔ دلیل ہمارے قول حضرت علیؓ علیہ السلام کہ جمہ اور نہ تشرقی اور نہ تفر اور نہ تضحی کہ شہر
 جامع میں۔ **ف** اس کلام میں انحصار کر دیا کہ سوائے شہر جامع کے اور کہیں نہیں جائز ہے لیکن اس حدیث میں کلام
 یہ ہے کہ امام مصنف نے تو اسکو حضرت علیؓ علیہ السلام کا قول بیان کیا لیکن یہ کتب حدیث میں نہیں ملتا ہوا ان ابن ابی شیبہ
 نے حضرت علیؓ علیہ السلام وجہ کا قول روایت کیا کہ جمہ اور نہ تشرقی اور نہ تفر اور نہ تضحی کہ شہر جامع یا شہر عظیم
 میں۔ ابن حزم نے کہا کہ اسکی اسناد صحیح ہے اور عبد الرزاق نے اسکو مسند صحیح کے ساتھ مختصر روایت کیا۔ ابن حزم نے کہا کہ
 یہی حدیث روئے سے مروی ہے۔ خواہر زادہ رحم نے کہا کہ ابو یوسف رحم نے اسکو امام ابن مرفوع روایت کیا۔ بیہقی نے مرفوع ہونے
 سے انکار کیا اگرچہ مسلم نہیں کرتے اور اگر ان میں تو یہ موقوف صحیح بخاری مرفوع کے ہے کیونکہ اس میں اسے کو دخل نہیں ہے اور حضرت
 علیؓ علیہ السلام کا اس میں امام مقتدا ہونا ہم کو کافی ہے۔ منع۔ شرح کتاب ہے کہ اس مقام میں قابل حفظ بات یہ کہ بالا جامع جمہ کے واسطے
 خاص شرائط ہیں جو ظہور میں نہیں ہیں اور جمہ قائم کرنا فریضہ ظہر جوڑ کر ہوتا ہے مع ہذا اگر کسی نے بطور گناہ کے جمہ ترک کیا تو اس پر
 ادا سے ظہر ہی یا قضاء میں بھی ظہر ہی بعد اس اجاع کے متنبہ ہونا چاہیے کہ اقامت جمہ میں احتیاط ضرور ہے جو جمہ اپنے مختل کے
 ساتھ ایسا ہو کہ اس میں قیاس کو دخل نہ رہا تو انہیں امور پر مشروط رہا جنکے ساتھ حضرت علیؓ علیہ السلام سے تحقق ہوا ہے کیونکہ
 جب موافق اجتہاد و علم شریع کے جمہ واجب نہیں جانا اور ظہر ادا کی تو باخلافت اسوقت کا فریضہ ادا ہو گیا اور اگر ظہر ترک کی
 اور جمہ قائم کیا حالانکہ اس میں اس حالت و ان امور کی رعایت میں تصور ہو جنکے ساتھ حضرت علیؓ علیہ السلام نے ادا کیا
 ہے تو جمہ بھی نہونے سے فریضہ وقت ہی جاتا رہا اگرچہ وہ گنہگار اسوجہ سے نہونے کا علم واجب ہے پس صاف ظاہر ہوا کہ
 او طہان جمہ میں احتیاط ہے ترک ظہر میں۔ کمالا غنی۔ سچر خلافت نہیں کہ حضرت علیؓ علیہ السلام نے جمہ ادا کیا تو شہر جامع
 تھا یا آپ کے حکم سے قناتے شہر میں ادا ہوا ہے۔ تو ہم اسی مورد پر رہکتے ہیں اور امام شافعی رحم نے دیہات میں بھی جمہ
 واجب جانا بدلیل قول ابن عباس رحم کہ مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں جمہ ہونے کے بعد جو پہلا جمہ ہوا ہے وہ صحابہ
 ہجرین کے قریہ جو انامین ہوا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ قریہ یعنی گانوں میں جمہ جائز ہے۔ جواب دیا گیا کہ اس روایت میں قریہ
 کا لفظ ہے اور وہ جیسے گانوں کے معنی میں آتا ہے ویسے ہی شہر کے معنی میں بولا جاتا ہے کیا نہیں دیکھتے کہ لغت قرآن میں بہت
 موجود ہے حتیٰ کہ مکہ کو ام القریہ کہا ہے اور فرمایا۔ وقالوا لولا نزل ہذا القرآن علی رجل من القریین عظیم۔ حالانکہ دونوں قریہ
 کہ و طائف مراد ہے۔ اور فرمایا۔ تلک القری نفص علیک منی ابنا تھا۔ اور فرمایا۔ تلک القری ابنا تھا۔ اور معنی نہیں
 کو قوم ہود و صالح و لوط و فرعون سب اہل شہر تھے مگر قریہ کے معنی گانوں کے لیے۔ بلکہ یہ جو انامین شہر جامع تھا
 صالح میں ہے کہ جو انامین حصن تھا صوبہ بحرین میں۔ یہ صاف ہے کہ وہ مصر جامع مع حاکم و عالم تھا۔ منع۔ و المصرا لجامع
 کل موضع کہ امیر و قاضی یفقد الاحکام و یتقیم الحدود۔ اور مصر جامع سے مراد ہر ایسا موضع کہ اسکا دار۔ و قاضی ہو جو حکام
 کو نافذ کرتا اور حدود کو قائم کرتا ہو۔ **ف** یعنی احکام جاری کرنے اور شرعی سزاؤں کو قائم کرنے پر قادر ہو جسے یہی ظاہر ہے
 ہے۔ الدیہ۔ و نہ اعن الی یوسف۔ اور یہ ابو یوسف سے مروی ہے۔ **ف** پس کوئی بڑا شہر ہو یا ضروہ و نہو کہ اسکے لوگ
 بڑی مسجد میں نہ مساویں بلکہ حصن یعنی گڑھی و قلعہ جس میں سردار تھی قوت والا ہو کہ شرعی احکام جاری کر سکے اور جو رکابا تہ
 کاٹنا اور زانی کو حد مارنا وغیرہ حدود کو قائم کر سکے تو وہ مصر جامع ہے جیسے جو انامین حصن یعنی گڑھی یا قلعہ ہونے سے یہ بات ظاہر
 ہے کہ مصر جامع سے مراد ہے وہاں سپر صادق ہے۔ و جنہ انہم اذا اجتمعوا فی اکبر مسا جہم لم یسمع۔ اور ابو یوسف سے مصر
 جامع کی پہچان یہ بھی مروی ہے کہ جان کے لوگ اگر وہاں کی سب سے بڑی مسجد میں مجتمع ہوں تو سب لوگوں کی کھائی ہو

فتنہ یہ قول پہ نسبت قول اول کے خاص ہے کیونکہ اس میں یہ بھی شرط ہے کہ آبادی اس قدر کثیر ہو۔ والا اول اختیار اگر کسی
 ہو تو قول اول کو کرنی نے اختیار کیا ہے۔ وجہ الظاہر۔ اور یہی ظاہر مذہب ہے۔ فتنہ پس اسی پر فتویٰ ہونا چاہیے۔ وراثتی
 اختیار الفلجی۔ اور قول دوم کو بھی نے اختیار کیا۔ فتنہ بھی منسوب ہے بن عمر بن مالک بن جندبہ جلی اولاد میں سے
 اور نام انکا محمد بن شجاع تھا جو امام اعظم کے شاگردوں میں سے کثر اور حسن بن زیاد کے خاص شاگردوں میں سے ہیں حدیث کو
 وکیع و ابو سیامہ و واقدی وغیرہم سے حاصل کیا اور سند ہے بن مازہ صرح کے سجدہ میں یکایک قضاء کی صاحب تصانیف کثیرہ میں
 مع مصنفی میں ہے کہ بہتر قول یہ کہ حسین بن علی کی ضرورت کے لوگ یعنی قاضی و مفتی و حاکم پائے جاوین تو وہ مصر جامع ہے۔ ابو حنیفہ
 سے روایت ہے کہ مصر وہ موضع حسین گلیان و بازارین ہوں اور حاکم جو حکومت سے ظالم و مظلوم کا انصاف کرے اور عالم ہو جو
 واقعات میں فتویٰ دے۔ یہی قول اصح ہے۔ المقید و التقتہ۔ اور امام محمد رحم سے روایت ہے کہ امام المسلمین جس موضع کو مصر
 کر دے تو مصر ہو جائیگا حتیٰ کہ اگر اس نے کسی گاؤں میں اپنا نائب بیجا یا جو حدود و قیود حاصل کرنا چاہے تو وہ مصر ہو جائیگا
 جب نائب کو وہاں سے اٹھائے تو وہ گاؤں ہو جائیگا۔ ابن حزم نے بھی میں ذکر کیا کہ حضرت عثمان رحم نے ربذہ بنی نائب
 بیجا یا تھا اسکے پیچھے حضرت ابو ذر رحم وغیرہ چند صحابہ رحم نماز جمعہ پڑھا کرتے تھے۔ قاضی خان نے کہا کہ ابو حنیفہ رحم سے روایت ہے
 کہ جس موضع کی آبادی و مکانات اس قدر ہو چکیں کہ جتنے مقام منی میں ہیں اور وہاں مفتی و قاضی ہو جو حدود قائم کرے اور احکام
 نافذ کرے تو وہ مصر جامع ہے اور اسی قول پر اعتماد ہے۔ مع۔ ظاہر المذہب وہی ہے جو امام مصنف نے بیان کیا ہے بالجملہ مصر جامع
 اور اسکے معنی میں جمعہ جائز ہے۔ و الحکم غیر مقصور علی المصلی۔ اور حکم جو از جمعہ کا صرف مصلیٰ یعنی مسجد فناء پر مقصور نہیں ہے
 فتنہ حتیٰ کہ صرف اسی مسجد میں اور صرف اسی جانب جدھر عید گاہ ہے جو از ہوتا۔ بل پوزنی جمیع اقلیۃ المصر۔ بلکہ از جمعہ
 مصر کے تمام فناءوں میں جائز ہے۔ فتنہ خواہ وہاں مصلیٰ ہو یا نہ ہو۔ تو حاصل یہ ہوا کہ مصر جامع کے باہر مصلیٰ تک یعنی فناء
 حضرت بنی جمعہ روا ہے۔ لاناہما بمنزلۃ فی حوائج اہلہ۔ کیونکہ تمام جانب فناء مصر کی بمنزلۃ مصلیٰ کے ہیں بلحاظ اہل المصر کے
 ضروریات کے۔ فتنہ یعنی جیسے مصلیٰ عید و جنازہ بلحاظ ضرورت اہل شہر کے شامل شہر ہے اسی طرح دوسری طرفین
 بھی مقابروں پر لگا ہوں وغیرہ کے لحاظ سے اہل شہر کی ضروریات کے لحاظ سے داخل شہر میں تو سب طرف ایک فرسخ تک
 بقول مختار جمعہ جائز ہے۔ اگر حاکم اسلام نے گاؤں میں جامع مسجد بنانے کی اجازت دی تو امام سرخسی نے کہا کہ یہ بالانفا
 جمعہ پڑھنے کی اجازت ہے۔ جامع الرموز۔ و پوزنی و اور جمعہ پڑھنا مقام منی میں جائز ہے۔ فتنہ اگر حبش نہیں بلکہ۔
 ان کا ان الامیر امیر الحجاز۔ اس شرط سے کہ ان حاجیوں کے مجمع پر جو منی میں مجتمع ہو کر جمعہ پڑھیں وہ شخص سردار ہو جو
 صوبہ حجاز کا حاکم ہے۔ فتنہ اور خالی حج کرانے کے واسطے کوئی شخص سردار نہ کیا گیا ہو۔ او کان الخلیفۃ مسافر
 یا خلیفہ الاسلام خود مسافر کے طور پر بیان موجود ہو۔ یہ جواز۔ عند ابی حنیفہ و ابی یوسف۔ ابو حنیفہ و ابو یوسف کے
 نزدیک ہے۔ و قال محمد لا جمعہ بمنی۔ اور امام محمد نے کہا کہ منی میں جمعہ نہیں ہے۔ فتنہ یعنی وہ مقام ہی اس نماز کی شرط
 پر نہیں ہے۔ فتنہ یہی قول امام شافعی و احمد کا ہے۔ لاناہما من القری حتیٰ لا یعبدا بہا۔ کیونکہ منی تو گاؤں میں سے
 ایک گاؤں ہے حتیٰ کہ اس میں قبر عید کی نماز نہیں پڑھی جاتی ہے۔ فتنہ حالانکہ حاجیوں کا مجمع اول وہاں ہوتا ہے پس اگر وہ
 مقام اس لائق ہوتا تو نماز پھر عید وہاں پڑھی جاتی۔ لہذا انہما تمصر فی ایام الموسم۔ اور شخص کی دلیل یہ ہے کہ منی موسم
 حج میں شہر بن جاتا ہے۔ فتنہ کیونکہ وہاں باذنیں لگ جاتی ہیں اور سلطان یا اسکا نائب و قاضی اس موسم میں وہاں
 موجود ہوتے ہیں۔ مع۔ سوائے موسم کے دہان جمعہ نہیں ہے۔ بحیث الشریعہ۔ و عدم التعلیف۔ اور نماز عید وہاں
 نہ پڑھا جاتا ہے۔ فتنہ کیونکہ لوگ اپنے افعال حج ادا کرنے میں مشغول ہوتے ہیں۔ و لا جمعہ بعرفات

فی قولہم جمیعاً۔ اور عرفات میں جمعہ بالاتفاق سب کے قول میں ہیں جائز ہے۔ لانا قضا۔ کیونکہ عرفات تو خالی میدان ہے۔
 و۔ وہ مہر نہیں بتا ہے۔ و۔ یعنی اثبتہ۔ اور منی میں مکانات بنے ہوئے ہیں۔ و۔ تو صرف آدمیوں و حاکم و عالم کی حاجت
 رہتی ہو وہ بھی موسم کے ایام میں موجود ہو جاتے ہیں۔ تو وہ معر ہو جاتا ہے۔ یہی قول امام مالک و شافعی و احمد و اسحق و زہری
 کا ہے۔ و التعلیق بالخلیفة و امیر الحجاز۔ اور جو قید لگائی ہو خلیفہ یا امیر الحجاز کے موجود ہونے کی۔ و۔ منی میں جمعہ
 جائز ہونے کے لیے۔ یعنی منی میں جمعہ جب جائز کہ موسم میں امیر الحجاز یا خلیفہ خود موجود ہو۔ لان الولاية لہما۔ کیونکہ ولایت
 تو انہیں دونوں کی ہے۔ و۔ اور آگے آتا ہے کہ والی حاکم کا ہونا شرط ہے توجیب اس مقام پر ولایت خلیفہ کی ظاہر ہے یا خلیفہ
 کی طرف سے حاکم حجاز کی ہو تو دونوں میں سے کسی کا ہونا ضروری لیکن بیان کی حاجت اسوجہ سے ہوئی کہ کبھی خلیفہ کی طرف سے
 حاجیوں پر ایک شخص امیر کر دیا جاتا ہے جو حج کرادے اور اسکو امیر الموسم کہتے ہیں تو فرمایا۔ واما امیر الموسم فہی الامور الراجح
 لا غیر۔ اور راہدہ امیر جسکو امیر الموسم کہتے ہیں وہ توجع کے بعد کا متولی ہے نہ اور کا۔ و۔ تو اسکو ولایت جمعہ حاصل نہیں
 ہے۔ یہی فخر الاسلام نے ذکر کیا ہے۔ لیکن اگر امیر الموسم کو خلیفہ یا امیر الحجاز سے اجازت و ولایت حاصل ہو تو جمعہ قائم کر سکتا ہے
 خواہ فقیم ہو یا مسافر ہو یہی صحیح ہے۔ البتہ اے۔ اور واضح ہو کہ اس کلام میں افادہ ہے کہ خلیفہ جو اعلیٰ حاکم ہے وہ اگرچہ مسافر ہو جمعہ قائم
 کر سکتا ہے یہ شہ ج الطحاوی میں مصرح ہے۔ لہذا اگر خلیفہ نے تمام مملکت اسلام کا دورہ شروع کیا اور مسافر ہو تو ہر شہر میں بروز جمعہ
 وہ جمعہ قائم کر گیا کیونکہ جب اسکی اجازت سے دوسرا قائم کر سکتا ہے تو وہ خود بدرجہ اولیٰ قائم کر سکتا ہے۔ الفوائد الطبریہ و جامعہ
 قاضی خان م۔ ج۔ شرط دوم۔ و لا یجوز اقامتها الا للسلطان۔ اور نہیں جائز ہے قائم کرنا جمعہ کا مگر سلطان کے لیے۔ و۔
 یعنی جسکو سلطنت حکومت و قوت قدرت حاصل ہو۔ اولمن امرہ السلطان۔ یا اسکے لیے جسکو سلطان نے حکم و اجازت
 دیدی ہو۔ و۔ جیسے امیر یا قاضی یا خطیب جبکہ انکو اجازت ہو کہ جمعہ قائم کریں۔ لانا تقام جمع عظیم۔ کیونکہ جمعہ بڑا
 جماعت عظیم کے ساتھ قائم رکھا جاتا ہے۔ و قد تقع المنازعة فی التقدم۔ اور حال یہ کہ کبھی جھگڑا واقع ہوتا ہے آگے ہونے
 میں۔ و۔ ایک کتاب ہے کہ میں امامت کرونگا اور دوسرا کہتا ہے کہ نہیں بلکہ میں ج۔ و التقدم۔ اور کبھی آگے کرنے میں
 و۔ چنانچہ ایک گروہ کہتا ہے کہ ہم فلاں بزرگ کو امام کریں گے اور دوسرا گروہ کہتا ہے کہ نہیں بلکہ فلاں دیگر کو ج۔ اور یوں ہی
 ایک کتاب ہے کہ میں امام ہوں گے اور جماعت کہتی ہے کہ ہم فلاں دیگر کو امام کریں گے تو تقدم اور تقدم میں کبھی جھگڑا ہوتا ہے۔ م۔ و قد
 تقع فی غیرہ۔ اور کبھی تقدم و تقدم کے علاوہ کسی بات میں جھگڑا ہوتا ہے۔ و۔ مثلاً یہ کہے کہ ہماری مسجد میں اور وہ
 بلکہ ہماری مسجد میں ج۔ یا جو گروہ پہلے آیا ہے نہ فراغت کر لی۔ یا جلدی و دیری میں جھگڑا کیا اور مانند اسکے عظیم جماعت
 میں جب ہر شخص اسے کاہن ہونے کا عوام میں سے بہت ایسے طبقے جبراً اسکو ٹرائی کے لیے آمادہ کرنے کا بیہودہ راے
 سے قابو لے اور انجام کو مومنوں کے درمیان نفاق و کشت و خون پھیلے حالانکہ جمعہ کے اسرار میں سے یہ کہ خلیفہ وقت انکو باہم
 مجتمع کر کے انکے دلوں میں اہت قائم رکھے اور یہاں خود راے سے برخلاف اسکے عداوت پیدا ہو۔ م۔ فلا بد منہ تمیہ الامر
 تو جمعہ کا کام پورا ہونے کے لیے سلطان یا اسکے قائم مقام کا ہونا ضروری ہے۔ و۔ خواہ سلطان عادل ہو یا ظالم ہو۔ انصاف
 یا متعصب ہو یعنی جس نے کسی ملک کفر کو فتح کر کے سلطنت قائم کی اور اپنی حکومت جاری کی مگر خلیفہ کی طرف سے اسکے پاس
 مشور نہیں ہے۔ و۔ یا سلطان کا نائب ہو جیسے امیر یعنی کسی صوبہ و ملک کا حاکم بشور سلطانی۔ اور جیسے قاضی و شہ و خطیب
 ج۔ اور ہمارے زمانہ میں صحیح یہ کہ قاضی و والی و شہ و خطیب کو جب ہی جمعہ قائم کرنے کا جواز ہے کہ انکے مشور میں سلطان نے
 یہ لکھ دیا ہو۔ لہذا یہ غلام اگر کسی نواح کا عامل کیا گیا اور اسنے لوگوں کو جمعہ پڑھایا تو جائز ہے۔ لہذا یہ عورت اگر سلطانہ ہو
 تو خود جمعہ نہیں پڑھا سکتی مگر اسکے حکم سے جائز ہے۔ و۔ بادشاہ جمعہ میں حاضر اور اسنے خطیب کو اجازت دیدی تو جائز ہے۔

قاضی خان نہ حکم پر رہو تو اسکی اجازت شرط ہے۔ ۲۔ اور اگر مرچا دے تو اسکا خلیفہ یا قاضی یا امام اور حکام شیعہ حادین
جب تک معزولی کا حکم آگیا نہ ہو تب تک اور جب کوئی نہ ہو تو لوگوں کے اتفاق سے امام منتخب ہو جاوے۔ ۳۔ اگر کسی نے خلیفہ
سے اجازت حاصل کرنا متعذر ہو گیا تو جسپر لوگ اتفاق کریں وہ مرچا دے۔ ۴۔ حاکم نے خلیفہ کی اجازت اور ناز پر جانے سے
مانع ہے کی تو ناز پر حاد سے اور خلیفہ و ناز ہر ایک کی اجازت سے دوسرے کی اجازت ہے۔ ۵۔ حاکم نے اگر عناد سے کسی شیعہ کو
کو جمعہ سے منع کیا تو دے لوگ کسی امام پر تفتیح ہو کر جمعہ پڑھ سکتے ہیں اور اگر عناد سے نہ ہو تو نہیں۔ ۶۔ جن ملکوں پر کفار حاکم
ہیں تو مسلمانوں کو جمعہ قائم کر لینا جائز ہے اور مسلمانوں کے باہمی اتفاق سے ایک شخص منتخب ہو کر قاضی ہو جائیگا اور مسلمانوں کو
اپنا منوئی مسلمان تلاش کرنا واجب ہے۔ معراج الدرایہ ۲۔ میں کہتا ہوں کہ ظاہر امر ادیہ کہ جب مسلمانوں پر اپنا مسلمان الی
حاصل کرنا واجب ہے تو اسکا طریقہ یہ کہ اتفاق کر کے اپنا قاضی بنا دیں اور جب قاضی ہو گیا تو وہ انکو جمعہ پڑھاسکتا ہے۔ یہ سب
تمام مسلمانوں کے واسطے آنکے دین میں بہت ضروری ہے۔ فیلحفظ۔ ۴۔ جو شخص کہ خلیفہ کی طرف سے خلیفہ ہو تو کیا وہ خلیفہ
پہنچنے کو اپنا نائب مقرر کر سکتا ہے تو بیان نہیں قول ہیں اول یہ کہ ہاں خواہ ضرورت ہو یا نہ۔ قول دوم یہ کہ ہاں بشرط ضرورت
قول سوم ہاں لکل نہیں۔ فقہاء کی عبارات سے قول اول ظاہر ہے۔ ۵۔ حاکم کی اجازت صرف مسجد جمعہ بنانے کے وقت شرط
ہے۔ البجۃ۔ ہمارے زمانہ میں مطلقاً جائز ہے کیونکہ مسئلہ ۴ میں عام اجازت ہو گئی اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ۶۔ یہ اجازت عام
جسکا ذکر کیا مخصوص ہے تو ہندوستان میں اسوقت ضرورت اولیٰ وہی کہ جو معراج الدرایہ میں مذکور ہے۔ ۷۔ دفعہ ہیکل امام
دشانی واجد کے نزدیک جمعہ کے واسطے سلطان شرط نہیں بلکہ سنت ہے اور اصح قول ابو حنیفہ رحمہ کیونکہ وہی مورد اور احوط
ہے۔ قائم۔ پھر شرط یہ کہ سلطان و دالی عام اجازت دے اور اگر اسنے کچھ لوگوں کو جمع کر کے مسجد کا دروازہ بند کیا تو جمعہ نہیں
اور اگر قلعہ کے اندر مسجد ہے اور خوف دشمن قلعہ کا دروازہ بند کیا تو جائز ہے۔ ۸۔ ومن شرط طحا الوقت۔ اور جمعہ کی
شرائط میں سے وقت ہے۔ ۹۔ یعنی وقت ادا ہے مگر وہی وقت جمعہ ہے۔ ۱۰۔ فصیح فی وقت الظہر ولا یصح بعدہ پس
جمعہ وقت ادا ہے ظہر میں صبح ہوگا اور بعد اسوقت کے صحیح نہوگا۔ نقولہ علیہ السلام اذا مال الشمس فصل بالناس
الجمعہ۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے یعنی مصعب بن عمیر رحمہ کو فرمایا کہ جب آفتاب ڈھل جاوے تو لوگوں کو جمعہ
پڑھانا۔ ۱۱۔ اس عبارت سے یہ روایت اگرچہ ملتی نہیں مگر کتب السیر میں کچھ مضمون ملتا ہے۔ لیکن اس سے قطع نظر
مگر کے دلیل حدیث انس رضی اللہ عنہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ پڑھانے کے بعد آفتاب ڈھل جاتا تھا۔ رواہ البخاری اور حدیث
سلمہ بن الاکوع رحمہ کہ ہم لوگ جمعہ پڑھنے جب آفتاب ڈھل جاتا تھا۔ رواہ مسلم وغیرہ۔ اور یہی قول جمہور صحابہ و تابعین کا اور
یہی مذہب شافعی رحمہ ہے اور شیخ ابن العربی رحمہ نے کہا کہ علماء متفق ہیں کہ قبل الزوال جمعہ جائز نہیں ہے سوائے اسکے جو امام
احد سے روایت کیا گیا کہ جمعہ قبل الزوال بھی جائز ہے۔ بدلیل اسکے کہ حضرت جابر رحمہ نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
پڑھتے پھر چڑھی نوافل کی طرف جاتے تو قبیکہ آفتاب نازل ہوتا۔ رواہ مسلم اور بدلیل حدیث سلمہ بن الاکوع کہ ہم لوگ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جمعہ پڑھکر پھرتے در حالیکہ دیواروں کا ایسا سایہ ٹھونکا کہ ہم اس سے سایہ لیں۔ رواہ البخاری و مسلم
و بدلیل آنکہ ہم لوگ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں قیلو کہ نہیں کرتے اور نہ اول وقت کا کھانا کھاتے مگر بعد جمعہ کے
اور بدلیل آنکہ جمعہ بھی عید ہے تو قبل الزوال جائز ہوگا۔ جواب یہ کہ صحیح حدیث انس و سلمہ رضی اللہ عنہما میں وقت زوال ہے اور
حدیث جابر رحمہ کے یہ معنی کہ جمعہ پڑھنا اور نوافل کی طرف جانا دونوں بوقت زوال ہونے سے۔ اور حدیث سلمہ رحمہ تو دو محبت
ہے کہ دیواروں کا کچھ سایہ ہوتا تھا چنانچہ حضرت سلمہ رحمہ سے خود اہل حدیث مذکور ہیں وقت زوال صحیح ہے تو دوسری حدیث
میں اول وقت تعجیل کا بیان ہے حتیٰ کہ جمعہ کی چھٹی چھٹی دیواروں کا اسقدر سایہ نہیں ملتا تھا کہ سچے میں چل سکیں اور چھٹی

یہ بھی حکمت ہے کہ جمعہ کے واسطے بہت جلدی کرنا زوال سے پہلے بڑی فضیلت ہے تو لوگ بغیر کھانا کھائے حاضر ہو جاتے پس ناز سے جلد فراغت فرماتے تاکہ کھادین اور قیلوہ کریں جسکو وہاں قیلوہ لفظی کہتے ہیں یعنی ٹھیک دوپہر کی تیزی کے وقت کو ٹھہرون میں آرام لینا۔ اسی سے کھانے و قیلوہ کا جواب معلوم ہو گیا۔ رابعہ پر قیاس کرنا بقابلہ منصوص حدیث انس رضی اللہ عنہ کی باطل ہے پھر حدیث انس رضی اللہ عنہ میں ہے کہ شدت سردی میں اول وقت پڑھنے اور شدت گرمی میں ایراد یعنی ٹھنڈا کرتے لگائی البخاری۔ تو جمعہ کا حال مثل ظہر کے ہو گیا۔ م۔ دلوخرج الوقت۔ اور اگر یہ وقت نفل گیا۔ وہو فیہما۔ حالانکہ مصلیٰ نماز جمعہ میں ہے۔ ف۔ اور ہنوز سلام نہیں پھیرا ہے۔ اگرچہ قدر تشدد بیٹھ چکا ہو۔ المحیط۔ استقبال الظہر۔ تو از سر نو ظہر پڑھے۔ ف۔ اور صاحبین کے نزدیک قدر تشدد بیٹھ لینے کے بعد وقت نکلا تو ناز تمام ہو گئی۔ اور امام رحمہ کے نزدیک فاسد ہو گئی۔ ولایہ منیہ علیہما لا یتخلل فیہما۔ اور ظہر کو جمعہ پر بنا نہ کرے کیونکہ جمعہ ظہر و دونوں میں اختلاف ہے۔ ف۔ نام میں اور تعداد رکعات میں اور جہر و اقرار میں۔ اور شرائط میں پس جمعہ پر ظہر کی بنا جائز نہیں تو ظہر از سر نو پڑھے۔ م۔ اگر مقتدی سو گیا اور اس وقت چونکا کہ وقت نفل چکا تھا تو اسکی ناز فاسد ہو گئی اور اگر وقت باقی ہو تو جمعہ پورا کرے اگرچہ امام خارج ہو چکا ہو۔ المحیط۔ و منہا الخطیۃ۔ اور جملہ شرائط جمعہ کے خطبہ ہے۔ ف۔ یہی باقی الامون کا قول ہے۔ لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ماصلاً یا بدون الخطیۃ فی عمرہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمر بھر کسی جمعہ کو بدون خطبہ کے نہیں پڑھا۔ ف۔ اور یہی ہستی نے ذکر کیا ہے پس اگر خطبہ واجب نہ ہوتا تو کبھی جواز کے لیے اکیلا ترک کر دیتے۔ مترجم کتاب ہے کہ وجوب نکلا کر شرط وہ واجب کہ جسکے ترک سے ناز جائز نہ تو اولیٰ یہ کہ یوں کما جاوے کہ تو نہ تعالیٰ فاسد والی ذکر الصبر در باب جمعہ ہے اور ذکر یعنی خطبہ مقدم کیا پھر جمعہ مسقط ظہر ہے تو اسی صورت پر کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پایا گیا یعنی بغیر خطبہ کبھی نہیں پڑھا تو خطبہ متصل ہے کہ خالی وجوب ہو جسکے ترک سے ناقص ناز ہو جاتی ہے اور متصل ہے کہ شرط ہو حتیٰ کہ ترک سے جائز نہ ہو اور یہی احوط تو اسی پر عمل لازم ہے۔ فاقیم۔ م۔ پھر خطبہ میں دو فرض اور بہت سے سنن و آداب ہیں بخلاف عید کے حتیٰ کہ وہ کسی فریضہ کے قائم مقام نہ ہونے سے بدون خطبہ بھی جائز ہے پھر فرض اول یہ کہ۔ وہی قبل الصلوٰۃ بعد الزوال۔ وہ خطبہ ناز سے پہلے اور زوال کے پیچھے شرط ہے۔ ف۔ حتیٰ کہ اگر جمعہ کو بدون خطبہ کے پڑھا یا خطبہ قبل زوال کے پڑھا تو جائز نہیں ہے۔ الکافی۔ اور بعد زوال کے بھی ناز سے پہلے ہونا شرط ہے۔ بہرورت السنۃ۔ اسی طور کے ساتھ سنت وارد ہوئی ہے۔ ف۔ بدلیل حدیث السائب بن یربوع عند البخاری و حدیث ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ سلم و بدلیل توارث۔ اور سابق میں گذرا کہ ہم اسکو اپنے مور پر لکھے ہیں۔ م۔ حتیٰ کہ اگر بعد ناز کے خطبہ پڑھا تو نہیں جائز ہے۔ فرض دوم ذکر آئی عزوجل ہے اور ظاہر متون یہ کہ خالی الحمد للہ لا الہ الا اللہ یا سبحان اللہ کافی ہے۔ جبکہ اسی مقصد سے ہو۔ م۔ اگر امام کو ناز جمعہ کے اندر اپنی ناز قضا یا وائی اور وجوب ترتیب کی وجہ سے اسنے پہلے وہ قضا کی تو بعد اسکے خطبہ کا اعادہ کرنا اولیٰ ہے جیسے عید ناز فاسد کر کے دہرائی ہو یا بعد خطبہ کے نفل شروع کی یا حالت جنابت میں پڑھا ہو تو اعادہ خطبہ اولیٰ ہے۔ ف۔ اگر خطبہ نہ یا فقط عورتوں کی حاضری میں پڑھا تو صحیح یہ کہ نہیں جائز ہے۔ معراج الدہایہ۔ اور اگر خطبہ میں ایک مرد حاضر ہو اور ناز کے وقت میں ہو گئے تو جائز ہے۔ المصلاصہ۔ اگر قوم سو گئی یا بھر سے میں تو خطبہ جائز ہے۔ ع۔ حدیث صحیح میں ہے کہ مرد کی نقابست سے ہے کہ خطبہ چھوٹا کرے اور ناز دراز کرے۔ اور ابن الامام نے اسکے معنی ذکر کیے ہیں۔ م۔ و یخطب خطبتین بفصل بنیہما بقعدۃ۔ اور وہ خطبہ پڑھے دونوں کے درمیان بیٹھک سے جدا کی کر دے۔ بہر جری التوارث۔ اسی کے ساتھ توارث جاری ہوا ہے۔ ف۔ یعنی ہر طبقہ میں یکے بعد دیگرے بزرگوں سے یوں ہی چلا آتا ہے۔ ابن المنذر نے کہا کہ عطاء بن ابی رباح کہا کرتے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منبر پر کبھی نہیں بیٹھے یا تک کہ انتقال فرمایا اور آپ نہیں پڑھتے خطبہ مگر کھڑے ہوئے۔ اسناد اول جو شخص کہ بیٹھ گیا وہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ ہیں کہ آخر عمر میں جب سن

زیادہ ہو گیا تو خیف بیٹھ کر کھڑے ہو جاتے تھے۔ مغیرہ بن شعبہ اپنے خطبہ میں نہیں بیٹھتے تھے۔ ابن المنذر نے کہا کہ لوگوں کا عمل تو اسی پر ہے جو آج کے روز امام لوگ کیا کرتے ہیں۔ شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ ہمارے نزدیک یہ تعدد استراحت ہے اور شافعی نے کہا کہ شرط ہے۔ امام نووی رحمہ نے لکھا کہ دونوں خطبہ کے درمیان بیٹھ جانا جہور علماء کے نزدیک سنت ہے حتیٰ کہ امام طحاوی نے کہا کہ اس بیٹھک کا شرط ہونا کسی نے نہیں کہا سوائے شافعی رحمہ کے مع۔ پھر اس بیٹھک کی مقدار چھوٹی تین آیات یا بڑی ایک آیت ہے۔ الجوسہ۔ یہی ظاہر الروایہ ہے۔ السراج ع۔ ائیس الائمہ سرخسی نے کہا کہ جب پورا بیٹھ جاوے کہ ہر عضو اپنے ٹھکانے پہنچاوے تو بلا توقف اٹھ کھڑا ہو۔ یہی مختار ہے۔ العنایہ۔ اور اگر نہ بیٹھا تو اس نے بڑا کیا ہے اصح ہے۔ اقلیہ۔ پھر ہر نماز نزدیک ایک ہی خطبہ پڑھا تو جو از ہو گیا اور یہی مذہب عظام و مالک و اشعری و ابو ثور وغیرہ کا ہے اور شافعی رحمہ نے دو خطبہ واجب کیے مع شرط جلسہ۔ مع۔ پندرہ سنتوں میں سے اول یہ کہ۔ و یخطب قائما علی الطہارۃ۔ اور خطبہ پڑھے کھڑے ہوئے طہارت کے ساتھ۔ ف۔ پس دو باتیں فرمائیں ایک تو قائم ہونا۔ دوسرے طہارت پر ہونا۔ لان القیام فیہما متوارث۔ کیونکہ خطبہ میں کھڑا ہونا تو متوارث چلا آتا ہے۔ ف۔ اور صلح میں بھی مذکور ہے۔ م۔ ابن العمام نے لکھا کہ قیام کی مخالفت کرنا مکروہ ہے اور روایت ہے کہ کعب بن عجرہ رضی اللہ عنہ مسجد میں داخل ہوئے اور اس وقت ابن ام الحکم بیٹھے خطبہ پڑھتا تھا تو فرمایا کہ اس خبیث کو دیکھو کہ بیٹھے خطبہ پڑھتا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ و اذا راؤا تجارۃ اولوا القضاۃ ایسا نہ کرنا کہ قائل یعنی جب آنحضور نے دیکھا کسی تجارت کو یا لوگو کو تو چل دے اسکی جانب کو اور تجھے کھڑا جوڑ گئے۔ رسول لیکن جب کعب رنہ وغیرہ نے اس نماز کے فاسد ہونے کا حکم نہ دیا تو معلوم ہو گیا کہ یہ آئے نزدیک شرط نہیں ہے۔ الفسخ۔ ثم ہی شرط الصلوٰۃ فیستحب فیہا الطہارۃ کا لا اذان۔ پھر خطبہ چونکہ فارجعہ کی شرط ہے تو خطبہ پڑھنے میں طہارت مستحب ہے جیسے اذان میں۔ ف۔ پس بغیر طہارت جائز مگر مکروہ ہے یہی قول مالک و احمد و قول قدیم شافعی ہے اور قول ابو یوسف و جدید قول شافعی میں جائز نہیں ہے۔ مع۔ و لو خطب قاعدا۔ اور اگر خطبہ پڑھا بیٹھے۔ ف۔ یا لیثیق۔ او علی غیر طہارۃ جائز۔ یا بغیر طہارت پڑھا جائز ہے۔ لوصول المقصود۔ کیونکہ مقصود حاصل ہو گیا۔ ف۔ جیسے اذان محدث ہو جو حصول مقصود کے جائز ہے اور نوادر میں ابو یوسف سے مروی ہے کہ جنب کی اذان اعادہ کیجاوے اور خطبہ کا اعادہ اولیٰ ہے۔ محیط و مسوطین میں ہے کہ خطبہ ذکر ہے اور محدث و جنب کو سوائے قرات قرآن کے ذکر سے مانعت نہیں اور خطبہ اپنی ذات میں شل نماز نہیں حتیٰ کہ اس میں استقبال قبلہ نہیں ہوتا اور کلام کرنے سے فاسد نہیں ہوتا۔ مع۔ الا انہ یکرہ۔ لیکن ایسا کرنا مکروہ ہے۔ ف۔ کہ خطبہ بیٹھ کر یا بحالت جنابت وغیرہ وضو پڑھے۔ المتألفۃ التوارث۔ بوجہ مخالفت توارث کے۔ ف۔ کیونکہ توارث تو کھڑے ہو کر ثابت ہے پس بیٹھنا اسکے مخالف ہوا۔ و لفصل بنیاء و بین الصلوٰۃ۔ اور بوجہ فاصلہ واقع ہونے درمیان خطبہ و نماز کے۔ ف۔ جبکہ امام بعد خطبہ کے غسل یا وضو کرنے میں مشغول ہو۔ اگرچہ خطیب و امام کا ایک ہونا شرط نہیں لیکن مختلف کرنا بھی مکروہ ہے۔ اور نیز جنب کا مسجد میں داخل ہونا خود مکروہ تھوہی ہے۔ مع۔ شافعی رحمہ کے نزدیک بیٹھ کر خطبہ نہیں جائز ہے اور مالک و احمد کے نزدیک شل ہمارے جائز و مکروہ ہے۔ اگر خطبہ پڑھ کر گیا اور گھر میں وضو کر کے آیا اور نماز پڑھا تو جائز ہے اور اگر وہاں کھانا کھایا یا جامع کر کے غسل کیا پھر آیا تو خطبہ کا اعادہ کر کے اوقات۔ اور اگر جنابت میں خطبہ پڑھا پھر غسل کیا تو خطبہ اعادہ کرے۔ المرغینانی۔ مع۔ تحریم کتا ہے کہ پھر جنابت کا خطبہ بیکار ہے مگر آنکہ دوسرے کو نماز کی اجازت دے اور اظہر وہ کہ خالی غسل مانند وضو کے ہے حتیٰ کہ خطبہ کا اعادہ نہیں چسکا کہ واقعات سے معلوم ہے۔ م۔ امام شافعی کے نزدیک طہارت ہن و جامہ و مقام کے قول جدید میں شرط ہے اور امام احمد کے نزدیک نہیں۔ مع۔ اور منجملہ سنن و آداب کے۔ قوم کا امام کی طرف متوجہ ہونا اور اگر دائیں بائیں ہو تو فرمایا

جو بندہ عین کی قربانیاں کیں وہ بوجہ عسرت دیکھائی گئے کہ تھا کیا نہیں دیکھئے کہ اونٹ کی قربانی افضل تھی مگر جبکہ بوسر ہوا اور اسکا بوسر ہونا بہ نسبت گائے کے آسان تھا۔ غافلفہ۔ دوم مستحب ہر دن نکلنے ہی جماع کرنا پھر غسل کرنا پھر اول ہی ساعت میں جمعہ میں آنا۔ سوم عسرت کو نہ ملانا۔ چارم پیدل آنا پچیس خطبہ میں ملائکہ حاضر ہوتے ہیں یستم امام سے نزدیک ہونا افضل ہر چنانچہ حدیث سمرہ بن جندب میں مرفوعاً وارد ہے کہ تم ذکر میں حاضر ہوا اور امام سے نزدیک ہو کیونکہ آدمی برابر دور ہوتا رہتا ہے حتیٰ کہ جنت میں پچھڑ جائیگا اگرچہ وہ جنت میں داخل ہو۔ رواہ ابو داؤد۔ پختہ لغو نہ کرنا پچشم سننے کے واسطے کان لگانا و توجہ ہونا۔ حدیث عمرو بن العاص میں ہے کہ مرد حاضر ہوا جمعہ میں خاموشی و سکوت کے ساتھ اور کسی مسلمان کی گردن نہیں پھاندا اور نہ کسی کو ایذا دی تو یہ جمعہ اسکے واسطے کفارس ہوا گلے جمعہ تک کے گناہوں کا۔ معین روز زائد کے۔ رواہ ابو داؤد۔ اور اور کفارہ ہونا حدیث صحیحین میں ثابت ہے۔ اور ابو داؤد کی حدیث حضرت علی رضی اللہ عنہ میں افادہ ہے کہ جو شخص خطبہ سننے کے مقام سے دور ہو پھر خاموش رہے لغو نہ کرے تو اسکو حصہ ثواب ہے اور جو خاموش نہ رہے و لغو کرے اسکو ایک حصہ گناہ ہے اور جو سننے کے مقام پر لغو کرے و خاموش نہ ہو اسکو دو حصہ گناہ ہے جیسے یہاں خاموش سننے والے کو دو حصہ ثواب ہے۔ حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں جس نے جمعہ کے روز اپنے پاس والے سے کہا کہ چپ رہو تو خود اپنے لغو کیا۔ رواہ السنہ۔ پھر ان احادیث میں ذکر سے مراد خطبہ ہے جیسے تو نے تعالیٰ فاسعوا الی ذکر اللہ الایہ میں جو ہم۔ فان اقصر علی ذکر اللہ جاز عند ابی خنیفہ۔ پھر اگر خطیب نے خالی اللہ تعالیٰ کے ذکر پر خطبہ کا اقتصار کیا تو ابو خنیفہ رحمہ کے نزدیک جائز ہے۔ فشب بشرطیکہ خطبہ کے قصد سے ہونہ بطریق شکر وغیرہ۔ ۴۔ اور کثر یہ کہ ایک تسبیح یا تہلیل یا الحمد لہ ہو۔ البسوط وغیرہ۔ اور خالی اللہ کہنا اگرچہ ذکر لغوی ہے مگر خطبہ تو کلام ہوتا ہے ہم۔ اور کافی میں ہے کہ الحمد لہ کو مکرر کرنا شرط ہے تاکہ خطبہ اسکا نام ہو۔ ۵۔ وقال لا یدر من ذکر طویل لیسبی خطبہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ طویل ذکر ہو جسکا نام خطبہ رکھا جاتا ہے۔ ۶۔ اور بی عاصم علانہ کا قول ہے اور امام ابو بکر الرازی نے کہا کہ صاحبین کے نزدیک کثر جسکا نام خطبہ ہے وہ بقدر التہات لہر غریبہ و نہ لولہم ہو۔ ۷۔ شاید کافی کا مسئلہ بقول صاحبین ہے ہم۔ لان الخطبہ ہی الواجبۃ۔ کیونکہ واجب تو خطبہ ہے۔ ۸۔ یعنی تسبیحۃ والتحمیدۃ والتسبیحۃ والتسبیحۃ۔ اور ایک تسبیح یعنی سبحان اللہ اور ایک تحمید یعنی الحمد لہ اسکا نام خطبہ نہیں ہوتا۔ ۹۔ نوبہ کلام اگرچہ مکرر کیا جاوے خطبہ نہ ہوگا۔ وقال الشافعی لایجوز حتی یخطب خطبتین۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ نہیں جائز ہے یہاں تک کہ دو خطبہ پڑھے۔ ۱۰۔ اعتبار الفتعار۔ باعتبار فتعار کے۔ ۱۱۔ کیونکہ عت میں اسکو خطبہ نہیں کہتے ہیں اور شاید یہ مراد ہو کہ فتعار شرعی ہے تو صحیح یہ کہ قولہ تعالیٰ فاسعوا الی ذکر اللہ میں ذکر محمل ہے تو حدیث میں جب قدر آیا وہی بیان ہو گیا اور وہی شرح میں فتعار ہو توئی کا اعتبار ہوگا۔ جواب دیا گیا کہ ذکر محمل نہیں بلکہ معلوم ہے تو کثر جسکو ذکر کہیں وہ شرط ہوگا اور دو خطبہ کی قدر طویل ہونا سنون ہے۔ ۱۲۔ قولہ تعالیٰ فاسعوا الی ذکر اللہ۔ اور ابو خنیفہ رحمہ کی دلیل ہے قول اللہ تعالیٰ کا فاسعوا الی ذکر اللہ۔ ۱۳۔ سنی کر و حوت ذکر الہی کے۔ من غیر فصل۔ بدون تفصیل کے۔ ۱۴۔ کہ ذکر کثیر یا طویل۔ تو مطلق رہا پس کثر کافی ہے اور حکم کی فراہم ہوگی لیکن ہر پس اگر ہم ذکر کثر کی شرط لگا دیں تو آیت کو صرف ظنی دلیل سے متغیر کریں اور یہ جائز نہیں ہے مع ۱۵۔ میرے نزدیک تو اس پر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ اجماعاً ذکر اللہ مطلق ہے اور مراد اس سے بالاتفاق خطبہ ہے اور خطبہ سے شرعی معنی خطبہ کے مقصود میں اور فتعار لغوی ہے ہی مقدار جو بیان ہوئی۔ یہ خود یعنی ہم نے ذکر کیا ہے۔ ابن اللہ نے کہا کہ خطبہ سے لغوی مراد ہوگا کہ خطاب سے لغت کا معنوم لیا جاتا ہے مگر طویل۔ میں کہتا ہوں کہ صلوتہ سے شرعی لیا گیا نہ لغوی یوں ہی خطبہ میں ہے۔ مترجم کے نزدیک تحقیق مقام یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ فاسعوا الی ذکر اللہ سے شافعی و صاحبین کے نزدیک خطبہ مراد ہے بدلیل آنکہ سلف صحابہ و تابعین نے ہی تفسیر کی اور احادیث میں بھی وارد ہے اور امام ابو خنیفہ رحمہ نے کہا کہ خطبہ ذکر اللہ ہے لیکن آیت میں تو مقصود خطبہ نہیں

بلکہ مقصود ذکر ہر خطبہ میں پڑھا جاتا ہو اور شرط واسطے نماز جمعہ کے بھی ذکر اس پر خواہ خطبہ کے طور پر ہو یا کسی طور پر ہو۔ اور مقصود
خطبہ شرط نہیں ہر دو صاحبین نے جو کہا کہ الخطبہ ہی الواجبہ۔ یہ ٹھیک نہیں بلکہ الذکر ہو الشرط۔ یعنی شرط تو ذکر ہر پس فلیل وکثیر
جس قدر ہر دو فرض شرط ادا ہو جائیگا۔ پھر امام ابو بکر الرازی کے موافق قدر واجب اس ذکر کے قدا اتجیات ہر حتی کہ الحمد لہ کو کر کر کے
استعد رک لینے سے واجب ادا ہو جائیگا اور اگر فقط الحمد لہ کو کر لیا تو فرض ادا ہوا۔ عینی نے لکھا اور طاہر الروایۃ بقدر زمین آیات
کے واجب ہر تو الحمد لہ کو اسی قدر کر کر کرنے سے واجب ادا ہو گا۔ پس سے معلوم ہوا کہ اگر خطبہ فقط ایک بار لا الہ الا اللہ کو کر لیا تو واجب
الا عا دہ ہو۔ اور صاحبین رحم کے نزدیک شرط ایک دراز کلام جسکو خطبہ کہیں مگر ایک خطبہ کافی ہو اور شافعی رحم کے نزدیک شرط
نہیں مگر واجب دو خطبہ ہیں اور کہا گیا کہ شرط بھی ہیں۔ فانہم واسر تعالیٰ اعلم۔ م۔ وعن عثمان انہ قال الحمد لہ۔ اور حضرت
عثمان رضی اللہ عنہ کا حال مروی ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے الحمد لہ کیا۔ فن۔ جب خلافت کے اول جمعہ کو منبر پر چڑھے ہیں۔ فارجع
علیہ۔ پھر آپ کی زبان رک گئی۔ فن۔ اور آگے پڑھنے سے بند ہو گئی۔ فنزل ر صلی۔ پس منبر پر سے اتر کر نماز پڑھائی۔
فن۔ تو معلوم ہوا کہ اگر خالی الحمد لہ کافی نہ تو تا کیوں اقتصار کرتے۔ عینی وغیرہ نے کہا کہ یہ قصہ فقط خطبہ کی کتابوں میں ہر حدیث
میں نہیں اور قاسم بن ثابت نے کتاب غریب الحدیث میں اسکو بغیر اسناد ذکر کیا۔ محقق ابن الہمام رحم نے کہا کہ قطعی آیت فاسعدوا
الی ذکر اللہ سے جب عام ذکر مراد ہو خواہ وہ بطور خطبہ ہو یا اور کسی طور پر ہو اگرچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ اختیار کیا اور خطبہ
خواہ واجب یا سنت شہر اگر شرط نہیں ہوا کہ بدون اس کے نماز جائز نہ ہو اور لفظ ذکر معلوم ہر محل نہیں تو مطلقاً ذکر شرط ہوا پس اس
دلیل کے ساتھ قصہ عثمان کی کچھ ضرورت نہیں رہی۔ مع۔ یہ تقریر عین و تحقیق ہر جو مترجم نے اوپر ذکر کی فالحمد لہ صلی اللہ علیہ وسلم
المحقق رحمہ اللہ تعالیٰ۔ پھر طاہر کلام امام ابو بکر الرازی و کافی اسی جانب ہر کہ قد خطبہ واجب ہر ادبی احوط ہو۔ واسر تعالیٰ اعلم۔
م۔ دونوں خطبہ بقدر ایک سورت طویل مفصل کے ہوں البدائع۔ اور زیادہ کرنا مکروہ ہر۔ البحر۔ ومن شر الظماء البجاعت۔ اور
جمہ کی شرائط میں سے جماعت ہر۔ لان الجمعۃ مشتقہ منها۔ کیونکہ جمعہ مشتق از جماعت ہر۔ فن۔ یعنی الجمع والجماع مصدر سے
جمعہ مشتق ہر اور اصول میں متقرر ہوا کہ شرعی اسون کو لغوی معنی کے ساتھ جانتک ثبوت ہو اینا واجب ہر جمعا کہ بحسب نیت تبم
میں ذکر ہو چکا۔ م۔ و اقلیم عند ابی حنیفہ ثلثۃ سوے الامام۔ اور ابو حنیفہ رحم کے نزدیک کثر جماعت سوے امام کے تین
آدمی ہیں۔ فن۔ یعنی مع امام چار ہوے۔ اور یہ شرط نہیں کہ خطبہ میں بھی حاضر ہوے ہوں۔ م۔ ہی قول زفر ولیث داؤد
کا اور زفرنی کا مختار ہر مع۔ وقال انسان سواہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ دو ہوں سوے امام کے۔ قال والاصح ان ہذا
قول ابی یوسف وحدہ۔ امام مصنف رحم نے کہا کہ صحیح یہ کہ فقط امام ابو یوسف رحم کا یہ قول ہو۔ فن۔ اور امام محمد کا قول
موافق امام اعظم ہو۔ یہ قول حسن بصری کا ہو اور احمد ابو ثور و ثوری سے دونوں قول مروی ہیں۔ مع۔ لہ ان فی المشی معنی الاجتماع
ابو یوسف کی دلیل یہ کہ تثنیہ یعنی دو میں اجتماع کے معنی موجود ہیں۔ وہی ثبوت عنہ۔ اور جموع خبر ہر اجتماع سے۔ فن۔ یعنی جموع کے
لغوی معنی آگاہ کرنے میں کہ اجتماع ہونا چاہیے اور جبکہ دو تین ایک دوسرے کے ساتھ اجتماع ہوا تو مقتضائے لغوی ہو گیا۔
مترجم کتاب ہر کہ شاید ابو یوسف رحم کے نزدیک جماعت مع امام کے جموع کے واسطے کافی ہو نہ امام سے علیحدہ۔ م۔ ولما ان الجمع
الصحيح انما هو الثلث۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ جمع صحیح توبین ہی ہیں۔ لانس جمع تسمیۃ ومعنی۔ کیونکہ تین تو نام و
سنی دونوں طرح سے جمع ہر۔ فن۔ کیونکہ واحد و تثنیہ کے بعد جمع کا نام ہر اور معنی میں بھی جماعت ہر لہذا رجال بلفظ جمع میں ہر
ہیں یعنی رجال ثلثہ۔ اور رجال اثنان نہیں ہوتے۔ اور امام کے ساتھ مکر جماعت نہیں بنائی جاوے۔ والجماعۃ شرط علیحدہ
اور جماعت علیحدہ شرط ہو۔ وکذا الامام۔ اور یوں ہی امام ہونا علیحدہ شرط ہو۔ خلا یقیر منہم۔ تو امام کا شمار جماعت میں نہوگا
فن۔ تو امام کے علاوہ کثر تین کی جماعت شر ہو۔ امام شافعی رحم نے کثر چالیس مرد شرط کیے پدلیل حدیث کعب بن مالک

کہ اسعد بن زرارہ نے مدینہ میں پہلا جمعہ چالیس کے ساتھ پڑھا۔ کمارواہ ابن ماجہ۔ جواب یہ کہ اول تو یہ حضرت صلعم کے لئے سے پہلے تھا۔ دوم دسین کچھ دلائل نہیں کہ اس سے کم نہیں جائز ہو۔ دلیل دوم۔ حدیث جابر بن عبد اللہ کہ سنت جاری ہوئی کہ ہر چالیس روزہ میں جمعہ ہو۔ رواہ البیہقی۔ جواب یہ کہ نووی رحمہ اللہ نے کہا کہ حدیث ضعیف ہے۔ علاوہ برین کم سے کم مخالفت نہیں ہے اور مفہوم حجت نہیں ہوتا۔ دلیل سوم حدیث ابو امامہ مرفوعہ کہ جمعہ نہیں مگر چالیس کے ساتھ۔ جواب یہ کہ اس روایت کی کچھ دلیل نہیں یعنی موضوع ہے۔ امام بخاری و مسلم نے جابر بن عبد اللہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ کا خطبہ پڑھتے تھے کہ آٹھ من شام سے اناج کا قافلہ آیا تو لوگ ال لینے کو چل دیے صرف بارہ آدمی آپ کے ساتھ رہ گئے پس اللہ تعالیٰ نے نازل فرمایا واذاروا تجارتهم اولوا انفسوا الیہا وترکوا کافا۔ امام ابوبکر الرازی رحمہ اللہ نے کہا کہ اس قوم کا واپس آنا نہ کو نہیں اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ میں کوئی جمعہ ترک نہیں کیا تو لازم آیا کہ ۱۲۔ کے ساتھ نماز پڑھی پس چالیس کا شرط کرنا یعنی بدو چالیس کے جائز نہیں ہے باطل ٹھہرا۔ بیہقی و دارقطنی کی روایت میں ہے کہ صرف چالیس آدمی آپ کے ساتھ رہ گئے تھے یہ تو صحیح نہیں بلکہ جمیع میں ہے۔ واضح ہو کہ روایت بخاری میں ہے کہ نماز میں سے چل دیے۔ اور روایات مسلم میں ہے کہ خطبہ سے پس روایت بخاری میں نماز سے مراد خطبہ ہے اور خطبہ پر نماز کا اطلاق بلکہ انتظار نماز کا نماز ہونا صحیح میں شائع ہے۔ مگر مباحثہ ان نفر الناس۔ اگر لوگ چل دیے۔ فت۔ پس اگر نماز شروع کرنے سے پہلے چل دیے حتیٰ کہ امام کے سوا تین مرد نہ رہے تو بالاتفاق جمعہ نہیں رہا۔ اور اگر بعد شروع کرنے کے قانع ہوا پس اگر چل دیے۔ قیل ان یرکع الامام و یسجد پہلے اس سے کہ امام رکوع و سجدہ کرے۔ فت۔ اور میں مرد تک نہ رہے۔ الا النساء و الصبیان۔ مگر عورتیں و اطفال رہ گئے۔ فت۔ توجعہ ٹوٹ گیا۔ اور استقبال الطہر عند ابی حنیفہ۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک نئے سرے سے ٹھہر پڑے۔ فت۔ جبکہ واپس نہ آوین یا بعد ٹھہر پڑنے کے آوین۔ یہ اس وقت کہ شروع کر کے سجدہ نہ کیا ہو۔ وقال اذا نفر و اعنہ بعد افتتاح الصلوٰۃ صلی الجمعہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ اگر مشروط لوگ امام کو جھوڑ بھاگے بعد اسکے کہ امام نے نماز شروع کر لی تھی تو امام جمعہ پڑھے۔ فان نفر و اعنہ بعد ما رکع و سجد سجدۃ۔ اور اگر امام کو جھوڑ بھاگے بعد ازاں کہ امام نے رکوع و سجدہ کر لیا ایک سجدہ۔ نبی علی الجمعہ۔ توجعہ برپا کرے۔ فت۔ یعنی جمعہ کو تمام کرے انہیں امام و صاحبین کا اتفاق ہے۔ المغفرات خلافاً لفرعہ۔ بخلاف قول زفرہ کے۔ فت۔ کہ ان کے نزدیک اس صورت میں بھی ٹھہر پڑے۔ و ہو یقول انه شرط فلا بد من دوامہ کا وقت۔ اور زفرہ کہتے ہیں کہ جماعت تو شرط ہے پس برابر ختک اسکا ہونا ضروری جیسے وقت۔ فت۔ کہ وقت بھی شرط ہونے سے ختم تک ضروری حتیٰ کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قبل سلام کے خارج ہو تو جمعہ فاسد ہوگا۔ لہذا ان النماز شرط الاعتقاد۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ جماعت تو الاعتقاد جمعہ کی شرط ہے۔ فت۔ نہ تمام ادار کی۔ فلا یشرط دوامہا کا خطبہ۔ توجعہ کا برابر ختم تک ہونا ضروری نہیں جیسے خطبہ۔ فت۔ کہ وہ شرط ہے مگر بالاتفاق آخر نماز تک خطبہ جاری رہنا ضروری نہیں۔ لہذا اگر امام نے نماز شروع کی اس وقت جماعت موجود تھی تو جمعہ منعقد ہو گیا پھر چاہے امام کے سجدے سے پہلے بھاگ جاوین یا پیچھے وہ جمعہ تمام کرے۔ ولابی حنیفہ ان الاعتقاد بالشروع فی الصلوٰۃ۔ اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جمعہ کا اعتقاد نماز میں شروع کر کے ہوتا ہے۔ فت۔ یعنی جماعت تو بیشک جمعہ کے ختم تک شرط نہیں بلکہ جمعہ منعقد ہونے کے لیے شرط ہے لیکن منعقد ہونا نماز کا کب ہوتا ہے تو صاحبین نے کہا کہ تکبیر تحریمہ سے شروع کیا اور منعقد ہو گئی۔ امام رحمہ اللہ نے کہا کہ ابھی نماز منعقد نہیں ہوئی۔ ولایتم ذلک الا تمام الرکعت۔ اور منعقد ہونا پورا نہ ہو گا مگر ایک رکعت تمام کرنے کے ساتھ۔ فت۔ اور یہ رکعت کا تہ سجدہ ہر اگرچہ ایک ہی سجدہ کرے تب نماز منعقد ٹھہر گئی۔ لان نادوہا لیس بصلوٰۃ۔ کیونکہ رکعت سے کم تو نماز نہیں ہے۔ فت۔ حتیٰ کہ اسکو توڑ دینا جائز ہے۔ فلا بد من دوامہا الیہا۔ تو ضروری ہوا دوام جماعت کا رکعت تک

فـ یہی قول شافعی وغیرہ کا ہے۔ وقال زفر لایجزیہ۔ اور زفر فرمے کہ اگر انہیں سے کسی کا امام ہونا نہیں جائز ہے۔ لائے
 لا فرض علیہ فاشبہ البصی والمرأة۔ کیونکہ اس پر جمعہ فرض نہیں ہے تو ہر ایک مشابہ عورت و طفل کے ہو گیا۔ **فـ**
 حالانکہ عورت و طفل کی امامت بالاجماع نہیں جائز ہے۔ ولنا ان ہذہ رخصتہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ فرض ہونا بطور رخصت ہے
فـ یعنی اصل جمعہ تو ہر ایک پر فرض عین ہے اور مسافر وغیرہ کو ادا سے جمعہ کے واسطے حاضری میں مشقت تھی تو حاضرین کو
 اجازت ہے۔ فاذا حضروا۔ پھر جب یہ لوگ حاضر ہو گئے۔ **فـ** اور مشقت برداشت کر لی۔ یقع فرضاً علی ما بینا۔
 تو یہ نماز فرض واقع ہوگی نہ نفل جیسا کہ ہم نے بیان کر دیا۔ **فـ** حتی کہ عورت حاضر ہو تو اس کا فرض بھی ادا ہو گیا۔ اور
 طفل و عورت پر قیاس نہیں صحیح ہے۔ اما البصی فمسلوب الالہیۃ۔ طفل پر تو اسوجہ سے کہ طفل میں امامت کی اہلیت ہی نہیں
 ہے۔ والمرأة۔ اور عورت۔ **فـ** تو عورت اگرچہ عورتوں کی امامت کے لائق ہے لیکن۔ لا تصلح لامامۃ الرجال۔
 وہ مردوں کی امامت کے لائق نہیں ہوتی۔ مسئلہ۔ ویتعقد بہم الجمعہ۔ اور مسافر و غلام و مریض کے جمع ہونے سے جماعت
 جمعہ منعقد ہو جائیگی۔ لانہم صلحو اللامامۃ۔ کیونکہ یہ لوگ تو امامت کے لائق ہیں۔ فیصلحون للافقار بالطریق الاولی
 پس اقتدار کے واسطے بطریق اولیٰ یہ لوگ لائق ہیں۔ ومن علی النظر فی منزله یوم الجمعۃ۔ اور جس شخص نے جمعہ کے روز
 اپنے مقام پر نظر پڑے۔ **فـ** پس اگر امام جمعہ کے خارج ہونے کے بعد ہو تو بالاجماع جائز ہے بنا بریکہ جمعہ فقط ایک مقام
 پر یا اسکے قریب میں ایک جگہ ہے اور اگر اُس نے نظر پڑی۔ قبل صلوۃ الامام۔ قبل نماز امام کے۔ **فـ** اور امام ہنوز خارج
 نہیں ہے تو دیکھا جاوے کہ اگر اسکو کچھ عذر ہے تو بھی بالاتفاق جائز ہے اور اگر قبل امام پڑے۔ ولا عذر لہ۔ حالانکہ اسکو کچھ عذر
 نہیں ہے۔ کرہ لہ ذلک۔ تو اسکے حق میں یہ مکروہ ہے۔ **فـ** یعنی حرام ہے۔ ن۔ و اجازت صلوۃ۔ اور نماز جائز ہو گئی
فـ یہ قول ابو حنیفہ و صاحبین کا موافق ظاہر الروایۃ کے و ابو ثور و قدیم قول شافعی ہے۔ مع۔ وقال زفر لا تجزئہ۔ اور
 زفر فرمے کہ امام نہیں جائز ہے۔ **فـ** یہی قول غیر ظاہر الروایۃ میں محمد کا اور مالک و شافعی و احمد کا ہے۔ مع۔ اور اتوال محمد میں
 بھی صحیح ہے۔ ایضا یصح۔ لان عندہ الجمعۃ ہی الفریضۃ اصالتہ۔ کیونکہ زفر فرمے کہ نزدیک اصلی فرض تو جمعہ ہے۔ وانظر کالبدل
 عنہا۔ اور نظر بمنزلہ اسکے بدل کے ہے۔ **فـ** اور پورا بدل بھی نہیں کیونکہ دو رکعت کا بدل چار نہیں بلکہ اُس روز جمعہ کا
 فرض ہونا اسطور پر نہیں کہ یا جمعہ پڑھو یا اسکے بدلے نظر پڑھو بلکہ جمعہ نہ ملے تو نظر پڑھو لہذا کہا کہ۔ ولا مصیر الی البذل
 مع القدرۃ علی الاصل۔ اور بدل کی طرف جانا ممکن نہیں ورنہ عین اصل پر قدرت حاصل ہو۔ ولنا ان اصل الفرض
 ہو، النظر فی حق الکافۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اصلی فرض الوقت تو تمام سب کے حق میں ظہر ہے۔ ہذا ہو الظاہر ہی ظاہر القدرۃ
 ہے۔ **فـ** یعنی ہمارے اصحاب ثلثہ صحیح ہے یہی ظاہر المذہب ہے۔ مع۔ الا انہ مامور باسقاطہ باداء الجمعۃ۔ مگر بات اتنی ہے
 کہ قدرت والا حکم دیا گیا ہے کہ اس نظر کو اپنے ذمہ سے جمعہ ادا کر کے ساقط کرے۔ **فـ** پس جمعہ ادا کرنا واسطے اسقاط ظہر کے
 ہے خود پر حسب قدرت فرض ہے۔ م۔ و ہذا لانہ تمکن من اداء النظر بنفسہ۔ اور ظہر کا اصل ہونا ہم نے اس واسطے جانا کہ ہر
 شخص ظہر کو ادا کرنے پر بذات خود قادر ہے۔ دون الجمعہ۔ نہ ادا سے جمعہ پر۔ **فـ** یعنی ہر شخص کو ادا سے جمعہ پر اپنی
 ذات سے قدرت نہیں ہے۔ لتوقفہا علی شرائط لانتم بہ وحدہ۔ کیونکہ جمعہ تو ایسی شرائط پر موقوف ہے جو اکیلے آدمی کی
 ذات سے پوری نہیں ہوتیں۔ **فـ** تو اسکو جمعہ پڑھنا قابو نہوا۔ و علی التکلیف بدور التکلیف۔ حالانکہ قابو ہی تکلیف
 ہونے کا مدار ہے۔ **فـ** یعنی آدمی پر وہی طاعت واجب داسی قدر واجب ہوتی جسکی اسکو قدرت و قابو ہو تو نتیجہ نکلا
 کہ جمعہ ہر شخص پر کیونکہ فرض ہو گا جب کہ اسکی شرائط پوری کرنا آدمی کے قابو سے باہر ہیں بلکہ جب چند آدمی مجتمع ہوں اور
 انہیں بھی شرائط متحقق ہوں تب ادا ہوتا ہے ہر شخص کا فرض الوقت تو ظہر ہے پھر اگر شرائط جمع ہو جائیں تو فرض ہے کہ جمعہ سے

اداکرے سم۔ ابن الامام نے اعتراض کیا کہ اگر یہ دلیل تمام ہو تو لازم آوے کہ ہر فرد پر جمعہ واجب نہیں حالانکہ وہ ہر فرد پر واجب ہے پس اس دلیل کا ضعف واضح ہے۔ مترجم کتبا ہو کہ ہر فرد پر جمعہ فرض ہے لیکن بقدر طاقت کیونکہ طاقت تو بالاجماع شرط ہے پس اگر غیر جامع یا امام نہ تو یہ وقت فریضہ سے خالی نہ رہا بلکہ ظہر کی طاقت ہے تو اصلی فرض ظہر ہے اور ادا کرنا اس کا دھج مجب و وسعت فرض ہے ایک یہ کہ جمعہ کی قدرت ہو تو جمعہ سے ساقط کرے ورنہ ظہر سے پھر اگر اس نے ظہر ہی سے ادا کی باوجود قدرت جمعہ کے تو ادا سے جمعہ کا فرض تک کہنے سے گناہ کیا مگر فریضہ اوقات ادا ہو گیا اور حاصل یہ کہ وجوب الذمہ و وجوب الادا میں فرق ہے اور دلیل بے شبہ تمام ہے۔ کمالا بغنی۔ شیخ ابن الامام نے افادہ فرمایا کہ معتد دلیل یہ کہ اس امر پر اجماع ہے کہ اگر وقت جمعہ نکل جاوے تو قضا بہ نیت ظہر چار رکعت پڑھے پس اگر ظہر اصلی فرض الوقت نہ تو قضا میں ظہر کی نیت متعین نہوتی۔ مترجم کتبا ہو کہ جمعہ ہر فرد پر فرض ہے اور یہ بھی معلوم کہ دونوں اس وقت واحد میں مغروض نہیں تو انجام وہی ہوا کہ اصلی فرض ظہر ہے پھر شرائط کے ساتھ ادا اس کا ادا سے جمعہ سے فرض ہے مگر جس نے باوجود امکان کے ادا سے جمعہ سے ساقط نہ کیا بلکہ اصلی فریضہ یعنی ظہر پڑھی تو فرض ترک کر کے خاصی ہوا مگر ظہر جو فریضہ الوقت ہے ادا ہو گئی۔ ہذا ہو الحق واسر تعالیٰ اعلم۔ پھر یہاں سے واضح ہوا کہ ادا کی راہ سے جمعہ زیادہ ہو کہ ہر اور فرضیت کی راہ سے ظہر اصل ہے حتیٰ کہ اگر وقت نکل جاوے تو ظہر ہی قضا کرے گا۔ اور ثمرہ اختلاف میں سے یہ کہ اگر جمعہ میں تنفسے نمبر یاد آوے تو زفرح کے نزدیک جمعہ تمام کرے جبکہ ترتیب کا وقت نہوا اور ان کے نزدیک فجر و ظہر وقت میں پڑھے۔ ع۔ فان بدالہ ان یحضر ما۔ پھر اگر اس کی راہ میں ظاہر ہوا کہ جمعہ میں حاضر ہو وقت بعد ازاں گھر میں ظہر پڑھ چکا ہے۔ یعنی ظہر پڑھنے کے بعد اس نے قصد کیا کہ جمعہ میں جاوے پھر وہ گھر سے نکلا پس اگر یہ نکلنا کسی دوسرے کام کے لیے ہو تو بالاتفاق ظہر باطل نہوگی یا نہ نکلا تو بھی ظہر باطل نہوگی۔ اگر جمعہ کا قصد کیا فتوجب ایہما۔ پس جمعہ کی طرف متوجہ ہوا۔ فن۔ پس اگر امام اس وقت جمعہ سے فارغ ہو چکا ہو تو بھی بالاتفاق ظہر باطل نہوگی اور اگر جمعہ کو چلا۔ والا امام فیہا۔ اور دل یہ کہ امام نماز جمعہ میں ہے۔ لبطل ظہر عند ابی حنیفہ بالسعی۔ تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کی ظہر باطل ہو جائیگی چلنے کے ساتھ ہی۔ فن۔ یعنی جبکہ گھر سے باہر ہو جاوے۔ ہو الصبح۔ ع۔ اگرچہ جمعہ بانے کی ابد نہو بھی صبح ہے۔ النبط۔ اور اگر اس روز امام نے جمعہ نہیں پڑھا ہو تو صبح یہ کہ ظہر باطل نہوگی۔ ع۔ وقال لا یبطل حتی یدخل مع الامام۔ اور صاحبین نے کہا کہ ظہر باطل نہوگی بمانع کہ امام کے ساتھ داخل ہو جاوے۔ فن۔ حتیٰ کہ تحریمہ باندہ۔ ع۔ جیسے مسجد میں ظہر پڑھ کر بیٹھا ہو تو بالاتفاق ظہر جب باطل ہوگی کہ امام کے ساتھ داخل ہو۔ البحر۔ پھر اگر تعدہ میں مانا تو امام محمد سے روایت ہے کہ ظہر پڑھے اور دلیل یہ کہ حدیث میں ہے کہ جس نے جمعہ کی ایک رکعت پائی اس نے جمعہ پایا تو کم میں جمعہ نہیں پایا اور یہ مسئلہ ادراک الفریضہ میں گذرا سم۔ لان السعی دون الظہر فلو نقص بعد تمام والجمعہ فوقہا فینقصہا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ سعی تو ظہر سے کمتر ہے تو ظہر تمام ہونے کے بعد سعی اسکو نہیں توڑیگی اور جمعہ خود ظہر سے بڑھ کر ہے تو جب جمعہ پایا تو وہ ظہر کو توڑ دیگا۔ فن۔ اور اگر امام کے ساتھ داخل نہوا تو خالی سعی اسکو نہ توڑیگا و جہاں کما اذا توجه بعد فراغ الامام۔ اور ایسا ہو گیا کہ جیسے امام کے فارغ ہونے کے بعد جمعہ کی طرف متوجہ ہوا۔ فن۔ کہ اس صورت میں بالاتفاق سعی اسکو نہیں توڑیگی کیونکہ یہ بیکار سعی ہے۔ ولہ ان السعی الی الجمعۃ من خصائص الجمعۃ اور امام رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ سعی تو جمعہ کی خصوصیات سے ہے۔ فن۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ فاسعوا الی ذکر اللہ سعی کر وجانب ذکر الہی۔ اور دوسری نازون میں سعی سے مانعت اور مشی کی اجازت ہے چنانچہ ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب نماز قائم کیجاوے تو قوم مت آؤ اس حالت سے کہ سعی کرتے ہو یعنی تیز چال دوڑتے ہو بلکہ آؤ اس حالت سے کہ مشی کرتے چلتے ہو۔ اور تم براہستگی و وقار ہو پس جبکہ رہاؤ اسکو پھر لو اور جبکہ رجعت جاؤ

اسکو تمام کرلو۔ رواہ الائمہ الستہ سبع۔ پس سعی جبکہ جمعہ کی خصوصیات سے ٹھہری تو اگرچہ سعی سے مقصود حاصل نہو تب بھی احتیاط کجاوے۔ فیمنزل منزلمان فی حق ارتفاض النظر احتیاطاً۔ توسعی قائم کجاوے مقام جمعہ کے دوبارہ نہر توڑنے کے بطور احتیاط۔ بخلاف مابعد الفراغ مثلاً لیس لیس الیہا۔ بخلاف اسکے جبکہ امام کے فارغ ہونے کے بعد اسنے سعی کی تو یہ بمنزلہ جمعہ کے نہو کی کیونکہ یہ توجہ کی طرف سعی نہیں ہو۔ فترجم کتابہ کہ توڑنا کجاوے فاسعدالی ذکر اسد۔ میں سعی سے مراد دوڑ کے چال نہیں ہو بلکہ دوڑ کی چال سے جیسے دوسری تازوں میں مانعت ہو ویسے ہی جمعہ میں بھی یہ چال ممنوع ہو چنانچہ عرصہ میں نے مابعد میں قفہ سے نقل کیا کہ سعی یعنی تیز چال دوڑتے چلنا ہمارے وعائہ فقہاء کے نزدیک واجب نہیں اور اسکے مستحب ہونے میں اختلاف ہو اور اصح یہ کہ آہستہ وقار کی چال چلے۔ انتہی۔ پھر سعی کی خصوصیت پر جو دلیل ذکر کی وہ تمام نہوئی اور عینی رحم نے اسرار امام ابوہی سے نقل کیا کہ تازہ جمعہ ایک خاص مقام پر ادا ہوتی ہو تو اسکو ادا کرنا ممکن نہیں مگر جبکہ وہاں جاوے تو اس راہ سے سعی کرنا چلنا جمعہ کے ساتھ مخصوص ہوا۔ مترجم کتابہ کہ یہ دلیل اولی ہو۔ واسد اعلم۔ م۔ ابن الامام رحم نے کہا کہ حق تفریر یہ ہو کہ جس نے نظر گھر پر۔ لی وہ اسکے پورے کرنے کے بعد بھی مامور ہو کہ اسکو توڑ کر جمعہ کی طرف جاوے کیونکہ اس روز ادا سے جمعہ فرض ہو توجہ ہی وہ چلا تو اسنے نظر توڑنے میں قدم رکھا پھر اگر جمعہ نہ پایا تو بھی احتیاطاً حکم ہوگا کہ نظر ٹوٹ گئی۔ انتہی مترجم کتابہ کہ اچھی تفریر ہو لیکن اس مقدمہ میں تامل ہوگا کہ بعد ادا سے نظر کے اسکو نظر توڑنے کا حکم ہو بلکہ اولی یہ کہ یوں کہا جاوے کہ جب تک امام فارغ نہیں ہوا اسپر فرض متوجہ ہو کہ اسکے ساتھ ادا کرے یعنی چلکر جاوے پس جب وہ اس فرض کے لیے چلا تو جو تازہ نظر اسنے پڑھی تھی وہ کالعدم ہو گئی کیونکہ اسوقت میں دو فرض جمع نہیں ہیں تو کالعدم ہو جائیگی پھر عود نہ کرے گی اگرچہ جمعہ نہ پایا۔ فانعم واسد تعالیٰ اعلم۔ م۔ ویکرہ ان یصلی المند ورون۔ اور مکروہ ہو کہ پڑھیں مذر والے۔ ف۔ اور جبکو جمعہ نہیں ملا۔ م۔ النظر بجماعۃ فی المصر۔ تازہ نظر کو جماعت کے ساتھ شہر میں۔ وکذا اہل السجین۔ اور یوں ہی قید خانہ والے۔ ف۔ مکروہ ہو کہ جمعہ کے روز نظر کو جماعت سے پڑھیں۔ لما فیہ من الاخلال بالجمعة اذ ہی جامعۃ للجماعات۔ کیونکہ انکے اس فعل جماعت میں جمعہ کے اندر خلل پیدا کرنا ہو کیونکہ جمعہ تو سب جاعتون کا جامع ہو۔ ف۔ اس بنا پر کہ جمعہ سوائے ایک مقام کے نہیں جائز ہو۔ الفتح۔ اگر کہا جاوے کہ معذور پر توجہ نہیں ہو پھر کیا غفل کیا جواب دیا کہ۔ والمعدور قد یقتدی بہ غیرہ۔ معذور کے ساتھ کبھی غیر معذور بھی اقتدا کر لیتا ہو۔ ف۔ تو غیر معذور کے اقتدا کرنے سے جمعہ میں غفل ہوگا۔ بخلاف اہل السواد لانہ لا جمعة علیہم۔ برخلاف گانوں والوں کے کہ انپر جمعہ نہیں ہو۔ ف۔ اور معذور پر جمعہ تھا مگر مذر سے ساقط ہوا ہو۔ ابن الامام نے کہا کہ یہ تو اس روایت پر کہ ایک شہر میں کئی جگہ جمعہ نہیں جائز ہو اور امام سرخسی وغیرہ کے نزدیک مختار روایت یہ کہ کئی جگہ جائز ہو تو دلیل کراہت یہ ہوگی کہ ظاہری صحت میں یہ جمعہ کا معارضہ و مقابلہ معلوم ہوتا ہو۔ الفتح۔ ایک شہر میں کئی جگہ جمعہ ادا کرنا ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک جائز ہو اور یہی اصح ہو اور سرخسی نے کہا کہ مذہب ابو حنیفہ میں یہی صحیح ہو اور ہم اسی کو لیتے ہیں۔ البحر۔ اور اسی پر فتویٰ ربیعہ الصدر۔ پھر ایک سے دوسری مسجد تک کچھ فاصلہ معتبر ہو یا نہیں تو میں نے نہیں دیکھا اور فتح القدیر دینی و بحر الرائق وغیرہ کے عموم اطلاقات منظر میں کہ کوئی تقید نہیں ہو اور رفع الحج اسکی علت ٹھہرائی گئی۔ اگرچہ مورد الجمعہ تو حضرت علی السری علیہ السلام کے عہد مبارک میں واحد تھا مگر اہل قبا و حوالی مدینہ پڑھتے اور حدیث صحیح میں ہو کہ جمعہ اسپر جو لوٹ کزات اپنے گھر میں گزارے اور بحر الرائق میں اتنی ذور تک والوں پر جمعہ ہونا صحیح ٹھہرایا لیکن محقق نہیں کہ اگر متعدد جمعہ ہو تو اہل انعام اپنے بیان پر ہیں اور ائمہ شہر کے ہر محلہ والا اپنی مسجد میں پڑھ لے اور اس ترجمہ کی حاجت نہیں رہی۔ فانعم واسد تعالیٰ اعلم۔

بالجملہ شریعت میں جمعہ کے سوا جماعت مسجد درین وغیرہ مکروہ ہے خواہ قبل فراغت امام ہو یا بعد ہو اگرچہ اس دن کسی وجہ سے امام نے جمعہ نہیں پڑھا ہو۔ قاضیخان۔ ولوصلی قوم اجزاہم۔ اور اگر کسی قوم نے اُسدن جماعت سے غرض نہ لی تو انکو کافی ہوگئی۔ لاسبجملہ شرائط۔ کیونکہ یہ ناز اپنی شرائط کے جامع ادا ہو گئے۔ و۔ نواد اہوگئی اور اگر بہت تو اسکی ذات سے خارج ہو جو حق جمعہ کے تھی۔ ومن اورک الامام یوم الجمعة صلی معہ ما اورکہ۔ اور جس شخص نے جمعہ کے روز امام کو پایا تو جہد پر پادے اسکے ساتھ پڑے۔ و۔ پھر اگر ایک رکعت یا زیادہ پائی تو۔ بنی علیہا الجمعۃ۔ اسی وجہ سے کہنا کہ۔ و۔ یعنی جمعہ تمام کر لے اور یہ بالاتفاق ہے۔ نقولہ علیہ السلام ما اورکتم فصلوا و ما فاتکم فاقضوا۔ کیونکہ حضرت صلعم نے فرمایا کہ جہد نرم پاؤ اسکو تو پھر لو اور جو فوت ہوگئی اسکو قضا کر لو۔ و۔ رواہ احمد وابن جان عن ابی ہریرۃ مع۔ اور صحاح السنن میں فاتموا ہے یعنی جو فوت ہوگئی اسکو تمام کر لو۔ اور نسائی کی حدیث ابو ہریرہ رحمہ میں ہے کہ جسے جمعہ سے ایک رکعت پائی اُسے جمعہ پایا۔ پس معنی قضا کر لو اور تمام کر لو کے ایک ہی ہیں۔ وان کان اورکہ فی التثنیۃ اور کہہ پایا امام کو تثنیہ میں۔ او سبحو والسبو۔ یا سجدہ سو میں۔ و۔ تو اختلاف ہے۔ بنی علیہا الجمعۃ عندہما۔ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک جمعہ تمام کرے۔ و۔ اور اسنے فیصلت جماعت پائی مگر پورا جمعہ امام کے ساتھ نہیں پایا۔ و۔ قال محمد۔ اور کہا امام محمد نے۔ و۔ اور مالک و شافعی و احمد نے کہ۔ ان اورک مع اکثر الرکعت الثانیۃ بنی علیہا الجمعۃ۔ اگر امام کے ساتھ اسنے دوسری رکعت کا زیادہ حصہ پایا تو اسپر جمعہ تمام کرے۔ و۔ پس اگر رکوع پایا ہو تو اکثر رکعت پائی۔ وان اورک اقلہا بنی علیہا النظم۔ اور اگر اسنے امام کے ساتھ دوسری رکعت کا کم حصہ پایا تو اسپر نظم بنا کرے۔ و۔ یعنی رکوع کے بعد سے امام کے ساتھ شریک ہو تو رکعت نہ پائی پس بعد سلام پھیرنے امام کے چار رکعت نظر پڑے اور جماعت کا ثواب مل گیا۔ لانه جمعۃ من وجہ۔ کیونکہ اسکی ناز ایک وجہ سے جمعہ ہے۔ و۔ یعنی کہ بیت جمعہ ضرور ہے۔ و۔ و ظہر من وجہ لقوات بعض الشرائط فی حقہ۔ اور ایک وجہ سے ظہر ہر وجہ فوت ہو جانے بعض شرائط کے اس شخص کے حق میں۔ و۔ اور وہ جماعت ہے کیونکہ جماعت فایع ہو چکی کیونکہ امام بالظہر در خارج ہو گیا تو جب اسکی ناز میں ہم نے دو وجہیں پائیں۔ فیصلی اربعا اعتباراً للنظم۔ تو وہ ظہر کے لحاظ سے چار رکعت پڑے و یقعد لامحالة علی راس الرکعتین اعتباراً للجمعۃ۔ اور جمعہ کے لحاظ سے دو رکعت پر دو باقاعدہ کرے۔ و۔ یعنی جمعہ میں دو رکعت پر تعدہ فرض ہے۔ پھر ظہر کے لحاظ سے اخیر کی دو رکعتیں فرض ہیں اور جمعہ کے لحاظ سے نفل ہیں تو فرمایا۔ و یقرآن فی الاخرین لاحتمال التغلیۃ۔ اور اخیر دونوں رکعت میں قرات کرے جو کہ احتمال نفل ہونیکے و۔ اور نفل کی ہر رکعت میں قرات واجب ہوتی ہے۔ اور یہ سب امام محمد کا قول ہے۔ ولہما انہ مدرک للجمعۃ فی ہذہ المحالۃ۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ کہ اس حالت میں وہ جمعہ کا پائے۔ الاہ۔ حتی یشتراطیہ الجمعۃ حتی کہ اسکو جمعہ کی نیت کرنا شرط ہے۔ و۔ حتی کہ اگر جمعہ کی نیت نہ کی تو اسکی افتد اصحیح نہیں ہے پس اسنے جمعہ پایا۔ وہی رکعتان۔ اور جمعہ دو ہی رکعت ہے۔ ولا وجہ لما ذکر۔ اور جو امام محمد نے ذکر کیا اسکی کوئی صحت نہیں ہے۔ یعنی احتیاط کر کے جمعہ و ظہر دونوں پر عمل کرے۔ لانہما مختلفان فلا یبنی احمد ہما علی تحریمۃ الآخر۔ کیونکہ یہ دونوں نازین مختلف ہیں تو ایک کو دوسرے کے تحریم پر مبنی نہیں کریگا۔ و۔ حتی کہ اگر نماز جمعہ میں وقت نکل جاوے تو اسپر ظہر مبنی نہیں کر سکتا بلکہ ظہر از سر نو پڑے۔ السرخسی۔ و اذا خرج الامام یوم الجمعۃ۔ اور جب جمعہ کے روز امام نکلے۔ و۔ جمعہ سے یا خبر کی طرف جاوے۔ ترک الناس الصلوٰۃ۔ تو چھوڑ دین لوگ نماز کو۔ و۔ یعنی تو اعل و سنن کو بخلاف قضا کے۔ والکلام۔ اور کلام کو۔ و۔ اگرچہ کلام نیک و امر بالمعروف ہو۔ حتی

یفرغ من خطبۃ۔ یا نیک کہ خطبہ سے فارغ ہو۔ **ف** ابن بطال رحم نے شرح الصحیح میں کہا کہ یہی تہجد و علماء کا قول ہے
قال و نہا عند ابی حنیفہ رحم۔ امام مصنف رحم نے کہا کہ یہ امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک ہے۔ **ف** یہی قول مالک
ہو۔ وقال لا یأبس بالکلام اذا خرج الامام قبل ان یخطب۔ اور صاحبین نے کہا کہ مضائقہ نہیں کلام کرنے
میں جب امام باہر آوے قبل اسکے کہ خطبہ شروع کرے۔ و اذا نزل قبل ان یکبر۔ اور جب منبر سے اترے قبل
اسکے کہ ناز کی تکبیر کرے۔ **ف** یہی امام شافعی و احمد کا قول ہے۔ لان الکراۃ للاخلال بفرض الاستماع
کیونکہ کراہت تو سننے کے فرض میں خلل پڑنے کی وجہ سے ہے۔ ولا استماع ہننا۔ اور ابھی کچھ سننا نہیں ہے۔
ف سنی کہ جب خطبہ شروع کرے تب مکروہ ہے۔ اگر کما جادے کہ پھر ابھی ناز نفل بھی مکروہ نہ ہوگی کیونکہ سننے میں خلل
نہیں حالانکہ وہ بالاتفاق مکروہ ہے۔ جواب یہ کہ بات تو اختیار ہی ہے جب چاہو چھوڑ دو۔ بخلاف الصلوٰۃ لانہا قد تمہ
بخلاف ناز کے کہ ناز کبھی دراز کھینچ جاتی ہے۔ و لا بی حنیفہ قولہ علیہ السلام اذا خرج الامام فلا صلوٰۃ ولا کلام۔
اور ابو حنیفہ رحم کی دلیل یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب امام باہر آوے تو نہ ناز ہے اور نہ کلام ہے۔ **ف**
تو یہ صاف مانع ہے۔ من غیر فصل۔ بدون کسی تفصیل کے۔ **ف** کہ خطبہ شروع کرنے کے بعد ہو پس ہر حال
میں ناز و کلام مکروہ ہے جب کہ امام حجرہ سے برآمد ہو۔ اگر پوچھا جاوے کہ یہ حدیث کہاں ہے جواب غایۃ البیان یہ کہ
خواہر زارہ رحم نے شرح بسوطین ابن عمر بن عبد اللہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ذکر کی۔ یعنی رحم نے کہا کہ یہ حدیث نہیں اور
اور بیقی رحم نے کہا کہ اسکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول بیان کرنا وہم فاحش ہے۔ بلکہ یہ کلام زہری رحم کا ہے جیسا کہ مالک
نے زہری سے روایت کیا۔ اور طحاوی نے ابو الدرداء سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ بسورہ
شجرہ امین نے ابی بن کعب سے پوچھا کہ کب نازل ہوتا تو مجھے اشارہ سے چپ کیا پھر بعد فراغت کے فرمایا کہ آج
تیرا ناز سے نہیں مگر یہ جو تو نے لکھا۔ میں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ ابی بن کعب نے
سچ کہا۔ رواہ احمد وغیرہ۔ مع۔ لیکن اس میں کچھ حجت نہیں ہے کیونکہ خطبہ کے وقت بالاتفاق منع ہے۔ م۔ ابن ابی شیبہ
نے حضرت علی و ابن عباس و ابن عمر رضی اللہ عنہم سے روایت کی کہ یہ لوگ بعد خروج امام کے ناز و کلام کو مکروہ نہ کہتے
تھے۔ ہمارے نزدیک ایسی صورت میں صحابی کی تقلید واجب ہے۔ الفتح۔ ولان الکلام قد یتمد طبعاً فاشبه
الصلوٰۃ۔ اور اسوجہ سے کلام مکروہ ہے کہ کلام بھی بخوابش طبیعت کبھی دراز ہو جاتا ہے تو وہ ناز کے واسطے
مشابہ ہو جاتا ہے۔ **ف** پس ناز کی طرح مکروہ ہوا۔ زہری رحم نے فرمایا کہ جب امام خطبہ میں ہو اسوقت اسے
توجیہ جاوے اور ناز نہ پڑے۔ رواہ ابن ابی شیبہ۔ ابو ہریرہ رحم نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت
کی کہ جب امام خطبہ میں ہو اسوقت اگر ساتھی سے کہا کہ خاموش ہو تو خود لکھا۔ کما رواہ الائمۃ الستہ۔ اس میں دلیل
ہے کہ جب امر بالمعروف جسکا درجہ واجب ہے وہ اسوقت منع ہے تو سنت و حجتہ المسجد پڑھنا بدرجہ اولیٰ منع ہے۔ معارضہ
کہا گیا حدیث صحیح سے کہ آپ کے خطبہ میں ایک شخص آیا تو فرمایا کہ اے سلطان کیا تو نے ناز پڑھ لی ہے اس نے عرض کیا کہ نہیں
تو فرمایا کہ کھڑا ہو کر دو رکعت پڑھ لے اور ان میں جلدی کر یعنی طول قرات وغیرہ مت کر۔ جواب یہ کہ اسوقت آپ نے خطبہ
رد کیا تھا جیسا کہ امام احمد کی حدیث معتمرین ایہ میں ہے کہ پھر آپ منظر رہے یا نیک کہ وہ ناز سے فارغ ہوا۔ دارقطنی
نے کہا کہ یہ مرسل صحیح و شیعہ ہے۔ ہمارے نزدیک مرسل حجت ہے لہذا صحیح مسلم میں جو عام حکم وارد ہے کہ جب کوئی تم میں سے
اسوقت آوے کہ امام خطبہ پڑھتا ہو تو دو رکعت پڑھے اور ان میں جلدی گزر جاوے۔ یعنی یہ کہ امام کے واسطے سنت
قائم ہے کہ وہ اسوقت خاموش رہے۔ مخلص الفتح۔ ترجمہ کتاب ہے کہ اگر امام کے واسطے یہ تجویز کیا جاوے تو لوگوں کے

آخر وقت تک آمد سے امام خطبہ سے منع و رہ جائیگا اور یہ حج شدید ظاہر ہے پس اولی جواب یہ ہو کہ اس وقت تک خطبہ کی حالت میں نماز سے ممانعت نہ تھی پھر ممانعت ہو گئی۔ اور واضح ہو کہ شرح حدیث اس طرف گئے ہیں کہ یہ دو رکعت نیچہ مسجد تھیں لیکن اس وقت یہ سوال کہ اگر فلاں کیا تو نے نماز پڑھ لی ہے یہ عارفانہ استفہام ہو گا کیونکہ نیچہ مسجد کا احتمال کسی دوسرے جگہ پڑھنے کا نہیں ہے اور اسی جہت سے احتمال ہوتا ہے کہ دو رکعت سنت مراد ہو جو اس عذر سے بجا سے چار کے دورہ گئیں جیسا کہ معنی رح کے بیان اقوال سے ظاہر ہے۔ ہر تقدیر یا تو انکی تخصیص کی جاوے جیسا کہ بعض علما کا قول ہے یا کہا جاوے کہ یہ نسخہ ہے اور رہا یہ کہ ہر شخص کے واسطے امام خاموش ہو کرے تو میرے نزدیک اسکی کوئی راہ نہیں بلکہ اصل حج غدید کے۔ فاسد تعالیٰ اعلم۔ م۔ (فروع) حالت خطبہ میں کلام مکروہ ہے اگرچہ امر بالمعروف و نہی عنکر۔ ف۔ اصح یہ کہ تسبیح واسطے مانند مکروہ نہیں ہے۔ میرے نزدیک اول اصح ہے کیونکہ سنتا و سکوت واجب ہے۔ محیط السرخسی میں لکھا کہ یہی اصح ہے اگرچہ اسکو خطبہ سنائی نہ دیتا ہو۔ ہ۔ یہی مختار و احوط ہے کہ خاموش رہے حج غرض ہ۔ کھانا و مینا و جوانان میں حرام ہے خطبہ میں حرام ہے۔ الخلاصہ۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھنا مکروہ ہے۔ شرح الطحاوی۔ صواب یہ کہ دل میں پڑھ لے۔ جیسے چھینک پر دل میں حمد کرے۔ ف۔ اگر کسی شخص سے منوع فعل و کھکھراتے کے اشارہ سے منع کیا یا کسی بات کے جواب میں سر ہلادیا تو صحیح ہے کہ مضائقہ نہیں ہے۔ محیط۔ منع نہیں کہ اگر جماعت میں سے کسی نے پوچھا تو معصیت کی اور جواب سر ہلا کر اسکے لغو میں مدد ہے پس صواب وہ کہ حضرت ابی بن کعب سے گذرا یعنی مطلقاً جواب نہ دے مگر جبکہ کلام معصیت نہ ہو تو سر ہلانا مضائقہ نہیں ہے۔ م۔ لکھنا اور کتاب فقہ پڑھنا اور چھینک کا اور سلام کا جواب دینا مکروہ ہے۔ ف۔ ہ۔ جب کہ سن سکتا ہو اور اگر نہیں سنتا تو بھی سکوت مختار ہے۔ م۔ م۔ م۔ کے قریب ہونے کو لوگوں کے گرد میں نہ بھاندے جبکہ خطبہ پڑھتا ہو اور قبل اسکے مضائقہ نہیں جب کہ اگلوں نے وہ جگہ ضائع چھوڑی ہو۔ اور جب پڑھنے کی حالت میں آیا تو مسجد میں جان ہے وہیں بیٹھ جاوے کیونکہ خطبہ کی حالت میں چلنا اور آگے بڑھنا ایک عمل ہے۔ قاضی خان۔ بیک اسگنے کے واسطے گردن بھانڈنا بالاجماع ہر حالت میں مکروہ ہے۔ البحر۔ پھر اگر فقیر سائل نہ گردن بھاندے نہ ہٹ کرے نہ نمازیوں کے سامنے گذرے اور سوال ایسی چیز لا کرے کہ جس سے چارہ نہیں تو سوال کرنا و دینا حلال ہے اور اگر سائل کی یہ صفت نہ ہو تو دینا حلال نہیں ہے الوجیز لکھوری۔ اور خطبہ کی حالت میں چاہے چارزانویاد و زانو بیٹھے اور مستحب یہ کہ التجات کی نشست۔ ہوں مضمرات و المعراج۔ اور کمان یا عصا پر خطیب کا ٹیک لگانا مکروہ ہے۔ الخلاصہ محیط۔ ہاں جو شہر کہ برادر شمشیر فتح ہوا ہو وہاں تلوار لٹکانا مستحب ہے۔ شرح الطحاوی۔ و اذا اذن المودنون۔ اور جب اذان دی ہو مودنون نے۔ الاذان الاول پسلی اذان۔ ترک الناس البیع والشراء۔ تو چھوڑیں لوگ خرید و فروخت کو۔ و توجوا الی الجمعۃ۔ اور جمعہ کی طرف متوجہ ہوں۔ لقولہ تعالیٰ فاسعوا الی نوکرا لہم و ذروا البیع۔ بقول ابن قول اللہ تعالیٰ کے یعنی تم لوگ چلو طرف ذکر الہی کے اور چھوڑ دو خرید و فروخت کو۔ ف۔ بیان حکم سے مراد فی الفور ہے یعنی فوراً چھوڑ دو پھر ایک مقام یہ کہ مودنون بلفظ جمع فرمایا۔ یعنی نے ذکر کیا کہ یہ بطریق عادت ہے کیونکہ شہر کے اطراف میں اذان سننا کے واسطے یہی دستور تھا کہ اطراف میں مودنون ہوتے تھے۔ ع۔ اور صاحب النہایہ نے امام مصنف کے قول سے کہ بذلک جوی التوارث۔ یہ لکھا کہ یہ بدعت حسنہ ہے اور ایسی ہی ثبری مسجد میں خطیب کے سامنے بھی بدعت حسنہ ہے اور شیخ عبد الغنی نابلسی رح نے کہا کہ فرائض پنجگانہ میں بھی احتیاج اعلام ہے تو خصوصیت جمعہ نہیں رہی۔ الشامی۔ میں لکھتا ہوں کہ اگر جمعہ ایک ہی جگہ تجویز کیا جاوے جیسا کہ ظاہر اللہ ایہ ہے تو جمعہ کے لیے اطراف شہر میں متعدد

اذانوں کی ضرورت ظاہر ہے تاکہ اہل افتاد کو آگاہی حاصل ہو بخلاف فرائض خمسہ کے کہ اسکے واسطے جامع مسجد میں کانفرنس نہیں ہوا۔ ہمارے روایت مصحح کہ ہر مسجد میں جمعہ جائز ہے تو موزنون کی کچھ حاجت نہیں کیونکہ اہل سواد اپنی مسجد میں ہر جمعہ بیٹھے یا کنارہ شہر کے اذان اس طرف سواد میں پہنچ جائیگی اور جب جمعہ میں ضرورت نہ رہی تو ہر فریقہ میں بدستور اذان نہیں رہی۔ خانم۔ م۔ مقام دوم یہ کہ وقت اذان کے بیچ مشرک ہے لیکن باوجود حرمت کے اگر بیچ کی تو امام ابوحنیفہ و اصحاب و شافعی و جہور کے نزدیک بیچ جائز ہو جائیگی اور امام مالک و احمد و طاہرہ کے نزدیک بیچ باطل ہے۔ پھر حرمت ہمارے نزدیک اسوجہ سے کہ اسکے اشتغال میں سعی سے رک جائیگا لہذا اگر کشتی میں جامع مسجد کو جاتا ہوا راہ میں چلتے ہوئے خرید و فروخت کی گنگو کرنا جادو سے تو حرام نہیں ہے۔ جیسا کہ صحیح ہے۔ پھر دفع ہو کہ حضرت صلعم کے وقت دو اذانیں تھیں ایک اذان وقت خطبہ کے حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں۔ دوم اقامت نماز کی جسکو شرع میں اذان کہنا شائع ہوا ہے۔ پھر جب لوگوں کی کثرت زمانہ خلافت حضرت عثمان رضی اللہ عنہ میں زیادہ ہوئی تو آپ نے ایک اذان مقام زوراء پر پڑھوائی۔ یہ اگرچہ دونوں سے پیچھے مقرر ہوئی لیکن سب سے مقدم کہی جاتی تھی اور صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے کسی نے انکار کیا تو معلوم ہوا کہ سب کا اجماع تھا۔ پھر امام مصنف نے تصریح کی کہ اسی اذان پر بیچ ترک کرنا اور چلنا واجب ہے کیونکہ یہی اذان بالاجماع پہلی اذان ہو گئی۔ م۔ و اذا صعد الامام المنبر فجلس اور جب امام منبر پر چڑھ کر بیٹھا۔ اذان الموزنون میں یدعی المنبر۔ تو موزنون لوگ منبر کے سامنے اذان کہیں۔ بعد لک جری التوارث۔ اسی فعل کے ساتھ توارث جاری ہوتا آیا ہے۔ ولکم یکن علی حمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الانذار الاذان۔ اور نہ تھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت میں گریہی اذان۔ فہ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت میں ہی اول اذان تھی چنانچہ سائب بن یزید رحمہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں اور ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کے عہد خلافت میں اذان روز جمعہ کے اول دو تھی کہ جب امام منبر پر بیٹھے پھر جب عثمان خلیفہ ہوئے اور لوگوں کی کثرت ہوئی تو زوراء پر تیسری ندا زائد کی۔ رواہ البخاری والاریقہ۔ اور ایک روایت بخاری میں ہے کہ دوسری ندا زائد کی اور ابن ماجہ کی روایت میں ہے کہ زوراء ایک احاطہ میں جو بازار میں تھا۔ ولہذا قبل المنبر فی وجوب السعی و حرمة البیوع۔ لہذا کہا گیا کہ سعی واجب ہونے اور بیع حرام ہونے میں ہی اذان معتبر ہے۔ فہ یعنی اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اذان فوری للصلوۃ من یوم الحجۃ فاسعوا الی ذکر اللہ و زوراء البیوع۔ معنی یہ کہ جب ندا و بجا و واسطے صلوۃ کے بروز جمعہ تو چلو اللہ تعالیٰ کے ذکر کی طرف اور بیچ چھوڑو۔ اس سے واجب ہوا کہ ندا یعنی اذان جمعہ کے وقت چلنا واجب اور بیچ میں مشغول ہونا حرام ہے۔ پھر اذان جمعہ کے روز تین ہیں دو اذان ہیں و ایک اقامت کہ اسلام امام اذان بھی کہلاتا ہے۔ پس علماء رحمہ نے کلام کیا کہ ان میں سے کون سی اذان دجاوے کہ اس وقت سعی واجب و بیع حرام ہو جاتی ہے۔ تو کہا گیا کہ وہ اذان جو منبر کے سامنے دیا جاتی ہے جواب دوسری اذان ہے لیکن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت میں ہی اول اذان تھی اس سے پہلے کوئی اذان نہ تھی تو اسی اذان سے سعی واجب و بیع حرام ہے۔ م۔ یہ امام طحاوی رحمہ کا قول ہے اور فتاویٰ التناہیہ میں کہا کہ یہی مختار ہے اور یہی قول امام شافعی و احمد و اکثر فقہاء کا ہے اور فتاویٰ مزینانی و جامع افقہ میں کہا کہ یہی قول صحیح ہے۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نازل فرمایا اذان فوری للصلوۃ الا یہ۔ اور اس وقت کوئی ندا نہ تھی سوا اسے اس ندا کے جو منبر کے سامنے ہوتی ہے تو لا محالہ اسی ندا پر حکم دیا کہ سعی کرو اور بیچ چھوڑو۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ صلاۃ سے مراد خطبہ یا خطبہ نماز ہے کیونکہ اذان کے بلکار پہ اول بھی خطبہ کا ذکر آئی سنا یا جاتا ہے۔ اور امام مصنف رحمہ نے کہا کہ۔ الاصح ان المقبر ہو الاول۔ صح

یہ کہ معتبر تو اذان اول ہے۔ سنت یعنی جو اذان کہ زمانہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ میں اول ہو گئی جیسا کہ اب متواتر ہے۔
تو اسکے ہونے ہی وجوب سے و حرمتہ البیع ثابت ہوگی۔ اذان کا ان بعد الزوال۔ بشرطیکہ یہ اذان بعد زوال کے
ہو۔ سنت اور قبول امام احمد کے قبل زوال جائز ہے۔ بالجملہ ہمارے نزدیک بعد زوال کے جو پہلے اذان ہو معتبر
ہے خواہ وہ منارہ پر ہو یا منبر کے روبرو ہو۔ یہی مبسوط میں ہے اور اسی کو شمس المائتہ سرخسی نے اختیار کیا۔ مع۔ وجہ یہ ہے
کہ اس کے لئے فرمایا اذان فوری للصلوٰۃ۔ یعنی جمعہ کی اذان دیجاوے۔ تو مراد اس سے اعلام ہے یعنی آگاہ کیا جانا
پس معنی یہ ہونے کہ جب تک نماز کے لیے برزجہ آگاہی دیجاوے کہ حی علی الصلوٰۃ۔ تو بیع چھوڑ دو اور چلو۔ پس معتبر
آگاہی ہوتی خواہ منارہ سے اذان و اعلام ہو یا منبر کے روبرو سے ہو۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اگر منبر کے روبرو کھڑے
ہو کر آہستہ سے اذان دیکھتے تو اکثر مقامات میں بڑے محلہ کے آخر تک آواز نہیں جانی پس آنکھوں سے صلوٰۃ ہی
معلوم نہوتی تو اسی وقت بیع چھوڑنا و چلنا کیونکر واجب ہوگا۔ اور جب معتبر اس آیت میں اعلام ہوا تو بعد زوال کے
جمعہ کے لیے جو پہلا اعلام ہو اسی پر حکم مرتب ہونا چاہیے۔ م۔ یہ قول باوقی و احوط ہے۔ و اذان فسخ من خطبۃ اقامو
اور جب امام خطبہ سے فارغ ہو تو نماز کی اقامت کہیں۔ و جیسے دیگر نماز ہمارے مفروضہ میں حکم ہے۔ ۱۔ اور
امام لوگوں کو دو رکعت پڑھاوے۔ اوقایہ۔ تو خطبہ و نماز دونوں میں واحد ہونا چاہیے۔ الکافی۔ اور اگر دوسرا
امام ہوا تو ہمارے نزدیک جواز ہے۔ یہی قول مالک و ایک قول احمد ہے۔ خلافاً للشافعی۔ ۲۔ خطبہ میں امام کی طرف بیچھے
یا خطبہ میں اول دعا و سجدہ کر دے تو جواز ہے مگر سب کیا۔ ۳۔ امام کی طرف توجہ ہونا بقول ابن المنذر مانند
اجماع کے ہے۔ اقوال حتی کہ منحرف ہونا روا ہے۔ الخلاصہ۔ لیکن فی الحال بسبب کثرت کے صفت باندھے رہے۔ ہم سب
و حرام ہے سلاطین کی جموٹی تعریف کرنا۔ باوجود اسکے خطبہ پورا سنیں۔ ۵۔ جمعہ میں فاتحہ و کوئی سورہ ہو فرات
باجہر ہے۔ محیط السرخسی۔ ۶۔ الحمد پر اجماع ہے۔ باقی فرات مقدار طر ہو۔ التحفہ۔ سورہ جمعہ و منافقون اچانا بطور قضا
سنت و برکت کے پڑھے۔ ۷۔ کثرت از دحام میں جبکہ جگہ نہ ملے تو گنجائش ہے کہ نماز کی پشت پر سجدہ کرے و نہ
نہیں۔ قاضی خان۔ یہ قول ہمارا و شافعی و احمد کا ہے جیسا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا۔ رواہ البیہقی باسناد صحیح۔ ۸۔ تاہم
سے صحیح یہ کہ شہر واحد میں متعدد جگہ جمعہ جائز ہے۔ المبسوط۔ اور اظہر روایت یہ کہ دو جگہ نہیں جائز اور اگر کئی جگہ تو پہلو
کا جمعہ ہوگا۔ جامع الفقہ۔ اور اصح یہ کہ شروع کے اعتبار سے سبقت ہوگی۔ ۹۔ جمعہ میں ایک رکعت جانی رہنی
یعنی مسبوق ہو گیا تو بعد سلام امام کے چاہے جہر کرے چاہے اخفاء جیسے منفرد کا حکم نماز فجر میں ہے۔ ۱۰۔ الخلاصہ۔
اس میں کوئی جزو اثر معلوم نہیں ہوے لہذا اخفاء اولیٰ ہے اگرچہ کہا گیا کہ جہر افضل ہے۔ م۔ مستحب ہے تیل و عطر لگانا اور
اچھے سپید کپڑے پہنکر حاضر ہو کر اول صفت میں بیٹھنا۔ معراج الدرایہ۔ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک قبل جمعہ کے
چار سنت اور بعد اسکے چار سنت ہیں۔ صحیح مسلم۔ اور ابن عمر رضی اللہ عنہ سے بعد جمعہ کے اگر مسجد میں پڑھتے تو چار رکعت و
اگر گھر میں پڑھتے تو دو سنت پڑھتے۔ رواہ ابو داؤد۔ اور صاحبین کے نزدیک جو سنت ہیں۔ مع۔ حضرت
جاہل بن ساریہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب خطبہ شروع کرنے تو آپ کی آنکھیں سرخ ہوجاتی
اور آواز بلند ہوجاتی اور قصہ سخت ہو جاتا گویا آپ کسی دشمن لشکر سے ٹرانے والے ہیں گھٹتے ہیں کہ صبح آیا اور
شام آیا اور خطبہ میں فرماتے کہ میں اور قیامت ایسے سمیٹا گیا ہوں یعنی اپنے گلہ کی انگلی اور بیچ کی انگلی ملا تے
تھے اور فرماتے آباء بعد فان خیر الحدیث کتاب الصدوق خیر المحدثی ہدی محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) و شر الامور محدثاتہا
و کل بدعة ضلالة۔ پھر فرماتے کہ میں ہر مومن کے واسطے اسکی ذات سے اولی ہوں پس جس نے مال جھوٹا

تو اسکے وارثوں کا ہوا جس نے قرضہ یا رانگان اولاد چھوڑی تو وہ میری کفالت میں اور مجھ پر مسلم والنسائی۔
ام ہشام بنت حارثہ سے روایت ہے کہ میں نے سورۃ ق۔ یاد نہیں کیا مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک
سے کیونکہ آپ ہر جمعہ کو منبر پر پڑھتے تھے۔ مسلم داؤد داؤد والنسائی۔ جمعہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قرات
بعد الحمد کے سورہ جمعہ و سورہ منافقون بروایت مسلم عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ اور کبھی سورہ سبح اسم ربک الاعلیٰ اور
یل ۱۶۱۱ حدیث الغاشیہ۔ بروایت ابو داؤد عن سمرة رضی اللہ عنہ اور جمعہ کے روز نماز فجر میں الم تنزیل السجدة اور بل اتی
علی الانسان جن من اللہ یسلم ذیہ عن ابن عباس۔ جمعہ کے روز کسی کو اٹھا کر اسکی جگہ نہ بیٹھے لیکن کہے کہ جگہ کثاہ
کر دو۔ مسلم عن جابر۔ خواہ جمعہ ہو یا اور کوئی مجلس ہو صحیحین عن ابن عمر رضی اللہ عنہ جمعہ کے روز قبل نماز کے حلقہ باندھ کر بیٹھا
منع ہر بیسی مسجد میں۔ ت۔ اولیٰ آدے تو جگہ بدل دے۔ الترمذی عن ابن عمر رضی اللہ عنہ

باب البعیدین

باب عید الفطر وعید الاضحی کے احکام میں۔ اس روز اللہ تعالیٰ کے عوائد احسان سے خوشی ہوتی ہے تو عید نام ہوا۔
الس رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ اہل مدینہ کے لیے سال میں دو دن مکمل کو دے تھے جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
تشریف لائے تو فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے واسطے ان دونوں سے بہتر دو دن بدل دیے ایک روز عید الفطر
اور دوسرا روز عید النحر۔ رواہ ابو داؤد والنسائی ہو حدیث صحیح البخاری۔ اول عید حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت
کے دوسرے سال پڑھی اسی سال کے شعبان میں فریقہ رمضان آترا اور قبلہ تھیل ہوا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت
سیدہ فاطمہ سے نکاح کیا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے ہم بستری فرمائی اور زکوٰۃ مفروض
ہوئی۔ پھر باب الجمعہ سے مناسبت یہ کہ دونوں نمازین جماعت عظیم کے ساتھ جہر سے پڑھی جاتی ہیں اور دونوں کی سون
تھیل میں سوائے خطبہ کے کہ جمعہ میں خطبہ شرط اور مقدم ہے اور عید میں خطبہ مؤخر و سنت ہے اور عید میں اذان و اقامت
نہیں لیکن جمعہ کی فرضیت اعلیٰ و اقدم ہے۔ اور قنویہ میں ہے کہ دیہات میں نماز عید قائم کرنا مکروہ تحریمی ہے کیونکہ وہ دیہان
صحیح نہیں تو بیفائدہ کام میں شغل ہے۔ اور نماز عید کی نسبت فرمایا۔ و تحب صلوٰۃ العید علی کل من یحب علیہ
صلوٰۃ الجمعہ۔ اور نماز عید واجب ہوتی ہے ہر ایسے شخص پر جس پر نماز جمعہ واجب ہوتی ہے۔ فـ اس سے یہ بھی معلوم
ہو کہ نماز عید واجب ہے مختصر اگر بھی و جامع الفقہ فیہ المفتی اور ظاہر مذہب امام احمد کا یہ کہ فرض کفایہ ہے۔ مع۔ ذنی جامع
الصغیر عیدان اجتماع فی یوم واحد فالاول سنتہ والثانی فریقہ ولات ترک واجد منہما۔ اور جامع صغیر میں
امام محمد نے روایت کی کہ ایک روز میں دو عیدین جمع ہوئیں تو پہلی سنت ہے اور دوسری فرض ہے اور دونوں میں سے
کوئی ترک نہ کیا دے۔ فـ خمس الاثم سرخی نے کہا کہ عید میں مذہب مشتبہ رہا کہ واجب ہے یا سنت ہے اور جامع صغیر
کی اس عبارت میں سنت مذکور ہے۔ مع۔ قال و ہذا تنصیص علی السنۃ۔ امام مصنف نے کہا کہ یہ جامع صغیر کی
جہارت مرجح بیان اس امر کا کہ نماز عید سنت ہے۔ فـ بھانڈا مذہب امام مالک و شافعی کا ہے۔ مع۔ اور یہی ائمہ
السرخی۔ اور یہی صحیح ہے۔ شیخ الاسلام۔ مع۔ والاول علی الوجوب۔ اور قول اول مرجح بیان واجب ہونے کا ہے
و مہر و روایت عن ابی حنیفہ۔ اور یہ ایک روایت امام ابو حنیفہ رحمہ سے ہے۔ فـ جسکو حسن بن زیاد نے امام سے
روایت کیا۔ مع۔ وجہ الاول موافقتہ للنبی صلعم علیہا۔ قول اول یعنی واجب ہونے کی وجہ یہ کہ حضرت صلعم نے
اس نماز پر موافقت فرمائی ہے۔ فـ لیکن معتدل ہے کہ یہ موافقت بوجہ اسکے ہو کہ عالم الدین میں سے ہو کہ اسکا

ترک کرنا خلافت ہو۔ السنخسی۔ ووجه الثانی قولہ صلی اللہ علیہ وسلم فی حدیث الاعرابی عقیب سوا الہ
بل علی غیرہن قال لا الا ان تطوع۔ اور قول دوم یعنی نازعید مسنون ہونے کی دلیل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کا قول جو مسجد ہی اعرابی کے حدیث میں بعد اسکے پوچھنے کے کہ کیا مجھ پر ان بانچون نازون کے سواے بھی ہیں
فرمایا کہ نہیں مگر آنکہ اپنی طرف سے نیک کام کے طور پر ہے۔ ف۔ طلحہ بن عبید اللہ رضی اللہ عنہ سے روایت
ہے کہ اہل مسجد میں سے ایک شخص اعرابی پریشان بال آیا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جسکی باریک گوئی آواز
سنائی دیتی تھی اور ہم سمجھتے نہ تھے کہ کیا کتنا ہی پناٹک کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نزدیک ہو اٹھا تو فرمایا کہ وہ
اسلام پوچھتا ہے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بانچ نازین ہیں رات دن کین پس اسنے عرض کیا کہ کیا مجھ پر
ان بانچون نازون کے سواے بھی ہیں فرمایا کہ نہیں مگر آنکہ اپنی طرف سے نیک کام کے طور پر ہے آخر حدیث
مک۔ رواہ البخاری و مسلم۔ ف۔ لیکن متصل ہے کہ اسوقت نازعید واجب نہو پھر واجب ہوئی ہو۔ مع۔ والاول
اصح۔ اور قول اول اصح ہے۔ ف۔ یعنی نازعید کا واجب ہونا یہی اصح ہے۔ المیطہ المرفیانی القنیہ۔ اور یہی قول
صحیح ہے۔ اتفاقاً بخان البدائع۔ مع۔ اور جامع صغیر کی تصریح سنت کی تاویل یہ کہ۔ و تسبیحہ سنتہ لوجوبہ بالسنۃ۔ امام محمد
نے جو اسکا نام سنت رکھا تو اسوجہ سے کہ اسکا واجب ہونا بدلیل سنت ثبوت ہوا ہے۔ ف۔ نازعید ناز جنازہ پر مقدم
ہے۔ ت۔ اصح اسکے برعکس ہے کہما یفتر من دین الاشباہ۔ کیونکہ جہاد حق العبد و فرض کفارہ ہے اور عید کے وجوب میں
اختلاف وضع ہے۔ م۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہمارے آج کے
اس روز میں دو عید ہیں جمع ہو گئیں (یعنی جمعہ و عید الفطر ابو داؤد) پس جو کوئی چاہے اسکو یہ نازعید الفطر کافی
ہو گئی جمعہ سے اور ہم تو جمعہ پھر جینکے۔ رواہ ابو داؤد۔ و مانند اسکے صحیحین میں عثمان رحمہما قیل واسطے اہل السواد کے
ہے اور عبد اللہ بن الزبیر نے جمعہ قائم نہ کیا حتی کہ لوگوں نے اکیلے اکیلے ناز پڑھی۔ رواہ ابو داؤد و النسائی۔ یہ سن
بعض نے زعم کیا کہ آس دن جمعہ کی ناز ہی نہیں اور یہ بالکل غلط ہے بلکہ ابن الزبیر رحمہ نے نظر پڑھی اور آئندہ بعض کلام
اور بکارم۔ و لیستحب فی یوم الفطر ان یطعم قبل الخروج الی المصلی۔ اور مستحب ہے کہ عید الفطر کے روز مصلی
کو جانے سے پہلے کچھ کھاوے۔ ف۔ لفظ مستحب یہاں سنون و مندوب دونوں کو شامل ہے۔ مع۔ اور مستحب
ہے کہ وہ شیرین غذا ہو۔ ف۔ اور جو ہمارے ہاتھ طاق کھاوے۔ م۔ کہا گیا کہ یہ دیہاتی کے لیے بھی مستحب ہے۔ و
پھر چونکہ یہ محل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا از قسم عادت تھا لہذا مستحب کہا۔ اور حق یہ کہ سنت ہے۔ م۔ و یغسل
اور نہاوے۔ ف۔ بعد انہم اور یہی جماعت الباعین وائمہ اربعہ کا قول ہے اور لفظ مستحب سے صحیح یہ کہ سنت مراد
ہے جیسا کہ کتاب الطہارۃ میں تصریح کی۔ مع۔ ویتماک۔ اور سواک کرے۔ ویتطیب۔ اور خوشبو لگاوے۔
ف۔ جسا رنگ نہو اگرچہ مشک ہو اور جس نے مشک کو نبھ جانا غلط کیا۔ مع۔ لما روی انہ صلی اللہ علیہ وسلم
کان یطعم فی یوم الفطر قبل ان ینخرج الی المصلی۔ کیونکہ حدیث میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عید الفطر
کے روز مصلی کو جانے سے پہلے کھاتے تھے۔ ف۔ جیسا کہ بخاری نے انس رحمہ سے روایت کی کہ کچھ جو ہمارے طاق
کھاتے تھے۔ حضرت علی رحمہ سے روایت ہے کہ سنت ہے یہ بات ہے کہ عید گاہ کو پیدل جاوے اور ٹکٹے سے پہلے کچھ
کھاوے۔ رواہ الترمذی۔ و کان یغسل فی البعدین۔ اور مروی ہے کہ آپ عیدین کے روز غسل کرتے تھے۔ ف۔
کما رواہ ابن ماجہ عن ابن عباس و قاتلہ بن سعد رحمہ۔ و لانه یوم اجتماع فیسن فیہ الغسل و التطیب کما فی الجماعۃ
اور اس دلیل سے کہ عید بھی مجتمع ہونے کا دن ہے تو اس میں بھی غسل کرنا و خوشبو لگانا مسنون ہو گا جیسے جمعہ میں ہے۔

فـ کیونکہ حضرت ام المومنین فاطمہ زہراؑ نے اجتہاد میں محصل جمعہ لازم ہونے کے یہ علت بیان فرمائی کہ لوگ ضرور کیا
وکام میں مشغول ہونے اور صوف پہننے اور پسینا آتا تو بدبو آجاتی پس کہا گیا کہ بستر ہوتا کہ تم غسل کر لینے۔ اسی پر قیاس
کر کے اجماع عید میں بھی غسل مستحب ہے۔ میں کہتا ہوں کہ مستحب تو ثبوت ہوا اور عینی ح کے جو اجماع اسکا سنت ہوا
ذکر کیا اسکے لیے یہ قیاس کافی نہیں ہے۔ کمال بخفی۔ م۔ و طیبس حسن ثیابہ۔ اور مستحب ہے کہ اپنے اچھے کپڑے پہننے
فـ خواہ نئے ہوں یا دھوئے ہوں۔ بہر حال جیسے کپڑے موجود ہیں آئین سے اچھے پہن لینا مستحب ہے کیونکہ
اُس روز کی تشریف کے لیے اُسے قصد کیا اس سے ظاہر ہوا کہ اگر ایک جوڑا ہو اور اسی کو دھلایا تو ثواب پایا۔
اور اگر اچھے دھرا دیں تو انکو اسی نیت سے پہننے ثواب پاوے۔ م۔ لان البنی صلی اللہ علیہ وسلم کان لم
جیتہ فنگ اوصوف یلبسہما فی الایجاد۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک جہ فنگ پاموٹ لاکھا اُس کو
عید دن میں پہنا کرتے تھے۔ فـ فنگ ایک جانور ہے جسکی کھال کی پوستیں بہت عمدہ ہوتی ہیں۔ صوف بال جو
اُنسے موٹے ہوتے ہیں۔ لیکن یہ حدیث غریب ہے۔ نزہت۔ اور شافعی رحم کی حدیث حضرت حسین بن علی رضی اللہ عنہما
سے اور یحییٰ کی جابر رضی اللہ عنہ سے اور طبرانی کی اوسط میں ابن عباس رحم سے ثابت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے پاس چادر سنخ و حاریون کی تھی اسکو حدیث و جمعہ میں پہننے تھے۔ نفع۔ بردا حر یا حمر او یعنی سنخ چادر سے
حدیث میں بھی دھاری دار چادر مراد ہے نہ آنکھ وہ بالکل سنخ تھی۔ و یودی صدقۃ الفطر۔ اور صدقۃ فطر کو ادا کر دے
فـ یعنی ناز سے پہلے۔ اختار للفقیر لتفیر قلبہ للصلوۃ۔ یہ اسواسطے کہ فقیر کو بے پروا کر دے تاکہ نماز
کے لیے اسکا دل فارغ ہو جاوے۔ فـ اور عید کے روز جلدی جاگے اور محلہ کی مسجد میں ناز پر حکمران باتوں
جو نہ کو رہو یمن جلد فراغت کرے اور عید گاہ جانے میں جلدی کرے۔ منع۔ و توجہ الی المصلی۔ اور عید گاہ کی طرف
متوجہ ہو۔ فـ اور پیدل چلنا مستحب ہے کیونکہ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ سنت میں سے ہے کہ عید گاہ کو پیدل جاو
رواہ الترمذی وابن المنذر۔ و ہو قول الشافعی واحمد وغیرہم اور سواری جائز ہے۔ اور جو لوگ عید گاہ جانے سے
ضعیف ہوں تو امام اُنکے واسطے کسی کو مقرر کر دے کہ وہ شہر کے اندر مسجد میں پڑھاوے اور یہی افضل ہے یہ حضرت
علیؓ رحمہم و علی اور یہی قول اذاعی و شافعی ہے۔ کیونکہ ناز عید بالاتفاق کہی جگہ جائز ہے۔ نفع۔ و وجہ ناز عید بالاتفاق
اور میں جگہ بقول محمد جائز و بقول ابو یوسف نہیں جائز ہے۔ المحیط۔ اور یہی اظہر ہے۔ م۔ پھر نکلنے وقت موافق حدیث
کے دعا کرے اللهم انی خرجت الیک منخرج العید الذلیل۔ یعنی اُمی میں تیری جانب ایسے نکلا جیسے ذلیل غلام نکلتا ہے
مراد یہ کہ میرے رخت جوش میں آوے۔ پھر سنت یہی کہ ناز عید کے لیے جانے یعنی ہا ہر شہر کے جاوے اگرچہ وہاں
عید گاہ مسجد بنی نہو اور اگرچہ شہر کے اندر بڑی مسجد میں گناباش ہو۔ یہی صحیح و اسی پر عامۃ مشائخ ہیں۔ المفہرات۔ منع
ولا یکبر۔ اور تکبیر کی آواز بلند نہ کرے۔ نفع۔ عند ابی حنیفہ فی طریق المصلی۔ ابو حنیفہ کے نزدیک عید گاہ کے
راستہ میں۔ فـ یہ مشائخ مادر النہر کی روایت ہے اور مختصر الطحاوی میں ہے کہ بلند آواز سے تکبیر کہتا جاوے
اور کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا امام ابو بکر الجصاص نے شرح المختصر میں کہا کہ ابو حنیفہ سے نقل کیا جاتا ہے کہ غرض میں
خاکرے۔ منع۔ آہستہ تکبیر مستحب ہے۔ ابو ہریرہ۔ و عند ہما یکبر۔ اور صاحبین کے نزدیک تکبیر کے۔ فـ یعنی
بلند آواز سے کیونکہ آہستہ میں کچھ خلاف نہیں ہے جیسا کہ عامۃ کتب میں مذکور ہے پس مراد یہ کہ جس سے تکبیر کہے۔ اعتبار
بالاضحیٰ۔ پر قیاس عید اُضحیٰ کے۔ فـ یعنی جیسے عید اُضحیٰ میں بالاتفاق تکبیر جہراً چاہیے تو عید الفطر میں بھی
جہراً تکبیر کے۔ اور یہی عامۃ علماء کا قول ہے۔ منع۔ اور چاہیے کہ امام کی تکبیر کہنے کے بعد لوگ کہیں چنانچہ حدیث آتی ہے

وله ان الاصل في التنازل الاختفاء - اور امام ابو حنیفہ کی دلیل مانعت جہر میں یہ ہے کہ ذکر میں اصل تو اختفاء ہے۔
 فن - یعنی ہر ذکر اپنے اصل کے موافق خفیہ چاہیے یا مستثنائے اسکے جسکو شایع نے جہر سے گردا جو کہ اس میں
 کوئی خاص مصلحت ہوگی۔ دلیل اس پر یہ کہ اگر تعالیٰ نے فرمایا - واذکر ربک فی نفسک تفرغاً وخفیہ - یعنی ذکر کر
 اپنے رب کو اپنے جی میں عاجزی اور خفیہ طور پر۔ اور حدیث میں ہے کہ بہتر ذکر وہ کہ خفی ہو۔ حدیث میں جہر کرنے والوں
 کو عرفات سے مزدفقہ آتے ہوئے فرمایا کہ انہی نفس بہا ہنگی کرو کہ تم بہرے یا غائب کو نہیں بلکارتے ہو یعنی اسکے اشارہ سے
 نکلا کہ اصلیت اس میں اختفاء ہے اور جہر کی مشرعبیت بعض صورتوں میں کسی مصلحت سے ہے تو جہان شریع وارد ہوئی وہیں جہر بیگناہ
 و الشرح و ردہ فی الاضحیٰ لانه یوم تکبیر ولا کذلک الفطر - اور شریع کا ورود جہر کے ساتھ عید الاضحیٰ میں ہوا ہے کیونکہ
 وہ دن تکبیر کا ہے اور عید الفطر ایسا نہیں ہے۔ فن - یعنی عید الاضحیٰ میں تکبیرات کا وجوب ہے تو جہر سے ہر ایک
 کو یاد رہیگا پس جہر مشروع ہوا۔ فقہ ابو جعفر نے کہا کہ میرا اختیار یہ کہ عوام کو جہر تکبیر سے روکا نہ جاوے۔ منع۔
 مصلیٰ ہو چکر تکبیر موقوف کرے۔ ہو المختار القیاتیہ - امام ابو بکر الرازی نے کہا کہ ہمارے مشائخ کے نزدیک سوائے
 ان ایام کے تکبیر کا جہر کرنا مسنون نہیں سوائے بقابلہ دشمن کے یعنی جاویدین و رہنروں کو ڈرانے کے لیے اور کہا گیا
 کہ اسی طرح جب آگ لگجاوے و مانند اسکے ہولناک واقعہ پیش آوے اور مجمع النوازل میں ہے کہ جب کسی جامع سے
 ملاقات ہو یا جڑھاؤ دار پر چڑھے اترے تو تکبیر کہے۔ مع۔ پھر عید گاہ جانے سے پہلے نفل ناز نہ پڑے۔ ولا
 یتقل فی المصلیٰ قبل صلاۃ العید۔ اور نفل نہیں پڑیگا عید گاہ میں قبل ناز عید کے۔ لان النبی صلی اللہ علیہ
 علیہ وسلم لم یفعل ذلک مع حرصہ علی الصلوۃ - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا نہیں کیا
 یا جو دیکہ آپ کو ناز پر حرص تھی۔ فن - ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم باہر نکلے عید کے روز
 و عید الفطر - ابو داؤد پس لوگوں کو دو رکعت ناز پڑھائی اور اس سے پہلے ناز نہیں پڑھی اور نہ اسکے بعد پڑھی
 رواہ الائمۃ استہ - شریع ف - ابو سعید خدری نے لوگوں کو کہا کہ سنت سے نہیں کہ امام سے پہلے کوئی ناز پڑھے۔ رواہ
 النسائی - ثم قیل اکر اتہ فی المصلیٰ خاصۃ - پھر کہا گیا کہ کراہت مخصوص عید گاہ میں ہے۔ فن - یعنی عید گاہ
 میں نہ پہلے پڑھے اور نہ بعد فراغت امام کے پڑھے۔ یہ قول محمد بن مقاتل کا ہے۔ اور حدیث ابن عباس رضی
 اللہ عنہما میں قبل و بعد کا نہ پڑھنا اسی پر محمول ہے کہ وہاں نہیں پڑھی۔ کیونکہ ابن ماجہ نے ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت
 کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم قبل ناز عید کے کچھ نفل نہیں پڑھتے پھر جب اپنے گھر واپس آتے تو دو رکعت
 پڑھتے تھے۔ انفع - وقیل فیہ ونفی غیرہ عامۃ - اور کہا گیا کہ کراہت تو عید گاہ و دوسری جگہ عام ہے۔ فن -
 یعنی مصلیٰ میں بھی مکروہ اور سوائے مصلیٰ کے کہیں اور پڑھنا بھی مکروہ ہے۔ یہی عامہ مشائخ کا قول ہے اور ولولہ الجیمہ میں
 اسی پر فتویٰ ہے۔ لانه صلی اللہ علیہ وسلم لم یفعلہ - کیونکہ حضرت صلعم نے کہیں نفل نہیں پڑھی۔ فن - عید گاہ میں اور
 نہ سوائے عید گاہ کے تو یہ کراہت کی دلیل ہے۔ مع - میں کتابوں کہ گھر پر دو رکعت پڑھنا تو حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے ثبوت ہوا پس
 دلیل تام نہیں ہے۔ قاضی خان و تحفہ میں عید گاہ میں بعد ناز عید کے نفل کو بغیر کراہت جائز کہا ہے۔ مع - لیکن صحیح ہے نہ لکھا کہ قبل عید
 کے مکان یا عید گاہ میں کہیں نہیں اور بعد ناز عید کے دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ عید گاہ میں پڑھے تو قبول قاضی خان و تحفہ جائز ہے اور
 ظاہر ہے کہ کراہت ہے کیونکہ خلاف سنت ہے۔ دوم یہ کہ گھر پر پڑھے تو صحیح ہے کہ بلا کراہت جائز ہے اور سیوط ابن الہمام کا اشارہ ہے جہر
 جہر میں نہ دیکھا کہ تنویر میں اسی پر جرم کیا ہم۔ عوام کو مطلقاً جہر تکبیر و نفل بلکہ جو دھوین شہان کی رات کی
 نوافل سے روکا نہ جاوے کیونکہ نیکوین میں انکی رغبت کم ہو جائیگی۔ د - بیان وقت ناز عید کا کیونکہ طالع کے

وقت نماز حرام ہے۔ واذ اعلنت الصلوٰۃ بارتقاء الشمس دخل وقتہا۔ اور جب طالع ہو جاوے نماز پڑھنا آفتاب بلند ہونے کے ساتھ تو نماز عید کا وقت آگیا۔ **ف**۔ یہی اکثر علماء کا قول ہے جنہیں مالک و احمد بھی ہیں۔ **ع**۔ نہیں آفتاب کے بلند و سپید ہونے کے وقت سے شروع ہو کر۔ الی الزوال۔ زوال آفتاب تک رہتا ہے۔ **ف**۔ لیکن وقت زوال اس سے خارج ہو تو ٹھیک دوپہر سے پہلے تک ہوا۔ واذ زالت الشمس خرج وقتہا۔ اور جب آفتاب کا ڈھلنا آیا تو نماز عید کا وقت نکل گیا۔ لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی العید والشمس قید رمح اور صحیحین۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز عید پڑھتے اُس وقت کہ آفتاب بقدر یک نیزہ یا دو نیزہ بلند ہوتا۔ **ف**۔ اس سے معلوم ہوا کہ یک نیزہ سے شروع ہوتا ہے کیونکہ طلوع آفتاب کے وقت نماز منع ہے یہاں تک کہ آفتاب ایک نیزہ بلند ہو جیسا کہ باب الاوقات میں گذرا۔ لیکن یہ حدیث غریب ہے جیسا کہ زمینی نے ذکر کیا اور عبد اللہ بن بسر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ لوگوں کے ساتھ میں عید الفطر یا عید الفصحی کی نماز کو نکلے اور امام کے دیر کی تو اس کے دیر کرنے پر انکار کیا اور بیان فرمایا کہ ہم لوگ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اس ساعت تک خارج ہو جاتے تھے حالانکہ یہ ساعت نماز چاشت کا وقت تھا۔ رواہ ابو داؤد و ابن ماجہ۔ امام نووی نے خلاصہ میں کہا کہ اسناد صحیح ہے۔ **و** لما شهدوا بالاحلال بعد الزوال امر بالخروج الی المصلی من الغد۔ اور دلیل خروج وقت کی یہ کہ جب لوگوں نے چاند دیکھنے کی گواہی بعد زوال کے دی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرے روز کو عید گاہ جانے کا حکم کیا۔ **ف**۔ پس اگر بعد زوال کے وقت رہتا تو اسی روز نماز پڑھاتے کیونکہ بارشش وغیرہ کا عذر نہیں جس سے دوسرے روز تک تاخیر جائز ہوتی ہے۔ اور اصل حدیث یہ ہے کہ سوال کے چاند پر ابر جمعا یا تو ہم لوگ صبح کو روزہ دار آئیں پھر آخر دن میں (بعد الزوال طحاوی) ایک گروہ سواروں کا آیا اور آنھوں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں گواہی دی کہ ہم نے گذرے کل شام کو چاند دیکھا ہے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ لوگ افطار کریں اور کل کے روز اول وقت عید گاہ کو نکلیں۔ رواہ ابو داؤد و ابن ماجہ والد ارططنی۔ **ل**۔ کہنا کہ اسناد حسن ہے اور نووی رحمہ نے خلاصہ میں کہا کہ اسناد صحیح ہے۔ اور طحاوی کی روایت بعد الزوال سے یہ احتمال جاتا رہا کہ آخر دن کا وہ وقت ہو کہ جب نماز نہیں جائز ہے۔ **ف**۔ منع۔ پھر جب صلی بن یحییٰ تکبیر موقوف کی تو پھر وہاں اذان و اقامت نہیں ہے بحديث جابر بن جبرہ رضی اللہ عنہ عند مسلم و ابی داؤد و الترمذی۔ اگر امام کی نقر قضا ہو گئی ہو تو عید میں منع نہیں البتہ۔ **و** یصلی الامام بالناس رکعتین۔ اور پڑھے امام لوگوں کے ساتھ دو رکعت۔ **ف**۔ اسی پر اجماع ہے۔ اسکا طریقہ یہ کہ۔ تکبیر فی الاولی للاقتلاح۔ اول رکعت میں ایک تکبیر کے واسطے اقتلاح کے۔ **ف**۔ یعنی پہلے تکبیر تحریرہ کہے پھر سبحانک اللہم الخ تک پڑھے کیونکہ ثنار پڑھنا قبل قراءت کے بالاجماع ہے تو تکبیرات سے مقدم ہے۔ **ع**۔ وثلثا بعد یا۔ اور بعد اسکے تین تکبیرات عید کے۔ **ف**۔ یعنی ہر ایک میں ہاتھ اٹھاوے اور ہر دو تکبیر کے درمیان بقدر تین تسبیح کے فاصلہ رکھے۔ یہ امام ہم سے فرمادی اور اسی پر فتویٰ ہے الباقیہ۔ **م**۔ ثم یقرأ الفاتحہ۔ پھر پڑھے فاتحہ۔ **ف**۔ یعنی بجز قراءت کو بالاجماع جہ سے پڑھنا شروع کرے تو اول سورہ الحمد پڑھے۔ پھر۔ و سورۃ۔ اور ایک سورہ پڑھے۔ **ف**۔ یعنی کوئی سورہ ہو یا کہیں سے رکوع وغیرہ ہو مگر تین آیت یا ایک خبری آیت سے کم نہ ہو۔ اور ستون قراءت عید میں میں سورۃ ق و القرآن البتہ اور سورہ انفراحت الساعۃ و انشق القمر ہر مسلم والا ربیعہ۔ اور کبھی سبوح اسم ربک الاعلیٰ۔ اور ہل آناک حدیث الکاشفہ ہے۔ مسلم والا ربیعہ۔ **م**۔ لیکن ان سورتوں پر ایسی مداومت نہ کرے کہ عوام کو بہ دھوکا ہو کہ انہیں کی خصوصیت ہے

و یکبر تکبیرۃ یسر کعب ہما۔ اور بعد قراءت کے ایک تکبیر کے کہ اُس کے ساتھ رکوع کرے۔ فس۔ پس تکبیر تحریمہ زمین
تکبیرات زوائد وہ تکبیر رکوع ملا کر پانچ ہوئیں مع۔ پھر رکوع و سجدے پورے کر کے کھڑا ہو۔ ثم مبتدی فی
الركعة الثانیۃ بالقراءة۔ پھر دوسری رکعت میں قراءت کے ساتھ شروع کرے۔ فس۔ اور زوائد تکبیرات
ابھی نہ لاوے حتیٰ کہ قراءت واجبہ پوری ہو جاوے۔ ثم یکبر ثلثا بعد ہا۔ پھر قراءت کے بعد میں تکبیرات کے
فس۔ یعنی عید کے زوائد مع۔ ہاتھ اٹھانے کے۔ و یکبر رابعۃ یسر کعب ہما۔ اور چوتھی بار تکبیر کہے کہ اسکے
ساتھ رکوع کرے۔ فس۔ پھر تکبیرات زوائد واجبہ میں حتیٰ کہ بحالت اختیار چھوڑے یا بھولنے سے ہر
تکبیر کے واسطے سجدہ سو واجب ہو اور زمینی نے نہیں میں کہا کہ یہ چوتھی تکبیر رکوع بھی انھیں کے ساتھ ملتی ہے حتیٰ کہ
اسکے ترک سے سو لازم ہو لیکن کہا گیا کہ اصح یہ کہ وہ بحال خود سنت ہو۔ بالجملة نو تکبیرات میں سے سوائے ایک
تکبیر افتتاح اور دو رکوع کے زوائد تکبیرات عید ہمارے نزدیک چھ ہیں م۔ و ہذا قول ابن مسعود۔ اور ابن مسعود
رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔ فس۔ یعنی اسی کیفیت کے ساتھ ادا سے تکبیرات۔ چنانچہ ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ روایت
کی کہ حدثنا ہشیم انا محمد بن اسمعیل عن مسروق قال کان عبد اللہ بن مسعود الخ۔ ترجمہ یہ کہ مسروق نے کہا کہ عید
بن مسعود رضی اللہ عنہ ہم کو عید بن یمن تکبیرات سکھلائے نو تکبیرات کہ پانچ تو پہلی رکعت میں اور چار دوسری رکعت
میں اور دونوں قراءتوں کو ملانے سے پہلے پہلی رکعت میں تو ایک تکبیرہ الافتتاح اور میں تکبیرات الزوائد اور
ایک تکبیر رکوع اور دوسری رکعت میں تین تکبیرات الزوائد اور چوتھی تکبیر رکوع مع۔ عبد الرزاق نے کہا
کہ انا نسیان الثوری عن ابی اسحق عن علقمہ والاسودان ابن مسعود کان تکبیر تسعا الخ۔ ترجمہ یہ کہ علقمہ واسود رحمہما
اللہ تعالیٰ دونوں نے کہا کہ عبد اللہ بن مسعود رقم تو تکبیرات کہتے پہلی رکعت میں۔ چار قبل قراءت کے پھر
تکبیر کہہ رکوع کرنے اور دوسرے میں قراءت شروع کرتے پھر جب فارغ ہوتے تو چار تکبیرات کہہ رکوع کرتے
انا معمر عن ابی اسحق عن علقمہ والاسود قال کان ابن مسعود جالسا الخ یعنی عبد الرزاق نے اس اسناد سے علقمہ
واسود سے روایت کی کہ دونوں نے بیان فرمایا کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رقم بیٹھے تھے اور آپ کے پاس
حذیفہ وابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہما بیٹھے تھے کہ سعید بن العاص نے ناز عید کی تکبیرات پوچھیں تو حذیفہ رقم
نے فرمایا کہ اشعری سے پوچھ لے۔ اشعری رقم نے فرمایا کہ تو عبد اللہ بن مسعود رقم سے دریافت کر کہ یہ ہم میں قدم
اور ہم سے زیادہ عالم ہیں پس اسنے پوچھا تو ابن مسعود رقم نے فرمایا کہ چار تکبیرات کہے پھر قراءت کرے پھر تکبیر
کہہ رکوع کرے پھر دوسری رکعت میں کھڑا ہو کر قراءت کرے پھر بعد قراءت کے چار تکبیریں کہے۔ منع۔ یہ
اسانید سب بلا خلاف صحیح ہیں حتیٰ کہ اسانید صحیحین میں م۔ اور امام محمد نے آثار میں ابراہیم نخعی سے عبد اللہ
بن مسعود رقم کا ولید بن عقبہ کو بیان ہی بتلانا و ہایت کیا۔ اور قمرندی نے بعد نقل کلام ابن مسعود رقم کے کہا کہ اسی
مانند بتیرے صحابہ رقم سے منقول ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ عبد اللہ بن مسعود رقم نے اسکو ایک جماعت صحابہ رقم
کے سامنے بیان کیا تو یہ خود دلیل ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے لیا علاوہ برین جب یہ بمنزلہ اعداد رکعات
کے ہے تو بمنزلہ مرفوع حدیث کے ہے۔ یعنی رحمہ اللہ نے کہا کہ یہی قول ابو موسیٰ اشعری و حذیفہ بن الیمان و عقبہ بن عامر
اور ابن الزبیر و ابو مسعود ہمدانی رضی اللہ عنہم حسن بصری و ابن سیرین کا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس علقمہ واسود
و ابراہیم نخعی مع جملہ اصحاب ابن مسعود رقم کے جو آٹھ سو سے زائد ہیں داخل ہیں پس یہ ایک جماعت عقیدہ کا قول
ہے اور ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا ہشیم انا خالد الخ و عن عبد اللہ بن الحارث عن ابن عباس قال صلی بنی

عباس البید نمبر تسع تکبیرات الخ یعنی عبد السمیع الحارث نے کہا کہ ابن عباس نے ہجوید کی ناز پر حالتی تو نو تکبیرات کہیں آخر تک موافق قول ابن مسعود رحمہ کے پس یہ روایت ابن عباس رحمہ سے موافق بقول ابن مسعود رحمہ اور اسکی اسناد کو حسن ہے۔ امام مصنف رحمہ نے کہا کہ۔ وجہ قولنا۔ اور یہی ہمارا قول ہے۔ فن۔ یعنی جس طرح ابن مسعود رحمہ نے بیان کیا یہی ہمارا مذہب ہے اور یہی سفیان ثوری کا اور ایک روایت احمد سے ہے۔ و قال ابن عباس یکبر فی الاولی للافتتاح ونحسا بعدہا۔ اور ابن عباس رحمہ نے کہا کہ پہلے رکعت میں ایک تکبیر افتتاح کے اور اسکے بعد پانچ تکبیریں کہے۔ فن۔ اور بعد قرات کے رکوع کی تکبیر کے توجہ سات تکبیرات ہوئیں و فی الثانیہ یکبر خمساً ثم یقرأ۔ اور دوسری رکعت میں پانچ تکبیریں کہے پھر قرات کرے۔ فن۔ پھر قرات کے بعد جمعہ تکبیر رکوع کرے توجہ تیرہ ہوئیں۔ و فی رواۃ یکبر اربعاً۔ اور ایک روایت میں ہے کہ چار تکبیریں کہے۔ فن۔ پھر قرات کرے پھر پانچویں تکبیر رکوع کے توجہ بارہ ہو گئیں۔ یہ دونوں روایتیں ابن ابی شیبہ نے اسناد کہیں اور تیسری روایت مثل ہمارے مذہب کے اوپر مذکور ہوئے پس ابن عباس رحمہ سے روایات مضطرب ہیں اور روایت ابن مسعود رحمہ غیر مضطرب ہونے اور دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم مع ابن عباس کے موافقت کرنے اور ابن مسعود کے اقدم واعلم ہونے سے مرجح ہے۔ م ف ع۔ و ظهر علی العامة الیوم یقول ابن عباس لامرئیه الخلفاء۔ اور ظاہر ہوا عمل عموماً لوگوں کا ابن عباس کے قول کے ساتھ بوجہ حکم انکی اولاد خلفاء کے۔ فن۔ یعنی اس وقت میں عموماً لوگوں کا عمل موافق قول ابن عباس ہے کیونکہ خلفاء عباسیہ جو اولاد ابن عباس ہیں انہوں نے اپنے دادا کے قول کے موافق لوگوں کو عمل کا حکم دیا۔ اور ناز عید کے واسطے خلیفہ امام شرط ہے تو خلیفہ کے حکم کے موافق لوگوں میں عمل پھیل گیا حتی کہ ابو یوسف نے بغداد میں اور نیز امام محمد نے اسی کے موافق خلیفہ ہارون الرشید عباسی کے حکم کے موافق ناز پر حالتی کیونکہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے اس میں امام کی اطاعت واجب ہے اور خلفاء عباسیہ نے تو ہر ایک کو اسکے نشور میں یہی حکم لکھا کہ عید کی ناز کو موافق قول ابن عباس رحمہ قائم کرے۔ مع۔ بالبعد لوگوں میں اسکے موافق عمل رائج پھیل جانے کی یہ وجہ ہوئی حتی کہ خلیفہ بھی اسی کے پابند ہوئے۔ فاما المذہب فالقول الاول۔ رہا مذہب تو وہ پلا قول ہے۔ فن۔ یعنی قول ابن مسعود رحمہ ہے۔ فن۔ حسین زوائد کی کہی ہے۔ لان التکبیر ورفع الایدی خلاف المعمود۔ کیونکہ تکبیر میں ناز کرنا اور ہاتھ اٹھانا معمود کے خلاف ہے۔ فکان الاخذ بالاقول اولی۔ تو کتر کو بشا اولی ہے۔ فن۔ کیونکہ کتر تو ضروری یعنی بن پس اسی پر اقتصار کرنا اولی ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ ظاہر کلام اسکو مفید ہے کہ قول ابن مسعود رحمہ مختار اولی ہے اور اگر ابن عباس کے قول پر عمل کرے تو جائز ہے ابن الامام رحمہ نے لکھا کہ واضح ہو کہ حضرت علی السمریہ وسلم سے بعض حدیث سے تو ہمارا قول موافق ہے اور بعض سے قول شافعی۔ اور یہی حال اقوال صحابہ رحمہ میں معلوم ہوا چنانچہ عائشہ رحمہ سے روایت ہے کہ حضرت علی السمریہ وسلم عیدین میں اول رکعت میں سات تکبیریں اور دوسری رکعت میں پانچ تکبیریں قبل قرات کے کہتے سوائے دونوں تکبیر رکوع کے۔ رواہ ابو داؤد وابن ماجہ۔ حاکم نے بعد روایت کے کہا کہ اسکی اسناد میں ابن نعیم راوی متفرد ہے۔ اور امام مسلم نے اس راوی کی روایت سے شاہد روایت ذکر کی ہے اور کہا کہ اس باب میں ابن عمر و ابو ہریرہ سے زیادہ ولیکن اسانید میں خواہی ہو۔ عبد السمیع عمرو بن العاص سے بھی مانند حدیث عائشہ رحمہ کے مروی ہے۔ رواہ ابو داؤد وابن ماجہ والدارقطنی۔ امام نووی رحمہ نے کہا کہ ترمذی نے علی بن کماکہ میں نے امام بخاری رحمہ سے اس حدیث کو پوچھا تو فرمایا کہ یہ حدیث صحیح ہے۔ کثیر بن عبد السمیع عمرو بن عوف المزنی من ایہ عن جده بھی اسی کے مانند روایت

رواہ الترمذی و ابن ماجہ - ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن ہے اور اس باب میں یہ سب سے بتر حدیث ہے اور علل میں بخاری سے نقل کیا کہ اس باب میں اس سے بتر حکم صحیح حدیث نہیں ہے اور میرا بھی یہی قول ہے۔ اور اس حدیث کے مؤید دیگر چند احادیث آئی ہیں۔ سنن ابوداؤد میں اس کے معارض بھی روایت آئی کہ سعید بن العاص نے ابو موسیٰ اشعری اور حذیفہ بن الیمان رضی اللہ عنہما سے پوچھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عید اضحیٰ و عید افطریٰ میں کیونکر تکبیرات کہتے تھے تو ابو موسیٰ رحمہ نے فرمایا کہ چار تکبیرات کہتے جیسے جنازہ پر کہتے تھے پس حذیفہ رحمہ نے کہا کہ ابو موسیٰ رحمہ نے سچ فرمایا۔ پس ابو موسیٰ رحمہ نے کہا کہ میں بھی یوں ہی تکبیریں کہتا تھا جب کہ میں بصرہ میں اپنے سردار تھا۔ حذیفہ کی تصدیق سے یہ حدیث بہتر نہ دو حدیثوں کے ہے پھر ابوداؤد نے بعد روایت کے سکوت کیا اور منذری رحمہ نے مختصر میں بھی سکوت کیا تو یہ ان دونوں کی طرف سے حدیث کی تصحیح یا تحسین ہے اور شک نہیں کہ یہ حدیث صحیح یا حسن ہے اور ابن الجوزی نے تحقیق میں کلام کیا کہ اسکی اسناد میں عبد الرحمن بن ثوبان راوی ضعیف ہے اور ابن معین واحد سے اسکا ضعیف ہونا نقل کیا صاحب تنقیح نے اسکو رد کر دیا کہ اس راوی کی ہمتوں نے توثیق کی ہے اور ابن معین نے کہا کہ اس راوی میں مضائقہ نہیں ہے۔ مان اسکی اسناد میں ابو عائشہ راوی کی نسبت ابن القطان نے کہا کہ میں اسکا حال نہیں جانتا اور ابن حزم نے کہا کہ مجھول ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ جواب یہ کہ تہذیب و تقرب میں ہے کہ ابو عائشہ راوی ابوداؤد وہ ابو عائشہ اموی مولائے نبویہ اور حبیب بن ابی مریرہ ہے وہ مقبول ہے پس جمالت دفع ہو گئی۔ علاوہ برین جمالت ہمارے نزدیک حرج نہیں ہے۔ م۔ لیکن ابن العمام رحمہ نے کہا کہ اگر ہم اسکو مان لیں تو حدیث ابن لبعہ بھی ضعیف ہے بلکہ اسکی اسناد میں اضطراب ہے حتیٰ کہ دارقطنی نے کہا کہ یہ اضطراب۔ ابن لبعہ کی طرف سے پیدا ہوا ہے۔ ابن القطان نے ہر دو حدیث کی صحت سے انکار کیا اور کہا کہ اگر ہم ظاہری لفظ جوثرین تو بھی کثیر بن عبد اللہ شروک ہے۔ امام احمد نے کہا کہ یہ راوی کسی قابل نہیں ہے اور ابن معین رحمہ نے کہا کہ اسکی حدیث کچھ نہیں۔ نسائی و دارقطنی نے کہا کہ متروک ہے۔ ابو زرعہ نے کہا کہ اسکی حدیث داہمی ہے۔ امام احمد نے کہا کہ اسین کوئی حدیث صحیح نہیں ہے۔ الفتح۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث عبد اللہ بن عمرو بن العاص تو امام بخاری نے صحیح بتلائی۔ یعنی رحمہ نے لکھا کہ ابن معین وغیرہ ایک جماعت نے اسکو ضعیف کہا اور اسین عبد اللہ بن عبد الرحمن الطائقی ضعیف ہے۔ قول ابن حجر نے تقریب میں کہا کہ صدوق ہے مگر خطا و وہم کرتا ہے۔ پھر میں کہتا ہوں کہ جو کچھ ظاہر ہوتا ہے یہ ہے کہ حدیث بارہ تکبیرات اور چوبیس تکبیرات دونوں بدرجہ مساوی ہیں اور شافعی رحمہ نے بارہ تکبیرات کو اختیار کیا اور ابو حنیفہ رحمہ نے چوبیس تکبیرات کو اور یہی اولیٰ ہے کیونکہ حضرت ابن مسعود رحمہ و ایک جماعت صحابہ و تابعین سے اسپر عمل و فتویٰ باسانید صحیحہ مروی ہے اور اسین مردن کیفیت سے زیادتی تکبیرات کی کم ہے تو وہ متفق ضرور ہے۔ و اللہ اعلم۔ م۔ ثم التکبیرات من اعلام الدین حتیٰ بھر بہا۔ پھر وضع ہو کہ یہ تکبیرات دین کے اعلام سے ہیں حتیٰ کہ انہیں جبر کیا جاتا ہے۔ فن۔ تاکہ دین کا جھنڈا بلند ہو۔ فکان الاصل فیما اجمع۔ تو اصل ان تکبیرات میں یکجائی ہے۔ فن۔ یعنی اصلی تکبیرات کے ساتھ جمع ہوں۔ پھر یہ تکبیرات دونوں رکعتوں میں ہیں و فی الركعة الاولى یجب الحاقها بتکبیرة الافتتاح لقوتها من حیث الفرصۃ والسبق۔ اور پہلی رکعت میں ان تکبیروں کا الحاق تکبیر تحریمہ سے واجب ہے بوجہ قویٰ ہونے تکبیر تحریمہ کے ازراہ فرضیت و سبقت کے فن۔ یعنی تکبیر تحریمہ فرض بھی اور ان تکبیرات سے مقدم ضرور ہے تو ان تکبیرات کو اسی کے ساتھ لاحق کرنا چاہیے نہ تکبیر رکوع کے ساتھ۔ و فی الثانیۃ کم یوجد الا تکبیرة الركوع فوجب العظم الیہا۔ اور دوسری رکعت میں نہیں ہائی گئی مگر تکبیرة الركوع تو اسی کے ساتھ ان تکبیرات کا ملنا واجب ہوا۔ فن۔ کیونکہ درمیان

میں قراوت دو رکوع و سجدہ فاضل ہو کر دوسری رکعت شروع ہوئی ہر پھر اگر قراوت سے مقدم کریں تو دونوں قراوتوں میں اتصال جاتا رہے جیسا کہ مسروق کی روایت عبد اللہ بن مسعود رحمہ اللہ میں اشارت ہے۔ م۔ تکبیر رکوع کی عیدین میں واجبات سے ہے۔ الانفع۔ اور لفظ الصداکبر کی رعایت بھی خاص عیدین میں واجب حتیٰ کہ اگر الصداجل یا الصدا غلظم کہا تو سجدہ سو واجب ہو گا جب کہ عیدین ہوں اور نازون میں۔ المنافع ۵۔ والشافعی اخذ بقول ابن عباس۔ اور شافعی رحمہ اللہ ابن عباس رحمہ اللہ کا قول لیا۔ ف۔ گویا انہوں نے زیادتی لینے میں احتیاط سمجھی کہ کم اس میں جائیگا۔ الا انہ حمل المردی کلہ علی الزوائد۔ صرف اتنی بات کی کہ جو تعداد روایت ہے سب کو زوائد پر محمول کیا۔ ف۔ توبارہ تکبیرات اور تیرہ تکبیرات سب کو زوائد قرار دیا تو تکبیر تحریمہ و دو تکبیر رکوع علاوہ زمین۔ م۔ قصارت تکبیرات عندہ خمسہ عشر و ستہ عشر۔ تو شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جملہ تکبیرات پندرہ یا سولہ ہو گئیں۔ ف۔ یعنی ۱۲ مع۔ ۳ کے ۱۵۔ جو زمین اور ۳ اس مع۔ ۳ کی ۱۶۔ جو زمین۔ دوسرا اختلاف یہ کہ دونوں رکعت میں تکبیرات قبل القراۃ میں م۔ قال و یرفع ید یہ فی تکبیرات العیدین۔ اور مصنف رحمہ اللہ نے کہا کہ عیدین کی تکبیر زمین دونوں ہاتھ اٹھاوے۔ یرید بہ ماسوی التکبیر فی الركوع۔ مراد یہ کہ سوا سے تکبیر رکوع کے خالی زوائد تکبیرات میں جو تکبیرات العیدین کہلاتی ہیں ہاتھ اٹھاوے۔ م۔ اور اگر امام کے نزدیک رفع الیدین نہ ہو تو بھی ہاتھ اٹھاوے۔ الغیاثیہ۔ لقولہ صلعم لاترفع الایدی الا فی سبع موطن بدلیل قول حضرت صلعم کہ ہاتھ نہیں اٹھا کے جاؤں گرسات جگہ میں الہ۔ و ذکر میں جملہ تکبیرات الاعیاد۔ اور ان سات جگہ میں تکبیرات عید و نکو ذکر کیا۔ وعن ابی یوسف انہ لا یرفع۔ اور ابو یوسف سے مروی ہے کہ ہاتھ نہیں اٹھا کے جاؤں۔ ف۔ جیسا کہ کرخی و ابو بکر الرازی و قدوری و ابو نصر البغدادی و صاحب التحفہ و حاکم شیعہ نے ذکر کیا ہے۔ والحق علیہ مارونیا۔ اور امام ابو یوسف پر محبت وہ حدیث ہے جو ہم نے اوپر روایت کی۔ ف۔ یعنی لا نرفع الایدی الہ یعنی نہیں کہ یہ حدیث باب صفۃ الصلوۃ میں گذر چکی مگر اس میں تکبیرات الاعیاد کا کچھ ذکر نہیں ہے۔ و الصدا علم مصنف رحمہ اللہ کو کوئی روایت ملی ہو اور امام ابو یوسف کے قول پر کچھ اشکال نہیں جو صف۔ اور ظاہر ہے کہ امام مصنف نے شرح مبسوط سے نقل کیا ہے مگر اس سے احتجاج نہیں ہو سکتا۔ فافہم عجزی نے لکھا کہ اگر کہا جاوے کہ تم نے دوسری رکعت کے رکوع کی تکبیر کو زوائد تکبیرات سے لاحق کیا حتیٰ کہ اس تکبیر کے واجب ہونے کے قائل ہوے اور اس تکبیر کے ساتھ رفع الیدین کے قائل کیوں نہ ہوے جواب دیا کہ تکبیر رکوع کے واجب کئے میں ایک طرح کی احتیاط ہے بخلاف ہاتھ اٹھانے کے کہ وہ خلاف قیاس ہے تو اس میں احتیاط نہیں ہے مع۔ (فروع) مبسوط میں ہے کہ ہر دو تکبیر کے درمیان کوئی ذکر مستحب نہیں ہے۔ ع۔ اور بقدر زمین تسبیح کے فاصلہ کرنا چاہیے۔ کیونکہ اگر دو امام کثیرین امتیاز رہے۔ تنفع۔ ایک شخص ہو نہ چاہتا تو امام بعض تکبیرات کہ چکا تھا میں جو کچھ پاؤں اس میں متابعت کرے پھر اسی وقت باقی تکبیرات قضا کر کے امام کے ساتھ رکوع میں مل جاوے۔ ع۔ اور اگر امام کو قراوت رکعت اول میں پایا تو اپنے مذہب کے موافق تکبیرات کہ لے۔ جو شخص لاحق ہو گیا وہ جھوٹی ہوئی نماز ادا کرنے میں اتنی تکبیریں کہے جو امام کا مذہب ہے۔ ع۔ مترجم کتا ہو کہ ہمارے اصول میں قراوت سننا فرض ہے پس تکبیرات قضا بروقت قراوت امام کے ایسے طور پر ہو کہ امام کی قراوت سننے میں مغل نہ ہو نہ ایک نوع واجب کے لیے ترک فرض لازم آتا ہو اور سابق میں بھی تنبیہ کر چکا۔ اور میں نے تفصیل دیکھی نہیں فاصدا علم۔ م۔ جسکی ایک رکعت جاتی رہے وہ قضا رکعت میں تھا اپنے مذہب کی تکبیرات کہے۔ ع۔ اگر امام کو رکوع میں پایا پس اگر رکوع فوت ہونے کا اثر ہو تو رکوع میں بدون ہاتھ اٹھائے تکبیرات کہ لے اور اگر یہ مؤثر نہ ہو تو کبیر رکوع میں مل جاوے اور اپنے مذہب کے موافق تکبیرات کہے کیونکہ وہ مسبوق ہے اگر رکوع میں بعض کہنے پایا تھا کہ امام نے سر اٹھا یا تو نہ تھا۔

کرے کیونکہ وہ فرض ہے اور باقی تکبیرات ساقط ہو گئیں۔ مقتدی ان تکبیرات میں امام کی متابعت کرے اگرچہ غلطی
مقتدی کے اعتقاد سے ناگزیر ہوں کیونکہ متابعت فرض اور حد تکبیرات میں اجتماع جاری ہوا ہے پھر اگر امام نے
استدراک میں کہ جمیع اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم سے باہر ہیں تو خارج میں متابعت نہ کرے۔ پھر کہا گیا کہ ۱۳۔ تک اور کہا گیا
کہ ۱۶۔ تک متابعت کرے۔ یہ اس وقت کہ امام سے قریب دُور سے سنتا ہو اگر کبر و ن سے سنتا ہو تو برابر کے جاوے
کیونکہ شاید کبر نے پہلے خطا کر کے امام سے مخالفت کی ہو اور اب موافقت ہو۔ جس نے تشہد میں امام کو پاپا تو باطل تھا
عید قضاء کرے بخلاف جمعہ کے۔ اگر پوپے فاتحہ یا تھوڑے پر حکم یاد کیا کہ اس نے تکبیر نہیں کی تو تکبیر ککر قرات فاتحہ کا
رے اور اگر فاتحہ مع سورہ پڑھ کر یاد کیا تو تکبیرات کے گھر قرات کا اعادہ نہیں کیونکہ قرات پوری ہو چکی اب ترمیم ساقط
ہے۔ اگر ایک رکعت چھوٹ گئی تو اس کے قضا کرنے میں غنی موافق قول ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے پہلے قرات پھر تکبیرات کے
یہی ظاہر الروایۃ ہے اور نوادین ہے کہ اول تکبیرات پھر قرات کرے کیونکہ اذکار کے حق میں یہ رکعت بالاجماع اسکے پہلے
نازی ہے۔ مع۔ پھر ابن العمام نے درمیان نماز میں غازی کے اسے بدلنے کے مسائل ذکر کیے یعنی اول رکعت میں
مثلاً ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے قول پر تھا پھر اسے بدل کر حضرت علی رضی اللہ عنہ کے یا ابن عباس رضی اللہ عنہ کے قول پر ہو گیا تو آئندہ دوسری
رکعت میں اسی کے موافق کریگا۔ مترجم کہتا ہے کہ تانا راغیانہ میں اسکو جامع کبر امام محمد سے نقل کیا ہے اور یہ ایک گونہ اہل
فہم ہے کیونکہ محض تقلد کی کوئی رائے نہیں ہے۔ قال وخطیب بعد الصلوٰۃ خطبتین۔ معنی نے کہا پھر بعد نماز
کے دو خطبہ پڑھے۔ ۱۷۔ کیونکہ عید میں بعد نماز کے خطبہ پڑھنا صحیحین وغیرہ کی احادیث میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
سے صحیح ہے۔ اور یہی قول چاروں خلفائے راشدین اور چاروں فقہاء ائمہ جمہور سلف و اہل العلم کا ہے۔ مع۔ اور اگر
قبل نماز کے خطبہ پڑھا تو خلافت سنت ہو گیا مگر وہ ہے اور خطبہ کا اعادہ نہیں ہے۔ السرخسی وقاضیان۔ ۱۸۔ بدلتک
وروا النقل المستفیض۔ اسی طریقہ کے ساتھ وارد ہوئی ہے نقل جو شائع ہے۔ ۱۹۔ یعنی نقل بھی اور اس پر عمل بھی شائع ہے
ابن العمام نے کہا کہ نقل تو ضرور شائع ہے لیکن وہ نقل اس کیفیت سے کہ دو خطبہ دو درمیان میں جلسہ ہو مسلم نہیں سوائے
ایک روایت ابن ماجہ کے جو جابر رضی اللہ عنہ سے ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عید الفطر یا الفی کو تشریف لے گئے پھر کھڑے ہو کر
خطبہ پڑھا پھر ذرا سا بیٹھ کر پھر کھڑے ہوئے۔ نووی رحمہ اللہ نے کہا کہ عید کے خطبہ میں معتدیہ کہ جمعہ کے خطبہ پر قیاس ہے۔ منع۔
چونکہ عید گاہ میں منبر نہ تھا بعض روایات میں سواری پر خطبہ مذکور ہے اور ابن ابی شیبہ اور ابو حنیفہ کی روایت ابن مسعود
میں بھی ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے ولید بن عقبہ بن ابی معیط کو سواری پر حکم خطبہ دیا۔ پس درمیان قعدہ کے واسطے نقل ضابطہ
چاہیے اور نہیں تو معتدیہ قیاس علی الجمع ہے۔ عید کے بذریعہ نہ کو شہر لیجانا مگر وہ ہے اور وہاں بنانا بقول صحیح مکرہ نہیں ہے
الفرائب ۲۰۔ اور عید کے لیے خطبہ شرط نہیں۔ ۲۱۔ خلاصہ۔ بدلیل حدیث عبد الرحمن السائب رضی اللہ عنہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے ادا سے نماز کے بعد فرمایا کہ ہم اب خطبہ پڑھیں گے پس جو کوئی جانا چاہے وہ جاوے۔ رواہ ابو داؤد والنسائی وابن ماجہ
جمع النوازل میں ہے کہ خطبہ جمعہ و خطبہ نکاح و خطبہ نذر استسقاء کو الحمد للہ یعنی حمد الہی سے شروع کرے۔ مع۔ اور میں خطبہ
ج کو۔ ۲۲۔ اور عیدین کے خطبہ کو تکبیرات سے شروع کرے اور مستحب ہے کہ اول خطبہ عید کو ۹۔ تکبیرات شوالی سے اور
دوسرے کو سات تکبیرات سے شروع کرے۔ اور تنقیح میں ہے کہ جب منبر پر جاوے تو بیٹھے نہیں اور اترنے سے پہلے امام۔
تکبیرات کے۔ مع۔ وعلیٰ الناس فیما صدقہ الفطر و احکامہا۔ اور خطبہ عید میں لوگوں کو صدقہ فطر دے سکے حکام
سکھادے۔ لانا شریعت لاجلہ۔ کیونکہ خطبہ اسی واسطے مشروع ہے۔ ۲۳۔ تاکہ معلوم ہو جاوے کہ صدقہ فطر واجب
اور کس شخص پر اور کتنا اور کب تک لاجاوے اور کس کو دیا جاوے وغیرہ تک۔ مع۔ ۲۴۔ اگر کہا جاوے کہ ہندوستان

وغیرہ میں ہزار ہا عربی نہ ہونا چاہیے کیونکہ مقصود جانا رہتا ہے حالانکہ جمعہ میں تو تھا عربی کے سوا اسے جائز نہیں یا مکروہ تحریم
ہی جیسے عید میں جواب یہ کہ اہل الاسلام پر اس قدر نفہم زبان کہ جو ارکان ایمان کے لیے ضروری فرض ہیں تو انھوں نے
خود معصیت کی تو انکی معصیت کے واسطے خطبہ تغیر نہ لگا۔ ناخلفہم۔ پھر جب نماز تمام ہو چکی تو گھر واپس ہو دے
سوا اسے اس رہستہ کے جس سے گیا تھا کیونکہ حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عید کے روز
ایک رہستہ لیا پھر دوسرے راستہ سے واپس آئے۔ رواہ ابو داؤد وابن ماجہ والحاکم۔ جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عید الفطر وعید النضی کو ایک راہ سے جاتے اور دوسری راہ سے واپس آتے تھے
رواہ البخاری۔ اور جنس میں فرمایا کہ حکمت یہ کہ بندہ مطیع کے واسطے جگہ بھی گواہ ہوگی تو دوسرا رہستہ لینے میں گواہوں
کی کثرت ہو جائیگی۔ معف۔ ومن فاتتہ صلوٰۃ العید مع الامام لم یقضہا۔ اور جسکی نماز عید امام کے ساتھ سے
جاتی رہے تو اسکو قضاء نہیں کریگا۔ ف۔ اگرچہ خود فاسد کر دی ہو مراد یہ کہ امام یا اس کے نائب جہاں میں کسی عید
سے نہ ملے تو پھر اس شخص پر قضاء نہیں ہے۔ لان الصلوٰۃ بندہ الصنفہ لم تعرف قریۃ الا بشرایط لا تتم لمنفرد
کیونکہ نماز اس صفت مذکورہ کے ساتھ میں نہیں قربت معلوم ہوگی مگر چند شرائط کے ساتھ جو تنہا آدمی سے پورے نہیں
ہوتے ہیں۔ ف۔ غلاصہ یہ کہ اس نماز کا عبادت قربت ہونا ہوگا تمام شرائط مذکورہ کے ساتھ معلوم ہوا اور یہ شرائط
تنہا آدمی سے پوری نہیں ہو سکتی اور بدو ن شرائط کے قربت ہونا نہیں معلوم تو قضاء واجب نہیں ہے۔ فان لم یصل
پھر اگر جامعہ میں جمعیہ گیا۔ ف۔ جیسے گرد و غبار شدید میں جمعیہ گیا اور احتمال ہوا کہ شاید چاند نکلا ہو مگر
نہ آیا اور یہ صرف ۲۹ تاریخ کو تصور ہے حتی کہ دوسرے روز لوگوں نے روزہ رکھا پھر گواہ آئے۔ وشہدوا عند الامام
بروتیہ اللہ بعد الزوال۔ اور گواہوں نے امام کے سامنے چاند دیکھنے کی گواہی بعد زوال کے دی۔ ف۔ یاہل
زوال کے مگر جمع کر کے ادا کا وقت باقی نہیں ہے۔ التبتیین۔ اور امام نے گواہوں کی گواہی قبول کی تو روزہ توڑ دین
وصلی العید من الغد۔ اور امام دوسرے روز نماز پڑھے۔ ف۔ یعنی مع جماعت کے۔ اور امام طحاوی نے
شرح الآثار میں کہا کہ یہ امام ابو یوسف کا قول اور اصح قول شافعی ماحم ہے اور امام ابو حنیفہ دمالک کے نزدیک
قضاء نہیں ہے۔ مع۔ علی ہذا یہ مسئلہ باعتبار قول ابو یوسف ہے جو متون مذہب میں مذکور ہے کہ نماز عید الفطر کو دوسرے
روز پڑھے۔ لان ہذا تاخیر بعذر وقدور وفیہ الحدیث۔ کیونکہ یہ تاخیر بوجہ عذر سماوی ہے اور اس میں حد
مذکورہ وارد ہوئی ہے۔ ف۔ یہ حدیث وقت عید کے مسئلہ میں گزری۔ اور جب حدیث صحیح ہو گئی اور اس میں
کوئی اجتہاد نہیں سوا اسی معنی ظاہر کے تو وہی امام اعظم رحمہ اللہ مذہب ہے بخلاف اسکے جو اس وقت بظنی
جاہل زعم کرتے ہیں کہ جو حدیث بخاری و مسلم وغیرہ کے پائی بدون نظر اجتہادی کے مذہب کا قول منقاد ہوتا
ہیں یا جو دیکھ مذہب اس سے بالکل موافق ہے لیکن جہاں اسکو نہیں جانتا ہے۔ م۔ اگر زوال سے پہلے گواہی دی
اور اجتماع ممکن ہے تو تاخیر نہیں جائز ہے اور نہ طبعی رحم نے لکھا کہ عید الفطر کی تاخیر بغیر عذر کے نہیں جائز ہے۔ اور اگر اس کے
روز پڑھی پھر گھلا تو معلوم ہوا کہ نماز بعد زوال پڑھی یا بعد زوال کے معلوم ہوا کہ امام بغیر حضور تھا امام دوسرے
روز پڑھا دے۔ التبتیین۔ گواہوں کی تعداد اور کیفیت کا بیان کتاب الصوم میں آ رہا تھا بعد تعالیٰ۔ م۔
فان حدث عذر۔ پھر اگر کوئی غمید پیدا ہوا۔ ف۔ اگرچہ عذر سماوی ہے اعتبار ہی ہو۔ منج من الصلوٰۃ
فی الیوم الثانی۔ جو تاخیر سے دوسرے روز بھی مانع ہوا۔ ف۔ یا نماز پڑھ کر بعد زوال ظاہر ہوا کہ امام
بے حضور ہو گیا تھا شافعی بغیر علم کا شائبہ لگ گیا تھا۔ لم یصلہا بعد۔ ف۔ تو بعد اسکے یہ نماز نہیں پڑھیگا۔ ف۔ نہ بقرین

مداۃ اور نہ قضاء۔ لان الاصل فیہا ان لا تقضی کا لفظ ہے۔ کیونکہ اصل تو نماز عید میں یہی ہے کہ اسکی قضاء نہ کیا جائے
 مانند عید کے۔ و۔ جبکہ وقت جمعہ گزرا جاوے اسی طرح جب وقت نماز عید گزرا تو دوسرے روز بھی نہ پڑھی
 جاوے۔ الا انما ترکناہ بالحدیث۔ مگر ہم نے اس اصل کو بوجہ حدیث کے ترک کیا۔ و۔ اور حدیث کی
 پابندی کی کہ جب جماعت سواروں نے گوہی بعد زوال اور کی تھی تو آپ نے روزہ توڑنے اور دوسرے روزہ
 نماز کے لیے جمع ہوئے کا حکم دیا تھا اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عذر سادہ کی وجہ سے تاخیر جائز ہے۔ وقد ورد بالحدیث
 الی الیوم الثانی عند العذر۔ اور حدیث کا ورود ہوا تاخیر کے ساتھ دوسرے روز تک جبکہ عذر سادہ ہی متحقق ہوا تھا
 و۔ تو حدیث کے موافق یہ حکم اسی حد تک رہا کہ جب ایسا عذر متحقق ہو تو دوسرے روز تک تاخیر جائز ہے اور
 ماسوا کے اپنے اصل پر رہا یعنی جب عذر نہ ہو تو تاخیر جائز نہیں اور دوسرے روز سے زیادہ تاخیر جائز نہیں اور
 جب عذر سادہ ہی نہ ہو تو تاخیر جائز نہیں ہے۔ ع۔ م۔ عید الفطر کا بیان تمام ہوا۔ اور عید الفطر یعنی شل فطر ہے سوا
 بعض امور شل نماز کی تاخیر و تکبیر کے اور امام مصنف نے تنبیہ فرمائی لقولہ۔ ویستحب فی یوم الاضحی ان یفعل
 وبتاک ویتطیب۔ اور عید الفطر کے روز مستحب ہے کہ غسل و مسواک کرے اور خوشبو لگاوے۔ لہذا فرمایا۔
 بوجہ اس دلیل کے جو ہم ذکر کر چکے۔ و۔ عید الفطر میں حدیث ابن ماجہ وغیرہ سے۔ اور دیگر مستجاب بھی مذکور
 ہو چکے۔ م۔ اور اس میں عید الفطر سے توجہ جلدی کرنا افضل ہے۔ الخلاصہ۔ و یوخر الاکل حتی یفرغ من الصلوۃ
 اور کھانے میں تاخیر کرے یا تنگ کہ نماز فجر عید سے مانع ہو جاوے۔ و۔ اور اگر کھالیا تو کراہت تحریمی نہیں
 ہوا بخلاف الکبریٰ۔ لہذا روئے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان لا یطعم فی یوم النحر حتی یرجع فیما تل
 من اضحیتہ۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فجر عید کے روز نہیں کھاتے تھے یا تنگ کہ نماز سے وہیں
 ہوتے تو اپنی قربانی سے کھاتے تھے۔ و۔ تو معلوم ہوا کہ فراغت نماز تک تاخیر کرنا اور قربانی سے کھانا دونوں میں
 میں م۔ بریدہ روضہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عید الفطر کو نہیں جاتے حتیٰ کہ کھالیتے اور عید الفطر
 کو نہیں کھاتے حتیٰ کہ واپس آتے۔ پس اپنی قربانی میں سے کھاتے تھے۔ رواہ احمد والبیہقی۔ اور کہا کہ صحیح ہے اور
 اور ابن القطن نے تصحیح کی اور ترمذی وابن ماجہ وابن حبان وحاکم نے واپس آتے تک روایت کی ہے۔ نفع۔ اگر
 قربانی نہیں کی تو بھی نہ کھاوے کیونکہ یہ ایک سنت علاوہ ہے۔ یہی صحیح ہے۔ دیہاتی کو جائز ہے کیونکہ وہ ان نماز میں
 ہے۔ م۔ و توجہ الے المصلیٰ و ہو تکبیر۔ اور عید گاہ کی طرف چلے اس حال سے کہ جہ سے تکبیر کرتا جاوے۔
 و۔ بالاتفاق اور مصلیٰ ہو چکر موقوف کرے۔ اتحفہ۔ بلکہ جب امام شروع کرے۔ الگائی۔ لہذا صلی اللہ علیہ وسلم
 کان یکبیر فی الطريق۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم راہ میں تکبیر کئے تھے۔ و۔ یہ روایت غریب ہے
 ولکن بخاری نے روایت کی کہ ابو ہریرہ وابن عمر ابوامرہ عشرہ میں بازار کو نکلتے تکبیر کہتے اور لوگ انکی تکبیر پر تکبیر
 کہتے تھے۔ مع۔ اس روایت سے عید گاہ کی راہ میں تکبیر کرنا نہیں نکلا۔ م۔ و مصلیٰ رکعتین۔ اور امام دو رکعت
 پڑھے۔ و۔ بدون اذان و اقامت کے۔ کا لفظ۔ شل نماز عید الفطر کے۔ و۔ حدیث جابر بن سمیرہ
 جو مذکور ہو چکی۔ م۔ کد لک نقل۔ یوں ہی نقل کیا گیا ہے۔ و۔ ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے مذند حضرت
 عمر و عثمان وغیرہم۔ حدیث مرفوعہ۔ مع۔ و یخطب بعد ہا خطبتین۔ اور بعد نماز کے دو خطبہ پڑھے۔ لہذا مصلیٰ اور
 علیہ وسلم کد لک نقل۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یوں ہی کیا ہے۔ و۔ چنانچہ احادیث کثیرہ میں
 م۔ امام جب خطبہ میں تکبیر کہے تو لوگ کہیں اور درود پڑھتے تو دل میں پڑھیں۔ الحمد للہ و لعلم الناس فیہا

الاجتہاد والتکلیف الشرعی - اور دونوں خطبہ میں لوگوں کو قربانی کے اور تکبیر شریف کے احکام تعلیم کرے۔ تاکہ مشروع الوقت - کیونکہ اس وقت کا مشروع ہی ہے۔ و الخطبۃ بالشرع الا لتعلیمہ - اور خطبہ تو مشروع نہیں ہوا اگر اسی تعلیم کے واسطے نہ ہو۔ پس جو مناسب وقت احکام ہوں انکو سکھا دے۔ پھر اگر ناز میں یوم النحر یعنی ویدین ذی الحجہ سے تا غیر ہوتی تو بعد از ہجرت یا بغیر ہجرت ہوگی۔ غالباً ان قدر منع من الصلوۃ فی یوم النحر صلاہا من الغد و بعد الغد - پس اگر کوئی قدر سادہ یا ارضی ایسا پیدا ہو جو یوم النحر کے وقت میں ناز سے مانع ہو تو ناز پڑھے دوسرے یا تیسرے روز۔ و سنہ جبکہ دوسرے روز قدر ہو اور کچھ برائی لاحق ہوگی۔ و لا یضلیلہا بعد ذلک - اور بعد میں روز کے پھر یہ ناز کسی صورت میں نہیں پڑیگا۔ لان الصلوۃ موقوتہ بوقت الاجتہاد فقیہہ یا اجماعاً - کیونکہ صلاۃ النحر تو اجماع کے ساتھ مقید ہے تو اسکا وقت بھی اجماع کے ایام تک مقید ہوگا۔ و سنہ پس اجماع کے تین روز تک ہر روز بعد ارتفاع آفتاب کے زوال تک اسکا وقت رہیگا۔ حتی کہ تیسرے روز بعد زوال کے خارج ہو جائیگا اور اگر تاخیر کرنا بغیر قدر ہو تو بھی ناز جائز ہے۔ لکنہ مستحب فی التاخیر من غیر قدر لخالقہ لتقول لیکن بغیر قدر تاخیر کرنے میں وہ برا کام کرنے والا ہوگا کیونکہ منقول سے مخالفت کی۔ و سنہ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم خلفائے راشدین سے ایسی تاخیر منقول نہیں ہے۔ پھر یہ ناز باوجود تاخیر کے ادا ہو نہ قصداً کیونکہ اپنے وقت میں واقع ہوتی ہے۔ بعد فراغت ناز و خطبہ کے دوسرے رستہ سے مثل عید الفطر کے واپس ہو کر قربانی کرے۔ م۔ امام نے عید الفطر کی ناز ایسی حالت میں پڑھائی کہ آسکو وضو نہ تھا اور یہ حال اسکو قبل زوال کے معلوم ہوا تو ناز ادا کر لے اور اگر بعد زوال کے معلوم ہوا تو دوسرے روز جا کر ناز پڑھے اور اگر دوسرے روز بعد زوال کے معلوم ہوا تو پھر نہیں پڑیگا۔ اگر عید النحر میں بغیر وضو پڑھائی اور بعد ناز کے لوگوں نے قربانیاں کیں پھر اسکو بعد زوال کے معلوم ہوا تو قربانیاں جائز ہو گئیں اور دوسرے روز جا کر ناز پڑھے یوں ہی جب دوسرے روز قبل از زوال معلوم ہوا اور اگر بعد زوال علم ہوا تو تیسرے روز نکل کر پڑھے اور اگر تیسرے روز بعد زوال کے معلوم ہوا تو پھر اب نہیں پڑیگا۔ اگر یوم النحر کو قبل الزوال یہ حال معلوم ہوا اور امام نے سادہ کرا دی تو جس نے جاننے سے پہلے قربانی کر لی اسکی جائز ہے اور جس نے بعد جاننے کے قربانی کی تو نہیں جائز ہے یہاں تک کہ زوال کے بعد جائز ہے۔ قاضی خان - والتعریف الذی یصنعه الناس للیس فیہ - اور تعریف جسکو لوگ بناتے ہیں وہ کچھ نہیں ہے و ہوان یتبع الناس یوم عرفۃ فی بعض المواضع تشبیہاً بالواقفین بعرفۃ - اور لوگوں کی بناوٹ کی تعریف یہ ہے کہ عرفہ کے روز لوگ ایک میدان میں جمع ہوتے ہیں مشابہت بنانے کو ان حاجیوں کے ساتھ جو عرفہ کے روز عرفات میں کھڑے ہوتے ہیں۔ و سنہ یہ فعل بلا خلاف کچھ بھی ثواب نہیں ہے۔ لان الوقوف عرفۃ عبادۃ مخصوصہ بمکان مخصوص - کیونکہ کھڑا ہونا عبادت ہونا ایسا شخص ایک مخصوص جگہ کے ساتھ۔ و سنہ اور وہ مقام عرفات ہے کہ احرام حج کے ساتھ وہاں وقوف عبادت ہے۔ اور عرفات ہر جگہ نہیں ہے تو ان لوگوں کا کھڑا ہونا اس مقام خاص میں بطلت مختص نہ ہوا۔ ظاہر کیونکہ عبادۃ و نہ - تو بدو ان اس مخصوص جگہ کے اختصاص کے یہ کھڑا ہونا کچھ بھی عبادت نہ ہوگا۔ کسا اثر المناسک - جیسے باقی مناسک حج ہیں۔ و سنہ انہ طواف وغیرہ کے۔ اور اگر سوائے کہہ کے کسی مسجد کے گرد کوئی طواف کرے تو اسپر کفر کا خوف ہے۔ اور امام نووی نے فرمایا ہے کہ بیت المقدس و مزار حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت کما اور علی قاری رحمہ اللہ نے مناسک میں لکھا کہ یہ جو جاہل لوگ گرد مزار جبارک سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے پھرتے ہیں یہ سب اجمل و اہل زمین اگرچہ بصورت مشائخ و علماء ہوں

م۔ اور شمس الائمہ سرخسی نے اس بناوٹ کی تعریف پر ایک تشبیہ فرمائی ہے کہ اگر ایسی تشبیہ ہو تو احرام کی طرح سر کھولنے کے لئے اور یہ کوئی نہیں کیونکہ یہ تو نصرائیوں کے گرجاؤں کی بت پرستیوں میں اور اگر ایسی تشبیہ ہو تو ایک جائے بناوٹ کے لئے خانہ کعبہ کے طواف کرنے والوں کی طرح اسکا طواف کریں اور اپنی بانٹوں میں دوڑنے کے لئے مضافہ مردہ کے سہی کرنا والوں کی مشابہت پیدا ہو۔ انتہی متبرجا۔ یہ تشبیہ بیخبر ہے اور مکارہ نفس و اغواء شیطان سے متنبہ کر دیا مگر عجب کو معنی رح نے بغیر سمجھے جو اب کی طرف ظلم اٹھایا حالانکہ یہ ناجواب عبارت ہے۔ مالک رحمہ اللہ کے کہ اس کی گنجی تو بدعتیوں کے ہاتھ میں ہے۔ پھر کلام اسمین کہ بالاتفاق جب یہ عبادت نمودا تو کیا مباح ہو یا مکروہ ہے۔ نہایت میں مباح نکالا۔ کافی میں کہا کہ بعض کا قول ہے کہ وہ مستحب ہے۔ ح۔ ابن الہمام نے فرمایا کہ حق یہ ہے کہ اگر اتفاق سے اس روز واسطے ناز استسقاء وغیرہ کسی مشروع کے نکلنا ہو تو مکروہ نہیں ہے اور اگر خاص اسی دن کا قصد کر کے نکلنا ہو تو جب خود کیا جاوے تو یہ تشبیہ کے معنی میں مکروہ ہے۔ الفتح۔ اگر تشبیہ کے واسطے نہیں بلکہ اس روز کی بزرگی کی وجہ سے نکلے تو جائز ہے۔ تافہیخان التمر تاشی ح۔ اسکے معنی یہ ہیں کہ وہاں جا کر کھڑے نہیں ہوئے اور نہ سر کھولے۔ الفتح۔ میں کہتا ہوں کہ اصل مسئلہ کتاب میں خود امام محمد رحمہ اللہ نے اشارہ بلکہ کراہت کی تصریح فرمائی اس واسطے کہ ایسے لشیٰ تو عموماً مطلقاً دینی اور دنیاوی منفعت سے خالی ہے کیونکہ نکرہ صحت النفی بالاجماع عام ہے اور مباح دنیاوی بھی نہیں کیونکہ جو بات اور دنیاوی میں سے بیفائدہ ہو وہ بالاتفاق حرام ہوتی ہے جیسا کہ بحث اللغویں مصرح ہے اور مشروع باب البعد میں تفسیر کا قول دیات کی نماز عید میں گذر آپس امام محمد نے مبالغہ فرمایا کہ یہ کام محض لغو ہے پس شک نہیں کہ جو امام شمس الائمہ سرخسی نے اور شیخ ابن الہمام نے کہا یہی تحقیق و صحیح ہے وہ اس واسطے کہ غلط ہے واصلہ تعالیٰ اعلم بالصواب والیہ مرجع الکل والباب م۔ فصل فی تکبیرات التشریق۔ یہ فصل تکبیرات تشریق کے بیان میں ہے۔ فن تشریق خود تکبیر ہے تو معنی یہ ہے کہ ان تکبیرات کے بیان میں جنکا نام تشریق ہے اور بقول صاحبین ۱۱-۱۲-۱۳ تا پنج ذی الحجہ کا نام ہے لیکن یہ تکبیرات تو فجر عرہ سے شروع ہو جاتی ہیں تو بعض دنوں کے نام سے نسبت ہوئی سمع۔ یہ تکبیر اکثر کے نزدیک واجب ہے لیکن سنت کی دلیل چلتی ہوئی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت فرمائی۔ مع التہیین ۶۔ وید ابوبکر التشریق اور مشروع کرے تکبیر تشریق کو۔ فن جہر کے ساتھ۔ بعد صلوۃ الفجر من یوم عرہ۔ بعد نماز فجر کے عرفہ کے روز میں یعنی نوین ذی الحجہ کو باتفاق علمائے حنفیہ رحمہ اللہ۔ ویتیم عقیب صلوۃ العصر من یوم النحر۔ اور ختم کرے یوم النحر یعنی دسویں ذی الحجہ کی نماز عصر کے پیچھے ککر۔ فن لیکن ختم میں اختلاف ہے یہ جو مذکور ہوا۔ عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔ وقالا یتیم عقیب صلوۃ العصر من آخر ایام التشریق۔ اور صاحبین نے کہا کہ ختم کرے آخر ایام تشریق یعنی ۱۳ ذی الحجہ کی نماز عصر کے پیچھے ککر۔ فن صاحبین نے قول پر فتویٰ اور اسی پر اکثر زماؤں میں تمام شہروں میں عمل رہا ہے۔ خلاصہ التحریر والعتابہ الاسیجالی العجلی انکال۔ مع۔ باوجود اسکے امام مصنف نے متن میں قول امام کی التزامی تصحیح کی۔ والمسائلہ مختلفہ بین الصحابہ۔ اور یہ مسئلہ درمیان صحابہ رضی اللہ عنہم کے مختلف پایا گیا۔ فاخذنا بقول علی رحمہ اللہ۔ پس صاحبین نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول لیا۔ فن رواہ ابن ابی شیبہ۔ اور یہی قول حضرت عمر رحمہ اللہ و ابن عباس و عمار کاع۔ رواہ الحاکم۔ اور ابن عمر زید بن ثابت و ابو سعید کا رواہ الدار قطنی۔ اور حضرت عثمان کا۔ التحریر۔ اور حضرت ابو بکر رحمہ اللہ کا۔ الفیہ۔ اور مذہب سفیان ثوری و ابن عیینہ و احمد و ابو ثور اور ایک قول شافعی ہے۔ پس صاحبین نے انہیں صحابہ رحمہ اللہ کا قول لیا۔ اخذنا بالاکثر اوہو الا حنیط فی الجہادات اکثر کو لینے کے طور پر کیونکہ جہادات میں ہی احتیاط ہے کہ اکثر کو پیوے۔ فن یعنی ۱۳ تا پنج تک

تکبیر میں احتیاط ہو کہ کثر یعنی دسویں تک بھی داخل ہو گئی اور کثر یعنی میں زیادہ داخل نہیں ہوتی تو احتیاطاً اکثر کو داخل کیا۔ واخذ بقول ابن مسعود رضی اللہ عنہ اخذ بالاعمال۔ اور ابو حنیفہ رحمہ نے قول ابن مسعود کو پیا بطریق کثر کو لینے کے۔ فن۔ اور ابن مسعود رحمہ اور ان کے شاگردوں علقمہ واسود و تھمی سے ختم عقب عصر یوم الخرابات ہو تو کثر کو لیا۔ لان الجہر بالتکبیر بدعت۔ کیونکہ جہر سے تکبیر کرنا بدعت ہو۔ فن۔ اور یہی حسن بھری رحمہ سے منقول ہو۔ اور جب ایک چیز دائر ہوئی درمیان مستحب و بدعت کے تو بدعت کو ترجیح ہو کیونکہ ابن مسعود رحمہ سے فقہاء کفایت تو معلوم ہو گئی ہم۔ والتکبیر ان یقول مرۃ واحدة۔ اور تکبیر یہ ہو کہ ایک بار کہے۔ المسرا کبر المسرا کبر لا الہ الا اللہ والمسرا کبر والمسرا کبر والمسرا کبر۔ یہ حضرت عمر و ابن مسعود رحمہ سے مروی ہو۔ ہذا جو الما ثور عن الخلیل صلوات اللہ علیہ۔ یہی حضرت ابراہیم خلیل اللہ علیہ السلام سے مآثور ہو۔ فن۔ مبسوط وقاضی خان سے یعنی نے ایک قصہ لکھا ہے لیکن ابن الہمام رحمہ نے ابن ابی شیبہ و محمد کی روایات علی و ابن مسعود سے نقل کیں اور کہا کہ اسناد جید ہو۔ اور ابن ابی شیبہ نے عدم لفظ کے ساتھ روایت کی کہ حدثنا جویر عن منصور عن ابراہیم قال کانوا کبروا الخ۔ میں کتابوں میں اسناد بلاشبہ صحیح کی اسناد ہو اور معنی یہ کہ ابراہیم رضی رحمہ نے فرمایا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم روز عرفہ کو تکبیر کتنے قبل رخ پیچھے ناز کے المسرا کبر والمسرا کبر لا الہ الا اللہ والمسرا کبر والمسرا کبر والمسرا کبر۔ یہی دارقطنی کی حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہو اگرچہ اسکی اسناد ضعیف ہو اور ناز سے فرض تبادر ہو۔ مع۔ و هو عقب الصلوات المفروکات۔ اور یہ تکبیر قبل رخ حالت میں (پیچھے نازوں مفروضہ کے ہو۔ فن۔ اگرچہ مجمع ہو اور اگرچہ خاص انھیں ایام تشریق کے تضاد ہو پس ناز جنازہ و وتر و عید خارج ہیں و کہا گیا کہ علی الاصح جہد داخل ہو۔ ر۔ الخلاصہ مع۔ تو تکبیر ہو۔ علی المقیمین۔ مقیموں پر۔ فن۔ نہ مسافروں پر اگرچہ غلام ہوں جب کہ مقیم ہوں۔ فی الامصار۔ شہروں میں۔ فن۔ نہ دیہاتوں میں تو تکبیر کیں۔ فی الجماعت المستحۃ۔ مستحب جماعتوں میں۔ فن۔ نہ مفرد اور نہ خالی عورتوں کی جماعت میں۔ عند ابی حنیفہ۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہو۔ فن۔ اور چاہیے کہ سلام پھیرنے سے متصل تکبیر کیں حتی کہ اگر نازی نے عداۃ حدث یا کسی طرح کلام کیا یا مسجد سے خارج ہوا تو تکبیر ساقط ہو گئی۔ التذیب۔ اور اگر قبل رخ پیچھے پھری تو ایک روایت میں تکبیر ساقط اور دوسری میں نہیں۔ فن۔ اور اگر خود حدث ہو گیا تو اصح یہ کہ تکبیر کھڑے طہارت کو نہ جاوے۔ الخلاصہ۔ ویس علی جماعات النساء۔ اور تکبیر نہیں ہو عورتوں کی جماعت پر۔ اذا لم یکن معہن رجل۔ جب کہ نہ ہو ان عورتوں کے ساتھ کوئی مرد۔ فن۔ یعنی امام انکار مرد نہو۔ ولا علی جماعتہ المسافرین۔ اور نہ مسافروں کی جماعت پر تکبیر ہو۔ اذا لم یکن معہم مقیم۔ جب کہ ان مسافروں کے ساتھ مقیم نہو۔ فن۔ یعنی مقیم امام نہو۔ یہی اصح ہے۔ مع۔ اور اصح یہ کہ امام رحمہ کے نزدیک تکبیر کے لیے سلطان و آزادی شرط نہیں۔ پھر امام مطہف نے جو علی المقیمین سے وجوب تکبیر کا اشارہ کیا اور مفید و مزید وقاضی خان و جامع الفقہ میں وجوب کی تصریح کی۔ اور مرغینانی و عمر بن کما کہ سنت ہو اور یہی قول مالک و شافعی و احمد کا ہو اور صحیح یہ کہ واجب ہو۔ کیونکہ شعائر دین سے ہو۔ مع۔ ابن الہمام نے سنت ہونے کو دلیل ترجیح دی اور شعائر ہونا منافی سنت نہیں ہے جیسا کہ شمس الاممہ سرخسی نے جہد میں فرمایا ہو۔ علی ما ذکرہ یعنی رحمہ۔ یہ سب امام رحمہ کے نزدیک ہو۔ وقال ابو علی کل من صلی المکتوبہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ تکبیر ہر ایسے شخص پر جو فرض ناز پر ہے۔ فن۔ خواہ غیری ہو یا دینی ہو خواہ مسافر ہو یا مقیم ہو خواہ جماعت ہو یا مفرد ہو۔ مع۔ یا عورت ہو۔ ت۔ یہی قول مالک

دلائل انہی کا اور سوا سے مفرد کے امام احمد کا ہے۔ لاشعیر لکھتے ہیں۔ کیونکہ تکبیر تابع نازز فیضہ کے ہے۔ فن۔ تو جو کوئی فرض پڑے وہ تکبیر کے۔ ولہ ماروینا من قبل۔ اور امام ابو حنیفہ کی ایک دلیل تو وہ حدیث جو ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔ فن۔ کہ لا جعۃ ولا تشریق ولا فطر ولا انھی الا فی مصر جامع۔ تو مصر جامع واسطے تشریق کے شرط ہوا۔ والشرقی ہو بجز بالتکبیر کذا نقل عن التخلیل بن احمد۔ اور تشریق یعنی جہز تکبیر یا ایسا ہی خلیل بن احمد سے منقول ہے۔ فن۔ اور خلیل رحم امام نحو ولغت المتوفی سنہ ہجری ۳۰۰۔ پس امام ابو حنیفہ سے ۲۵۔ برس بعد انتقال کیا۔ پس معلوم ہوا کہ جہز تکبیر عوامین بلکہ مصر جامع شرط ہے۔ ولان الحجر بالتکبیر خلاف السنۃ۔ اور دوسری دلیل یہ کہ تکبیر کا جہز کرنا خلاف سنت۔ فن۔ یعنی بدعت ہے ہاں سننا ہے اسکے جان شرح وارد ہوئی ہو۔ والشرع ورد یہ عند استجماع ہندہ والشرائط۔ اور شرح کا وارد ہونا جہز تکبیر کے ساتھ اسی وقت ہوا کہ یہ شرطین مجتمع ہوں۔ فن۔ یعنی مصر و جماعت مستحبہ واقامت کیونکہ ہم نے سنت میں یوں ہی بالیقین تکبیر پائی ہے تو پس اسی پر توقف رہا۔ اور سوا سے مورد کے دوسری جگہ تجاوز ہوگا۔ الا انہ یجب علی النساء اذا اتقنہن بالرجال۔ لیکن اتنی بات ہے کہ یہ تکبیر واجب ہو جائیگی عورتوں پر جب کہ وہ مردوں کی اقتدار سے ناز پڑھیں۔ فن۔ تو آہستہ تکبیر کہیں۔ ت۔ و علی المسافرین عند اقتداءکم بالمقیم۔ اور مسافروں پر جب کہ وہ اقتدار کریں بمقیم کا۔ فن۔ پس اقتدار سے عورتوں و مسافروں پر بھی واجب ہوگی۔ بطریق التبعیۃ۔ بطریق تابع ہونے کے۔ فن۔ یعنی اصل میں نہیں ہے اور تبعوع پر ہونے کی وجہ سے تابع پر واجب ہوتی جیسے یمیم کی اقتدار سے مسافر پر چار رکعت لازم ہوتی ہیں مترجم کہتا ہے کہ بیان امام مصنف نے تصریح کر دی کہ تکبیر واجب ہے۔ پھر مستحب ہے کہ مقتدی بعد سلام کے امام کا انتظار کرے اگر وہ غفلت میں ہو یا کوئی کارستانی کرے تو مقتدی تکبیر کے۔ البتین ۵۔ امام محمد رحم نے روایت کی کہ حال یعقوب حلیت ہم المغرب یوم عرفۃ۔ یعقوب یعنی ابو یوسف نے بیان کیا کہ میں نے عرفہ کے روز انکو عرفہ کی ناز پڑھائی۔ فن۔ یعنی ہم نے کہا کہ یعنی مسافروں کو۔ میں کہتا ہوں کہ اگر حج کی مسافرت میں پڑھائی ہوتی تو امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک امام یا مقتدی کسی پر تکبیر نہ تھی پھر کیونکہ امام رحم اس بدعت کے مرتکب ہونے سے یہ نزدیک تو مراد امام ابو حنیفہ و اصحاب ہیں اور معنی یہ ہیں کہ میں نے عرفہ کے روز ہاں اشارہ امام رحم کے اصحاب کو منرب کی ناز پڑھائی۔ فسہو ان اکبر۔ پس میں تکبیر تشریق کہنا بھول گیا۔ حکیم ابو حنیفہ۔ پس ابو حنیفہ رحم نے تکبیر کہی۔ دل علی ان الامام وان ترک التکبیر لا یشکرہ المقتدی۔ یہ قصہ دلالت کرتا ہے کہ امام اگر تکبیر بھولے بلکہ اگر چہ عمدتاً چھوڑ دے تو مقتدی اسکو نہیں چھوڑے گا۔ فن۔ پس امام اس تکبیر کے لیے لازم نہیں ہے۔ لاشعیر لا یودی فی حرمتہ الصلوۃ۔ کیونکہ یہ تکبیر تو تحریر ناز کے اندر ادائیں کجائی۔ فلم یکن الامام فیہ حتم وانما ہو مستحب۔ پس وجود امام اس تکبیر کرنے میں واجب نہیں بلکہ فقط مستحب ہے۔ فن۔ حالانکہ تکبیر واجب تو امام کے پیچھے واجب ترک ہوگا۔ فامکہ۔ امام رحم نے ابو یوسف کو ایک مرتبہ فرمایا کہ میں تجھے ہارون الرشید کے ساتھ فائدہ پہنچے دیکھتا ہوں حالانکہ اسوقت حالت افلاس میں گناہ تھے۔ ابو یوسف کہتے ہیں کہ اول مرتبہ جب ہارون الرشید نے طلب کیا اسوقت فائدہ پتا تھا مجھے بھی نذر کیا۔ اسوقت مجھے ابو حنیفہ رحم کا فرمانا یاد آیا یہ طریق کشف و کرامت تھا۔ اسی فراست پر ابو یوسف کو امام بنایا کہ اسکے دل سے رعب جاتا رہے مگر استاد اعظم المعتمدین کا رعب استعد جھایا کہ کئی نازین تکبیرات کے ساتھ پڑھ کر مغرب میں تکبیر بھول گئے پس یہ قصہ تعظیم جلالت استاد اور شفقت شاگرد کے واسطے موعظت حسنہ ہے ہم مع۔ اگر ایام تشریق میں پہلی قضاء پڑھی یا ایام تشریق کی

تھوار بعد کو کبھی پُرحی تو تکبیر نہیں کہیگا اور مسبوق پر بعد تمام کر بیٹے تکبیر واجب ہے۔ البتہ۔

باب صلوٰۃ الکسوف

یہ باب سوچ گمن کی ناز کے بیان میں ہے۔ فن۔ واضح ہو کہ ناز چید و ناز کسوف اور ناز استسقاء تینوں نمازیں دن میں بغیر اذان و اقامت کے ادا کی جاتی ہیں ان میں سے ناز چید واجب ہے اور ناز کسوف جمہور کے نزدیک سنت ہے اور ایک ضعیف قول وجوب کا ہے اور استسقاء میں اختلاف ہے کہ ناز مسنون ہے یا نہیں۔ اس بیان سے تینوں ابواب کے مناسب ترتیب ظاہر ہو گئی۔ اور حدیث میں سوچ و چاند گمن وغیرہ کی نسبت ارشاد فرمایا کہ ان چیزوں کو دیکھ کر تم لوگ ناز کی طرف مبادرت کرو۔ کما فی الصحیح۔ اور مصلحت یہ کہ انسانی نفوس اپنی دنیاوی زندگی میں باطلع ایسا پس موجودہ حالت سے انوس و مالوف ہو جاتا ہے کہ باوجود یقینی موت کے کبھی وہ تفسیر میں پھنسے کا خیال نہیں کرتا حالانکہ مرنا قطعی ہے اور مرنے سے جو اسکی حالت میں سب سے بُرا تغیر ہوگا وہ بھی ظاہر ہے پس اگر عقل کی راہ اختیار کریں تو روزِ آخر گردشِ روشنی و تاریکی و شب و روز کے اندر بکثرت تغیرات خود سمجھدار کو عبرت دلاتے ہیں۔ کما فی القرآن۔ لیکن موعے ان چیزوں سے ایسے عادی ہو گئے کہ کچھ عبرت نہیں لیتے پھر جب غیر معمولی حالت سوچ و چاند کی نظر آتی ہے تو وہیں محسوس سے جو نکتے ہیں اسوقت ناز کی طرف متوجہ کیا کہ قراۃ قرآن میں اپنے انجام پر جزم و یقین کر بیٹے اور وہ وقت اور وہ عظیم تغیر موت کا دل پر جم جائیگا اور ایمان کی سبیل بھی کہ نفس کے خطرات غفلت اور شیطان کے وسوسے شہوت و دوسرے دل کو حق بات پر جاوے۔ شیخ ابن الہمام نے ذکر کیا کہ اگر مطیع ہیں تو اپنی نیات پر اٹھائے جاویں گے اور اگر بدکار ہیں تو استغفار و توبہ کر بیٹے۔ میں کہتا ہوں بلکہ وہ کفار محروم رہے جو آخرت و انجام سے غافل ہیں آخر انکا کاسہ سر نہو کرین کھاتا ہے۔ م۔ ناز کسوف کے مشروع ہونے پر اجماع الائمہ ہے کسی نے انکار نہیں کیا اور سنت اسمین شائع و منقول ہے۔ مع۔ اور اتفاق ہے کہ یہ ناز جماعت سے مسجد الجامع یا عید گاہ میں پُرحی جاتی ہے۔ نفع۔ اور اسکا وقت وہی جو تمام نوافل کے لیے ہے سوائے اوقات مکروہہ کے۔ ع۔ پس اگر بعد عصر کے سوچ گمن ہو انو ناز نہو کی کیونکہ اسوقت نفل مکروہہ ہے۔ م۔ اور جماعت اسمین افضل و سنت ہے۔ الذخیرہ۔ اور اکیلے بھی جائز ہے۔ المبحث اور محلہ کا امام بھی سلطان کی اجازت سے پُرحا سکتا ہے۔ المرغبانی مع۔ اذا انکسفت الشمس۔ جب سوچ کو گمن گئے تو۔ صلی الامام۔ ناز پُرحے امام۔ فن۔ جو جمعہ قائم کرتا ہے یا اسکے حکم سے دوسرا شخص امام ہو کر پُرحے۔ بالناس۔ لوگوں کے ساتھ۔ رکعتین۔ دو رکعت۔ فن۔ اور چاہے چار رکعت۔ المبحث و الابدائع و المفید و التحفہ مع۔ مگر دو رکعت سنت و افضل ہیں۔ م۔ کیمیاء النافلۃ۔ نفل کی صورت ہے۔ فن۔ بدو ن اذان و اقامت و خطبہ کے۔ اور پکار دیا جاوے کہ الصلوٰۃ جائزۃ تاکہ لوگ جمع ہو جاویں۔ م۔ یہ بھی حدیث سے ثابت ہے اور جس محاورہ میں ہو جائز ہے سوائے اذان کے۔ م۔ م۔ فی کل رکعۃ رکوع واحد۔ ہر رکعت میں ایک رکوع ہے۔ فن۔ جیسے تمام نازوں میں معروف ہے۔ وقال الشافعی رکوعان۔ اور امام شافعی مع نے کہا کہ ہر رکعت میں دو رکوع ہیں۔ فن۔ اسطرح کہ اول شروع کر کے الحمد کے بعد طویل قراوت کرے پھر رکوع کرے اور دیر تک رکوع میں رہے پھر سر اٹھا کر دوبارہ قراوت کرے جو پہلی دفعہ سے کم ہو پھر رکوع کرے دیر تک مگر پہلے رکوع سے کم ہو پھر سر اٹھا کر مع اسر لن حمہ ربنا تک الحمد کہے اور سجدہ کرے پھر اسی طرح دوسری رکعت میں کرے حتیٰ کہ گمن سے آفتاب نفل جاوے۔ یہی قول امام مالک و احمد و اسحق کا بلکہ امام احمد و اسحق سے تین رکوع کا قول آیا ہے۔ مع۔ واضح

پڑھتے ہو۔ رواہ البخاری۔ ظاہر البیہر تہذیب دہر رکوع واحد ہر جیسے صحیح مسلم میں عبد الرحمن بن سمرہ سے دو رکعت مذکور ہے۔ ۲۔ تبصرہ اللہالی رقم سے کسوف آفتاب میں دو رکعت مع طول قیام ہے۔ اور سلام پھیرنے پر آفتاب مکمل کیا تھا اور آخر میں فرمایا کہ جب تم ان آیات کو دیکھو تو ناز پڑھو جیسے سب سے قریب کی ناز فریضہ۔ رواہ ابو داؤد والنسائی والحاکم والبیہقی۔ اور متصل ہے کہ اگر آفتاب کھلا نہ ہو تا تو زیادہ پڑھتے۔ ۳۔ لعان بن بشیر نے کہ حدیث میں دو گانہ دو گانہ ناز پڑھتے اور پوچھتے جاتے یہاں تک کہ آفتاب مکمل کیا۔ رواہ ابو داؤد وابن ماجہ وصحہ ابن عبد البر والنووی۔ اور لعان رقم نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب آفتاب و ماہتاب کو خسوف ہو تو قریب کی ناز ناز جو پڑھی ہو اس کے مثل ناز پڑھو۔ رواہ احمد والحاکم۔ اس میں دو گانہ دو گانہ مانند فریضہ کے اور خسوف و ماہتاب میں بھی ناز پڑھ کر بغیر تصریح جماعت کے۔ ۴۔ حدیث عبد اللہ بن عمرو بن العاص جس کا حوالہ مصنف رحمہ نے دیا ہے کہ حضرت صلعم نے ناز پڑھا کر ہوئے تو اس قدر طول کیا کہ نہیں گنتا تھا کہ رکوع کرینگے پھر رکوع کیا تو نہیں گنتا تھا کہ سر اٹھائیے پھر اٹھایا تو نہیں گنتا تھا کہ سر اٹھائیے پھر سجدہ کیا تو نہیں گنتا تھا کہ اٹھینے پھر اٹھتے تو دوسری رکعت میں بھی پہلی رکعت کی طرح کیا اور آفتاب منجلی ہو گیا سردار ابو داؤد والنسائی والترمذی فی البشائر والحاکم اور عطاء بن السائب راوی کو ابوب اسخنیانی نے ثقہ کہا۔ ۵۔ حدیث سمرہ بن جندبہ در بارہ کسوف آفتاب کے جب کہ قریب ایک دو نیزہ پڑھ کر سیاہ پڑ گیا تھا۔ اس میں بھی نہایت طول قیام اس طرح کہ ہم آپ سے کچھ آواز نہیں سننے سے ایسے ہی رکوع و سجود میں طول بدو نہ کسی آواز کے ہو اور بنو ہنی دوسری رکعت ہوا دوسرے میں آفتاب منجلی ہو گیا اور آخر میں خطبہ ہے۔ رواہ ابو داؤد والنسائی وابن ماجہ والترمذی وصال حسن صحیح۔ اور اس میں تصریح ہے کہ قرأت بالکل مخفی تھی۔ ۶۔ حدیث عائشہ رقم اس میں خسوف آفتاب اور ہر رکعت میں دو رکوع مع طول قرأت وغیرہ ہے۔ رواہ الائمہ الستہ فی الصالح۔ اسکے آخر میں ہے کہ آفتاب و ماہتاب دونوں آیات میں کسی کی موت و حیات سے انکو خسوف نہیں جب دیکھو تو ناز کی طرف مبادرت کرو۔ ظاہر خسوف و ماہتاب میں بھی ناز جماعت مراد ہے لیکن تصریح نہیں ہے۔ اسی کے مانند دو رکوع کی روایت ابن عباس اور عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے صحیحین میں موجود ہے۔ یہاں سے معلوم ہوا کہ امام مصنف نے جو حدیث عائشہ پر ترجیح دی وہ تمام نہیں کیونکہ ابن عباس وابن عمرو بن العاص سے بھی مروی ہے تو ابن عمرو رقم سے دو حدیثیں آئیں ایک میں دو رکوع اور ایک میں ایک ہی رکوع مذکور ہے پس اگر ناز کسوف کا ایک ہی واقعہ مانیں جیسا کہ مصنف رحمہ کی تقریر سے ظاہر ہے تو اجماعاً ابن عمرو کی حدیث صحیحین دو رکوع کو ترجیح ہوگی کیونکہ ہر رکعت میں ایک رکوع کی حدیث ابن عمرو رقم میں عطاء بن السائب راوی میں کلام ہے اگرچہ معتد بہ ہو کہ وہ ثقہ ہے اور سمرہ بن جندبہ کی روایت البتہ صحیح ہے۔ ۷۔ حدیث جابر رقم کسوف میں گانہ میں چھ رکوع و چار سجدے یعنی ہر رکعت میں تین رکوع و دو سجدے مروی ہیں۔ رواہ مسلم اور بھی حضرت عائشہ رقم وابن عباس کی حدیثوں میں آیا۔ رواہ مسلم۔ یہ احادیث بلا خلاف صحیح ہیں اور عجیب کہ شافعیہ نے معمولی طریقہ قرآن سے دو رکوع کو لینا اور اس سے زیادہ کو جائز نہیں کہتے ہیں۔ بلکہ۔ ۸۔ حدیث ابن عباس میں ہے کہ کسوف میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پڑھا پھر رکوع کیا پھر پڑھا پھر رکوع پھر الخ۔ اس میں چار رکوع و دو سجدے ہر رکعت میں ہیں۔ رواہ مسلم۔ اور اسی کے مثل حدیث حضرت علی کرم اللہ وجہہ میں آیا۔ رواہ مسلم۔ پھر اس حدیث میں صرف کسوف کا لفظ ہے اور سجدہ یا جانہ کسی کی تصریح نہیں ہے۔ ۹۔ حدیث ابی بن کعب رقم کے دو گانہ کسوف آفتاب میں ہر رکعت میں طول قرأت اور پانچ رکوع و دو سجدے مذکور ہیں۔ رواہ ابو داؤد۔ اور اس کی اسناد میں ابو جعفر الرازی ناوی میں کلام ہے پھر بھی حدیث درجہ حسن سے نازل نہیں ہے بلکہ صحیح ابو محمد الاشعری وابن القطان وابن المنوفی مع۔

۱۰۔ ابو داؤد دہلوی ہر رکعت میں دس رکوع و دو سجدے بھی روایت کیے اور ابن عمر نے بھی حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے دس رکوع کی روایت ذکر کی۔ مع۔ جب یہ سب معلوم ہو گیا تو جانتا چاہیے کہ سرورجی رحم نے کہا کہ اس نماز کی نقل تو ایک طرح لازم تھی اور جب استقدر اضطراب کثیر واقع ہوا تو ہم نے اس میں سے نماز کو اس طریق پر لیا جسکی اصل شرح میں موجود ہے یعنی موافق حدیث نعمان و سمروہ ابن عمرو و عبد الرحمن بن سمروہ وغیرہ کے اور نہ فقہ رسنی سب بیک رکوع ہیں۔ یعنی رحم نے اعتراض کیا کہ ایک ہی طرح پر نقل تو جب لازم ہوتی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ہی مرتبہ کسوف کی نماز پڑھی ہوتی حالانکہ بعض نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسوف میں بارہ نماز پڑھی ہے تو ہر شخص نے جیسا دیکھا وہ روایت کیا ہے۔ ابن العمام رحم نے کہا کہ دس برس کے قریب میں حجہ مرتبہ سورج گمن واقع ہونا بعید ہے اور اگر یہ بھی ہو تو ہماری رائے اولیٰ ہے کیونکہ جب آخری فعل معلوم نہ ہوا تو تعارض پیدا ہوا پس مطلقاً نماز مسنون بلکہ اسکی کیفیت موافق معمولی نمازوں کے اختیار کرنا اولیٰ ہوا۔ مترجم کتا ہے کہ بعید ہونا وہ دس ہی برس کی مدت میں ہونا دونوں مابین شاید شافعیہ کو مسلمہ نہ ہو۔ رہا یہ کہ تعارض پیدا ہونا اسی میں کلام ہے کیونکہ جب بعض سلف نے کئی بار نماز کسوف پڑھنے کی تصریح کی تو تعارض نہیں رہا۔ لیکن بدائع میں شیخ ابو منصور رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ اختلاف روایات سب کے اگر یہ معنی ہوتے کہ ان طریقوں میں سے جس طریقہ پر چاہو نماز پڑھو تو ائمہ مجتہدین باہم اختلاف نہ کرتے پس معلوم ہوا کہ پہلا طریقہ پچھلے طریقہ سے منسوخ ہوا اور یعنی رحم نے کہا کہ اس مقام پر کلام صحابہ صحیح جواب یہ ہے کہ ہر ایک مجتہد نے احادیث مختلفہ میں سے اس حدیث کو اختیار کرنا اولیٰ دیکھا جو اسکے اجتہاد سے موافق ہوا اور امام ابو حنیفہ نے باب نماز کی کیفیات پر قیاس کر کے ایک رکوع و دو سجدہ کے ساتھ نماز کسوف کو لیا شافعیہ میں سے ابو اسحق مزوری و ابو الطیب نے کہا کہ ہماری احادیث کا محل استحباب ہے اور انکی احادیث کا محل جواز ہے انتہی لمخصا۔ میں کتا ہوں کہ اگر یوں کہا جاوے کہ نماز کسوف کی ابتدا مدینہ میں نہیں ہوئی اور سب صدیقین جائے ہیں لیکن مختار بلکہ احوط یہ ہے کہ عموماً لوگوں کے واسطے ہر رکعت ایک رکوع کے ساتھ معمولی طور پر ہو خواہ دو گانہ یا چار گانہ تو اولیٰ ہے کیونکہ اصل اس میں وقت کو نماز میں مستغرق کرنا اور احوط ایسے طور پر کہ اسکے جواز میں شک نہ ہو فانہم واسألہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ویطول القراءة فیہا۔ اور دونوں رکعت میں قرات کو طول دے۔ فن۔ چنانچہ بعض احادیث میں اول رکعت بقدر بقرہ اور دوسری رکعت بقدر آل عمران ہے۔ مع۔ پھر اگر دوسرا دو گانہ پڑھیں تو بھی اسی رعایت سے ہونا افضل ہے حتیٰ کہ دو گانہ واحد میں انحصار نہیں ہے۔ وغیرہ۔ اور دونوں میں قرات کو مختصر رکھے۔ عند ابی حنیفہ رحم۔ یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔ فن۔ یہی صحیح ہے۔ المفہرات۔ اور یہی مالک و شافعی کا قول ہے۔ مع۔ و قال لا یجوز۔ اور صاحبین رحم نے کہا کہ قرات میں جبر کرے۔ فن۔ اور یہی قول احمد ہے۔ مع۔ وعن محمد مثل قول ابی حنیفہ۔ اور امام محمد رحم سے مثل ابو حنیفہ کے یعنی اخفاء۔ فن۔ عائشہ روایات میں مردی ہے۔ البدائع۔ بالجمہ بیان دو امر ہیں قرات کو طول دینا اور قرات میں جبر کرنا۔ اما التویل فی القراءۃ فیما فی الاصل۔ پس قرات میں طول دینا تو افضلیت کا بیان ہے۔ فن۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی متابعت پر قرات کو طول دینا افضل ہے۔ مع۔ ویضعف ان شاعر۔ اور اگر چاہے تو قرات میں تخفیف کرے لان المسنون استیعاب الوتت بالصلوۃ والدعاء فاذا خفف احدہما طول الآخر۔ کیونکہ مسنون تو وقت کسوف کو نماز و دعا میں مستغرق کر دینا پس نماز و دعا میں جس ایک کو تخفیف کرے دوسرے کو طول دیکے فن۔ اور حق یہ ہے کہ قرات کو طول دینا مسنون ہے اور وقت کا استیعاب کرنا مستحب ہے کیونکہ حدیث بغیرہ میں

کہ پھر جب تم ان چیزوں کو دیکھو تو اللہ تعالیٰ سے دعا کرو اور نماز پڑھو یہاں تک کہ وہ روشن ہو جاوے۔ رواہ البخاری
 و مسلم۔ اور حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کہ جب تم کسوف دیکھو تو ذکر الہی کرو یہاں تک کہ روشن ہو جاوے۔ رواہ مسلم فی فضل الفجر
 میں کتابوں کہ حدیث نعمان بن غودر دو گانہ دو گانہ پڑھنا شروع کیا اور اس سے پہلے کی نماز فریضہ کے مثل پڑھنے کا
 حکم دیا لہذا اگر دوپہر سے پہلے ہو تو مثل نماز فجر کے اور اگر بعد زوال ہو تو مثل نماز عصر کے تخفیف قرات پڑھنا یا گیا
 اور یمن سے امام رحمہ سے چار گانہ بھی مروی ہے۔ کافی المبحث۔ پس حق وہی جو امام مصنف نے ذکر کیا فاسد قائلے اعلم
 م۔ رہی دوسری بات تو کہا۔ واما الاختفاء والجر۔ اور رہا اختفاء اور جر۔ فتوایں اختلاف ہے۔ غلبھا
 روایت عائشہ رضی اللہ عنہا و سلم جبر فیہا و لا بی حقیقہ روایت ابن عباس و سمرہ بن جندب۔
 پس صاحبین کی یا فقط ابو یوسف کی دلیل حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں جبر کیا اور
 ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل حدیث ابن عباس و حدیث سمرہ ہے۔ فت۔ حدیث عائشہ یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 نے نماز خسوف میں جبر کیا الخ۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور حدیث اسامہ بنت الصدیق رضی اللہ عنہ نماز کسوف کا جبر ہے۔ رواہ
 ابو داؤد و الترمذی و ابن جریر تو معلوم ہوا کہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں مراد خسوف سے سورج گمن ہے۔ مع۔ میں کتابوں
 کہ کسوف و خسوف دونوں گمن میں متعل ہے پس یہ تاویل بے وجہ بلکہ کسوف سے مراد خسوف مانتا ہے کیونکہ
 کی قرات جبری ہوتی ہے۔ م۔ پھر حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ کہ میں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کسوف کی
 نماز پڑھی تو آپ سے قرات کا ایک حرف نہیں سنا۔ رواہ احمد و ابویعلیٰ و ابونعیم و الطبرانی و البیہقی۔ اور حدیث
 سمرہ رضی اللہ عنہ اوپر گندمی۔ و صحیح الترمذی۔ و الترمذی قد مر من قبل۔ اور ترجیح اوپر گندمی۔ فت۔
 کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے بہ نسبت مردوں کی روایت مرجح کیونکہ وجہ قرب کے اسبر حال زیادہ واضح ہے اور یہ منی ہے
 کہ نماز کسوف کا ایک ہی واقعہ ہے۔ بلکہ عمدہ وجہ ترجیح یہ کہ کسوف کی نماز میں اختفاء نہیں ہے اور کیفیت صلوٰۃ النہار
 وہی عجماء۔ کیونکہ اختفاء نہیں ہوگا حالانکہ کسوف تو نوافل النہار سے ہے اور صلوٰۃ النہار عجماء۔ یعنی اس میں
 قرات مسجودہ نہیں ہے۔ جیسے ہاتھ عجماء سے باتیں نہیں سنی جاتیں یا عجمی کہ صاف زبان اس سے نہیں سنی جاتی
 ہے۔ مع۔ بالجملہ نماز پڑھے۔ ویدعو بعد یا۔ اور بعد نماز کے دعاء کرے۔ فت۔ خواہ قبلہ رخ بیٹھے یا کھڑے
 خواہ لوگوں کی طرف منہ کیے اسی طرح اور لوگ آمین کہتے جاوین اور یہ زیادہ اچھا ہے اور کھڑے کسی عصا
 وغیرہ پر ٹیک کر لے تو بھی اچھا ہے۔ المبحث۔ اور برابر دعا کرتا رہے۔ حتیٰ تجلی الشمس۔ یہاں تک کہ آفتاب
 روشن ہو جاوے۔ فت۔ کیونکہ نماز تو قبولیت دعا کے واسطے مقدم ہے۔ مع۔ لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا
 سائتم من بدہ الافراع شیئاً فارغبوا الی اللہ بالدهاء۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب
 تم ان فزع دینے والی چیزوں کو دیکھو تو اللہ تعالیٰ کی طرف دعا سے رغبت کرو۔ فت۔ رواہ ابوسلمہ بن عبد
 محمد باسنادہ الی الحسن البصری مرفوعاً اور یہ مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے۔ مع۔ اور اسکے معنی حدیث بغیرہ میں ہے
 میں بروایت صحیحین گندمی۔ منفع۔ پس جبکہ کسوف و خسوف میں دعاء و فزع کا حکم ہے تو دعاء کو اسکے طریقہ سے کرنا
 چاہیے۔ و السنۃ فی الاذعیۃ تاخیر ما عن الصلوٰۃ۔ اور دعاؤں میں سنت یہ ہے کہ نماز سے پیچھے ہو کر
 انداز بیان نماز مقدم ہوئی۔ اور ابوالامامہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کون دعا
 فریادہ مقبول ہے فرمایا کہ آخرات کا درمیان اور نماز فریضہ کا پیچھا۔ رواہ النسائی و الترمذی اور کہا کہ یہ حدیث
 حسن ہے۔ مع۔ یہ تو فریضہ کے پیچھے ہے۔ م۔ حدیث معاذ رضی اللہ عنہ کہ اے معاذ بن جحجھے دوست رکھنا ہوں اور وصیت کرتا ہوں

کہ یہ چوتھا کہ ہر نماز کے پیچھے کہے کہ اللھم اعنی علی ذکرک و شکرک وحسن عبادتک۔ رواہ ابو داؤد والنسائی۔ مغیرہ بن شعبہ رحمہ اللہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر نماز کے پیچھے دعا کرتے تھے۔ رواہ البخاری فی التماسخ الاوسط۔ مع اگر جمع ہو کر ہر نماز کے دعا کی تو بھی کافی ہے۔ لغزاة المتقین۔۔۔ ویصلی بہم الامام الذی یصلی بہم الجمعۃ۔ اور نماز کسوف انکو وہ امام پڑھا دے جو جمعہ پڑھا تا ہو۔۔۔ یعنی جس امام کو جمعہ پڑھانے کا اختیار اسی کی اجازت سے جماعت کسوف قائم ہوگی۔ م۔ وان لم یحضر۔ اور اگر امام حاضر نہ ہوا۔۔۔ ف۔ اور نہ کسی دوسرے کو امامت کی اجازت دی تو۔ صلی الناس قراوی۔ لوگ تنہا نماز پڑھیں۔۔۔ ف۔ اگر جمعہ جمع ہوں۔۔۔ المیٹ۔۔۔ تحریر عن الفقنۃ۔ تاکہ قنہ بپا ہونے سے بچاؤ رہے۔۔۔ ف۔ میں کتنا ہوں کہ یہ قنہ جو جمعہ میں ذکر کیا ہے اور اسکے اشارہ میں ہر جمعہ جو فاسق اور باغی لوگ اس پیرایہ میں کرین دور ہو گیا فاقم م۔ یہ بیان تو کسوف آفتاب کا ہوا۔۔۔ و خسوف ماہتاب تو فرمایا۔۔۔ ویس فی کسوف القمر جامعۃ۔ اور ماہتاب کے کسوف میں جماعت نہیں ہے۔۔۔ ف۔ یہ بلفظ امام محمد کی عبارت ہے اور کسوف و خسوف دونوں میں مستعمل ہے۔ مع۔ اور بعض نسخ میں خسوف القمر ہی م یعتقد الاجماع فی اللیل او لیلۃ الفتنۃ۔ خواہ اسوجہ سے کہ رات میں لوگوں کا جمع ہونا معتذر ہے یا اسوجہ سے کہ قنہ کا خوف ہے۔۔۔ ف۔ کیونکہ رات میں لوگوں کا سب طرف سے جمع ہونا کثر قنہ سے خالی ہوتا ہے۔ مع۔ اور ممکن ہے کہ خسوف آدمی رات کے بعد واقع ہو اور اسوقت اجتماع مشکل ہے۔ م۔ اور ابن عباس رحمہ اللہ نے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسوف آفتاب و ماہتاب میں آٹھ رکوع چار سجدوں کے ساتھ نماز پڑھی۔ رواہ الدارقطنی باسناد جید۔ یعنی دو گانہ کی ہر رکعت میں چار رکوع کیے م۔ عائشہ رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کسوف آفتاب و ماہتاب میں چار رکوع و چار سجدے سے نماز پڑھتے۔ رواہ الدارقطنی و فیہ سعید بن خصص مہول مگر ان دونوں حدیثوں میں صرف نماز کا بیان ہے اور جماعت کی تصریح نہیں پس کوئی حدیث مصرح چاہیے ہے۔ الفتح اگر کہا جاوے کہ کسوف میں جماعت سے پڑھی تو خسوف میں بھی یہی مراد ہے ورنہ ایک ہی لفظ میں دونوں جمع ہونے کا جواب یہ کہ نماز پڑھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے۔ یہ لفظ تو حقیقۃً حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز میں ہے اور کسوف میں جماعت مہنا دوسری احادیث سے ثبوت ہوا۔ م۔ واما یصلی کل واحد بنفسہ لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا راہتم شیئاً من ہذہ الالہا ل فاقرعو الی الصلوۃ۔ اور خسوف قرین بھی ہو گا کہ سہایک نبرات خود تنہا نماز پڑھیں گے بدلیل حدیث اذا راہتم الخ یعنی جب تم ان ہولناک چیزوں سے کچھ دیکھو تو ذکر و نماز کی طرف مشغول ہو۔۔۔ ف۔ صحیحین میں عائشہ رحمہ اللہ کی حدیث میں فاذا راہتم ذلک فاقرعو الخ ہے اور غیرہ کی حدیث میں فاذا راہتم شیئاً من ذلک فاقرعو الخ ہے۔ بالجلہ ان چیزوں کے دیکھنے میں نماز کا حکم دیا تو نماز مستحب ہے اور جماعت نہیں م۔ اور یہی قول امام مالک کا ہے۔ اور شافعی و احمد و اسحق کے نزدیک جماعت ہے مع۔ اور استبدال امام شافعی رحمہ اللہ کے واسطے وہ حدیث اولی ہے جو عائشہ رحمہ اللہ سے مذکور ہوئی کہ نماز خسوف میں حضرت صلعم نے ہر سے عبادت کی الخ۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور یہ تسلیم نہیں کہ خسوف سے مراد کسوف آفتاب ہے۔ میں کتنا ہوں کہ پھر اس صودع میں ظاہر حدیث ابن عباس جو دارقطنی نے باسناد جید روایت کی اور حدیث نعمان بن بشیر جو اوپر گزری دونوں میں مراد نماز خسوف ماہتاب جماعت ہوگی اور امام مصنف نے جو تحلیل ذکر کی کہ رات میں اجتماع معتذر ہے۔ یہ بھی معتذر ہے کہ اگر خسوف شروع رات میں واقع ہو تو اجتماع ممکن ہے اور جماعت جائز ہوگی۔ یعنی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ ایک قول یہ کہ جماعت جائز ہے لیکن سنت نہیں ہے۔ علی ہذا اختلاف یہ ہوا کہ امام ابو حنیفہ و

اندھیرا ہو جانا۔ مرض و بار و غیرہ تمام میں پھیل جانا۔ السراجیہ۔ کثرت سے زلزلہ آنا۔ بجلیاں گرنا۔ تارے ٹوٹنا۔ رات میں ہولناک روشنی پھیل جانا۔ دشمنوں سے غالباً خوف ہونا۔ انہیں۔ ایسی صورتوں میں تنہا اپنے اپنے گھروں میں نازین پڑھیں۔ السراجیہ فالبدائع۔ اور اللہ تعالیٰ سے دعا و تضرع کریں۔ اور شافعی کے نزدیک بھی نادر جبر جاعت ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ یہ حکم ماخوذ ہے حدیث کے اس بیان سے کہ انا ہذہ الآیات من خوف السراجیہ یعنی یہ علامات تو یہی ہیں کہ اللہ تعالیٰ اسے خوف دلاتا ہے۔ رواہ ابو داؤد والنسائی من حدیث قبیلۃ اللہالی رضی اللہ عنہ پس جملہ مخوقات کو بلفظ جمع شامل ہے تو ان علامات کے وقت ناز پڑھنا اس حدیث سے ثابت ہے پس بدعت نہیں ہے جیسا کہ ابن جبر رحمہ سے درختار میں نقل کر کے بدعت حسنہ قرار دیا ہے کیونکہ ثابت بالنص بدعت نہیں ہوتی ہے۔ م۔ واللہ اعلم۔

باب الاستسقاء

باب استسقاء کے احکام میں ہے۔ ناز استسقاء اس واسطے نہیں کیا کہ امام رحمہ کے نزدیک وہیں ناز مسنون نہیں ہے بلکہ ناز کے علاوہ تمام احکام کو شامل کرنا چاہا۔ استسقاء سیرابی چاہنا۔ واضح ہو کہ یہ استسقاء ایسے مقام پر ہوتا ہے کہ وہاں دریا و بحیر و چشمہ وغیرہ نہ ہوں غیسے پانی میں نہ اپنے جانوروں کو پلا دیں نہ کھیتی سیجیں یا یہ چیزیں ہوں گہرائی ضرورت کو کافی نہ ہوں اور اگر یہ چیزیں کافی ہوں تو لوگ استسقاء کے لیے نہیں نکلتے کیونکہ استسقاء تو شدت ضرورت کے وقت ہوتا ہے۔ المحیط۔ پھر جب استسقاء ہو تو مستحب ہے کہ امام انکو تین روز تک روزہ رکھنے کو توبہ کر لیا حکم کرے پھر جو تیس روز انکو لیکر نکلے۔ د۔ پھر اگر کوئی ملتزم ہو تو مسجد میں جمع ہوں۔ ف۔ اور اگر دوسری جگہ ہو تو امام انکو لیکر برپت میدان میں جاوے۔ اور ہا مید ترحم مائیں اپنے بچہ علیحدہ کر دیں جیسے جانوروں میں بھی کیا جاوے۔ اور نکلنے سے پہلے جو جس سے ممکن ہو صدقہ دے اور نئے سرے سے توبہ و استغفار کریں۔ ت۔ اور مستحب ہے کہ تین روز نکلیں مع امام کے۔ اس سے زیادہ منقول نہیں ہے۔ اور شہر وہاں نہ لجاوے بلکہ پانچوں پیدل پہنچے پرانے کپڑوں میں ذیل بنے ہوئے اللہ تعالیٰ عزوجل کے حضور میں خشوع و خضوع کے ساتھ سر جھکا کے ہوئے نکلیں الغیرہ۔ اگر امام نہ جاوے تو اجازت دے اور اگر اجازت بھی نہ دے تو جائز ہے کہ لوگ بلا اجازت جانورین التجرید۔ اور ضعیفون محتاجون و اباہج و بوڑھوں و بوڑھیوں و بچوں کا واسطہ رکھکر اللہ تعالیٰ ارحم الراحمین سے پانی کی دعا مانگیں الدیایہ ح۔ کیونکہ حدیث صحیح میں ہے کہ انا ترزتون بضعفاکم۔ یعنی انہیں محتاجون ضعیفون کے وسیلہ سے تم رزق پاتے ہو۔ م۔ قال ابو حنیفہ رحمہ اللہ لیس فی الاستسقاء صلوٰۃ مسنونۃ فی جاعتہ امام ابو حنیفہ رحمہ نے کہا کہ استسقاء میں کوئی ناز جماعت میں مسنون نہیں ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ مسنون سے فقہاء کے نزدیک وہ فعل مراد ہوتا ہے جسکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت کے ساتھ کیا ہو یعنی ہمیشہ کیا ہو مگر کبھی کبھی جواز سکھانے کو ترک کر دیا ہو۔ پھر استسقاء کی ناز میں خلاف ہے۔ وغیرہ میں ہے کہ اگر تنہا ناز پڑھیں تو مضائقہ نہیں ہے۔ اگر جماعت کریں تو ابن الہمام نے حاکم شہید کی عبارت کافی سے نکالا کہ جماعت مکروہ ہے۔ اوشیح الاسلام خواہر زادہ سے نقل کیا کہ جماعت ہمارے نزدیک جائز ہے لیکن سنت نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ امام مصنف رحمہ کی عبارت سے بھی یہی ظاہر ہے کیونکہ نفی بقید ہے یعنی ایسی جماعت نہیں جو سنت ہو تو لکھا کہ ایسی جماعت ہو سکتی ہے جو جائز ہو اور سنت نہ ہو اور یعنی رحمہ نے نقل کیا کہ ابن ابی شیبہ نے باسناد صحیح روایت کی کہ معمر بن عبد اللہ واسطہ

استسقاء کے نکلا تو ابراہیم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نکلے جب میفرہ مذکور وہاں نماز پڑھنے لگا تو ابراہیم رحمہ اللہ آئے۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آپ استسقاء کو نکلے تو استسقاء سے کچھ نام نہ نہیں کیا۔ یعنی لے گیا کہ بعض متعصب لوگوں نے کہا کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جماعت نماز استسقاء بدعت ہے حالانکہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے ہرگز مبین کہا ہے صرف سنت ہونے سے انکار کیا اور جب ان کے نزدیک سنت نہیں تو محض ہے کہ شاید مستحب ہو اور شاید جائز ہو اور منافع میں ہو کہ اگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی فعل کیا تو فقط فعل سے سنت نہیں ہو جاتا جب تک کہ آپ پر موافقت ثبوت نہ ہو۔ تحفہ میں ہے کہ اگر امام نہیں نکلا اور لوگوں کو نکلنے کی اجازت دی تو تکلیف اور جماعت سے نماز نہ پڑھیں مگر جب کہ امام نے کسی کو مقرر کر دیا ہو کہ وہ انکو جماعت پڑھاوے۔ مع۔ اب امام مصنف کے کلام کی تفسیر ہے کہ استسقاء میں نماز جماعت مسنون نہیں ہے۔ ف۔ پھر جب سنت نہیں مگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی جماعت کی اور کبھی نہیں تو جماعت جائز بلکہ دعاء کے لیے اولیٰ ہے۔ نماز صلی اللہ علیہ وسلم وحدانا جائز۔ پھر اگر لوگوں نے اکیلے اکیلے نماز پڑھی تو جائز ہے۔ ف۔ اور اگر تنہا بھی نہ پڑھی تو بھی جائز ہے۔ واما الاستسقاء اللہ تعالیٰ والا استغفار۔ اور استسقاء تو فقط دعاء و استغفار ہے۔ ف۔ اور اس میں نماز کچھ ضروری نہیں ہے۔ بقولہ تعالیٰ فقلت استغفروا ربکم انہ کان عفواً الا تاتے۔ یعنی میں نے کدی یا کہ تم اپنے رب سے مغفرت مانگو وہ تو غفار ہے۔ ف۔ اس میں کوئی نماز شرط نہیں ہے۔ و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم استسقی ولم ترو عنہ الصلوٰۃ۔ اور اس دلیل سے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے استسقاء کیا حالانکہ آپ سے نماز ضروری نہیں ہوئی۔ ف۔ یعنی بعض مرتبہ ایسا ہوا کہ آپ نے سیرابی کے لیے پانی مانگا حالانکہ اس مرتبہ آپ سے نماز منقول نہیں تو معلوم ہو گیا کہ اسکے واسطے نماز مسنون نہیں ہے بلکہ بغیر قبولیت دعاء کے نماز پڑھ لینا اولیٰ ہے اسی واسطے ہر فریضہ نماز کے بعد دعاء کرنے کا حکم آیا ہے کہ وہ محل قبولیت ہے۔ رہا بیان اسکا کہ آپ نے باران رحمت مانگا اور اسکے واسطے نماز مقدم نہیں کی ہے۔ اول غزوہ تبوک میں جاتے وقت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی طویل حدیث میں ہے کہ منزل پر شدت گرمی رہی اس سے لوگوں کا برا حال تھا حتیٰ کہ بعض نے اپنے اونٹ کو ذبح کر کے اسکے اوجھ کے پانی سے اپنے کلیجہ پر چھڑکا تھا پس میں جا کر حضرت ابو بکر الصدیق سے عرض کیا تو حضرت ابو بکر رحمہ اللہ نے جا کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے التجا کی کہ ہم لوگ پانی کے بہت محتاج ہیں آپ نے فرمایا کہ اگر لوگ صبر کرتے تو اس سے بہتر ہوتا پھر دعا کے واسطے دست مبارک اٹھا حالانکہ اس وقت شدت حرارت سے آنٹی کرہ بنا ہوا تھا کہ ناگاہ ایک ٹہہ ابر کا پیدا ہوا اور اس نے جموم کر پانی بڑا دیا کہ تمام آدمی دجا نور خباب سیراب ہو گئے اور برتن و مشکین سیراب ہو گئے۔ حضرت عمر رحمہ اللہ نے کہا کہ میں اس پارہ ابر کے پیچھے چلا کہ وہ کہاں جاتا ہے پس حد لشکر سے باہر کچھ نشان نہ تھا اور نہ کوئی قطرہ برساتھا۔ یہ حدیث تمام و کمال میں تفسیر میں ذکر کی ہے۔ م۔ اور انس رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ مسجد میں جمعہ کے روز ایک شخص داخل ہوا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے خطبہ پڑھتے تھے کہ اس نے سامنے ہو کر عرض کیا کہ یا رسول اللہ مولیٰ وادوثون کے گلہ مرے اور ماہین بند ہو گئیں ہیں آپ اسے قائل سے دعا فرمادیں کہ بگو باران رحمت عطا فرماوے۔ پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دست مبارک اٹھا کر دعا فرمائی اللھم اغثنا اللھم اغثنا اللھم اغثنا۔ انس رحمہ اللہ نے بیان کیا کہ دعا اس وقت ہم نہ ابر دیکھتے اور نہ کوئی ٹہہ ابر کا اور ہمارے دیکھنے کے درمیان کوئی چیز حائل بھی نہ تھی کہ اتنے میں ناگاہ کوئی طوفان کے در سے ایک ٹہہ ابر کا ڈھال کے برابر ظہر ہوا اور جب آسمان کے بیچ میں آیا تو پھیلا اور پھر سنا شروع ہوا۔ انس رحمہ اللہ نے کہا کہ دعا ہم نے پھر سات روز تک آفتاب کی صورت میں دیکھی پھر وہ سرے سے جمعہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

خطبہ پڑھ کر رہے تھے کہ ایک نے آکر سامنے کھڑے ہو کر عرض کیا کہ یا رسول اللہ جانوروں کے گلے مرے اور راہین پانی سے
بند ہو گئیں پس آپ دعا فرمادیں کہ اللہ تعالیٰ ہم سے روک دے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دست مبارک
اٹھائے اور فرمایا۔ **اَللّٰهُمَّ جَازِلِنَا وَلَا عَلَيْنَا اَللّٰهُمَّ عَلٰی الْاَکَامِ وَالْفَرَابِ وَبَلَوِ الْاَدْوِیَةِ وَنَمَاتِ الشَّجَرِ**۔ یعنی اگلی یہ ہمارے
گرد پر سے اور ہم پر نہیں۔ اگلی پہاڑوں و پہاڑیوں اور باطن وادیوں اور درختوں کے جنگلوں میں برے۔ اس پر
نے بیان کیا کہ پس ابراہیم خلیل علیہ السلام کے ہو گیا یعنی آبادیوں کے گرد حلقہ کر لیا اور آبادیوں کو چھوڑ دیا اور ہم لوگ نادر
پڑھ کر و سوپ میں چلتے تھے۔ **رواہ البخاری و مسلم**۔ یہ حدیث متعدد طرق صحیح سے نہایت صحیح روایت ہے اور
اہل عبرت کے لیے معجزہ بیغہ ہے اور دلیل رحمت اور کمال قدرت کہ اللہ تعالیٰ کے خزان غیر متناہی ہیں اور جو کچھ کسی کو
عطا فرماتا ہے وہ بمقدار معلوم ہے۔ اس حدیث میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے باران رحمت طلب فرمایا اور اسکے واسطے
نازدی نہیں ہے بلکہ حدیث اول اس بارہ میں زیادہ صریح ہے۔ **بَعْدَ دَعَا جَسْرٍ**۔ پھر دعا جس کلام سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
فرمائی ہے اولیٰ ہے۔ **ف**۔ اسکا بیان آتا ہے۔ **بِاتْحُونِ کُوْا سَمَانَ کِیْ طَرَفِ اَشْجَادِیْ** تو بہتر اور کلمہ کی انگلی سے اشارہ کرے
تو بھی۔ اور لوگ بھی اپنے ہاتھوں کو اٹھا دیں کہ یہ سنت دعا ہے۔ **الْمُفْرَاتِ**۔ **وَقَالَ لَا یُصَلِّیْ اَلَا اَمَامَ رَکْعَتَیْنِ**۔ اور
صاحبین نے کہا کہ استسقاء میں امام دو رکعت ناز پڑھے۔ **ف**۔ اول رکعت میں بعد الحمد کے سچ اسم ربک
الاعلیٰ اور دوسرے میں بل اتاک حدیث الغاشیہ پڑھنا افضل ہے۔ **لَمَّا رَوٰی اَنَّ النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم**
صَلَّی فِیْہِ رَکْعَتَیْنِ کَصَلَوٰۃِ الْیَعْدِ **رَوٰہِ ابْنُ عَبَّاسٍ**۔ کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے استسقاء
میں دو رکعت ناز مثل ناز عید کے پڑھی اس حدیث کو ابن عباس رضی اللہ عنہ نے روایت کیا ہے۔ **ف**۔ کہ حضرت معلم
حالت تواضع و تفرع کے ساتھ نکل کر عید گاہ تشریف لائے پھر تمھارے اس خطبہ کی طرح خطبہ نہیں پڑھا بلکہ برابر
دعا و تفرع میں رہے اور دو رکعتیں پڑھیں۔ جیسے عید میں پڑھتے تھے۔ **رَوٰہِ ابُو دَاوُدَ وَالتِّرْمِذِیُّ وَالنَّسَائِیُّ وَابْنُ**
مَاجَہ۔ **تِرْمِذِیُّ** نے کہا کہ حدیث حسن صحیح۔ **بِیْیَ قَوْلِ مَآکِ وَشَافِعِیٍّ وَاحِدٍ وَاکْثَرُ دُنْیَا کَاہِرٍ**۔ **مَعَ**۔ **قُلْنَا فَعَلِمَہُ مَرَّةً وَتَرَکَہُ**
اٰخِرِی۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ کبھی کیا اور کبھی چھوڑا۔ **ف**۔ تو آپ کا کرنا نہ کرنے سے زیادہ نہ ہوا۔ **مَعَ**۔ **فَلَمْ**
یَکُنْ سُنَّةً۔ تو ناز پڑھنا سنت نہوا۔ **ف**۔ کیونکہ سنت ہونے کے واسطے یہ ضرور ہے کہ فعل زیادہ ہو اور
تکرر کبھی کبھی ہو۔ لیکن وارد ہوتا ہے کہ جب آپ سے ایک فعل ثبوت ہوا پس اگر وہ سنت کی حد تک نہ پہنچا
ہو تو افضل ضرور ہے۔ **وَقَدْ ذُکِّرْنِیْ الْاَصْلَ قَوْلِ مُحَمَّدٍ وَحَدِّیْہُ**۔ اور واضح ہو کہ اصل یعنی بسو طابین صرف امام محمد
کا قول مذکور ہے۔ **ف**۔ یعنی امام محمد کے نزدیک امام دو رکعت ناز پڑھے۔ اور ابو یوسف کا قول مذکور نہیں ہے
اور اسی یہ کہ امام ابو یوسف کا قول بھی مثل قول امام محمد ہے۔ **مَعَ**۔ پھر واضح ہو کہ حاکم نے کافی میں لکھا کہ ناز
پڑھنے کی حدیث شافعی ہے۔ **ف**۔ یعنی رح نے رد ذکر دیا کہ شاذ کیونکہ ہوگی جب کہ سترہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے روایت
موجود ہے ازناجملہ عبد الرحمن بن زید بن عاصم الانصاری المازنی رضی اللہ عنہ کی حدیث بروایت بخاری و مسلم
و ابو داؤد و الترمذی۔ **ازناجملہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا بروایت ابو داؤد**۔ **ازناجملہ حدیث ابن عباس جو اوپر گذری** اور
حدیث ابو ہریرہ بروایت ابن ماجہ و الطحاوی۔ ان سب میں دو رکعت پڑھنا مردی ہے۔ **مَعَ**۔ **وِیْجَہِ فِیْہَا بِالْقِرَآۃِ**۔
اور صاحبین نے کہا کہ دونوں رکعت میں جہ سے قراءت کرے۔ **اِقْبِلَا رَاسَکُمَا لَیْلَۃِ الْیَعْدِ**۔ برقیاس ناز عید کے
ف۔ کیونکہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ناز عید کے مثل پڑھے۔ **م**۔ **ثُمَّ یُخْطَبُ**۔ پھر خطبہ پڑھے۔ **لَمَّا رَوٰی**
اَنَّ النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہو کہ آپ نے خطبہ پڑھا

ف۔ یہ حدیث ابن ماجہ نے روایت کی۔ **ث**۔ ہم ہی خطبہ العید عند محمد۔ پھر یہ خطبہ مثل عید کے ہر امام محمد کے نزدیک
ف۔ یعنی دو خطبہ اور درمیان میں جلسہ خفیفہ ہے۔ **و**۔ عند ابی یوسف خطبہ واحدہ۔ اور ابو یوسف کے
 نزدیک ایک ہی خطبہ ہے۔ **ف**۔ زمین پر پکڑے ہو کر لوگوں کی طرف متوجہ ہو کر پڑھے اور مضمرات میں کھاکہ
 چاہے ایک ہی خطبہ کرے اور چاہے درمیان میں خفیف جلسہ کرے۔ اور اللہ تعالیٰ سے دعا کرے اور مومنوں
 و مومنات کے واسطے استغفار کرے۔ **و**۔ لا خطبہ عند ابی حنیفہ۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک خطبہ نہیں
 ہے۔ **ف**۔ یہی قول امام مالک واحد کا ہے۔ **و**۔ لا نہایت للجماعۃ ولا جماعۃ عندہ۔ کیونکہ خطبہ توجاعت کے
 تابع ہے اور امام رحم کے نزدیک جماعت نہیں ہے۔ **ف**۔ یہ تعلیل تو مشعر ہے کہ جماعت جائز نہیں ہے کیونکہ جماعت
 ہو تو خطبہ ہو گا اور شاید مراد یہ کہ خطبہ امام کے نزدیک مسنون نہیں کیونکہ جماعت منسوخہ نہیں ہے فافہم۔ **م**۔ ابن عبد البر
 نے کہا کہ سلف میں سے فقہاء کی جماعت کے نزدیک خطبہ ثبوت ہے۔ **و**۔ لیستقبل القبلة بالید عا۔ اور دعا
 کے ساتھ قبلہ کی طرف متوجہ ہو۔ **ف**۔ پس خطبہ کے بعد دعا کے لیے قبلہ رخ ہو جاوے۔ **ل**۔ ما روے انہ
 صلی اللہ علیہ وسلم استقبل القبلة وحول رواہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے
 قبلہ کا استقبال کیا اور اپنی ردا کو تھویل کیا۔ **ف**۔ چنانچہ صحیحین میں عبد اللہ بن زید بن عامر رحمہ سے اور
 مستدرک میں جابر بن عبد اللہ بن زید بن عامر رحمہ سے مروی ہے۔ **و**۔ یقلب رواہ۔ اور منقلب کرے اپنی چادر
 کو۔ **ف**۔ پس اگر مرغ ہو تو اوپر کا سراپچے کر دے اور اگر درود ہو تو دائیں کو بائیں طرف کر دے۔ **ال**۔ البسوط۔
 اور ذخیرۃ المالیہ میں ہے کہ جو بائیں کندھے پر ہے اسکو پکڑ کر پیچھے سے پھر کر دائیں پر لادے اور دائیں کا بائیں پر
 بجاوے۔ **م**۔ ہذا قول محمد۔ یہ امام محمد کا قول ہے۔ **ف**۔ اور محیط میں قول ابو یوسف بھی مذکور ہے۔ **و**۔ یہی
 قول امام مالک و شافعی واحد اکثر روای کا ہے۔ **م**۔ اما عند ابی حنیفہ فلا یقلب رواہ لانہ دعا فی قعر لباس
 الا وعیۃ۔ رہا امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک تو وہ قلب روا نہیں کریگا کیونکہ یہ دعا ہے پس اسکا قیاس باقی دعاؤں
 پر ہے۔ **ف**۔ اور بائیں قلب روا نہیں ہے۔ **و**۔ ما رواہ کان نقلاً۔ اور جو حدیث میں روایت ہو وہ بطور
 قال نیک کے تھا۔ **ف**۔ یعنی یہ کوئی سنت نہیں اور روایت صحیح ہے مگر بطور نیک قال کے تھا جسکا مرجع عبادت
 کی جانب نہیں ہے۔ حدیث جابر بن عبد اللہ میں مصرح ہے کہ آپ نے تھویل ردا کیا تاکہ قسط بدل کر فراخی ہو جاوے۔ **ر**۔ رواہ الحاکم
 رحمہ۔ اور حدیث انس بن مالک میں ہے کہ قلب ردا فرمایا تاکہ قسط منقلب ہو کر فراخی ہو جاوے۔ **ر**۔ رواہ الطبرانی۔ مترجم کہتا ہے
 کہ اللہ تعالیٰ نے لباس التقویٰ دلک خیر۔ میں لباس تقویٰ کو بہتر فرمایا اور حدیث میں ہے کہ ہر شخص کی جیسی حالت ہوتی ہے
 ویسے ہی چادر اس پر ہوتی ہے پس قوم کی چادر میں منقلب کر دیں۔ **ع**۔ یعنی رحم کا ظاہر کلام اس جانب ہے کہ اس فعل میں بھی
 اجتماع کرنا چاہیے اگرچہ وہ بطور تفادل ہو کیونکہ اتباع میں حکمت معلوم ہونا شرط نہیں ہے۔ **و**۔ لا یقلب القوم
 ار ویتھم۔ اور قوم اپنی روائیں منقلب نہ کریں۔ **ف**۔ اور ائمہ ثلاثہ رحم کے نزدیک منقلب کرنا بتبعیت امام
 اور ہمارے قول کے مانند سعید بن المسیب رحم دعویہ رحم سے مروی ہے اور مذہب ثوری و لیث وغیرہ کا ہے۔ **ل**۔ لانہ لم یثقل
 انہ امر ہم بذلک۔ کیونکہ یہ منقول نہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ رحم کو ایسا حکم کیا۔ **ف**۔ اس پر اعتراض
 ہوا کہ حکم نہیں کیا مگر انکو منع نہیں کیا اور آپ کا کسی فعل کو برقرار رکھنا بھی دلیل جواز ہے۔ **ابن**۔ امام عینی وغیرہ
 جو اب دیا کہ آپ قبلہ رخ تھے اور آپ کے متوجہ ہونے سے پہلے قوم نے روائیں منقلب فرمائیں تو آپ نے نہیں جانا
 حالانکہ اس دلیل میں آپ کا جانا ضرور ہے۔ **ا**۔ ابو داؤد کی حدیث میں قلب ردا اس طرح مذکور ہے کہ آپ غمیہ سیاہ

تھی تو چاہا کہ اسکے نیچے کے کنارہ کو پکڑ کر اسکو اوپر کر لیں مگر جب اسطرح شعلہ کڑا آپ پر گراں گذرا تو کندھوں پر شعلہ کڑ لیا۔ اور امام احمد کی روایت میں آئے آگے چون مذکور ہے کہ اور آپ کے ساتھ لوگوں نے بھی تجویز کی۔ حاکم نے کہا کہ اسناد بضرط مسلم صحیح ہے۔ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ آپ کو اسکا علم ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ اس جواب میں تامل ظاہر ہے واسطہ تعالیٰ اعلم۔ ولایحضراہل الذمۃ الاستفتاء۔ اور استفتاء میں ذمی لوگ حاضر نہ ہوں۔ ف۔ ذمی وہ لوگ ہیں جو مسلمانوں کی ماتحتی میں بشرط اطاعت رہتے اور مسلمان نہیں ہونے میں جنگی جانی و مالی حفاظت سلطان کے ذمہ ہوتی ہے اسی واسطے انکو ذمی کہتے ہیں۔ معنی یہ ہیں کہ چونکہ یہ لوگ مسلمان نہیں ہیں تو استغفار اور دعا سے باران رحمت میں یہ لوگ شریک نہ ہوں۔ لائے الاستئصال الرحمتہ۔ کیونکہ استفتاء اور نازل کی دعا ہر قسم سے اسی شخص سے لائق ہے جو رحمت کے قابل ہو نہ ذمی۔ واما نازل علیہم اللغۃ۔ اور ذمیوں پر تو لغت ہی نازل ہوا کرتی ہے۔ ف۔ پس ذمیوں کو الگ رکھنا واجب ہے۔ ابن الہمام رحمہ نے اعتراض کیا کہ رحمت دو قسم ہے ایک خاصہ اور وہ یہاں مطلوب نہیں ہے وہ تو دار آخت میں مخصوص ہے اور دوسری قسم رحمت عامہ جیسے رزق وغیرہ تو استفتاء میں اسی قسم کی رحمت مطلوب ہے کیونکہ وہ باران رحمت کی خواہش ہے اور باران تبارک اہل دنیا کے واسطے عام ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ ذمی اپنے معبود سے دعا مانگتا ہے اگرچہ وہ ظاہر میں خدا سے دعا مانگتا ہے کیونکہ آٹھ اپنے دھرم میں خدا اسکو سمجھا جسکا کوئی شریک یا جو روینا وغیرہ ہے اور یہ لامحالہ کوئی مخلوق ہوگی پس یہ دعا اسی مخلوق سے ہوتی اور اللہ تعالیٰ سے نہ توئی موجب معلوم ہو گیا کہ کافر کی دعا و خاب باری تعالیٰ جل شانہ سے نہیں ہے اور نہ وہاں کے لائق ہے تو انکو ساتھ نہیں لیا جائیگا اور نہ انکی دعا جو مردود اور مضروب ہے اسوقت میں شریک کجائیگی۔ پھر معلوم کافر وغیرہ کی جو دعا وہاں قبول ہوتی ہے وہ اسوجہ سے نہیں کہ وہ معرفت کے ساتھ اللہ تعالیٰ کو پہچانتا اور اسی سے دعا کرتا ہے بلکہ اسوجہ سے کہ جو امور اسکے بقائے دنیاوی و دینیات سے متعلق ہیں انہیں اللہ تعالیٰ اسکو معیشت دیتا ہے اسی واسطے ابن الہمام نے لکھا کہ اگر ذمی لوگ چاہیں کہ علیحدہ گروہ کر کے کسی اپنے عبادت خانہ یا جنگل میں جمع ہو کر پانی مانگیں تو انکو ایسا کرنے سے روک دیا جاوے کیونکہ ممکن ہے کہ انکو اس معیشت سے مدد و بجاوے تو عوام مسلمانوں کو شبہ پیدا ہو جائیگا۔ میں کہتا ہوں کہ یہی قول اولیٰ ہے اگرچہ معنی رحمت نے جو انکو کیا ہے واسطہ تعالیٰ اعلم۔ یہ جو اسرار الہیہ میں ہے کہ استفتاء کو نکلنے سے پہلے امام حکم کرے کہ لوگ آپس میں خطاؤں کی معافی کرائیں۔ ع۔ اگر نکلنے سے پہلے انکو باران دیدار یا گیا تو شکر کے طور پر نکلنا مستحب ہے۔ د۔ اگر پانی کی کثرت اسقدر ہو کہ فرز ہو پوچھا دے تو اسکے رک جانے کی دعا کرنے میں مضائقہ نہیں ہے جیسا کہ حدیث انس رضی اللہ عنہ میں بروایت صحیحین اور مذکور جو چکا ہے۔

باب صلوٰۃ الخوف

ماز خوف کے بیان میں۔ خوف کے معنی زبان عرب میں احتمال ضرر کے ہیں اور دہشت و ہیبت کے نہیں ہیں پس جب کافروں سے مقابلہ ہوا تو دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ ماز میں یہ خوف نہ ہو کہ کافروں کے اچانک حملہ سے فرار ہو چکیگا اور دوم یہ کہ یہ احتمال ہو پھر دونوں صورتوں میں غالب گمان معتبر ہے حتیٰ کہ اگر دشمن بالکل سامنے قریب ہو تو بھی بچاے غالب گمان کے کافی ہے اسی واسطے امام مصنف رحمہ نے کہا۔ اذا اشتد الخوف جعل الامام الناس طائفتین جب کہ اشتد الخوف ہو تو امام لوگوں کو دو گروہ کرے۔ ف۔ یعنی ماز پر ہٹنے کے لیے ہم۔ اشتد الخوف کی عبارت تھوڑی کی ہے اسی کو امام مصنف نے لیا اور ہمارے عامہ علماء کے نزدیک اشتد اور شرط نہیں ہے چنانچہ مہبوط و مہفود

محیط میں ناز و خوف جائز ہونے کے لیے خالی دشمن کا سامنے موجود ہونا قرار دیا بغیر لفظ اشتداد کے۔ شیخ الاسلام نے کہا کہ حقیقتہً خوف مراد نہیں بلکہ دشمن کا موجود ہونا اس کے قائم مقام ہے۔ مع۔ ابن الہمام نے کہا کہ اشتداد و شرط نہیں بلکہ دشمن سامنے ہو یا درندہ تو ناز و خوف جائز ہے۔ الفتح۔ میں کہتا ہوں کہ اشتداد و خوف بمعنی غالب گمان ہونا ہے جیسا کہ بیان ہوا اسی واسطے جو ہرہ و ہرہ میں کہا کہ اشتداد و خوف کی صورت یہ ہے کہ دشمن اسطرح حاضر ہو کہ اسکو دیکھتے ہوں پس خوف کریں کہ اگر ہم سب ناز میں مشغول ہوں تو ہم پر حملہ کریگا۔ ۵۔ پس دشمن کا موجود ہونا اسی وجہ سے قائم مقام خوف ہے کہ غالباً اس سے ضرر کا احتمال ہے ولہذا اگر دشمن سامنے موجود ہو مگر درمیان میں ایسی نہ عمیق حائل ہو کہ ناز ختم ہونے تک دشمن کے پہنچ جانے کا خوف نہ ہو تو اس وقت میں ناز و خوف نہیں ہے تو حاصل یہ ہوا کہ جس صورت میں کہ غالب گمان سے خوف ہو تو امام اسطرح ناز پڑھا دے کہ لشکر کے دو حصہ کرے طائفۃ علی وجہ العدو۔ ایک گروہ کو دشمن کے مواجہ میں جوڑے۔ و طائفۃ خلفہ۔ اور دوسرے گروہ کو اپنے پیچھے مقتدی بنا دے۔ فیصلی بندہ الطائفۃ رکعتہ و سجدتین۔ پس اس گروہ کے ساتھ ایک رکعت مع دونوں سجدوں کے پڑھے۔ فن۔ جب کہ مسافر ہو اور اگر مقیم ہو تو دو رکعت پڑھے۔ محیط۔ فاذا رفع راسہ من السجدة الثانية مضت ہذا الطائفۃ الی وجہ العدو۔ پھر جب دوسرے سجدہ سے سر اٹھا تو یہ گروہ مواجہ دشمن کے چلا جاوے۔ فن۔ یعنی پیدل ورنہ سوار ہو گا تو ناز فاسد ہو جائیگی۔ ت۔ اور امام اتنی دیر تک خاموش بیٹھا رہے۔ و جارت تلک الطائفۃ۔ اور وہ گروہ آوے۔ فن۔ جو ہنوز دشمن کے روبرو کھڑا تھا۔ فیصلی بہم الامام رکعتہ و سجدتین و تشهد و سلم و لم یسلموا۔ پس امام اس کے ساتھ باقی ایک رکعت و دو سجدے اور التجات پڑھے اور خود سلام پھیر دے گروہ سلام نہ پھیریں۔ و فیہما الی وجہ العدو۔ اور دشمن کے روبرو چلے جاویں۔ و جارت الطائفۃ الاولى۔ اور پہلا گروہ آوے فصلو رکعتہ و سجدتین وحداناً بغیر قراۃ۔ پس دے اپنی باقی ایک رکعت و دو سجدے اکیلے اکیلے بغیر قراۃ پڑھیں۔ لانہم لاحقون۔ کیونکہ یہ لوگ لاحق ہیں۔ فن۔ اور لاحق پڑ قراۃ نہیں ہے۔ اور یہ اس وقت کہ ناز ختم ہو یا مسافر ہوں یا جمعہ یا عید ہو۔ اور اگر یہ لوگ مقیم ہوں تو تین رکعات بدون قراۃ تمام کریں۔ الفتح۔ و تشهد و سلموا و مضوا الی وجہ العدو۔ اور تشهد پڑھ کر سلام پھیر کر دشمن کے مواجہ میں چلے جاویں۔ و جارت الطائفۃ الاخری و صلوا رکعتہ و سجدتین بقراۃ۔ اور دوسرا گروہ آوے اور قراۃ کے ساتھ ایک رکعت و دو سجدے پڑھیں۔ لانہم مسبوقون۔ کیونکہ یہ لوگ مسبوق ہیں۔ فن۔ اور مسبوق پڑ قراۃ لازم ہے۔ اور اگر یہ لوگ مقیم ہوں تو تین رکعات قراۃ سے پڑھیں۔ محیط۔ و تشهد و سلموا۔ اور تشهد پڑھ کر سلام پھیریں۔ والاصل فیہ روایت ابن مسعود رحمہ ان النبی صلی صلوۃ الخوف علی الصفتہ التی قلنا۔ اور اصل اس میں روایت ابن مسعود رحمہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ناز و خوف کو اسی صفت پر پڑھا جو ہم نے بیان کی ہے۔ فن۔ یہ حدیث ابوداؤد نے روایت کی لیکن اول تو اس میں خضیف راوی قوی نہیں دوم یہ کہ ابو عبیدہ نے ابن مسعود رحمہ سے نہیں سنا۔ اور جہودا وغیرہ میں حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ سے استدلال کیا کہ ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جانب نجد جہاد کیا پس دشمن سے مقابلہ ہوا تو ہم ان کے مقابلے میں صفت بستہ ہوئے پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے واسطے ناز پڑھانے کھڑے ہوئے پس ایک گروہ آپ کے ساتھ کھڑا ہوا اور دوسرا گروہ مواجہ دشمن کے رہا پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے

ساتھ والے گروہ کے ساتھ ایک رکوع و دو سجدے کیے پھر یہ گروہ وہاں سے دشمن کے مواجہ میں کھڑا ہوا اور دوسرا گروہ آیا پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُنکے ساتھ ایک رکوع و دو سجدے کیے پھر سلام پھیر دیا پھر ہر گروہ کھڑا ہوا اور تنہا ایک رکوع و دو سجدے کر لیے۔ رواہ الائمہ الستہ۔ اور جو صورت کتاب میں مذکور ہے وہ امام محمد نے آثار میں ابن عباسؓ کا قول روایت کیا لیکن اس میں اسے کو دخل نہیں تو ابن عباسؓ رضی اللہ عنہما کا قول بمنزکہ مرجع حدیث کے ہے۔ منع۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز خوف چار جگہ ذات الرقاع و بطن نخلة و عسفان و ذی قردہ میں پڑھی اور مورخین احادیث میں مختلف ہیں اور ہر مجتہد نے اپنے اجتہاد سے ارجح اختیار کی اور قدوسی ابو نصر ہند اوی نے تفسیر کی کہ کل جائز ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ ح۔ م۔ اگر دور سے سپاہی نظر آئے اور دشمن خیال کر کے یعنی خوف ضرر نماز خوف پڑھی پھر ظاہر ہوا کہ دشمن نہ تھا تو باطل ہے اور اگر دشمن نکلا تو جائز ہے۔ پھر جو صورت کتاب میں مذکور ہے اس وقت کہ دونوں گروہ امام کے ساتھ نماز پڑھنے پر امر کر رہے ہیں اور اگر ایسا نہ ہو تو افضل یہ ہے کہ امام ایک گروہ کو پوری نماز پڑھاوے پھر دوسرے گروہ میں سے ایک کو امام کر دے وہ جا کر اس گروہ کو نماز پُور کر دے۔ مع۔ پھر واضح ہو کہ قرآن میں نماز خوف کی آیت یہ کہ و اذا كنت فيهم فاقت لهم بالصلاة الا تبتر جہم اور جب تو ان میں ہو اور اُنکے واسطے نماز قائم کی النہ۔ اس سے مرئی رح شاگرد شافعی ابو یوسف و حسن بن زیاد نے نکالا کہ نماز خوف جائز ہونے میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ہونا شرط ہے۔ اور جمہور علماء کے نزدیک یہ نہیں شرط ہے لہذا مصنف رحمہ نے کہا۔ و ابو یوسف و ان انکر شرطہما فی زماننا فهو محجوج علیہما رویتا۔ اور ابو یوسف نے اگرچہ ہمارے زمانہ میں نماز خوف کی مشروعیت سے انکار کیا مگر ابو یوسف پر حجت ان روایات سے قائم ہے جو ہم نے روایت کیں۔ و۔ لیکن یہاں تو صرف روایت ابن مسعودؓ مذکور ہے اور اس وقت خود حضرت صلعم نے پڑھائی تھی تو مراد مصنف کی یہ کہ دوسری روایات جو سوائے اس مقام کے ہمارے پاس موجود ہیں چنانچہ سعید بن العاص کے ساتھ طبرستان کی فتح میں حذیفہ رضی اللہ عنہ نے سردار کی اجازت سے ایک ایک رکعت کر کے نماز خوف پڑھائی۔ رواہ ابو داؤد و النسائی اور عبد الرحمن بن سمرہؓ نے کابل پر جہاد کرنے میں نماز خوف پڑھائی۔ رواہ ابو داؤد و خیرہ۔ اور حضرت علیؓ نے بیت المقدس میں مغرب کی نماز خوف پڑھائی۔ رواہ ابی نعیم و ابی موسیٰ اشعری نے اصبان میں و سعد بن ابی وقاص نے مع حذیفہ و عبد اللہ بن عمرو بن العاص و حسن بن علی کی طبرستان میں۔ پس ان صحابہ رضی اللہ عنہم نے بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز خوف پڑھی اور رہا یہ خیال کہ اگر نماز خوف جائز ہوتی تو غزوہ خندق میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی چار نمازیں کیوں قضا ہوئیں جواب یہ کہ غزوہ خندق مقدم ہے اور نماز خوف متاخر ہے علاوہ ازیں جنگ خندق میں قتال سے گنجائش ہی نہیں تھی کیونکہ کفار کی تعداد بہت زیادہ تھی۔ بالکل یہ حج مریحہ ابو یوسف رحمہ پر قائم ہیں لہذا بسوط و طبری البزار و غیرہ و ابو نصر البیہقی اوی کی شرح مختصر الکفری میں منصوص ہے کہ ابو یوسف نے اپنے قول سے رجوع کیا۔ و علیٰ ہذا ہمارے اصحاب کے نزدیک بالاتفاق نماز خوف جائز ہے۔ پھر نماز خوف حفر و سفردونوں میں جائز ہے ہی قول مالک شافعی و احمد کا ہے۔ منع۔ فاتح کان الامام مقیم صلی اللہ علیہ وسلم کی رکعتیں و بالطاقفہ الثانیہ رکعتیں۔ پھر اگر امام مقیم ہو تو پہلے گروہ کے ساتھ دو رکعتیں اور دوسرے گروہ کے ساتھ دو رکعتیں پڑھے۔ لہذا روئے انہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی اللہ علیہ وسلم کی نظر بالطاقفہ رکعتیں رکعتیں۔ بدیل اس حدیث کے جو مروی ہوئی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں گروہ کے ساتھ دو رکعت پڑھیں۔ و۔ یہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث

غزوہ ذات الرقاع میں ہو کہ پھر ناز کی اذان دہی گئی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک گروہ کے ساتھ دو رکعتیں پڑھیں پھر یہ گروہ پیچھے چلے گئے یعنی دشمن کے روبرو اور آپ نے دوسرے گروہ کے ساتھ دو رکعتیں پڑھیں پھر جابر بن عبد اللہ نے کہا کہ پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی چار رکعتیں ہوئیں اور قوم کی دو رکعتیں ہوئیں والحدیث رواہ مسلم۔ لیکن ابن عباس نے ظہر کا ذکر نہیں ہے۔ ہاں ابو داؤد نے بسند صحیح حدیث ابو بکرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر کی ناز خوف پڑھی پس ایک گروہ کے ساتھ دو رکعتیں پڑھ کر سلام پھیر دیا پھر یہ لوگ دشمن کے مواجد میں جا کر کھڑے ہوئے اور دوسرا گروہ آیا تو انکو آپ نے دو رکعتیں پڑھائیں پھر سلام پھیر دیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی چار رکعتیں ہوئیں اور اصحاب رخ کی دو رکعتیں ہوئیں۔ بیہقی نے مانند حدیث ابو بکرہ رخ کے جابر رخ سے بطن نخلہ میں روایت کی یعنی ابن عباس نے صریح ہے کہ ہر گروہ کے دو گانہ پر سلام پھیر دیا۔ بعض نے حدیث جابر رخ کو جو صحیح مسلم میں ہے حدیث ابو بکرہ رخ پر محمول کیا اور انہیں میں سے امام نووی ہیں اور بعض نے نہیں اور انہیں سے قرطبی رحمہ ہیں۔ مترجم کتاب ہے کہ حدیث بیہقی مؤید قول نووی رحمہ ہے اور محقق ابن الہمام نے کہا کہ یہ تو لازم ہے کہ ابن عباس صریح ہے کہ آپ غزوہ ذات الرقاع میں تھے تو مسافر تھے پس جب کہ خفیہ کے نزدیک مسافر کو پورا کرنا جائز نہیں تو لامحالہ ہی کتنا پڑیگا کہ آپ نے دو رکعت پر سلام پھیر دیا جیسا کہ حدیث ابو بکرہ رخ میں ہے پھر جب آپ نے دوسرے گروہ کو ناز پڑھائی تو آپ کی نفل ہوئی اور قوم کی فرض ہوئی اور لازم آیا کہ نفل دالے کے پیچھے فرض دالے کا اقتداء جائز ہے اور یہ بھی خفیہ کے نزدیک ممنوع ہے۔ شیخ الاسلام عینی رحمہ نے کہا کہ بعض کا قول ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو سفر میں خاتمہ تمام پڑھنے کا اختیار تھا۔ بعض نے کہا کہ یہ خصوصیت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نفل میں تھی کہ اردوں کا فرض ادا ہو جاتا تھا۔ عینی رحمہ نے اور بھی اقوال نقل کیے۔ اور مترجم کے نزدیک تو یہ تاویل اولی و آرجح ہے کہ آپ کی نفل میں اردوں کا فرض ادا ہوتا تھا کیونکہ ثنفل کے پیچھے فرض کا اقتداء نمودا کوئی معوج منصوص نہیں ہے خلافت اسکے کہ فرض مسافر دو رکعت ہوتا تو خود ان احادیث سے بھی مانع ہے یا وہ تاویل کجا دے جو امام طحاوی نے بعد ذکر حدیث ابو بکرہ رخ کے کہی کہ یہ اس وقت تھا کہ ایک فریضہ کو دو مرتبہ بطور فریضہ پڑھنا جائز تھا کیونکہ حدیث ابن عمر رحمہ میں اس سے مانع وارد ہوئی اور مانع بعد اباحت کے ہے۔ لیکن اس پر اعتراض کیا گیا کہ یہ وہی بلا دلیل ہے اور جواب دیا گیا کہ ضرورت نے تاویل پر مجبور کیا اور یہی دلیل کافی ہے۔ پھر دیکھا گیا کہ اس قدر ضرورت کافی اسوجہ سے نہیں کہ استنباط نے مجبور کیا کہ اقتداء نہیں جائز ہے۔ میں کتاہوں کہ نہیں بلکہ مکرر فرض پڑھنا بعد حدیث ابن عمر رحمہ ممنوع ہے تو لامحالہ یہ قبل مانع ہوگا۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ محقق ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ ہاں جو دالے کے خون کا ہر قوم کے ساتھ دو گانہ پڑھنے پر اب کون دلیل قائم ہوتی جب کہ یہ قصہ سفر کا اور قبل مانع مکرر پڑھنے کا تھا پھر کہا کہ اب تک کوئی دلیل حدیث کی اس مسئلہ میں نہیں ملی۔ البتہ یہ قیاس ہے کہ جب سفر میں ہر گروہ کے ساتھ آدھی آدھی نماز مقسوم ہوئی سو ابے مغرب کے تو جب حضر میں ناز خوف کی ضرورت ہو تو بھی اسی طرح نصف نصف ہوگی پس دو رکعت ایک کے ساتھ اور دو رکعت دوسرے گروہ کے ساتھ پڑھیگا۔ م۔ ففتح۔ و فیصلی بالطاقفہ الاوای من المغرب رکعتیں وہاں ثانیہ رکعتہ واحده۔ اور مغرب کی ناز میں پہلے گروہ کے ساتھ دو رکعتیں اور دوسرے گروہ کے ساتھ ایک رکعت پڑھے۔ م۔ فخواہ سفر میں خوف ہو یا حضر میں۔ لان منصفیہ الرکعتہ الواحدۃ غیر ممکن۔ کیونکہ ایک ہی رکعت کو آدھا آدھا کرنا غیر ممکن ہے۔ م۔ فخواہ حال وہ کسی گروہ کے حصہ میں جاوے گی۔ فجلنا فی الاوای م۔ فاس رکعت کو اول گروہ کے حصہ میں کر دینا۔ اولی۔ بہتر ہے۔ بحکم السابق۔ بوجہ اس گروہ کے سبقت کے۔ م۔

یہی قول عامہ علماء کا ہے۔ اور ثوری رحمہ اول کے واسطے ایک اور دوم کے واسطے دو رکعتیں رکھیں اور شافعی نے اسکو بھی جائز رکھا ہے۔ مع۔ واضح ہو کہ خوف دشمن اور درندہ کا یکساں ہے اور وہ نماز کو مقصور نہیں کرتا بلکہ صرف چلنا جائز کر دیتا ہے۔ المفہرات۔ مگر وہی چلنا جو اپنے وقت پر ہو۔ م۔ لہذا اگر امام نے مغرب میں اول گروہ کے ساتھ ایک رکعت پڑھی اور دسے پھر گئے پھر دوسرے گروہ کے ساتھ دو رکعتیں پڑھیں تو جو ہر گروہ میں کہا کہ مجمع سب کی نماز فاسد ہو گئی۔ اور عینی رحمہ نے لکھا کہ امام کی نماز فاسد نہوگی۔ کیونکہ وہ اپنی جگہ سے نہیں گیا۔ اقول یہی صحیح اور کلام جو ہر گروہ کے ہی معنی ہیں۔ ابن النہام رحمہ نے لکھا کہ دونوں گروہ کی نماز فاسد ہو گئی۔ کیونکہ پہلا گروہ ایسے وقت پھر کر کہ اسکو ابھی پھرنا نہیں تھا اور دوسرا گروہ ایسے وقت میں ملا کہ وہ اول گروہ کا حصہ تھا پس وہ اول میں داخل ہوا اور ایسے وقت پھر کر کہ اسکو واپس آنا چاہیے تھا تو نماز فاسد ہوئی اور اصل یہ کہ عود کر کے آنے کے وقت جو پھر کر نماز فاسد ہوگی اور جو پھر جائے کے وقت رجوع لاوے تو فساد نہیں ہے۔ الفتح۔ ولا یقاتلون فی حال الصلوٰۃ اور کوئی گروہ نماز کی حالت میں قتال نہ کریں۔ و۔ یعنی قتال کثیر فاسد کرتا ہے اور تحلیل نہیں جیسے ایک تیر مار دینا۔ اور سوائے مواجہہ دشمن کے دوسرا چلنا یا سوار مہربا بھی فاسد کرتا ہے جیسے قتال کرنا۔ ت۔ د۔ فان فعلوا بطلت صلوٰۃم۔ پھر اگر آنکھوں نے قتال کیا تو یہ نماز جو ابھی تمام نہ ہوئی تھی باطل ہو گئی۔ لانہ صلی اللہ علیہ وسلم شغل عن اربع صلوات یوم الخندق ولو جاز المداوم مع القتال لما ترکھا۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جنگ خندق کے روز چار نمازوں سے مشغول کر دیے گئے اور اگر قتال کے ساتھ میں ادا کرنا جائز ہوتا تو ان نمازوں کا ادا کرنا نہ چھوڑتے۔ و۔ اعتراض ہوا کہ یوم خندق تک تو صلوٰۃ الخوف کا حکم نازل نہیں ہوا تھا بدلیل حدیث ابو سعید الخدریٰ رضی اللہ عنہ بارہ یوم الخندق کے کہ جنگ میں گرفتار ہو کر ہم لوگ نماز سے روکے گئے انھیں۔ اور آخر میں ہم کہ یہ واقعہ قبل نازل ہونے تو کہ تعالیٰ فان ختمتم فرجالا اور کہا نا۔ ہوا تھا۔ یہ حدیث ابن ابی شیبہ و عبد الرزاق و شافعی و بیہقی و دارمی و ابویعلیٰ نے روایت کی۔ قاضی عیاض نے کہا کہ صحیح ہے کہ نماز خوف کا حکم بعد غزوہ الخندق کے نازل ہوا ہے۔ محقق ابن العلام رحمہ نے جواب دیا کہ اس اعتراض کا کچھ لگاؤ نہیں ہے کیونکہ مسئلہ نماز کی حالت میں قتال مفسد ہونے میں ہے اور آیت فان ختمتم فرجالا الخ مفید ہے کہ خوف کی حالت میں نماز پیدل و سوارہ جائز ہے اور ہم بھی اسکے قائل ہیں۔ پھر نماز خوف کا نزول صحیح ہی کہ بعد خندق کے شروع غزوہ عسفان میں ہے بدلیل حدیث ابو عیاض الترمذی کہ جب مشرکوں نے ناز میں مکہ کا قصد کیا تو نماز خوف و درمیان ظہر و عصر کے نازل ہوئی رواہ احمد و ابوداؤد و النسائی و قدردوسی الترمذی عن ابی ہریرہ و صحیح۔ اور کچھ خلاف نہیں کہ غزوہ عسفان بعد خندق ہے۔ اور ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ ذات الزفاح میں تھے۔ کافی الصحیحین۔ اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ بھی یہ روایت احمد و سنن اربعہ اور معلوم ہے کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا اسلام غزوہ خیبر میں ہوا تو خندق کے بعد خیبر اور اسکے بعد ذات الرقاع ہوا۔ اب ہم کہتے ہیں کہ قتال کی حالت میں نماز نہیں جائز ہے کیونکہ اگر جائز ہوتی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم یوم الخندق کو کرائی کی حالت میں ادا کر لیتے۔ پھر غزوہ خندق کے بعد نماز خوف نازل ہوئی جیسے معروف ہے اور آیت میں تصحیاً باندھے نماز پڑھنے کا حکم بھی مذکور مگر اس میں یہ جو انہیں آیا کہ قتال بھی کرتے جاؤ تو قتال مفسد ہوا۔ لخص الفتح۔ اور وجہ یہ ہے کہ قتال کرنا نماز کے اعمال میں سے نہیں ہے اسی طرح جو شخص صفت سے امام کی طرف آئے یا جانے میں سوار ہو جاوے۔ ابوجہرہ۔ اور دریا میں تیرتے ہوئے یا پیدل چلتے ہوئے بھی نہیں جائز ہے۔ المفہرات پس اگر سمجھتے ہوئے کچھ ٹھہرنا ممکن ہو کہ نماز پڑھ لے تو پھر سے درندہ ہمارے نزدیک ناخیر کرے۔ اگر نماز خوف میں

سود ہو گیا تو اس پر دو سجدہ سودا جب میں۔ الحیط۔ اور روایت ابو داؤد و حریف عبد الصمد بن انس زہد کہ جب خالد بن سفیان الہمدی کو قتل کے لیے چلتے ہیں اشارہ سے پڑھی تھی کچھ حجت نہیں اس واسطے کہ خود اپنا فصل بیان کیا بدون بیان صحف و سنت کے تو وہ حجت نہیں ہو سکتا لیکن ہمارے نزدیک تقلید صحابی تھماں پر مقدم ہو فاقہم ہم۔ فان اشتد الخوف صلوا۔ پھر اگر خوف میں شدت ہو تو نماز پڑھیں۔ و۔ پیدل کھڑے ہوئے۔ والذخرو۔ یا جبکہ سوار ہوں تو۔ رکبانا۔ سواری کی حالت میں۔ و۔ جب کہ دشمن کے هجوم سے اترنا بہت خوفناک ہو۔ فراوی۔ تنہا اکیلے اکیلے۔ و۔ نہ بجاعت ہی ظاہر الروایۃ ہے۔ یومون بالركوع والسجود۔ در حالیکہ اشارہ برین رکوع و سجدہ کے ساتھ۔ و۔ قبلہ رخ ہو کر بشارتیکہ ممکن ہو یا۔ الی اسی جہۃ اشاروا اذالم یقدر و اعلى التوجہ الی القبلة۔ جس جہت کی طرف چاہیں جب کہ قبلہ کی طرف متوجہ ہونے پر قادر ہوں۔ لقولہ تعالیٰ فان خفتہم فرجالا اور کبانا۔ بدیل قول اللہ تعالیٰ۔ فان ختم الخ یعنی پھر اگر تم کو خوف ہو یعنی اول سے بڑھ کر تو نماز پڑھو پیادہ یا سوار۔ و سقط التوجہ للضرورة۔ اور قبلہ کی طرف متوجہ ہونا بوجہ ضرورت کے ساقط ہو گیا۔ وعن محمد انہم یصلون بجماۃ۔ اور امام محمد سے نوادر میں روایت ہے کہ سوار لوگ جماعت سے پڑھیں۔ و لیس یصح لانعدام الاتحاد فی المكان۔ اور یہ روایت صحیح نہیں کیونکہ اتحاد مکانی معدوم ہے۔ و۔ یعنی امام و مقتدی کی جگہ متحد نہیں ہر حتی کہ اگر دونوں ایک ہی جانور پر ہوں تو بالاتفاق صحیحہ والا آگے والے کی اقتدار کر سکتا ہے۔ انفسخ۔ اور پیدل لوگ بالاتفاق جماعت نہیں کر سکتے۔ وجہ الفرق یہ کہ پیدل کی رفتار در حقیقت پیدل کا فعل ہے اور سوار کی رفتار در حقیقت جانور کا فعل ہے اور مجازاً سوار کا کہلاتا ہے۔ سوار اگر بھاگا جاتا ہے تو اسی طرح پڑے ہو گزرے اور اگر بھاگے ہوئے کا تعاقب کر رہا ہو تو رفتار کی حالت میں نہیں پڑھتا کیونکہ ضرورت نہیں ہے۔ سواری پر فرض پڑھنا بوجہ عند بارش یا نوٹیروں کے جائز ہے جب کہ نازخوف کے طور پر نہیں پڑے ہو۔ فقہاء اصحاب کے نزدیک نازخوف تین آدمیوں سے اسطرح صحیح کہ ایک امام و ایک مقتدی و ایک مواجہ دشمن ہو جب کہ کافی ہو مگر غنائی میں ہے کہ نازخوف ایسے مسافروں کو نہیں جائز جو اپنے سترتین عامی ہوں جیسے حرام لڑائی میں نہیں جائز ہر مع۔

باب الجنائز

جنائزوں کے بیان میں۔ جنائز جمع جنازہ بفتح الجیم میت اور کسولہ جسم وہ تابوت جس پر میت کو رکھتے ہیں۔ مع۔ اذا احتضر الرجل۔ جب آدمی محتضر ہوا۔ و۔ یعنی ملائکہ موت حاضر ہوئے یا موت حاضر ہوئی۔ چونکہ یہ بات معلوم ہونا مستعد ہے تو معنی یہ کہ جب موت نزدیک ہوئی واسطے علامات ظاہر ہوئے یعنی ٹانگیں ڈھیلی پڑ گئیں کہ کھڑکی نہیں ہو سکتی میں انداک ٹیرجی ہو گئی اور کتبیان بیچہ گئیں۔ جب ایسی علامات ظاہر ہوئیں خواہ مرد ہو یا عورت ہو۔ وجہ الی القبلة۔ تودہ قبلہ کی طرف متوجہ کر دیا جاوے۔ علی شقہ الایمن۔ اُسکی دائیں کروت پر۔ و۔ یہی قول مالک و شافعی و احمد کا ہے۔ ح۔ اعتبارا بحال الوضع فی القبر لانه اشرف علیہ۔ قبر میں رکھے جانے کی سیات پر قیاس کر کے کیونکہ شخص اس کے کنارے لگ گیا ہے۔ والاختار فی بلادنا الاستلقاء اور ہمارے دیار اور اہل النہر میں چت لٹانا اختیار کیا گیا ہے۔ و۔ یعنی پائون قبلہ رخ کر کے۔ امام الحرمین شافعی نے کہا کہ اسی پر لوگوں کا عمل ہے۔ ح۔ لانه ایسر لخروج الروح۔ کیونکہ یہ روح نکلنے کے واسطے بہت آسان سیات ہے۔ لیکن اس میں کوئی نقص نہیں اور نہ عقل سے دریافت ہو سکتی ہے صرف اٹکل کا اعتبار نہیں۔

لہذا امام مصنف رحمہ اللہ نے کہا کہ - والا اول ہو سکتا ہے - سنت نوافل ہی صورت ہے - فن کہ دائیں کر وٹ پر
 لٹایا جاوے - کیونکہ ہر ابن معرور رضی اللہ عنہ نے وصیت کی تھی کہ میرا تہائی مال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو
 دیا جاوے اور موت کے وقت مجھے قبلہ رخ متوجہ کیا جاوے - جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم آئے اور آپ سے
 وصیت بیان کی گئی تو آپ نے فرمایا کہ وہ فطرت کو پا گیا اور اپنی تہائی کو آپ نے ہر روز کی اولاد کو پھیر دیا یعنی خود
 کچھ بھی نہیں قبول کیا - والحدیث رواہ الحاکم والبیہقی - پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قبلہ رخ متوجہ کرنے کی
 تعریف کر دی - رہا یہ کہ دائیں کر وٹ پر ہو تو وہ خواب کی حدیث سے لیا جاوے جو اسی نام کے دوسرے صحابی
 یعنی ہر ابن عاذب رضی اللہ عنہ سے صحیحین میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اذا ایت مضجک فتوضا وضوء
 للصلوة ثم اضطجع علی شتک الایمن الخ - جب تو اپنی خوابگاہ میں آنا چاہے تو ناز کے مانند وضو کر بھر دائیں کر وٹ
 پر لیٹ رہ آخر تک ادا فرما دینا ہے کہ بھر اگر تو اس خواب میں مر گیا تو فطرت پر مرا - اس سے معلوم ہوا کہ مرنا پس
 بیات پر خوب ہے اور اس میں قبلہ رخ کا ذکر اس واسطے نہیں کہ ہر شخص کو اس رخ کی خوابگاہ شاید میسر نہ ہو - بالجلد دونوں
 حدیثیں ملا کر نکلا کہ مختصر کو قبلہ رخ دائیں کر وٹ پر لٹایا جاوے - عطار رح نے فرمایا کہ میں نے نہیں دیکھا کہ کسی نے
 میت کے ساتھ ایسا نہ کیا ہو - رواہ ابن شاپین - ابو داؤد کی حدیث عمر بن قتادہ رضی اللہ عنہما ہے استحلال البیت الحرام
 قبلکم اچار وامواتا - یعنی کبار تر میں سے ہر حلال کر لینا خانہ کعبہ کو جو بیت الحرام تھا را زندگی و موت کا قبلہ ہے - علاوہ
 برین یہ حالت بمنزلہ قبر میں لیٹنے اور مرض میں لیٹنے کے ہے حالانکہ ان دونوں میں دائیں کر وٹ پر قبلہ رخ لیٹنا مسنون ہے
 منع - امام جصاص نے فرمایا کہ بھر اگر یہ بیات اسپر دشوار ہو تو اپنی حالت پر چھوڑا جاوے - ولقن الشہادتین
 اور اسکو شہادتین تلقین کجاوین - فن - یعنی بالاجمل مستحب ہے کہ اشہد ان لا الہ الا اللہ و اشہد ان محمد رسول اللہ
 اسکو تلقین کریں - اکثر کتابوں میں صرف لا الہ الا اللہ ہی اور صواب یہی جو امام مصنف نے ذکر کیا - لقولہ صلعم
 لقنوا موتاکم شہادۃ ان لا الہ الا اللہ - یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم لوگ اپنے مردوں کو شہادت
 لا الہ الا اللہ تلقین کرو - فن - رواہ الجماعة الا البخاری - یعنی مع شہادت محمد رسول اللہ کے کیونکہ لا الہ الا اللہ
 کہ توحید پورا نہیں جب تک محمد رسول اللہ - ساتھ نہ بدلیل حدیث ابن عباس و بارہ دفعہ عبد القیس خلیفہ اللہ تعالیٰ
 وحدہ لا شریک پر ایمان لانا یوں ہی دونوں کے ساتھ بتلایا ہے - والحدیث فی الصحیح - اور اگر محمد رسول اللہ صلعم سے
 جو لا الہ الا اللہ بتلایا ہے اسکی گواہی دے تو معنی میں دونوں جمع ہو گئے اور اسی جہت سے اکثر کتابوں میں صرف
 لا الہ الا اللہ مذکور ہے کیونکہ حالت موت میں جانتک مختصر ہو بہتر ہے - بھر حدیث میں تو مردوں کو تلقین کرنے کا
 لفظ ہی تو متحمل ہوا کہ بعد دفن کے قبر کی زندگی میں تلقین کریں یا جب مرنے لگے تو امام مصنف نے کہا - والمراد
 بالموتی الذی قریب من الموت - اور مردوں سے مراد ہر وہ کہ جو موت سے قریب ہوا - فن کہ آخر وہ
 مردہ ہے کیونکہ فی الحقیقہ مردہ کو تلقین سے اثر نہ ہوا تو لا محالہ مراد وہ کہ قریب الموت ہے - مع - اور تلقین کی صورت
 یہ کہ اسکے پاس بیٹھ کر غرغہ لگنے یعنی گھرا لگنے سے پہلے ذرا بلند آواز سے کہ جسکو وہ سنے کوئی تلقین اشہد ان لا الہ
 الا اللہ و اشہد ان محمد رسول اللہ - پڑھے - اور اس سے نہیں کہنا چاہیے کہ تو کہہ اور نہ اسپر اصلاح و بت کجاوے
 بخوف اسکے کہ مبادا اسکی زبان سے کچھ نکل جاوے - بھر جب اسنے ایکبار کہہ لیا تو پھر دہرانا نہیں چاہیے
 لیکن جب کہ بعد اسکے وہ کچھ اور بات بولا ہو - الجواب - بالجلد یہ سب اس واسطے کہ حدیث صحیح میں ہے کہ جس
 شخص کا آخر کلام لا الہ الا اللہ ہو وہ جنت میں داخل ہوا - م - اسوقت میں حائفہ عدت اور جب کے دہان

موجود ہونے میں مضائقہ نہیں ہے۔ قاضیخان - نفع - مستحب ہے کہ ملحق ایسا ہو جسکو اسکی موت سے خوشی ہو بلکہ ایسا ہو کہ محقر کے حق میں ایسا دیکھ کر گمان رکھتا ہو۔ البسراج - اور اگر محقر سے ایسے کلمات ظاہر ہوں کہ موجب الکفر ہیں تو مشائخ نے کہا کہ اسکے کافر ہو جانے کا حکم نہیں ہوگا بلکہ مسلمان مردوں کی طرح اسکے ساتھ برتاؤ کیا جاوے۔ الفتح - غرغره کے وقت لا الہ الا اللہ سے ایسا لانا بجا نہ ہے مگر غرغره کے وقت گناہوں سے توبہ مقبول ہے جیسا کہ ملا علی قاری رحم نے ظہیر یہ وغیرہ سے شرح فقہ اکبر میں محقق کیا اور مترجم نے تفسیر میں مبسوط لکھا ہے۔ م - نیکون کا اسوقت حاضر ہونا بہتر۔ اسکے پاس سورہ یس پڑھی جاوے۔ خوشبو موجود ہو۔ دمن کے وقت قبر پر ہمارے نزدیک ظاہر الروایہ میں تلقین نہیں ہے۔ الدما یہ - یہ اس بنا پر کہ ہمارے نزدیک بلا خلاف مردہ نہیں سنتا ہے۔ ف - اگر سننے تو بھی اسکا کلام یہ نہ ہوا اور اگر وہاں نافع ہو تو کافر و منافق ضرور کہے۔ میں کہتا ہوں کہ شاید اس سے یاد دلانا مراد ہو بشرطیکہ وہ سنے مگر سننا خلاف اجماع مشائخ ہے۔ م - مگر ہم تو وقت موت و وقت دفن دونوں وقت تلقین پر عمل کرتے ہیں۔ المنصرا ت - اور ظاہر کلام ابن الہمام بھی اسی طرف ہے بدلیل نقوا موتا کم - اور عینی رحم نے لکھا کہ شمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ ہم نہ کہتے ہیں نہ روکتے ہیں۔ قاضیخان نے کہا کہ اگر نفع نہیں تو ضرر بھی نہیں ہے۔ عینی رحم نے کہا کہ میں کہتا ہوں کہ کیونکر یہ تلقین نہ کیجاوے حالانکہ طبرانی رحم نے ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ابو امامہ رحم نے فرمایا کہ جب میں مردوں تو تم میرے ساتھ اسکے موافق کرنا جیسا کہ ہکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مردوں کے ساتھ کرنے کا حکم دیا ہے وہ یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ جب تمہارے برادران ایمانی میں سے کوئی مرا اور تم نے اسکی قبر پر مٹی ڈالی تو چاہیے کہ اسکی قبر کے سر کی طرف کھڑا ہو کر کہے ایک کہ فلان بن فلانہ یعنی اسکی ماں کا نام یوسف سے تودہ سنیگا اور جواب نہیں دینگا پھر کہے کہ ای فلان بن فلانہ - تودہ اٹھکر بیٹھ جائیگا پھر کہے کہ ای فلان بن فلانہ تودہ کیسے لگا مجھے ارشاد کر اللہ تعالیٰ تجھ پر رحم کرے۔ ترمذی کو اس جواب کا شعور نہ ہوا۔ پھر کہے کہ - یاد کر اس بات کو جس پر تودہ دنیا سے گیا ہے گواہی اس بات کی کہ لا الہ الا اللہ و ان محمد عبده و رسولہ - یعنی سوائے اللہ تعالیٰ کے کوئی آلہ نہیں ہے اور بے شبہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کے بندے و رسول ہیں اور تو راضی ہوا تھا اللہ تعالیٰ کے رب ہونے و اسلام کے دین ہونے اور قرآن کے امام بننے پیشوا ہونے پر۔ پھر شکر و تکبیر میں سے ایک دوسرے کا ہاتھ پکڑ کر کیسے کہ چل اسکے پاس ہو۔ وہ نہیں بیٹھنے دینگا جس نے اسکو اسکی محبت سکھلا دی۔ پس ایک شخص نے صحابہ میں سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ اگر ہم اسکی ماں کا نام نہ جانتے ہوں تو فرمایا کہ اسکی ماں حاورنہ کی طرف نسبت کر دے اور کہے کہ ای فلان بن حاورہ - یعنی ہم نے کہا کہ اسکی اسناد صحیح ہے لیکن سعید الازدی جس نے ابو امامہ رحم سے روایت کی اسکی جگہ ابن ابی حاتم نے سعید جعفی دی ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ علم کے دلائل سے تودہ دونوں وجہیں تمام نہیں۔ ا - پہلے کہ بالاتفاق ائمہ و مشائخ خفیہ کے نزدیک مردہ بدلیل نص قرآنی نہیں سنتے ہیں اور عموم نص کی تخصیص کے واسطے قطعی دلیل چاہیے اور جو حدیث ذکر کی اگر وہ صحیح ہوتی تو اسکے برابر ہوتی حالانکہ اسکی محبت اسناد میں ہنوز کلام باقی ہے پس قبر کی تلقین خلاف مذہب ہے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م - بالحد وقت موت کے تلقین بالا جماع مستحب ہے۔ اور مستحب ہے کہ مریض کا متولی اسپر مہربان و دانا کار ہو اور اسکو ماحی و مظالم سے توبہ کی اور وصیت کی تلقین کرے اور جب جائے کہ اب موت کا نزول ہوا تو اسکے حلق کو خربت و بانی وغیرہ سے ترک کرنا ہے۔ ح - فانی مات شد پچا ہ - پھر جب مر گیا تو اسکے چہرے پر ہاتھ دے جاوے۔ ف - ایک جوڑی ٹیپا سے شعور ہی کے نیچے سے نکال کر مردوں کنارے سر پر بہت آسانی سے ہاتھ دے جاوے۔ ابو ہریرہ - و غنص عینا ہ - اور اسکی آنکھیں بند کر دی جاوے۔ ف - اور یہ کام اسکے اہل و عیال میں سے

وہ کرے جو اسپر بہت مہربان ہو۔ البجہرہ۔ اور بند کرنے والا اس وقت دعا کرتے ہوئے کہے۔ بسم اللہ و علیٰ آلہ رسول اللہ
 اعلیٰ علیہ السلام و صل علیہ بالعدہ و اسعدہ ببقائک و اجعل ما خرج الیہ خیرا ماخرج عنہ۔ التبیین۔ یعنی آنکھیں بند ہوئیں
 اللہ تعالیٰ کے نام پر اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ملت پر۔ اسی اسپر اسکا کام آسان کر دے اور اسکے مابعد کو
 اسپر سہل کر دے اور اسکو اپنے نقاد سے نیکبخت کر دے اور جہان گیا ہو اسکو اُسکے لیے جہان سے گیا ہو بہتر کر دے
 نفع۔ پھر اسکے جو بند نرم کر دے اور باتھون کو بازو کی طرف لاکر پھیر سیدھا دوا کر دے اور ہاتھ کی انگلیوں کو
 جھیلی کی طرف لاکر پھیر سیدھی کر دے اور رافون کو پیٹ کی طرف لاکر پھیر دوا کر دے۔ البجہرہ۔ امام مصنف
 نے کہا۔ جب لگ جری التوارث۔ ایسا کرنے پر توارث جاری ہے۔ فن۔ بزرگوں سے ایک زمانہ والوں
 و دسروں کو یوں ہی معمول ملا کہ نیچے واد پر کاجڑا باندھتے اور آنکھیں بند کر دیتے ہیں۔ ثم قیمہ تحسینہ۔ پھر اس میں
 یہ بات بھی ہے کہ مردے کی صورت اچھی بنانا ہوا۔ فیستحسن۔ توبہ کرنا بہتر ہے۔ فن۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 نے ابوسلمہ رضی اللہ عنہ کی آنکھیں بند کر دین کما فی حدیث مسلم۔ ع۔ اور حدیث میں ہے کہ جب روح نکلتی ہے تو آنکھ کی
 بینائی اسی کے پیچھے گنتی ہے۔ مراد یہ کہ اسکی خوبصورتی پر نظر فریفتہ ہوتی ہے۔ م۔ جب انتقال کر جاوے تو حلقہ اور
 جسکو نمائے کی حاجت ہو وہاں سے علیحدہ کر دیے جادین۔ اور اُسکے پیٹ پر تلوار و آئینہ کوئی چیز رکھ دی جاوے تاکہ
 بھول نہ جاوے اور موت کے کبڑے اتار کر اسکو کوئی پورا کپڑا اڑھا کر کشتی یا تخت پر لٹایا جاوے تاکہ زمین کی
 حرمت اتر نہ کرے۔ المتفق علیہ السراج۔ اور جو اچانک مر گیا اتنی تاخیر کریں کہ موت کا یقین ہو جاوے۔ البجہرہ۔ پھر
 اسکے پاس قرآن پڑھنا مکروہ ہے یہاں تک کہ غسل دیا جاوے۔ التبیین۔ اور مستحب ہے کہ اسکے مسلمان دوست و احباب
 کو مطلع کرے کہ اسکا حق نماز و دعا ادا کریں۔ البجہرہ۔ اور بازوؤں میں پکار دینا بقول اصح مکروہ نہیں ہے۔ محیط
 السرخسی۔ اور اسکے قریبی ادا کرنے میں جلدی کریں۔ اور اسکی تجنیز و تکفین میں تاخیر نہ کریں البجہرہ۔ اگر عورت کے
 پیٹ میں بچہ چھٹکتا ہو تو اسکا پیٹ شق کر کے نکالیں اسکے سواے کچھ گنجائش نہیں ہے۔ قاضی خان۔
 فصل فی الغسل۔ فصل غسل میت کے بیان میں۔ واضح ہو کہ زندون پر غسل میت اکثر کتب میں حق و ذرا
 اور ابن العمام نے فرض یعنی علی فرض کفایہ لکھا بنظر اجماع اگرچہ اجماع منصوص نہیں ہے اور ابی بن کعبہ سے روایت
 ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب آدم علیہ السلام کی موت آئی تو ملائکہ جنت سے کفن و حنوط لائے
 جب انتقال کیا تو آدم کو پانی و بیری سے تین مرتبہ نہلایا اور تیسرے بار میں کافور ملایا اور طاق کپڑوں میں کفایا
 اور لحد کھودی اور اسپر نماز پڑھی اور کہا کہ یہی آدم کے بعد اسکی اولاد کی سنت ہے۔ رواہ الحاکم۔ اور دوسری
 روایت میں ہے کہ ملائکہ نے کہا کہ اے اولاد آدم یہی تمہارے واسطے بعد آدم کے سنت ہے تو تم یوں ہی کیا کرو۔ قال
 الحاکم صحیح الاسناد۔ ف۔ اور عبد اللہ بن احمد کی روایت میں ہے کہ آدم کی لحد کھودی اور آدم پر نماز پڑھی پھر
 اسکو قبر میں اتار کر اسپر کچی نشین رکھیں اور قبر سے نکل کر اسپر مٹی ڈال دی۔ رواہ البیہقی ایضاً۔ ع۔ مترجم
 کہتا ہے کہ ظاہر یہ کہ ملائکہ نے بقدر آدمی یہ سب کام کیے اور بعد کو آدم علیہ السلام کی اولاد پر ظاہر ہوا کہ ملائکہ سے
 و اللہ اعلم۔ م۔ ابو حنین میں حدیث ابن عباس سے اس شخص کا واقعہ جو ناقہ سے گر کر مر گیا تھا یہ بھی مروی کہ حضرت صلعم نے فرمایا
 کہ اسکو پانی و بیری سے غسل دوا اور صحاح اسنہ کی حدیث ام حلیہ میں حضرت صلعم نے اپنی دختر مطرہ یعنی زینب زہ کے نکلانے میں
 خود کو حکم دیا کہ تم اسکو تین بار یا پانچ بار یا زیادہ اگر تمہاری راے میں آوے غسل دو۔ اور صحیح میں ہے کہ آنحضرت صلعم کو حضرت
 ابو بکر رضی اللہ عنہ نے غسل دیا۔ پھر سابر لوگوں میں یہ شواہد چلا آتا ہے۔ پس یہ فعل تو زندون پر واجب ہے

اور رہا یہ کہ میت کو غسل دینا کیون واجب ہوا تو اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ بوجہ حدث کے واجب ہو کیونکہ عقل فاعل ہوئی اور اگر موت کی نجاست سے ہوتا تو غسل سے پاک ہوتا۔ قول دوم یہ کہ بوجہ نجاست موت کے غسل واجب ہے کیونکہ آدمی بھی ایسا حیوان ہے جس میں خون ہے تو دوسرے خون کے جانوروں کی طرح یہ بھی موت سے نجس ہو جاتا ہے۔
 ف۔ یہ قول شیخ ابو عبد اللہ البحر جانی وغیرہ مشائخ عراق کا ہے اور یہی قول عامہ مشائخ کا اور یہی اظہر ہے۔ اور یہی اقیس ہے۔ ف۔ اسی وجہ سے اگر کونین میں مر جاوے تو وہ نجس ہو جاتا ہے اور اگر بعد غسل کے کونین میں گرے تو نجس نہ ہوگا اور محدث کو لادے ہوئے نماز جائز ہے اور میت کو قبل غسل کے نہیں اور بعد غسل کے جائز ہے۔ لہذا
 والبدائع۔ لیکن دونوں قول پر وارد ہوتا ہے کہ پھر بعد غسل کے پاک نہ ہونا چاہیے جیسے دیگر جانور کہ جب خود مر کر نجس ہوا تو دھوئے سے پاک نہیں ہوتا ہے لہذا محمد بن شجاع التلمیجی رحم نے کہا کہ مومن کے واسطے کرامت ہے کہ وہ موت سے نجس نہیں ہوتا۔ ابن الہمام نے کہا کہ ابو ہریرہ رحم سے حدیث مرفوع روایت کی جاتی ہے کہ سبحان اللہ ان المومن لا ینجس حیاً ومیتاً۔ یعنی ابو ہریرہ رحم نے کہا تھا کہ میں نجس تھا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سبحان اللہ مومن تو کبھی زندگی و موت میں نجس نہیں ہوتا۔ ابن الہمام نے کہا کہ اگر یہ صحت کو پہونچے تو واجب ہوگا کہ یہی کہا جاوے کہ سبب اسکا حدث ہے۔ صحت م۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث ابو ہریرہ رحم میں ان المومن لا ینجس۔ یعنی مومن نجس نہیں ہوتا ہے۔ یہ تو حدیث صحیح ہے چنانچہ ترمذی نے کہا کہ حسن صحیح ہے اور خود صحیح کی روایت میں موجود ہے اور لفظ حیاً ومیتاً۔ کی زیادتی اگرچہ ثبوت ثبوت بھی یہی معنی حاصل ہیں کیونکہ مومن بعد موت کے بھی مومن ہے اور حدیث مطلق ہے پس اسکو ہم عقیدہ نہیں کرینگے حالانکہ کوئی نص عقیدہ بھی نہیں ہے اور یہی اقیس و اصول سے اذق ہے کیونکہ جب حالت حیات میں باوجود اسباب جنابت وغیرہ کے نجس نہ ہوا لہذا تھا ہوا تو بعد مات کے بدرجہ اولیٰ نجس نہ ہوگا بلکہ محدث ہو جائیگا کیونکہ قربان نہیں ہوا اور اگر وہ قربان ہو گیا یعنی شہید ہو گیا تو وہ محدث بھی نہوا حتیٰ کہ شہید کے واسطے غسل بھی نہیں ہے اور دیگر جانوروں پر اسکا قیاس خلاف اصول ہے کیونکہ انسان و حیوانات میں روح و عقل و تطہیر اعتقادات وغیرہ سے فرق کامل موجود ہے پھر خالی خون کی وجہ سے قیاس نہیں کر سکتے ہیں جب کہ انسانی تطہیر اعتقادات سے ہے لہذا اگر وہ اعتقاد توحید حق سے پاک نہوا تو وہ زندہ بھی نجس ہے۔ لقولہ تعالیٰ ان المشرکین نجس۔ پس کافر مردہ بھی نجس ہے لہذا مسئلہ ہے کہ مثلاً بیٹا مومن ہو اور اسکا باپ کافر مرنا تو وہ اسکو طہارت کا غسل نہیں دینگا بلکہ نجس کپڑا دھونے کے طور پر غسل دینگا۔ پھر رہا یہ کہ قبل غسل کے کنوان نجس و نماز نہیں جائز ہے تو یہ برہنہ ہے احتیاط ہے کہ کثر حالت موت کسی چیز منی و پیشاب وغیرہ نکلنے سے خالی ہوتی ہے تو غالب کو مبرزہ موجود قرار دیکر یہ حکم دیا گیا ہے چنانچہ اسکے نظائر بہت ہیں جیسے اغواء وغیرہ و افض و ضو حالانکہ ان چیزوں سے حدث و جنابت ہے نہ نجاست پس قول اصح و اقیس و اظہر یہی ہے کہ مومن کے مردے کو بوجہ حدث کے غسل دینا واجب ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ پھر کیا اس غسل میں نیت شرط ہے۔ یعنی رحم نے لکھا کہ شرط نہیں ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ مردے کی طہارت حاصل ہونے میں تو شرط نہیں لیکن زندہ کے ذمہ سے وجوب اتر جانے میں ظاہر ہے کہ شرط ہے چنانچہ ابو یوسف سے مروی ہے کہ میت پر اگر پانی برس گیا کہ وہ دھل گیا یا پانی آسپر جاری ہوا تو یہ غسل میت کا قائم مقام نہیں کیونکہ جبکہ اس کے غسل دینے کا حکم ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ اور اسوجہ سے کہ ہم نے ہنوز اسکا حق ادا نہیں کیا اور مشائخ فقہاء نے کہا کہ شخص پانی میں مذبذب ملو وہ ابو یوسف کے قول میں تین مرتبہ نہلایا جاوے اور امام محمد سے ایک روایت یہ کہ اگر

نکالتے وقت غسل کی نیت کی تو دوبارہ غسل دیا جاوے ورنہ تین بار میں نکلنے میں نیت کے ساتھ اسکو غسل قرار دیا۔
اور ایک روایت یہ کہ ایک بار غسل دیا جاوے مگر بارہین مقدار واجب کا بیان کیا ہو۔ الفتح۔ فاذا ارادوا غسلہ پھر
جب بیت کو غسل دینے کا ارادہ کریں۔ وضو علی سریر۔ تو اسکو ایک تحتہ پر رکھیں۔ لیضرب المار عنہ۔ تاکہ اس سے
پانی بہ جاوے۔ فتن۔ پھر اسکی ہیئت میں انہ سے کوئی روایت نہیں۔ اور بیجاہی۔ اور صحیح یہ کہ بسطح آسان لٹا دیں
الطہیرہ۔ اور بہتر یہ کہ بائیں کر دے تاکہ دائیں سے شروع کریں۔ اتحد۔ اور معروف یہ کہ بانوں قبل کی طرف کر کے
چٹ لٹائے۔ مع۔ و جعلوا علی عورتہ خرقة۔ اور اسکی شرنگہ پر کپڑاؤ الدین۔ اقامتہ لواجب المستر۔ تاکہ
پردہ پوشی کا واجب پورا ہو۔ و یغشی بستر العورتہ الخلیفۃ۔ اور صرف شرنگہ سخت کے چھپانے پر اکتفا کیا جائیگا۔
فت۔ یعنی مقام پانچخانہ و پیشاب کو سج۔ اور یہی ظاہر المذہب ہے۔ الخلامہ۔ ہوا صحیح تیسرا۔ اور یہی قول صحیح ہے
بصرف آسانی دینے کے۔ فت۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ مع۔ اور کہا گیا کہ زیر بات سے گھٹنے تک اور یہی صحیح ہے۔ المحیط۔
قلت فی اثباتہ ضعف فاذا تفسر سقط فالاصح ظاہر المذہب۔ م۔ و عز عواشیابہ۔ اور میت کے کپڑے آتا دین۔ فت۔
جنین دفات پائی ہے۔ لیکنہم التعلیق۔ تاکہ ایک نطفہ دینا میت کا آسان ہو۔ فت۔ اور شافعی رحمہ کے نزدیک
چونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو جامہ میں غسل دیا گیا تھا تو سنت یہ کہ تین آماریں۔ جواب یہ کہ صحابہ رضہ کھڑود ہوا
کہ اسر تالے کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے مردوں کی طرح کپڑے اتار کر نلادین یا مع لہا میں ہیں صحابہ رضہ پر
نہیں طاری ہو گئی حتیٰ کہ سب کی گردنیں سینوں پر تھیں اور مکان کے ایک طرف سے آواز آئی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کو لباس سمیت نلادو۔ حضرت ام المومنین عائشہ رضہ فرمایا کہ میں کہ جوابات اب مجھے سوچی اگر پہلے سوچی تو حضرت صلعم
کو سوائے آپ کے ہر دوج کے کوئی نہیں نلاتا۔ رواہ ابو داؤد۔ اس سے معلوم ہوا کہ صحابہ رضہ میں برہنہ کر کے نلانا مقبول
تھا اور یہ خصوصیت حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی تھی۔ مع۔ سوائے خصال دہدگاروں کے بایں کو
پردہ کر دینا مستحب۔ السراج۔ استنجاء سطح کر یا جاوے کہ نلانے والا موناکپڑا ہاتھ پر پیٹ کر شرنگہ ہون کو
دھو دے کیونکہ چھونا مثل صحنے کے حرام ہے۔ الجوسرہ۔ مرد عورت کو اور عورت مرد کو غسل نہ دیوے۔ عورت
میت کا کوئی نلانے والا سوائے مردوں کے نہیں تو غسل ساقط مگر مرد اپنے ہاتھ پر کپڑا پیٹ کر نکم کر اویسے
الفتح۔ میں کہتا ہوں کہ یہ مرتجح ہے کہ میت کا غسل حدیث ہے کیونکہ نہایت کا نیم باطل ہے۔ م۔ نلانے میں۔ مرد میت
کی ران کو مرد نہ دیکھے اور نہ عورت کی ران کو عورت نہالہ۔ التامر خانیہ۔ وضوہ۔ اور میت کو وضو کر دین
فت۔ سوائے ایسے محل کے جو نازنین مجرمان تھا۔ اقا ضیخان۔ تو صاحب الوضو کو دائیں سے وضو کر دینا
المسوط۔ من غیر مضبوطہ و استنشاق۔ بدون لگی کرانے و ناک میں پانی ڈالتے کے۔ فت۔ اور یہی اکثر
فقہاء کا قول ہے۔ مع۔ لان الوضو مستحب الاغتسال۔ کیونکہ غسل حاصل کرنے کی سنت وضو ہے۔ فت۔
فائدہ وضو تازہ کے بغیر ہاتھ دھو لانے۔ المحیط۔ خیر ان اخراج المار منہ متعذر فیتزکان۔ فرق آٹا ہوا
کہ میت سے پانی کا نکالنا دشوار ہے تو مضبوطہ و استنشاق کرکے کیے جاویں۔ فت۔ یعنی شرعاً ساقط ہے کہ ہم
پس ابدار چہرہ دھونے سے ہوگی۔ المحیط۔ لیکن بعض علماء نے کہا کہ غاسل اپنی انگلی پر کپڑا پیٹ کر میت کے منہ
سے دھمت و جڑین و نالو وغیرہ مع ہوشیہ کے صاف کر دے اور ناک صاف کر دے۔ الطہیرہ۔ اور خمس ہلالہ حلال
نے کہا کہ اسی پر لوگوں کا عمل ہے۔ المحیط۔ اور صحیح یہ کہ میت کو مسح کر کیا جاوے اور بانوں دھونے میں تاخیر نہ کی
اتیسین۔ ثم یغیضون الماء علیہ۔ پھر میت پر پانی باویں۔ اہتمام احوال المیتہ۔ نبیاس حالت جات کے

ف۔ اور ہمارے نزدیک پانی گرم ہونا افضل ہے۔ الیحد۔ اور یہی شافعیہ کی کتاب محلی میں ہے اور جو اسرار المالکیہ میں گرم و سرد کا اختیار ہے۔ مع۔ پھر جس صفت پر ٹھایا جاوے اور پانی کی کیفیت کا بیان یہ ہے کہ۔ ویحجر سریرہ وتر۔ اور نختہ کو طاق دفعہ خوشبو کے دھونی بجاوے۔ ف۔ اس طرح کہ ایک شخص مجرہ بیکر تخت کے گرد زمین یا پانچ یا سات مرتبہ پھراوے۔ ف۔ اس سے زیادہ نہ کیا جاوے۔ الا سبجانی مع۔ لما فیہ من تعظیم المیت۔ کیونکہ اس میں میت کی تعظیم ہے۔ واما یوتر لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم ان العود تریح الوتر۔ اور طاق دفعہ بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ اسر تالی وتر ہر وہ وتر کو محبوب رکھتا ہے۔ ف۔ رواہ البزار رحمہ اللہ تعالیٰ مع۔ بلکہ اساء النہی کی حدیث صحیحین کا آخری جملہ یہی ہے اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت ہے کہ جب تم لوگ میت کو دھونی دو تو طاق دفعہ دھونی دو۔ رواہ الحاکم واہن جان۔ اور میت کو سب تین بار دھونی دیجاتی ہے اول تو اسکی روح نکلنے وقت تاکہ کوئی بدبو ہو تو دور ہو جاوے۔ دوم غسل دینے کے وقت۔ سوم کفن پہنانے کے وقت پھر جنازہ کے پیچھے دھونی نہیں لگانے اور نہ قبر میں کیونکہ حدیث میں منع ہے کہ تم جنازے کے پیچھے آگ یا آواز نہیں لاؤ۔ یعنی نہ ڈونا نہ ٹینا شل کافرون کے اور آگ لے چلنا منوع ہے۔ الفتح۔ م۔ ویغلی الماء۔ اور پانی جو شرب دیا جاوے۔ ف۔ زعفران دوسرے سے نہیں۔ ت۔ کیونکہ یہ رنگ مردون کو نہیں چاہیے۔ بلکہ۔ بالسدر راو بالحرض۔ بیری کی جی یا حرض کے ساتھ۔ ف۔ عرض اشنان ایک قسم کی گھاس ہوتی ہے۔ ب۔ مباغتہ فی التلطیف۔ یہ لغرض مباغتہ تطلیف کے ہے۔ ف۔ یعنی صفائی و ستھرائی خوب ہو جاوے۔ چنانچہ غسل کے دائل میں ادھر ہر مذکور ہو چکا۔ اور ہر دغیرہ ملانے اور سات باتک غسل دینے سے نفاقت کا مباغتہ ظاہر ہو ورنہ ایک بار کافی تھا تو گرم کرنا بھی اسی قسم میں جو اس بیری کی جی یا اشنان ڈال کر جوش دیا جاوے۔ فان لم یکن فالما لا تقراح پھر اگر یہ کوئی چیز نہ تو خالص پانی۔ ف۔ یعنی جوش دیا جاوے اور اگر جوش دینا ممکن نہ تو اسی طرح کافی ہے پھول اصل المقصود۔ کیونکہ اصل مقصود حاصل ہے۔ ف۔ وہ غسل میت ہے۔ ویغسل راسہ۔ اور میت کا سر ف۔ جب کہ اس پر مال ہون۔ التبیین۔ ولحیثہ۔ اور اسکی دائرہ دھونی جاوین۔ بالخطمی۔ خطمی کے ساتھ لیکون انظف لم۔ تاکہ میت کے واسطے خوب پاکیزہ ہو جاوین۔ ف۔ اور اگر خطمی نہ تو صابون دے کے مانند چیز کے ساتھ دھو دین۔ التبیین۔ اور اگر میسر نہ تو خالص پانی کافی ہے۔ شرح الطحاوی۔ ثم یضجع علی شقیہ الایسر۔ پھر میت اپنی بائیں کرخت پر ٹھایا جاوے۔ ف۔ تاکہ دائیں طرف سے غسل شروع ہو۔ فیغسل بالماء والسدر۔ پس پانی و بیری سے دھویا جاوے۔ حتی یرمی ان الماء قد وصل الی ما یلی التخت منہ۔ یا تھک کہ دیکھ لیا جاوے کہ میت میں سے بچے کا جسم جو تخت سے ملا ہوا ہے وہاں تک پانی پہنچ گیا۔ ف۔ تاکہ پورا بدن محل جاوے۔ م۔ یہ ایک مرتبہ تمام بدن پھر پور دھونا واجب ہے اور تین بار غسل دینا سنت ہے۔ الابداع۔ ثم یضجع علی شقیہ الایمن۔ پھر بائیں کرخت پر ٹھایا جاوے۔ فیغسل۔ پھر دھویا جاوے۔ ف۔ یعنی اسی پانی و بیری کے ساتھ۔ حتی یرمی ان الماء قد وصل الی ما یلی التخت منہ۔ یا تھک کہ دیکھ لیا جاوے کہ پانی پہنچ گیا وہاں تک کہ جو میت میں سے تخت سے متصل ہے۔ ف۔ پس اول دائیں طرف سے دوم بائیں طرف سے ہوا۔ لان السنۃ ہوا الابداع بالیامین۔ کیونکہ سنت بھی کہ ابتدا ادا ہون سے ہو۔ ف۔ بدلیل حدیث حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا جو حضور میں گندی۔ رواہ البخاری۔ اور بدلیل حدیث ام عطیہ رضی اللہ عنہا جو غسل حضرت زینب و خیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اسکو ائمہ صحاح السنۃ نے روایت کیا اور اس میں ہے

ہم سے حضرت جلی المرتبہ وسلم نے فرمایا کہ شروع کرو اسکے دہن کے اعضاء اور مواضع وضو سے منع۔ بالجملہ پہلا اور دوسرا دھونا تو پانی و بیری کے ساتھ ہو اور تیسرا دھونا پانی و کافور سے ہو چنانچہ محمد بن سیرین رحمہ اللہ نے ام عطیہ رضی اللہ عنہا سے اسکو صریح پایا ہے۔ رواہ ابو داؤد و مسند احمد صحیح۔ مفت۔ اور بیٹھ دھونے کے واسطے میت کو اوندھانہ کریں مع۔ وضو ہو کہ نوادر میں امام ابو حنیفہ رحمہ سے روایات ہیں کہ جب غسل میت کا ارادہ کریں تو پہلے بٹھلا کر بیٹھ سے جو نکلے اسکو دھو ڈالیں پھر غسل شروع کریں اور یہی شافعی رحمہ کا قول ہے مع۔ لیکن ظاہر الروایۃ یہی ہے جس طرح مصنف رحمہ نے ذکر فرمایا کہ اول دائیں سے غسل دیدیں پھر بائیں سے دوسرا غسل دیدیں۔ تم بجلسمہ۔ پھر غسل دینے والا میت کو بٹھلا دے۔ ویسندہ الیہ۔ اور اپنی طرف اسکا تکیہ لگا دے۔ و یسیج بطنہ مسحا رفیقا۔ اور میت کے پیٹ کو رفق و نرمی سے مسح کرے۔ فت۔ تاکہ جو کچھ نکلنا ہو نکلے۔ خرزاعن تلویت الکفن۔ کفن کے آلودہ ہونے سے بجاؤ کی غرض سے۔ فان خرج منه شئی۔ پھر اگر میت کے پیٹ سے کچھ نکلا۔ غسلہ ولا یعیید غسلہ ولا وضوہ۔ تو اسکو دھو ڈالے اور اسکا غسل یا وضو نہیں دہرا دے۔ فت۔ یہی قول مالک و ثوری و شافعیہ کا ہے مع۔ لان الغسل عرفناہ بالنقض وقد حصل مرۃ۔ کیونکہ غسل دینا تو ہم نے نص سے پہچانا ہے اور وہ ایک بار حاصل ہو چکا۔ فت۔ اب دوبارہ نہ ہوگا۔ و نہ ندون برقیاس نہیں ہو سکتا۔ م۔ پھر تیسری بار اسکو پانی و کافور سے بائیں کر وٹ پرٹا کر دائیں طرف سے غسل دیدیا جاوے کہ تمام بدن کو بھر پور ہو جاوے پس مینون بار غسل دینا پورا ہو گیا۔ انقض۔ پھر اگر کفن میں لپٹنے کے بعد کچھ نکلے تو بلا خلاف اسکا دھونا یا وضو نہیں واجب ہے مع۔ ثم یشفہ ثوب۔ پھر میت کے بدن کو ایک پاک کپڑے سے پوچھ لے۔ کیلا یشیل الکفانہ۔ تاکہ اس کے کفن بھیگ نہ جاوے۔ فت۔ اب کفن کو خوشبو دینا اور میت کو یون ہی خوشبو لگا کر کفن پھانا چاہیے لہذا فرمایا۔ ویجعلہ۔ اسی المیت۔ فی الکفانہ۔ اور میت کو اس کے کفن کے کپڑوں میں درج کرے۔ فت۔ اسی قدر ضروری ہے اور مفید میں ہے کہ خوشبو لگانا مستحب ہے۔ لہذا فرمایا۔ ویجعل الخوط علی راسہ و لیجۃ اور میت کے سر و داڑھی پر خوط لگا دے۔ فت۔ خوشبو دار چیزوں سے مرکب ایک عطر کو خوط کہتے ہیں۔ فت۔ تمام پاکیزہ خوشبو دار چیزوں میں مضائقہ نہیں خواہ کوئی عطر ہو مگر خاصۃ مرد کے حق میں زعفران و درس کا لگانا نہو۔ الاضاح عورت کے لیے مضائقہ نہیں ہے۔ المحیط۔ اور مشک اکثر علماء نے جائز رکھا ہے مع۔ مترجم کتاب کہ اگر وہ آگ کے ذریعہ سے کھنچا ہوا نہ تو بہتر ہے۔ فالسرا علم ہم۔ بالجملہ کفن پھانے میں خوط اس کے سر و داڑھی پر اور تمام بدن پر لگا دیا جاوے۔ المحیط۔ و الکافور علی مساجدہ۔ اور کافور اس کے اعضاء سجود پر لگایا جاوے۔ فت۔ یعنی پشانی و ناک پر اور دونوں تہلیبوں و دونوں گھٹنوں و دونوں قدموں پر۔ المحیط۔ لان التلیب سنتہ۔ کیونکہ خوشبو دار کرنا سنت ہے۔ فت۔ بحديث ام عطیہ وغیرہ۔ پس خوط جب تمام بدن پر ملا گیا تو اعضاء سجود پر بھی ہو گیا پھر کافور اعضاء سجود پر زیادہ ہوا۔ والمساجد اولیٰ بزیادۃ الکرامۃ۔ اور اعضاء سجود زیادتی کرامت کے واسطے زیادہ لائق ہیں۔ فت۔ اور مساجد کو عطر کرنا بھیقی نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے۔ ولا یسرح شعر المیت ولا لیجۃ۔ اور کنگھی نہیں کیے جاویں گے میت کے بال یعنی سر کے اور نہ اسکی داڑھی کے بال۔ ولا یقش ظفرہ۔ اور نہ لائے جاوے اس کے ناخن۔ فت۔ مگر ٹوٹا ہوا ناخن الگ کر دینے میں مضائقہ نہیں۔ المحیط۔ ولا شعرہ۔ اور نہ اس کے بال کترے جاوے۔ فت۔ اور نہ موچیں کتریں اور نہ بغل کے بال اکھاڑیں اور نہ زیر ناف کے بال مونڈیں بلکہ جس طرح ہو سب اسی طرح دفن کر دیا جاوے۔ محیط السرخسی۔ لقول عائشہ رضی اللہ عنہا

علامہ تصوف حکیم۔ بہ بل قول ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کہ کس خیال پر تم لوگ اپنے مردے کی پیشانی پر کھینچتے ہو۔
 فن۔ جبکہ کچھ لوگ اپنی مردہ عورت کو لٹکائی کرتے تھے۔ رواہ عبد الرزاق باسناد صحیح۔ ام المومنین نے اس فعل کو کمرہ ہونے میں ایسا کر دیا جیسے کسی کی پیشانی کے بال پر کھینچنا جاوے۔ فن۔ ولان ہذہ الاشیاء للزینۃ
 وقد استغنی المیت عنہا۔ اور اس وجہ سے کہ یہ چیزیں تو زینت کے واسطے ہوتی ہیں اور میت زینت سے
 بے پردا ہو چکا۔ فن۔ اور زندہ پر قیاس نہیں ہو سکتا کیونکہ دونوں جہان میں بڑا فرق ہے۔ دفنی انھی کان
 تنظیفاً لا جملع الریح تحتہ۔ اور زندہ میں تو ناخن کترنا وغیرہ ستھرائی نہا کیونکہ اسکے نیچے میل جمع ہو جاتا ہے۔
 فن۔ اور مردے میں ایسے امر کا اعتبار نہیں۔ وھار کا لٹھکان۔ اور یہ مثل ختنہ کرنے کے ہو گیا۔ فن۔
 چنانچہ زندہ کا ختنہ مسنون ہے اور مردہ اگر بغیر ختنہ تھا تو ہمارے دشافعی کے نزدیک بالاتفاق ختنہ نہیں کیا جائیگا۔ مع
 بھر عوام لوگ ان چیزوں کو دیکھ کر دار آخرت میں بھی ایسی زینت کو سمجھنے لگیں حالانکہ وہ ان زینت اعمال نیکہ
 ہم۔ ابو داؤد اکل رحم نے کہا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے پاس اس خطو میں سے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو
 لگایا گیا تھا سچا ہوا خطو تھا تو وصیت کی کہ مجھے بھی خطو لگایا جاوے۔ رواہ ابن ابی شیبہ والحاکم والبیہقی۔
 اور نووی رحم نے کہا کہ اسکی اسناد حسن ہے۔ منع۔ وہ خطو جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے آیا تھا اللہ تعالیٰ
 کی تقدیر میں تمام عالم کے اول سے آخر تک خطو میں سے اشرف تھا کہ اشرف المخلوق صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی واسطے
 مقدّر ہوا تھا لہذا اس میں سے سچا ہوا حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے تبرک لیا حالانکہ وہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے
 تن مبارک سے چھرا پانہ تھا پس تبرک کے یہ معنی دقیق ہیں۔ فاحفظہم۔ (فروع) میت مرد کو نقطہ مرد اور میت
 عورت کو نقطہ عورتین نکال دین مگر جو ٹکا یا ٹوکی اس لائق نہیں کہ اس سے کچھ خواہش ہو تو اسکو جو چاہے نکال دے
 یہی صحیح ہے۔ المبسوط۔ اور ابن المنذر رحم نے اجماع نقل کیا کہ منکوحہ جو رو اپنے مردہ شوہر کو جس سے نکاح قائم تھا
 غسل دے سکتی ہے۔ ہمارے نزدیک مرد اپنی زوجہ مردہ کو غسل نہیں دے سکتا اور علی الاصح دیکھ سکتا ہے اور مالک
 وشافعی ماحد وغیرہم کے نزدیک غسل جائز ہے۔ مع۔ جس نے میت کو غسل دیا ہے اس پر عامۃ علماء سلف و خلف کے
 نزدیک غسل واجب نہیں ہوتا۔ اور بعض نے زعم کیا کہ واجب ہوتا ہے بدلیل حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہ جو شخص میت کو
 غسل دے چاہیے کہ وہ غسل کرے اور جس نے جنازہ اٹھایا چاہیے کہ وہ وضو کرے۔ رواہ ابو داؤد والترمذی
 اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے مگر بیہقی و نووی نے اسکو ضعیف کہا ہے۔ کافی البیہقی۔ اور میں کہتا ہوں کہ حدیث
 کے تویہ معنی ہیں کہ جو شخص میت کو غسل دیو لگا وہ خود غسل کر کے طہارت کر لے تو معلوم ہوا کہ جب کا غسل دینا کر دے
 ہو اور جو شخص میت کو کاندہ حادے وہ پہلے وضو کر لے اور یہ مستحب ہے۔ اور کہا گیا کہ یہ حدیث نہیں بلکہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا قول
 ہے۔ میں کہتا ہوں کہ قول سے یہی مراد ہی معنی ہیں فافہم۔ م۔ خاصہ ار وایات میں ہمارے نزدیک غسل میں روئی کا
 استعمال نہیں ہے اور نواد میں نام رحم سے مروی ہے کہ دھنی ہوئی روئی اسکے نعنون و منہ میں لگا دے اور بعض نے
 کہا کہ کالون میں بھی۔ اندھیرے میں کہا کہ مقعد یا فرج میں لگانے کو عامہ علماء نے بھیج جاتا ہے۔ منع غسل میت پر
 اجرت لینا نہیں جائز ہے اور جنازہ اٹھانے پر مزد دی جائز ہے۔ قاضیخان۔ میت اگر شرمگاہی کہ اسکا نکلا نا معتذر
 ہو تو اوپر سے پانی نکال دینا کافی ہے۔ القابیہ۔ عورت کا غسل دیا جانا مثل مرد کے ہے اور عورت کے بال اسکی
 پیشانی پر لگائے نہ جاویں۔ شرح الطحاوی۔ نکالنے والا اگر جنب یا حائض ہو تو جائز و مکروہ ہے۔ الدرر ایہ۔ بعض
 ہو تو بالاتفاق جائز۔ القیہ۔ اور مستحب یہ کہ طہارت پر ہو۔ قاضیخان۔ اور میت کا سب سے قریب ہونا لازم ہے

اور مرد نفہ جو کہ اچھائی دیکھتے تو بیان کرے اور بُرائی بیان کرنا حلال نہیں ہے۔ الجھرو۔ اگر وہاں دو سرانٹلا کے والا موجود ہو تو غاسل کو اجرت مانگنا جائز ورنہ نہیں۔ الظہیر۔ مرد ایسی جگہ مرا کہ صرف عورتین ہیں تو اسکے ذی رم محرم عزت اسکو خالی تیمم کر دے اور غیر محرم کپڑا لپیٹ کر تیمم کر دے۔ الدرایہ۔ جیسے عورت مرعی مردوں میں سے بعضہ میں مرا کہ پاک پانی نہیں تو تیمم کر کے ناز پڑھائی جاوے۔ المیٹ۔ پھر اگر پانی مل گیا تو نہلا کر دوبارہ بقول ابو یوسف ناز پڑھائی جاوے۔ قاضی خان۔ مسلمانوں و کافروں کے موشے مٹو ہو گئے یعنی شناخت نہیں پس اگر مسلمان اکثر ہوں تو غسل دے جائیں۔

فصل فی الکفین۔ غسل کفن دینے کے بیان میں۔ کفن دینا مسلمانوں پر فرض کفایہ ہے لہذا قرضہ پر مقدم ہوتا ہے پھر اگر میت مالدار ہو تو اسی کے مال سے واجب ورنہ چسپر اسکا نفقہ ہو۔ ابو یوسف رحمہ کے نزدیک زوجہ کا کفن شوہر پر ہے اگر عورت مالدار ہو اور اسی پر فتویٰ ہے۔ کمانی قاضی خان۔ اور زوجہ مالدار پر شوہر غسل کا کفن نہیں۔ بالاجماع المیٹ۔ اگر اس طرح کفن نہ ملے تو عام مسلمانوں پر واجب ہے اور در صورت عاجزی کے مسلمانوں پر کفن کے واسطے سوال کرنا واجب ہے الزاہدی۔ اگر جمع کر کے کفن دیا اور کچھ مال بچ رہا اگر معلوم ہو کہ فلاں شخص کا یہ مال ہے تو اسکو پھیر دے ورنہ کسی محتاج دیگر کے کفن میں لگا دے اور اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو صدقہ دیدے۔ قاضی خان۔ اور اگر کسی طرح بسر نہ ہو تو غسل دیکر اوپر سے اذخریا کوئی گھاس رکھ کر دفن کر کے قبر پر ناز پڑھی جاوے۔ القایہ۔ جس کپڑے کا پہننا زندگی میں حلال تھا بعد موت اسکا کفن بھی جائز ہے ورنہ نہیں۔ شرح الطحاوی۔ پس عورتوں کے کفن میں حیر و ابریشم و رنگین کسم و زعفران کا مضائقہ نہیں اور سبید کفن محبوب ہے۔ النہایہ۔ اور نیا و برانا برابر ہیں۔ الجھرو۔ کفن مرد و عورت میں تفاوت ہے اور دونوں میں کفن تین قسم پر ہے کفن سنت و کفن کفایت و کفن ضرورت۔ کم۔ اسنتہ ان یکفن الرجل فی ثلثۃ اثواب انار و قمیص و لفافہ۔ مرد کا کفن سنت یہ کہ تین کپڑے انار و قمیص و لفافہ بن کٹنا یا جاوے۔ فن۔ انار یعنی تہ بند لیکن سر سے پیر تک مراد ہے۔ قمیص کرتہ یعنی گردن سے قدم تک بغیر استین و کٹی کے۔ اور لفافہ سر سے پیر تک اوپر سے پینا جاتا ہے۔ لہذا روئے انہ صلی اللہ علیہ وسلم کفن فی ثلثۃ اثواب بیض سحو لیتہ۔ بدلیل اس حدیث کے کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو سحولیہ کے تین سفید کپڑوں میں کفن دیا گیا۔ فن۔ رواہ الامۃ السنتہ عن ام المومنین عائشہ رضہ۔ اور سحولیہ ایک موضع ہے جہاں کے کپڑے معروف تھے۔ نفع۔ اور سنت سے مراد یہ کہ جو حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا کفن تھا۔ م۔ ولانہ اکثر ما یلبسہ عادۃ فی حیاتہ فلذا بعد مماتہ۔ اور ہوجہ سے کہ ماز راہ عادت یہ مقدار اسکی زندگی میں پہننے کی اکثری ہے تو موت کے بعد بھی یہی اکثر لباس ہوا۔ فن۔ اگر بعض وارثوں نے تین کپڑے اور بعض نے دو چاہے پس اگر مال میں گنجائش ہے تو تین دے جائیں کہ یہی سنت ہے۔ الجھرو۔ فان اقتصروا علی ثوبین جائز۔ پھر اگر انھوں نے دو ہی کپڑوں پر کمی کی تو جائز ہے۔ واثوابان لئلا وفافہ۔ اور یہ دو کپڑے انار و لفافہ ہونگے۔ ویکفن الکفایہ۔ اور یہ مقدم کفن کفایت ہے بقول ابی بکر رضی اللہ عنہ اغسلوا ثوبی نہیں وکفونی فیہا۔ بدلیل قول حضرت ابو بکر الصدیق رضی اللہ عنہ کے کہ میرے یہ دو ثوبان کپڑے دو کر انھیں میں مجھے کفن دینا۔ فن۔ کہونکہ نئے کی زندہ کو زیادہ احتیاج ہوتا ہے۔ برواہ احمد فی کتاب الجلاوہ ورواہ عبد الرزاق بسند صحیح عن عائشہ رضہ۔ مترجم کتاب ہے کہ اس قول کے معنی یہ ہیں کہ میرے کفن میں تین کپڑے سنت ہیں سے دو کپڑے تو یہ کر دینا جو کہ میں پہنے ہوں اور دو ڈالنا کیونکہ صحیح بننا ہی میں حضرت عائشہ رضہ سے راجح ہے کہ حضرت صدیق اکبر ابو بکر رضی اللہ عنہ نے مجھے فرمایا کہ صلی اللہ علیہ وسلم

کو کپڑوں میں کفن دیا گیا تھا میں نے یاد دلایا کہ سفید تین کپڑوں میں جبین قمیص نہ تھی اور نہ عامہ تھا۔ پھر فرمایا کہ رسول
صلی اللہ علیہ وسلم نے کس روز انتقال فرمایا تھا میں نے یاد دلایا کہ دوشنبہ کے روز۔ پس فرمایا کہ آج کون دن ہے میں نے
کہا کہ دوشنبہ ہے۔ فرمایا کہ اب سے رات میں مجھے امید ہے کہ ایک کپڑے پر نگاہ کی جائے پھر تھا اور اسی میں جا رہے
ہیں زعفران کا دافع خوشبو دیتا تھا پس فرمایا کہ اسکو دھو ڈالنا اور اس پر دو کپڑے اور زیادہ کر کے مجھے ہمیں کفن
دینا۔ میں نے کہا کہ یہ تو بڑا ناہی فرمایا کہ میت سے زندہ زیادہ مزا دار جدید کپڑے کا ہے۔ الخ۔ ابن الہمام رحمہ نے
کہا کہ استدلال دو کپڑوں کفایت کا حدیث ابن عباس رحمہ سے دربارہ اس شخص کے جو احرام میں ناتہ سے گر کر مر گیا
تھا اور اس میں مذکور ہے کہ اس کے دو کپڑوں میں اسکو کفن دیدو۔ رواہ الامۃ السنۃ۔ لیکن تحتل ہے کہ اس محرم کے اس
انوار دھار دو ہی کپڑے ہو گئے تو ضرورت پر مبنی ہوا۔ مع۔ والا زار من الفرقی الی القدم۔ اور یہ انوار تو سر سے قدم تک
ہو گی۔ ف۔ ابن الہمام نے کہا کہ مجھے نہیں معلوم کہ انار معروف جو کپڑے ہوتی ہے اس سے خلاف کیوں ہوتی حالانکہ محرم مذکور
کی انار اسی قدر تھی۔ یونہی ام عطیہ کی حدیث میں بھی اسبقہ انار وہی تھی جیسا کہ اس میں منصوص ہے۔ مع۔ واللفافہ کذا لکھا
اور لفافہ یعنی اوپر کی چادر بھی اس طرح کی یعنی سر سے قدم تک ہو گی۔ ف۔ مگر اس میں جیب و استین و کلیان نہ ہو گی۔ انار کے
واذا ارادوا لث الکفن۔ اور جب یہ کفن میت پر لپیٹنا چاہیں۔ ف۔ بعد خوشبو دینے کے پہلے لفافہ بچھا دیں اور اس سے انار
بچھا دیں اور میت کو انار پر لٹا دیں اور قمیص پہنا دیں اور اس حالت میں خطوط کا فور لگا دیں۔ پھر کفن سے انار کو کشیں تو
ابتداءً بجانبہ الایسر۔ بائیں طرف سے شروع کریں۔ طفوہ علیہ پس بائیں کو میت پر لپیٹ دیں۔ ثم بالایمن۔ پھر دائیں کو
لپیٹیں۔ ف۔ تاکہ دایان اوپر رہے۔ کما فی حال الحیوۃ۔ جیسے زندگی کی حالت میں کیا جاتا ہے۔ ولبسطہ ان لبسطہ لللفافہ والا ثم لبسط
علیہا الانار۔ اور کفن بچھانیکے یہ صورت ہے کہ پہلے لفافہ بچھایا جاوے پھر اس پر انار بچھائی جاوے۔ مع۔ اور میت کو خوشبو کا فور لگا دیں
ثم یتیمس الیمت و یوضع علی الانار۔ پھر میت کو قمیص پہنا کر انار پر رکھا جاوے۔ ثم یعطف الانار من قبل
الایسر ثم من قبل الایمن۔ پھر بائیں طرف سے انار انار کو تہہ کریں پھر دائیں طرف سے لپیٹ دیں۔ ثم اللفافہ
کذا لک۔ پھر اسی طرح لفافہ اوپر سے لپیٹیں۔ ف۔ کہ دایان اوپر رہے۔ وان خافوا ان یتشتر الکفن عنہ
عقد وہ بخرقۃ۔ اور اگر دو کون کو خوف ہو کہ میت سے کفن منتشر ہو جائیگا تو اسکو ایک خرقہ سے باندھ دیں جیسا کہ
عن الکشف۔ تاکہ پردہ کھل جانے سے محفوظ رہے۔ ف۔ خصوصاً عورت کے حق میں مع۔ اور کفن ضرورت
وہ ہے کہ جو کچھ میسر آ جاوے چنانچہ حضرت مصعب بن عمیر رضی اللہ عنہ کی شہادت اور کفن ضرورت کا ذکر آتا ہے۔ مع۔ بعد الزناق
و بخاری کی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کہ کفن سنت میں عامہ نہیں تھا۔ اور قادی میں ہے کہ شاخین شاخ نے
عالم کے لیے عامہ کو مستحسن قرار دیا ہے اور اسکا جھوڑا اسکے چہرہ کی طرف رکھا جاوے جو زندگی میں پشت پر رہتا تھا
الجوسرہ۔ جوڑ کا قریب بلوغ ہوا اسکا کفن قبل بالغ کے ہے اور طفل صغیر کا کفن کپڑا اور دختر صغیرہ کا کتہ
دو کپڑے ہیں۔ القیین۔ و تکفن المرأة فی ثمتہ الثواب۔ اور عورت کو کفن دیا جاوے پانچ کپڑوں میں شروع
کرتی۔ وانار۔ اور انار۔ و خمار۔ اور اوڑھنی۔ ف۔ جو سرد گردن و سینہ کو ڈھانکتی ہے۔ و لفافہ و خرقہ
تربط فوق یتیمیا۔ اور لفافہ اور ایک ٹی جی جو اسکی چھاتیوں پر باندھ دیا جاوے۔ لحدیث ام عطیہ ان النبی
صلی اللہ علیہ وسلم اعطی اللواتی فسلن ایتہ خمسۃ اثواب۔ بدلیل حدیث ام عطیہ رضی اللہ عنہا کہ جن عورتوں
نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دختر کو نہایا تھا انکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پانچ کپڑے کفن کے لیے دیے
ف۔ چنانچہ کہا کہ اول بکو پانچا مہ دیا پھر دوع پھر خمار پھر چادر پھر بعد کو ایک دوسرے کپڑے میں دوج کی گئی

اس حدیث کو ابو داؤد نے یلی بنت قائل ثقفیہ سے روایت کی لہذا زعم کیا گیا کہ سچاے ام عطیہ کے یہی صحیح ہے اور نووی نے کہا کہ اسکی اسناد حسن ہے اگرچہ ابن القطان نے بعض راویوں کو مبہول قرار دیا۔ میں کہتا ہوں کہ ابن الاثیر رحم نے کتاب الصحابہ رضی اللہ عنہ میں ذکر کیا کہ ام کلثوم رضی اللہ عنہا نے ستر ہجری میں یکسال بعد حضرت زینب کے انتقال کیا اور ام کلثوم کو ام عطیہ نے غسل دیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ام عطیہ نے زینب و ام کلثوم دونوں کو غسل دیا ہے اور ابن ماجہ نے بھی ام عطیہ سے ام کلثوم کو غسل دینا روایت کیا اور آخرین ہے کہ جب ہم سب غور میں غسل سے فارغ ہوئیں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع دی پس آپ نے ہماری طرف اپنا پایا بجاہ پھینک دیا کہ یہ آسکو پہنادو۔ اس روایت کی اسناد صحیح ہے اور ایسا ہی حضرت زینب کے غسل میں مروی ہے پس ام عطیہ رضی اللہ عنہا کا دونوں صاحبزادیوں کے غسل میں شریک ہونا ثبوت ہوا۔ مفت۔ ولانہا تخرج فیہا حالۃ الحیات فلکذا بعد الممات۔ اور اس دلیل سے کہ عورت حالت زندگی میں ان پانچ کپڑوں میں نکلتی ہے تو یوں ہی بعد ممات کے بھی۔ **ف**۔ یہی پانچ دیئے جاوین جنکو پہنکر وہ اپنے والدین کے دیدار وغیرہ کو نکلتی تھی۔ **ث**۔ مذکور بیان کفن السنۃ۔ پھر یہ کفن سنت کا بیان ہے۔ وان اقتصروا علی ثلثۃ اواب جائز۔ اور اگر تین ہی کپڑوں پر اقتصار کیا تو جائز ہے۔ وہی ثوبان و خمار۔ اور وہ دو کپڑے ازار و عافہ ہیں اور میرا کپڑا خمار ہے۔ وہو کفن الکفایۃ۔ اور یہ کفن کفایت ہے۔ **ف**۔ یعنی عورت کے حق میں کفن کفایت اسی قدر ہے۔ ویکبرہ اقل من ذلک۔ اور اس سے کم کرنا مکروہ ہے۔ **ف**۔ مگر جبکہ ضرورت ہو چنانچہ آگے اسناد مذکور ہے شہادۃ وغیرہ میں ایک یا دو کپڑے کے سواے میر نہیں تو ضرورت یہی یا جائز و فی الرجل یکبرہ الاقتصار علی ثوب واحد الا فی حالۃ الضرورۃ۔ اور مرد کے حق میں ایک ہی کپڑے پر کمی کرنا مکروہ ہے سواے حالت ضرورت کے۔ **ف**۔ کہ اسوقت جو میر آوے جائز ہے اور وہ کفن ضرورت ہے۔ لان مصعب بن عمیر۔ کیونکہ مصعب بن عمر رضی اللہ عنہ۔ **ف**۔ جو شرفاے بنو عبد الدار میں سے بہت مالدار تھے کہ روز جوڑا بدلا کرتے تھے اور خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس مدینہ میں ہجرت کی اس حالت سے کہ بدن پر ایک کلمی تھی اور جنگ احد کے روز مومنوں کا نشان انہیں کے ہاتھ میں تھا اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے ایک جماعت نے بھاگنا شروع کیا تو اسوقت یہ نہیں بھاگے اور برابر آیت قرآن مامح الا رسول قد خلت من قبلہ الرسل الایہ پڑھتے رہے حتیٰ کہ شہید ہوئے پس انہوں نے اپنے اعمال عظام کا دنیا میں کچھ بھی اجر نہیں لیا اور۔ جن آتشید۔ جہدم شہید ہوئے ہیں۔ **ف**۔ تو ایک مخطط کلی جو مری اور اسوقت ضرورت میں انکو یہی کفن ہوگا کہ سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم دیا گیا۔ جناب بن الارت رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جب ہم اس کلی سے آگے سر ڈھانکتے تو ہاتھوں کھل جاتے اور جب اس سے ہاتھوں ڈھانکتے تو سر کھل جاتا تھا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ سر ڈھانک دیا جاوے اور سر پر ہاتھوں سے ڈھانک دیا جاوے۔ **ث**۔ معصومین وغیرہا اور اذخرا ایک خوشبودار گھاس ہے۔ دام مصعب نے کہا کہ۔ کفن نے ثوب واحد۔ تو ایک ہی کپڑے میں کفن دیئے گئے۔ و ہذا کفن الضرورۃ۔ اور یہ کفن ضرورت ہے۔ **ث**۔ اور حضرت سید الشہداء حضرت بن عبد المطلب رضی اللہ عنہ کو بھی ایک ہی کپڑے میں کفن دیا گیا تھا **ع**۔ اور حدیث مذکور میں دلیل ہے کہ سر ڈھانکنا ہاتھوں سے مقدم ہے اور گھاس بھی بضرورت کفن ہے اور واضح ہے کہ حاجی کو حالت احرام میں سر و چہرہ ڈھانکنا و خوشبو لگانا منوع ہے لیکن اگر اس حالت میں مر جاوے خواہ

مرد جو یا عورت جو تو اسکو بھی خوشبو لگائی جائیگی اور سر و چہرہ دکھا جائیگا اگرچہ غلام یا نوٹھی ہو۔ کافی المیہ۔
 عورت کو کفن پنانے کا طریقہ یہ ہے جو فرمایا کہ۔ ولبیس المرأة الدرع اولاً۔ عورت کو پہلے درج پنائی جاوے۔ ثم
 یجعل شعرها ففیترتین علی صدرها فوق الدرع۔ پھر اسکے بال دو فیترہ کر کے درج سے اوپر اسکے سینہ پر رکھ دے۔
 جادین۔ فن۔ اور شافعی رحم کے نزدیک کنگھی کر کے تین فیترہ کیے جادین اور اسکی پشت پر چھوڑے جادین کو نہ
 جن عورتوں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے صاحبزادی کو نہلایا تھا یوں ہی کیا تھا اور ظاہر یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 کے ارشاد کے موافق ہوگا۔ جواب یہ کہ آپ کا ارشاد معلوم نہیں اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول اور پرگندہ اور زینت سے
 مردہ مستغنی ہے۔ مع۔ بالجلد آدھے بال ایک طرف اور آدھے دوسری طرف کر کے دونوں فیترہ اسکے سینہ پر درج
 سے اوپر رکھے جادین۔ ثم النحر فوق ذلک۔ پھر اسکے اوپر رخار پنائی جاوے۔ ثم الازار تحت الفاقہ
 پھر لفافہ کے نیچے ازار پنائی جاوے۔ فن۔ یعنی پہلے ازار پھر اوپر لفافہ ہو۔ راخرقہ یعنی سینہ بند تو جہانی سے
 یکنزاف تک۔ التبین۔ بلکہ ٹھنڈے تک۔ المنافع۔ بلکہ قد مون تک۔ المبسوط والنجلی۔ اور جہاتون پر بندھا ہو۔ التحفہ
 نفع۔ قال ویجر الاکفان قبل ان یدرج فیھا المیت وترا۔ اور کہا کہ کفنون میں میت کو درج کرنے سے
 پہلے کفنون کو طاق بار اچار کر لے۔ فن۔ یعنی خوشبو دار کر لے چنانچہ مصنف رحم نے فرمایا۔ والاحجار علی
 اچار خوشبو دار کرنا۔ فن۔ یعنی عود و لوبان کے مانند جلا کر اسکے دھوین سے کفن کو خوشبو دار کر لے۔ لائے صلی اللہ
 علیہ وسلم امر باچار اکفان ابنتہ وترا۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی دختر کے کفنون کو طاق کرنا
 اچار کرنے کا حکم دیا تھا۔ فن۔ علامہ محمد بن مین اس اچار کے معنی ہونے پر اتفاق ہے جیسے خانہ کے پیچھے
 دھونی جلانے جلنے کے مکروہ ہونے پر اتفاق ہے اور مبسوط میں ہے کہ قبر میں دھونی دینا مکروہ ہے لیکن اہم مصنف رحم
 نے جو دلیل لکھی یہ غریب ہے۔ البتہ بقی نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
 کہ میت کے کفنون کو تین بار تجھیر کرو۔ نوہی نے کہا کہ اسناد صحیح ہے۔ وقد رواہ ابو یعلیٰ وابن جابر۔ فاذا فرغوا
 منه صلوا علیہ۔ پھر جب کفن دینے سے فارغ ہوں تو میت پر نماز پڑھیں۔ لائے فریفتہ۔ کیونکہ نماز جنازہ فرض ہے
 فن۔ یعنی بالاجماع فرض کفایہ ہے۔ یعنی اگر کچھ لوگ پڑھ دیں تو کفایت ہو گئی اور اگر کسی نے نہ پڑھی تو سب
 گنہگار ہونگے۔ م۔ (فروع) میت کے قرضخواہوں کو حلال نہیں کہ میت کو کفن استہ دیے جانے سے روکیں
 اسوجہ سے کہ میت کا ترکہ انکے قرضہ میں گھرا ہوا ہے بلکہ اپنی وجہ سے کہ کفن سنت ایسے کپڑے سے جسکو وہ عیب
 و جمعہ میں پہنتا ہو دینے سے مانع نہ ہوں۔ جوامع الفقہ۔ اور مرغینانی میں ہے کہ اگر مال قلیل اور وارث کثیر ہوں تو
 کفن الکفایہ اولیٰ ہے۔ اور شافعیہ کے نزدیک جب ترکہ پر قرضہ محیط ہو تو واضح یہ کہ کفن ایک کپڑا یا جادہ سے اور
 اور زخیرۃ المالکیہ میں مثل جوامع الفقہ کے مذکور ہے اگرچہ قرضہ محیط ہو۔ ایک زندہ و ایک مردہ ہر ایک ایک ہی کپڑا
 دونوں میں مباح ملا تو زندہ کو شرعاً حاکمنا اولیٰ ہے۔ یعنی وجہاً زندہ کو بیٹا حتیٰ کہ اگر میت کو کفن دیا گیا اور وہاں کوئی
 سردی سے مر جاتا ہو تو اس کفن کے کپڑے کے واسطے مردہ پر زندہ مقدم کیا جائیگا جب کہ سوا سے اسکے میسر نہ ہو
 جیسے چاہے سے مہر کو میت کے نکالنے پر بانی کے لیے مقدم کیا جاوے بخلاف اسکے اگر زندہ کو ناز کے لیے
 و قرضہ یا شرعاً حاکمنا کی حاجت ہو تو میت کا کفن لیکر زندہ کو نہیں دیا جائیگا کیونکہ وہ شہداء میں سے ہے پھر بکتا ہے
 ضرورت کے وقت مثلاً جادہ کے مقتولوں کو دو تین کو ایک کفن میں جمع کرنا یا شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک مطلقاً
 جائز ہے اور ہمارے نزدیک بغیر وہاں کے شرعاً مطلقاً چھوٹے ہوئے نہیں جائز ہے۔ میت نے جسکو

اپنے ترکہ کا وصی مقرر کیا اسنے ترکہ میں سے تابوت کا سا غلاف خرید اور فار یون حافظون اور شاعرون مرثیہ کہنے والوں کو دیا اور جو عورتیں مردوں کے کو آئے ہیں انہیں صرف کیا اور قبر پر مقبرہ یا خطیرہ یا کوئی ممنوع عمارت بنائی تو یہ کچھ نہیں جائز ہے وہ سب مال کا ضامن ہو گا سوائے تابوت کے۔ قاضی خان۔ ح۔ میں کہتا ہوں کہ اگر جہان زمین میں بغیر تابوت کے قبر بنائی جاتی ہو تو چاہیے کہ تابوت کا بھی ضامن ہو جیسے والدینوں کے مسئلہ میں لکھا جب کہ ایک نے ایسی صورت میں بغیر اجازت وارثوں کے خریدی ہو۔ بات اتنی ہے کہ وصی امانت دار متصرف ہے۔ فافہم۔ م۔

فصل فی الصلوٰۃ علی المیت۔ فصل میت پر ناز کے بیان میں۔ ناز جنازہ فرض کفایہ ہے حتیٰ کہ اگر بعض نے پیرہ دی خواہ وہ ایک ہو یا جماعت ہو خواہ مرد نے پیرہی یا عورت نے تو یہ فرض سب کے ذمہ سے اتر گیا ورنہ سب گناہار ہوتے۔ اثنائے ناز خانیہ۔ اور جماعت شرط نہیں۔ النہایہ۔ حدیث صحیح میں ایک قریصہ ار کے جنازہ پر ناز نہیں پیرہی اور فرمایا کہ صلوا علی صاحبکم۔ یعنی تم ہی لوگ اس پر ناز پیرہ دو۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہر شخص پر فرض میں نہیں ہے۔ الفتح۔ ناز جنازہ ہر ایسے شخص مسلمان پر پیرہی جائیگی جو بعد ولادت کے کسی وقت مرا ہو خواہ صغیر ہو یا کبیر ہو خواہ مرد ہو یا عورت ہو خواہ آزاد ہو یا مملوک ہو اگر جہان سے خود اپنے آپ کو قتل کیا ہو بقول طریقین رحمہ اللہ شرعاً سنگسار کیا گیا ہو یا قصاص میں قتل کیا گیا ہو۔ اور نہیں پیرہی جائیگی باغیوں و زہر نون پر اور جس نے اپنے والدین میں سے کسی کو قتل کیا ہو اور جب کو اہم المسلمین نے سولی دی ہو بنا برمدایت ابو سلیمان رحمہ اللہ کے اور جو کسی مال لینے میں مارا گیا ہو۔ الايضاح وغیرہ۔ اگر ولادت کی حالت میں مرا پس اگر اکثر حصہ نکل آیا تو ناز پیرہی جاوے اور کمتر ہو تو نہیں۔ البیان۔ شرائط ناز میں سے یہ کہ میت کی طہارت ہو جائنگ ممکن ہے اور اگر ممکن نہ ہو مثلاً قبل غسل کے مدنون ہوا تو کھودا نہ جاوے اور بفرط اسکی قبر پر ناز پیرہے جاوے۔ البیہقین۔ یون ہی جب کفن میسر نہ ہوا تو دفن کر کے قبر پر ناز پیرہیں۔ اور طہارت خواہ غسل ہو ورنہ نیم ہو م۔ اور اگر پہلے بغیر غسل ناز پیرہ دی مثلاً نیم سے پھر پانی ملا اور غسل دیا تو ناز اعادہ کریں۔ البیہقین۔ اور ہر وہ چیز جو فریضہ ناز صحیح ہونے کے پہلے شرط ہے یعنی طہارت حقیقی یا حکمی اور جملہ رنج ہونا اور شہرت ہونا اور نیت ہونا وہ ناز جنازہ میں شرط ہے۔ البیان۔ پس امام وقیم و دونوں اس عبادت کی اسد تعالیٰ کے لیے قبلہ رنج ہو کر ادا کرنے کی نیت کریں اور مقتدی اگر اقتدا سے امام کی نیت کرے تو کافی ہے۔ المفہرات۔ اور میت کا مسلمان ہونا شرط اولیٰ ہے اور یہ بھی شرط ہے کہ جنازہ مصلیٰ کے روبرو رکھا جائے اسی واسطے غائب جنازہ پر نہیں جائز ہے اور اگر سامنے بھی کسی جانور وغیرہ پر لدا ہو یا مصلیٰ کے پیچھے ہو تو بھی نہیں جائز ہے۔ مان اگر بغیر ناز مدنون ہو گیا کہ بغیر کھودے نہیں نکل سکتا تو یہ شرط ساقط ہے۔ اور واضح ہو کہ حضرت صلعم نے بخاشی بادشاہ حبش پر مدینہ میں ناز پیرہی اسطرح کہ ایک روز چانک صحابہ رضی اللہ عنہم کو آگاہ فرمایا کہ صحابہ کرام بخاشی فوت ہو گیا پس انھوں نے ناز پیرہیں پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے ہوئے اور صحابہ رضی اللہ عنہم نے پیچھے صف باندھی پس آپ نے جائز کبیر میں کہیں اور صحابہ رزم کا گمان بھی تھا کہ بخاشی کا جنازہ آپ کے روبرو ہے رواہ ابن جہان فی صحیحہ عن عمران بن حصیب رضی اللہ عنہ اور اس میں اشارہ ہے کہ بخاشی رزم کا جنازہ آپ کے روبرو تھا اگرچہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو نہیں نظر آتا تھا۔ اور حدیث ناز بخاشی تو ابوسیرہ رزم سے صحاح الستہ میں ہے اور نسائی کی روایت میں ہے کہ کبیر جس دن بخاشی رزم کی وفات کی خبر آئی تو اس دن مرت ہی فرمایا کہ اپنے بھائی کے واسطے استغفار کرو۔ ذی الباب عن جابر رزم۔ فی الصحیحین۔ اور جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم غزوہ تبوک کو تشریف لے گئے تو وہاں جبریل علیہ السلام نے آکر آگاہ کیا کہ مدینہ میں معاویہ بن معاویہ الزنی رزم نے انتقال کیا ہے کیا

آپ اسپر ناز بڑھنا چاہتے ہیں آپ نے فرمایا کہ ہاں آخر تک یہ نفع صحیح بخاری میں مروی ہے اور طبرانی رحم کی حدیث ابو امامہ رضہ میں تصریح ہے کہ کیا آپ چاہتے ہیں کہ آپ کے واسطے زمین بیٹ رجا دے کہ آپ اسپر ناز بڑھیں فرمایا کہ ہاں پس جبریل علیہ السلام نے اپنے بازو زمین پر مار دیے تو معاویہ رضہ کا جنازہ آپ کے واسطے بلند ہو گیا پس آپ نے اسپر ناز بڑھی۔ پھر بخاری میں بھی مذکور ہے کہ جب آپ نے سلام پھیرا تو دیکھا کہ آپ کے پیچھے ملائکہ کی دو صفیں ہر صف ستر ہزار کی ہو تو جبریل علیہ السلام سے پوچھا کہ اس شخص نے ہر مرتبہ کہاں سے پایا۔ جبریل نے کہا کہ یہ شخص قتل ہوا اور احد کو بہت محبوب رکھتا تھا اور اٹھتے بیٹھتے اور آتے جاتے پڑھا کرتا تھا یہ اس کا مرتبہ ہے۔ ابن الامام رحم نے کہا کہ یہ نازین بوجہ خصوصیت کے تھیں کہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے آٹکا جنازہ رو برو کیا گیا۔ ورنہ بہت سے صحابہ رضی اللہ عنہم نے غیبت میں انتقال کیا خصوصاً ان صحابہ رضہ نے جو کفر کرتے تھے اور انکو کافروں نے دھوکہ میں لاکر قتل کیا تھا آپ بہت غمگین ہوئے حتیٰ کہ کافروں پر لعنت فرمائی اور نازون میں قنوت بڑھنا حتیٰ کہ منع کر دیا گئے باوجود اسکے آپ سے انکے جنازہ کی ناز منقول نہیں ہے حالانکہ آپ غایت ترحم سے ہر ایک پر ناز بڑھنا چاہتے تھے۔ میں کہتا ہوں کہ ابو ہریرہ رضہ نے فرمایا کہ ایک حبشہ عورت مسجد میں جھاڑو دیا کرتی تھی پس حضرت علیؓ نے اسکو نہیں پایا تو دریافت کیا تب عرض کیا گیا کہ وہ تو مر گئی تو فرمایا کہ بھلا تم نے مجھے کیوں نہیں خبر دی۔ ابو ہریرہ رضہ نے کہا کہ صحابہ نے گویا اسکے معاملہ کو خیر جانا تھا پس فرمایا کہ مجھے چلکر اسکی قبر بتاؤ تو لوگوں نے جاکر بتلایا پس آپ نے قبر پر ناز بڑھی پھر فرمایا کہ یہ قبر میں اپنے لوگوں پر ماریں سے بھری ہوئی ہیں اور میری اسپر ناز بڑھ دینے سے اللہ تعالیٰ انکو اہل قبر پر مہر کر دیتا ہے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ و اولی الاماں بالصلوٰۃ علی النبی و آلہ السلطان ان حضرت اور میت پر ناز بڑھنے کے واسطے سب سے اولی سلطان ہے اگر جنازہ بر آوے۔ و پس اسکا امام کرنا واجب ہے۔ لان فی التقدیم علیہ از درانگہ۔ کیونکہ سلطان پر مقدم ہونے میں سلطان کے حق میں خفت ہے۔ و حالانکہ سلطان ظل اللہ ہے جو اسکی بزرگی کرے اللہ تعالیٰ اسکے بزرگی کرے اور جو اسکی اہانت کرے اللہ تعالیٰ اسکی اہانت کرے کما ثبت فی الحدیث۔ فان لم یحضر فالقاضی۔ پھر اگر سلطان نہ آیا تو قاضی اولی ہے۔ لانه صاحب ولایت۔ کیونکہ وہ صاحب ولایت ہے۔ و یعنی قاضی کو سب پر ولایت عامہ حاصل ہے اگرچہ سلطان کے مقرر کرنے سے ہے۔ بالبحمد ان دونوں کی تقدیم تو واجب ہے۔ فان لم یحضر فیتستحب تقدیم امام الحنفی۔ پھر اگر قاضی بھی حاضر نہ ہو تو امام محلہ کی تقدیم مستحب ہے۔ و الحنفی در اصل ایک کنبہ ہے اسطرح کہ ایک دادا کی اولاد اور اسکے اولاد کی اولادین اور اولادوں کی اولاد پس کئی پشتیں اور اولاد کے مختلف بطون ہو گئے تو یہ سب ایک قبیلہ ہے جیسے قریش اور انہیں حنفی و بطون وغیرہ سب داخل ہیں اور یہاں مراد یہ کہ جس کنبہ میں سے یہ شخص تھا انکی مسجد کا جو امام اس قوم کی رضامندی سے نماز پڑھتا تھا تو یہ میت بھی اسکے پیچھے پڑھتا تھا پس مستحب ہے کہ یہی امام اسکا جنازہ پڑھاوے۔ لانه رضیہ فی حال حیات۔ کیونکہ میت حالت زندگی میں اسکے امام ہونے پر راضی تھا۔ و بعد موت بھی اسی کی پسند کا امام بہتر ہے جب کہ شرع سے مخالفت نہیں ہے۔ ثم الولی۔ پھر میت کا ولی بہتر ہے۔ و اکثر متون میں یہی ترتیب مذکور ہے۔ اور خلاصہ یہ کہ سلطان پھر قاضی کی تقدیم واجب اور امام الحنفی کی تقدیم مستحب پھر ولی ہے۔ حسن رحم نے امام ابو حنیفہ رحم سے روایت کی کہ اول تمام مسلمانوں پر خلیفہ یعنی سلطان عظیم پھر اس شہر کا سلطان ہے پھر قاضی پھر صاحب الشرط یعنی محتسب حاکم پھر سلطان کا خلیفہ پھر قاضی کا خلیفہ پھر امام الحنفی

پھر ولی میت - اسی روایت کو بہت سے مشائخ نے لیا ہے۔ النہایہ الدرایتہ - اور یہی مختار ہے۔ معنف - ابو یوسف نے کہا کہ ہر حال میں ولی ہر ہی قول شافعی اور ایک روایت ابو حنیفہ سے ہے کیونکہ ماتنہ نکاح کرانے کے یہ حکم بھی ولی سے متعلق ہے۔ وجہ قول اول ظاہر الروایت کی یہ ہے کہ جب حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہما نے شہادت پائی تو حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے سعید بن العاص کو آگے بڑھایا جو کہ معاویہ رضی اللہ عنہ کی طرف سے مدینہ پر حاکم تھا پس سعید بن العاص نے ادب سے امام ہونے میں عذر کیا تو حسین رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ یہی سنت ہے اگر ایسا نہ تو میں سمجھے امام نہ کرتا۔ نووی رحمہ نے یہی قول مالک و احمد و اسحق و چند صحابہ و تابعین کے نام لکھے اور ابن المنذر رحمہ نے کہا کہ یہی اکثر علماء سے سلف و خلف کا قول ہے۔ معنف - والا ولیاء علی الترتیب المذكور فی النکاح - اور میت کے اولیاء اسی ترتیب پر ہونگے جو نکاح میں مذکور ہے۔ فن - لیکن نکاح میں عورت کا بیٹا مقدم ہے باپ پر اور یہاں باپ اولی ہے اور ہر روایت صحیحہ یہ بالاتفاق ابو حنیفہ و صاحبین کا قول ہے۔ الزلیعی منع - اور یہی قول شافعی و احمد ہے۔ ع - اگر برابر کے دو ولی ہوں - جیسے دونوں اسکے سگے یا سوتیلے بھائی ہوں تو انہیں جس کا سن زیادہ ہو وہ مقدم ہے لیکن اسکو یہ اختیار نہیں کہ اپنی جگہ کسی اجنبی نوکر دے مگر جب کہ دوسرا بھی راضی ہو۔ کما ذکر فی کتاب الصلوٰۃ - اور تمام قرابت دالے یعنی ناسنہ و اہل بیت شوہر کے مقدم ہیں بشرطیکہ شوہر سے کوئی بیٹا نہ ہو اور اگر ہو تو شوہر مقدم ہوگا۔ منع - اور ہمارے نزدیک شوہر کی ولایت بعد موت زوجہ کے منقطع ہو جاتی ہے۔ الجامع الصغیر تقاضیخان - اسی واسطے کہا گیا کہ اصل میں قرابت کی وجہ سے بیٹا اپنی ماں کا ولی ہے نہ شوہر لیکن جب یہ شوہر اس بیٹے کا باپ ہو تو بیٹے کو مقدم ہونا مکروہ ہے۔ لہذا منع - ف - اگر میت کا ولی نہ ہو تو شوہر اولی پھر پڑوسی بہ نسبت دوسرے اجنبیوں کے اولی ہے۔ القسین - عورتوں اور صغیر بچوں کا ناز جنازہ میت میں کچھ حق ولایت نہیں ہے۔ البھوہرہ - لیکن عورت کی ناز میت پر جائز ہے۔ م - اور میت پر فقط ایک ہی بار ناز پڑھی جائیگی اور دوبارہ بطور نقل اس پر ناز مشروع نہیں۔ الايضاح - ہذا اگر عورت نے مشروع کر دی ہو کہ وہ قریب تمام ہے تو کہا گیا کہ مرد اقتدا کر لیں اور ترجمہ کو اس میں تامل ہے۔ والستہ عالم - م - فتاویٰ کبریٰ میں ہے کہ اگر وصیت کی ہو کہ فلاں شخص میرا جنازہ پڑھاوے تو وصیت باطل اور اسی پر فتویٰ ہے المفہرات - والعیون و واقعات الصدر الشہید - اور نوادر میں وصیت جائز ہے۔ یہ اسوقت کہ سلطان وغیرہ واجب التقدیم اور ولی ہو ورنہ وصیت صحیح اور اگر ولی کے اجازت دیدی تو بھی جائز ہونا چاہیے کیونکہ دعاے صاحبین اولیٰ بقبول ہے اور اسی پر روایت نوادر محمول ہے۔ م - پھر جب سلطان اعظم نے یا سلطان والی یا شہر کے والی یا قاضی نے ناز پڑھا دی تو یہ لوگ بہ نسبت ولی میت کے اولی ہیں پس ولی ناز اعادہ نہیں کر سکتا۔ الخلاصۃ فان صلی غیر الولی او السلطان - پھر اگر ولی یا سلطان یعنی ماتنہ سلطان کے کسی نے ناز پڑھا دی - فن - بدون اجازت ولی کے - اعادہ لولی یعنی ان شاء - تو ولی اعادہ کر لے یعنی ولی چاہے تو اعادہ کر لے۔ لہذا نہ کرنا ان الحق للاولیاء - بوجہ اسکے جو ہم ذکر کر چکے کہ حق تو اولیاء میت کا ہے۔ فن - اور سلطان و والی و قاضی و انکے خلفاء کا حق ولی سے بھی مقدم ہے۔ اور خلاصہ میں امام الحجی کو بھی سلطان کے حکم میں شامل کیا و لیکن اس میں تامل ہے کیونکہ امام الحجی کی تقدیم واجب نہیں ہے۔ م - وان صلی الولی اسی علی المیت اور اگر ولی نے میت پر ناز پڑھا دی - فن - اگرچہ تنہا پڑھا ہی ہو - لم یجزل احد ان یصلی بعدہ - تو بعد اسکے میت کو میت پر ناز پڑھنا جائز نہیں ہے۔ فن - اگرچہ اس ولی کے برابر پایہ کے دوسرے اولیاء - چاہیں

المجبرہ۔ پس اگر ولی سے بڑھ کر سلطان وغیرہ نے پُرجی تو بد رجبہ اولی بھر کوئی نہیں پُرجہ سکتا۔ ف۔ لان النفل
یثادی بالاول۔ کیونکہ فرض نماز کا تو اول کے پُرجہ دینے سے ادا ہو چکا۔ والنفل بہا غیر مشروع۔ اور نفل
پُرجہ نماز کے ساتھ مشروع نہیں ہے۔ ف۔ یعنی جس کا مقدم نہ ہو اس کو نماز جنازہ نفل طہ پر پُرجہ نماز مشروع
نہیں ہے۔ ولہذا رانیا الناس ترکوا عن آخرہم الصلوۃ علی قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور اس بوجہ
سے کہ نماز جنازہ میں نفل نہیں مشروع ہر ہم نے تمام لوگوں کو ادنیٰ سے اعلیٰ تک دیکھا کہ انھوں نے حضرت صلعم
کی قبر شریف پر نماز پُرجہ نہ ترک کیا۔ ف۔ پس اگر نفل جائز ہوتی تو اس سے بڑھ کر کوئی فضیلت ہوتی۔ اگر
وہم ہو کہ قبر پر نماز تو تین روز یا اس کے مانند تک جائز ہے۔ جو اب یہ کہ مدت مذکور میت کے متغیر ہو جانے کی وجہ سے
ہر اور مریخ مخصوص ہے کہ زمین کسی تغیر کے جسم کو نہیں کھا سکتی ہے کمان کہ سرور عالم افضل المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم جعین
وہو الیوم کما وضع۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تو آج ویسے ہیں جیسے مرقد شریف میں رکھے گئے تھے۔ ف۔
پس اگر نماز جنازہ میں نفل جائز ہوتا تو کوئی چیز مانع نہ تھی۔ ابن الہمام نے کہا کہ حقدار کو استثناء کرنا چاہیے کیونکہ
جس شخص کا حق ہے اس کے حق میں نماز بطور نفل مشروع رہی تاکہ وہ اپنا حق حاصل کر لے۔ الفتح۔ اس سے عام غشی
لوگوں کی نفی ہوئی لیکن ولی کے برابر مرنہ والوں کا حق شاید بوجہ ایک ولی کے پُرجہ دینے کے ساقط ہو گیا
قافم۔ م۔ رہا یہ کہ جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر اصحاب رضی اللہ عنہم نے فردا فردا نماز پُرجی جیسا کہ صحیح قول میں
ہے تو یہ صرف حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خصائص میں سے تھا۔ اور امام ابو بکر البزار و امام طبری نے ذکر کیا کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو یہی وصیت فرمائی تھی۔ میں کہتا ہوں کہ نفل ہے کہ تعظیم حق کی وجہ سے
صحابہ رضی اللہ عنہم کے ہر فرد پر یہ بات فرض میں ہو تو ہر فرد نے اپنا فرض ادا کیا۔ بعض علماء نے کہا کہ قبر پر نماز پُرجہ نماز بھی
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خصائص سے تھا کہ آپ کی نماز سے قبر منور ہوتی تھی۔ ابن جان رحمہ نے کہا کہ
یہ قول وہم ہے کیونکہ آپ کی امتداد میں صحابہ رضی اللہ عنہم نے تھے۔ منع۔ میں کہتا ہوں کہ بعد نماز ولی کے سلطان کا
حق مریخ ہے چنانچہ جو ہرہ میں ہے کہ اگر میت پر ولی نے نماز پُرجہ دی تو اسکے بعد کوئی نہیں پُرجہ سکتا ادا اگر سلطان
نے چاہا کہ میت پر نماز پُرجے تو اس کو اختیار ہے کیونکہ سلطان تو ولی پر مقدم ہے اور ولی کے ہمسرہ دوسرے اولیاء نہیں
پُرجہ سکتے ہیں۔ یہ مریخ ہے کہ ولی کے بعد اس سے مقدم کو دوبارہ پُرجہ کرنے کا اختیار ہے۔ فاحفظم۔ وان دفن
المیت ولم یصل علیہ صلی علی قبرہ۔ ادا اگر میت دفن کی گئی حالانکہ اسپر نماز نہیں ہوئی تھی تو اس کی قبر پر نماز
پُرجی جاوے۔ لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی علی قبر امراۃ من الانصار۔ کیونکہ حضرت صلعم نے
انصار میں سے ایک عورت کی قبر پر نماز پُرجی۔ ف۔ رواہ ابن جان عن حدیث یزید بن ثابت رضی اللہ عنہ
اس حدیث میں ہے کہ آپ نے فرمایا کہ تم مجھے آگاہ نہ کیا۔ صحابہ رضی اللہ عنہم نے عرض کیا کہ یہ عورت قائمہ صائمہ تھی
یعنی رات کو عبادت کرنے والی دن کو روزہ رکھنے والی تھی خدا یا کہ ایسا نہ کیا کہ جو میت تم میں سے مرے مجھے
عزور آگاہ کیا کہ وہ جب تک میں تمہارے درمیان موجود ہوں کیونکہ میری نماز اسپر رحمت ہے کچھ قبر پر تشریف لائے
اور ہم نے آپ کے پیچھے جہت باندھی اور آپ نے اسپر چار نگیر بن کیں۔ رواہ الاحکام۔ مالک رحمہ نے موطایں
مسکینہ عورت کو بغیر آگاہی حضرت سرور عالم کے مات میں دفن کیے جانے اور صبح کو آپ کی اسپر چار نگیرات
سے نماز پُرجہ کرنے کو روایت کیا۔ صحیحین میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے جہنہ عورت کا قصہ جو مسجد میں جھاڑو یا کڑی تھی مردی ہے
جیسا کہ مترجم نے اوپر ذکر کیا۔ صحیحین میں غشی نے ابن عباس سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک قبر

نبوذ پر نشر لائے اور پیچھے صحابہ کے صف باندھی و چار تکبیرات سے نماز پڑھی۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ پھر
اس میں یہ بھی دلیل ہے کہ دلی کے سوا سے بھی جس نے میت پر نماز نہ پڑھی ہو وہ اس کی قبر پر نماز پڑھ سکتا ہے حالانکہ
یہ مذہب کے خلاف ہے اور اس کا کوئی جواب نہیں ہو سکتا سوا اسے اسکے کہ یوں دعویٰ کیا جاوے کہ اسپر بالکل نازی
نہیں پڑھی گئی تھی لیکن یہ دعویٰ نہایت بعید ہے کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہ گمان کسی طرح نہیں ہو سکتا کہ انھوں نے
بغیر نماز پڑھے دفن کر دیا ہو۔ الفتح۔ مترجم کتاب ہے کہ نہیں بلکہ حق جواب یہ ہے کہ سلطان کو بعد نماز دلی کے یہ اختیار ہے کہ
میت پر نماز پڑھے۔ کما فی الجہرہ۔ توجب مغفرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے طفیل میں سلطان کو یہ اختیار ہے
تو آپ کو اصلی اختیار تھا پس آپ کی نماز اصل ہونے سے سب کی اقتدار اصلی تھی بلکہ جب آپ سے اجازت
نہیں لی تو نماز اول باطل ٹھہری۔ علاوہ برین مسکندہ اور حبشیہ کی روایات میں ہے کہ آپ نے اصحاب رفہ کو اپنے پیچھے
صف بستہ کیا تو حکم آپ ہی کا حکم ہے۔ پھر تحقیق یہ کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا جنازہ پر نماز پڑھنا ایک خاص
خصوصیت رکھتا تھا چنانچہ تصریح ہے کہ آپ کی نماز سے قبر میں منور ہو جاتی ہیں اور آپ کی نماز پر رحمت ہے اور یہ خصوصیت
کسی اور کے واسطے نہیں اسی واسطے صحیح میں ثابت ہے کہ ابدال میں نفوس کی نماز خود نہیں پڑھتے اور لوگوں کو ارشاد
فرمایا کہ تم اسپر نماز پڑھ دو اور یوں ہی ماغزین مالک جو رجم سے ہلاک ہوئے خود نہیں پڑھی اور لوگوں کو نماز سے منع
نہ کیا یوں ہی جس نے خود اپنے آپ کو قتل کیا تھا خود نہیں پڑھی۔ یہ روایات صحاح میں ہیں تو آپ کا نماز پڑھنا
حتیٰ جنت و مغفرت کا موجب تھا اور کیونکر نہ ہو گا جب کہ ایک گروہ مسلمین کی نماز سے جنت واجب ہونا بیان فرمایا
تو آپ کی نماز کو اس کے قلب میں دست ہے حالانکہ تمام جہان کے مسلمانوں کا بلکہ اولین و آخرین کا مجموعہ نہیں برابر ہی
کر سکتا ہے اور اس میں تو کچھ شک نہیں ہے پس محل اجتہاد اس مقام میں صرف اسی قدر ہو گا جو حد خصوصیت سے
علاوہ ہے۔ الحاصل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز بغیر اگر کوئی میت دفن ہوئی پھر رحمت الہی اسکے حق میں
بے انتہا نازل ہوتی یعنی اپنے حبیب سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو ارشاد ہوا کہ اسپر نماز پڑھیں تو یہ عین حق ہے
اور یہ نماز اصل ہے اگرچہ کسی زمانہ اور کسی وقت میں ہو اور سلطان کو بغفل سنت جب تقدم حاصل ہوا تو بعد دلی
کے نماز کے اسکو نماز روا ہوتی لیکن اسی وقت تک کہ میت قبر میں مستور اسی طرح موجود ہو جیسے کفن میں مستور ہوتی
ہے۔ فافہم و احفظ۔ م۔ اصحاب نے تصریح کی کہ جب شک ہو کہ میت قبر میں اسی طرح ہے یا متفرق و ریختہ ہو گئی تو شک
کے ساتھ نہیں پڑھی جاوے۔ المفید والمزید و جامع الفقہ و عامۃ الکتب۔ پھر قبر پر نماز کے لیے کیا یہ شرط ہے کہ بعد
غسل دفن کیا گیا ہو جواب صحیح یہ کہ ہاں شرط ہے۔ اگرچہ کہا جاوے کہ کیونکر نماز ہو گی حالانکہ وہ نظر سے غائب ہے جواب
یہ کہ ایسا غائب ہونا نماز سے مانع نہیں ہے کیا نہیں دیکھتے کہ قبل دفن کے کفن میں چھپا تھا۔ پھر یہ سب اس وقت
کہ بعد غسل کے قبل نماز کے دفن کیا ہو اور اگر بعد نماز کے قبل غسل کے دفن کیا تو دیکھا جاوے کہ اگر ابھی مٹی
نہیں ٹالی تو نکال کر غسل دیکر دوبارہ نماز پڑھیں۔ اور اگر مٹی ڈال دی گئی تو نہیں نکالیں بلکہ قبر پر دوبارہ نماز
پڑھیں اور نوادر میں ہے کہ یہ استحساناً حکم ہے۔ اور اگر ہنوز دفن نہیں کیا تو قیاساً و استحساناً غسل دیکر دوبارہ نماز پڑھیں
یوں ہی جب کہ غسل کامل نہ ہوا ہو بلکہ کوئی عضو یا کوئی پٹہ رہ گیا تھا اور نماز پڑھ دی پھر بانی مل گیا تو پورا کر کے
دوبارہ نماز پڑھیں۔ المہسوط۔ اگر نماز ایسے شخص نے پڑھ دی کہ اسکو ولایت حاصل نہیں تو جسکو ولایت ہے وہ نماز
قبر پر نماز پڑھ دے۔ المہسوط۔ مع۔ اکثر جثہ ملا تو اسپر نماز جائز ہے پھر اگر باقی عضو ملا تو دوبارہ نماز نہیں۔ مع۔ بلکہ
موت ہو کہ قبر پر نماز جائز ہے پھر کب تک تو فرمایا۔ ولعلی علیہ قبل ان یتفسخ۔ اور قبر پر نماز پڑھی جاوے

پہلے اس سے کہ ریختہ ہو جاوے۔ **ف**۔ پھر یہ کیونکر معلوم ہو کہ ابھی ریختہ نہیں ہو تو نوادہ وغیرہ میں امام و ابویہ
 سے عین روز تک مروی ہو لیکن یہ کوئی لازمی نہیں ہو سکتا۔ شاید یہ اپنے ملک کا اندازہ ہو لہذا بعض دفعہ کہنا کہ
 والمقبر فی معرفۃ ذلک اکبر الراے ہوا **صحیح**۔ ہنوز ریختہ نہ ہونے کی شناخت میں مجتہد غالب رائے ہے
 ہی صحیح ہے۔ **لاختلاف الحال والزمان والمکان**۔ بوجہ مختلف ہونے حال وزمان و قبر کی جگہ کے۔ **ف**۔
 حتی کہ موثباتہ بہ نسبت دہلے سوکھے کے جلدی ریختہ ہو جاتا ہے۔ **ع**۔ یا دریا میں ڈوب مر یا برسات کا موسم یا
 زمین سیلی ہوئی نناک ہے تو جلد ریختہ ہو گا اور گرم موسم خشک زمین میں ویر تک نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ
 علم قیینی شرط نہیں ہے بلکہ غالب گمان سے یقین ہو حتی کہ شک ہو تو جائز نہیں ہے۔ **م**۔ پھر واضح ہو کہ ناز جنازہ میں
 امام بے وضو ہو تو اعادہ ہو ورنہ نہیں۔ **الخلاصہ**۔ ناز جنازہ میں بغیر عذر ٹھیکنا جائز نہیں۔ **الفتح**۔ اور اگر ولی معذور
 نے پیشکر امامت کی اور قوم کھڑے نہ ہوں تو جائز ہے۔ **القاضی خان** **ف**۔ اور سواری کی حالت میں ناز جنازہ نہیں ہو
 محیط۔ جن امور سے ناز فاسد ہو کرتی ہے اُن سے ناز جنازہ بھی فاسد ہو جاتی ہے سو اسے عورت کے محاذی ہونے کا
 کہ ناز جنازہ میں اگر عورت کسی مرد سے محاذی ہو تو ناز فاسد ہوگی۔ **الزاد ہی**۔ حدیث صحیح میں جہیز تین صفت مسلمانوں
 کی ناز پڑھیں اُن کے لیے مغفرت مذکور ہے۔ **م**۔ لہذا اگر سات آدمی ہوں تو چاہیے کہ ایک امام ہو اور تین دیگر صفت
 اور دو ایک صفت اور ایک صفت کریں۔ **التمائم خانیہ**۔ میت مرد ہو یا عورت ہو اُن کے سینے کے مقابل امام کا
 کھڑا ہونا بہتر ہے اور سو اسے اس کے جس طرح کھڑا ہو جائز ہے۔ **الکافی**۔ اور انس رضی اللہ عنہ نے اقرار کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ
 علیہ وسلم بھی مرد کے مقابل سینہ اور عورت کے مقابل سرین کھڑے ہوتے تھے۔ **ابوداؤد و الترمذی و قال حدیث**
حسن اور سمرقین جندب رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عورت میت کے وسط کے مقابل کھڑے
 ہوئے۔ **قال الترمذی حدیث حسن صحیح**۔ **ابن الہمام** رحمہ نے کہا کہ وسط وہی سینہ ہوا۔ **اقول** دونوں کے واسطے
 مقابل سینہ اختیار کرنا حسن و اولیٰ ہے مگر آنکہ عورت کے حق میں صریح سنت محاذی سرین ثبوت ہوا سو واسطے
 کہ حدیث انس رضی اللہ عنہ کا بیان ہے جس سے جواز ثبوت ہے فانہم۔ **م**۔ ناز جنازہ چار تکبیرات ہیں۔ **الکافی**۔ ہر
 تکبیر کو مشائخ نے ہنر کہ ایک رکعت کے پایا ہے۔ **الفتح**۔ حتیٰ کہ اگر کوئی تکبیر چھوڑی تو ناز جائز نہیں۔ **الکافی**۔ اور حضرت
 انس رضی اللہ عنہ ایک تکبیر بھول گئے تو یاد دلانے پر فوراً متوجہ قبلہ ہو کر تکبیر کہی اور سلام پھیرا۔ **کافی البخاری**۔ **والمصنف**
 اور کیفیت ناز جنازہ یہ کہ۔ **ان یکبر تکبیرۃ**۔ **اول تکبیر کے**۔ **ف**۔ یعنی بعد نیت ناز کے اول تکبیر اقتراح کے جو
 کہ شرط ہے۔ **ف**۔ اور دونوں ہاتھ اتحاد سے اور قوم بھی۔ **الکافی**۔ **ع**۔ پھر ہر تکبیر کے پیچھے اللہ تعالیٰ
 کی حمد کرے۔ **ف**۔ ظاہر الروایۃ اسی قدر ہے حتیٰ کہ الحمد بعد اذند اس کے جو ہو۔ اور بدائع میں ہے یعنی سبحانک اللہم
 و بحمدک الحمد۔ **اعفاد کے ساتھ** اور یہ کل ناز سو سے تکبیرات کے اختار ہے۔ **التہمین**۔ اور قراۃ قرآن واسطے ناز
 کے نہیں ہے اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے فرات نہیں کرتے تھے۔ **کما رواہ ابی ح**۔ لیکن اگر دعا کے لیے صرف سورہ
 فاتحہ پڑھے تو بطور دعا کے جائز ہے۔ **محیط السرخسی**۔ چنانچہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فاتحہ پڑھی اور کہا کہ منجمل سنت
 کے ہے۔ **کما رواہ البخاری و الاربعۃ**۔ پس یہ قراۃ واجبہ نہ ہوئی تو یہ ناز بلا قراۃ ہے تو فاتحہ پڑھنا بطور دعا ہوا
 اور یہی مذہب معتق ہے۔ **والسرا علم**۔ **م**۔ **ثم یکبر تکبیرۃ**۔ پھر دوسری تکبیر کے۔ **ف**۔ **بدون ہاتھ** اتحاد نہ کرے
 ظاہر الروایۃ **ع**۔ **کافی**۔ **و یصلی علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم**۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے
ف۔ اور قبولیت دعا کے واسطے اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود

لازم ہے یہ لیل حدیث صحیح - پھر اولیٰ صیغہ درود کا یہی جو نادرین چرچا جاتا ہے - م - ثم یکبر تکبیر فیدعو فیہا لنفسہ وللیت المسلمین - پھر تیسری تکبیر کے اس میں دعاء کرے اپنے واسطے میت کے واسطے اور تمام مسلمانوں کے واسطے - فن - خواہ زندہ ہوں یا مر گئے ہوں اور یہ دعاء نہایت اخلاص سے دل توڑ کر ہونا چاہیے اور یہی حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے منقول ہے کہ تم میت کے واسطے دعاء میں اخلاص کرو - رواہ ابو داؤد - اور یہ غرض نہیں کہ فقط میت ہی کے لیے دعاء کرو کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعاء اس مضمون سے ثبوت ہے جو مصنف نے ذکر کیا ہے - کوئی دعاء اسکے واسطے متعین مخصوص نہیں ہے - قاضیخان - لیکن متعلق بایمان و آخرت ہو - م - اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی یہ کہ اللهم اغفر لیما دینا و شہدنا و غائبنا و مغیرنا و کبیرنا و ذکرتنا و اتانا اللهم من احییتہ منا فاجہ علی الاسلام و من تو قیتہ منا فقفہ علی الایمان - قاضیخان - رواہ الترمذی و صحیحہ و النسائی و ابو داؤد - اور اگر میت لڑکا صغیر ہو تو کہے - اللهم اجعلہ لنا فرطاً اللهم اجعلہ لنا ذخراً اللهم اجعلہ لنا شافعاً و شفیعاً و اور اگر صغیر لڑکی ہو تو عائشہ بنت مونت لاوے یعنی اللهم اجعلہا لنا قرطاً و اللهم اجعلہا لنا ذخراً و اللهم اجعلہا لنا شافعہ و شفیعہ البخاری بخیرہ عن السراج - یہ اُس وقت کہ یہ دعاء کر سکتا ہو اور اگر یاد نہ ہو جو دعاء چاہے کرے - الجامع الصغیر قاضیخان - ثم یکبر المراتبۃ و یسلم - پھر چوتھی تکبیر کہے اور سلام پھیر دے - فن - دائیں بائیں پھر قوم کے ساتھ میت کی نیت کرے - الفتح - نہ کرے - قاضیخان - چوتھی تکبیر کے بعد سلام سے پہلے کوئی دعاء نہیں ہے - یہی ظاہر لفظ ہے - الکافی - عوف بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جنازہ پر نماز پڑھی تو میں نے آپ کی دعاء سے یاد رکھا کہ - اللهم اغفر لہ وارحمہ و عافہ و اصف عتہ - اکتی تو اسکو بخش دے و اسپر رحم کر دے اور اسکو عافیت دے اور اسکو عفو فرما - و اکرم منزله ووسع مدخلہ - اور اسکی فروگاہ باکرام خاص عنایت کر اور جان داخل ہوتا ہے اسکو وسیع کر دے - و اغسلہ بالماء و الثلج و البہر - اور اسکو آب و برف و بہر سے غسل دیدے - فن - یعنی تیرے کرم سے اسکی طہارت کامل اسکی راحت کی تحفہ دے - و نقد من اخطایا کذا یعنی الثوب الابيض من الدنس - اور غطاؤن و گناہوں سے اسکو صاف ستھرا نکھرا ہوا ایسا کر دے جیسے میل کچیل سے نکھرا ہوا سفید کپڑا ہوتا ہے - و ابدلہ دارا خیرا من دارہ - اور اسکے دنیاوی گھر سے بہتر اسکو گھر بدل دے - و اہل خیرا من اہلہ - اور اسکے اہل سے بہتر اہل دیدے - و زود جاخیرا من زوجہ اہلہ اسکے جوڑے یعنی بی بی سے بہتر اسکو زوجہ دیدے - و ادخلہ الجنة و اخرجہ من عذاب القبر و عذاب النار اور اسکو جنت میں داخل کر دے اور اسکو عذاب قبر و عذاب دوزخ سے پناہ دیدے - عوف بن مالک رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جب حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم تھے اس میت کے واسطے ایسی بزرگ و اعلیٰ درجہ کی دعاء فرمائی تو میرے دل کو نہایت تمنا ہوئی کہ کاش میں ہی یہ میت ہو جاتا - رواہ مسلم و الترمذی و النسائی - اور شرح القدری میں ہے کہ اللهم اجعل قلوبنا قلوب اخیارنا اللهم انس وحدتہ وارحم غریبتہ وبرد مضجعتہ ودفن حجتہ ووسع مدخلہ واکرم منزلہ و تقبل برحمتک حسنتہ و ارحم عفوک سیئاتہ اللهم کن لہ بعد الاجاب جیباً و لہ بعد الالہ الاقارب قریباً و لہ عار من دعاہ مسیئاً مجیباً اللهم انزل بک و انت خیر منزل بہ فانہ یفتقر الی عفوک و غفرانک و وجودک و احسانک و انت فنی من عذابہ اللهم تقبل شفاعتنا فیہ و لا تحر مناجرتہ و لا تقننا بعدہ و انت ارحم الراحمین - نفع - بالجلد ہمارے نزدیک جنازہ پر چار ہی تکبیرات ہیں - لانا صلی اللہ علیہ وسلم کبار البغاف فی آخر صلوٰۃ صلا یا فستخت ما قبلہا کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جو آخر نماز جنازہ پڑھی آپ چار ہی تکبیرات کہیں تو ان چار نے اپنے

سابق کو نسخ کر دیا۔ **فصل** یعنی سابق کی زائد تکبیرات منسوخ ہو کر آخری فعل کی چار تکبیرات رہ گئیں۔ یہ اس بنا پر کہ نماز جنازہ میں تکبیرات مثل رکعات میں تو نص سے محدود ہونا ضرور ہریم۔ اور ابن عباس رحمہ سے روایت ہو کہ آخر جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنازہ میں چار تکبیر کہی وہ چار تکبیرات ہیں اور ابو بکر رحمہ نے حضرت صلعم پر اور عمر رحمہ نے ابو بکر رحمہ پر اور ابن عمر رحمہ نے عمر رحمہ پر اور حسن بن علی رحمہ نے علی رحمہ پر اور طاہرہ نے آدم علیہ السلام پر چار تکبیرات کہیں۔ رواہ الحاکم والدارقطنی والبیہقی و ابوالعیم و فی الضعفاء ابن حبان۔ اور دیگر وجہ سے بھی مروی ہرگز مکمل ضعیف ہیں۔ ہاں اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم کا چار تکبیرات پر متفق ہونا اسکی تقویت کرتا ہے۔ اور آخری فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا چار تکبیرات ہونا دارقطنی نے عمر رحمہ سے اور ابن عبد البر نے ابو خیمہ رحمہ سے اور حارث بن اسامہ نے ابن عمر رحمہ سے اور حازمی نے کتاب تاریخ منسوخ میں انس رحمہ سے وارد کیا۔ لیکن اسانید میں ضعف ہے۔ ابن خرم رحمہ نے محلی بن حضرت عمرو بن زید بن ثابت و عبد اللہ بن ابی اونی و زید بن ارقم و ہریر بن عازب و ابن عمر و ابو ہریرہ و عقبہ بن عامر و ابو بکر الصدیق و صیب و حسن بن علی و عثمان بن عفان رضی اللہ عنہم سے چار تکبیرات کثرتاً ذکر کیا۔ امام محمد رحمہ نے آئین کہا کہ اخبرنا ابو حنیفہ عن حماد بن ابی سلیمان عن ابراہیم النخعی ان کتاب الخ۔ یعنی ابراہیم نخعی نے کہا کہ جنازہ میں ہر لوگ پانچ وجہ و چار تکبیرات کہا کرتے یہاں تک رسول اللہ صلعم نے انتقال فرمایا اور خلافت حضرت صدیق رحمہ میں یون ہی رہا بجز جب عمر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے تو فرمایا کہ اگر تم مجھ صلی اللہ علیہ وسلم جب تم ان تکبیرات کو مختلف کو گے تو تمہارے بعد لوگوں میں اختلاف پھیل جائیگا اور ابھی جاہلیت کا زمانہ لوگوں سے نزدیک ہر کسی بات پر اجماع کر دیتے تھے ہمارے پیچھے دسے لوگ متفق ہوں تو اصحاب کی رائے اس امر پر متفق ہوئی کہ دیکھو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو آخری نماز جنازہ پڑھی جسد تکبیرات ابھر گئی ہوں اسی پر عمل رہا کرے تو آنحضور نے پایا کہ آخری جنازہ پر چار تکبیرات کہی تھیں۔ یہ اسناد صحیح ہے لیکن شقیع ہے کہ چونکہ ابراہیم نخعی نے عمر رحمہ کو نہیں پایا۔ اور یہ ہمارے نزدیک کچھ مضر نہیں ہے حالانکہ امام احمد نے اسکو موصول روایت کیا کہ حدیثنا و کعب حدیثنا سفیان عن عامر بن شقیق عن ابی داؤد قال قال جمع عمر رحمہ الناس فاستنہم فی التکبیر علی الجنائز فقال بعضهم کبیرا للنبی صلی اللہ علیہ وسلم بعدا وقال بعضهم خمساً وقال بعضهم اربعاً جمع عمر رحمہ علی اربع کا طول الصلوٰۃ۔ یہ اسناد صحیح موصول ہے اور آخر میں مصرح کہ حضرت عمر رحمہ نے لوگوں کو چار تکبیرات پر جمع کیا مانند سب سے دراز نماز کیے۔ لیکن ابن بطلان نے ہام بن الحارث سے ذکر کیا کہ حضرت عمر رحمہ نے لوگوں کو چار تکبیرات پر جمع کیا سوائے اہل بدر کے کہ آپ رحمہ صحابہ رحمہ پانچ وجہ و سات تکبیرات کہتے تھے۔ بعض علماء کہتے ہیں کہ تکبیرات میں کوئی حد محد و نہیں ہے اور آنحضور نے احادیث میں اس طرح توفیق دیدی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل بدر و نبوہاشم کو فضیلت دی کہ انہیں سات و پانچ تکبیرات کہتے اور انکے سوائے چار تکبیرات کہتے تھے اور بعض نے معین کی حدیث ابو ہریرہ رحمہ کو سلطان نجاشی رحمہ پر چار تکبیرات کہنے میں ہی ناسخ قرار دیا کیونکہ ابو ہریرہ رحمہ کا اسلام فتح خیبر تک متاخر واقع ہوا ہے لیکن مخفی نہیں کہ یہ اجتہاد کے ذریعہ سے نسخ ٹھہرانا ہوا حالانکہ جائز نہیں ہے اور حق یہ کہ احادیث مرفوعہ جداول مذکور ہوئیں اگرچہ اٹکی اسانید ضعیف ہیں لیکن اول تو کثرت طرق سے بدرجہ حسن ہو گئی۔ دوم آفاق میں یہ بات پھیلی ہوئی اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے اس پر عمل بہ کثرت مروی سوم اسناد ابو حنیفہ بدرجہ صحیح ہے اگرچہ مرسل ہے پس جب مؤید ہوئی تو ضعیف مرفوع بھی قوی ہو گئی تو معلوم ہوا کہ اسی آخری فعل چار تکبیرات سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ابتداء میں پانچ وجہ و سات تکبیرات کا فعل منسوخ ہوا۔ اور یہی

قی ہے۔ یعنی رم نے کہا کہ صاحب المبدوء نے جو نسخہ ہونے کا دعویٰ کیا آئین نظر پر ایسے کہ ہو سکتا ہے کہ سب جائز ہوں اور اصول میں مقرر ہوا کہ جب تک توفیق ممکن ہو تو نسخہ نہیں کیا جائیگا کیونکہ نسخہ تو لا چاری درجہ پر ہوتا ہے اور ابن المنذر نے ذکر کیا کہ ابن مسعود رحمہ وزید بن ارقم رحمہ کے نزدیک پانچ تکبیرات ہیں اور ابن حزم نے ابن عباس رحمہ سے اور انس رحمہ اور ابن سیرین و جابر بن زید سے تین تکبیرات کی روایت کی اور کہا کہ یہ سائید بہت صحیح ہیں اور بعد حضرت عمر رحمہ کے زید بن ارقم نے جائزہ پر پانچ تکبیرات اور حضرت علی رحمہ نے بدی صحابی رحمہ پر چھ تکبیرات اور ابو قتادہ رحمہ پر سات تکبیرات کیں۔ مترجم کتا ہے کہ تحقیق حق میرے نزدیک یہ ہے کہ حضرت عمر رحمہ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو عام مسلمانوں کے واسطے چار تکبیرات پر مجتمع کیا جیسا کہ امام ابو حنیفہ کی روایت ہے اسیم غنی سے اور امام احمد کی روایت ابو داؤد رحمہ سے واضح ہے لیکن سوائے اہل بدر رضی اللہ عنہم کے جیسا کہ ابن بطلال نے ہمام بن الحارث رحمہ سے ذکر کیا پس ابن حزم رحمہ نے جو فعل حضرت علی وزید بن ارقم کا ذکر کیا وہ اہل بدر کے واسطے ہے اور ابن عباس رحمہ وغیرہ سے جو تین تکبیرات ذکر کیں اُسکے معنی یہ ہیں کہ سوائے تکبیر تحریمہ کے تین تکبیرات ہیں تو جملہ چار تکبیرات ہو گئیں۔ پھر جب اصحاب بدر و اُنکے مانند صحابہ رضی اللہ عنہم کا زمانہ ختم ہو چکا تو اب ظام عام مسلمانوں کے حق میں رہا اور اس بارہ میں اجماع جاری تکبیرات پر ہے۔ پھر مختل ہوا چار سے زائد جو از میں یا نہیں تو جب ہم ظاہری وجہ پر نظر کرتے ہیں کہ حضرت عمر رحمہ نے زمانہ جاہلیت قریب ہونے اور پچھلوں کے اختلاف کا خوف کر کے چار پر مجتمع کیا تھا اور زائد کا جائز نہ ہونا کسی نے نہیں کہا تو اصل میں زائد کا جو از نکلتا ہے پھر جب ہم اس قول کو دیکھتے ہیں کہ فجع عمر علی اربع کا طول الصلوٰۃ۔ یعنی پس عمر رضی اللہ عنہ جمع کر دیا صحابہ رحمہ کو چار تکبیرات پر مانند سب سے دراز نماز کے۔ کما فی روایت احمد۔ تو جو معلوم ہوتا ہے کہ یہ چار تکبیرات مانند چار رکعات نماز کے ہیں اور رکعات مفروض محدود ہیں تو نظر آتا ہے کہ چار سے زائد جائز نہیں ہیں علاوہ برین وجہ اجماع اسی مذکورہ بالا بن مرجع منحصر نہیں تو جو اجماع پر عمل کرنا واجب ہے خواہ اسکی کوئی وجہ ہو۔ پس یہی بات اربع ہونی کہ چار تکبیرات آخری فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اور اسی پر اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہے اور یہ ہنوز چار رکعات کے محدود ہیں کہ انہیں کمی بیشی نہیں جائز ہے۔ پھر باوجود اسکے یہ مسئلہ اجتہادی رہا لہذا جو کوئی پانچ تکبیرات یا زیادہ کا قائل ہو ہم اسکی نافرمانی نہیں کہتے ہیں بلکہ اسکے اجتہاد پر صحیح ہے لہذا امام مصنف رحمہ نے کہا۔ ولو کبر الا امام خمساً۔ اور نماز جنازہ کی امام نے پانچ تکبیرات کیں۔ فن۔ تو برخلاف شافعیہ و مناقبہ کے ہمارے نزدیک نماز صحیح رہیگی۔ مع۔ لیکن۔ لم يتابعه المومنین۔ مقتدی چار سے زائد میں امام کی پیروی نہیں کریگا۔ خلافاً لفرقہ زفر۔ فرم نے ہم سے اختلاف کیا۔ فن۔ اور یہی قول امام احمد و ظاہریہ کا ہے بنظر اسکے کہ مسئلہ اجتہادی میں امام کی متابعت فریضہ ترک ہوگی جیسے عیدین میں ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ عیدین میں مختلف روایات ہیں سوائے طریقہ اجماع و احتمال نسخہ کے دوسرے طریقہ اجتہاد پر عمل ہوا ہے اور یہاں عید سے خلافت ثابت ہو تو یہاں چار سے زائد میں اجماع نہیں۔ لانه مفسوخ لما روينا۔ کیونکہ چار سے زائد نسخہ ہے جو ہر اسکے کہ جو روایت گریچے۔ فن۔ اور نسخہ میں متابعت نہیں چوتی ہے یعنی رم نے کہا کہ ایک جماعت صحابہ رحمہ سے چار پر زیادہ کرنا مذکور ہو چکا پھر کیونکر اجماع ہوا۔ ابن الامام رحمہ نے کہا کہ ان صحابہ رحمہ کا اجتہاد بھی چار سے زائد پر تھا اور ہمارے واسطے تو چار ہے اجماع مقرر ہے اور ہم نسخہ کو بطل ثابت کر چکے ہیں جو زائد کر کے اُسکا غلط کرنا قطعی ہے تو صورت اجتہاد میں نہیں رہی۔ مترجم کتا ہے کہ اگر قطعی ہو تو نافرمانی ہو نا جزم ہو گا جیسا کہ شافعیہ و حنبلیہ کا قول ہے

بلکہ وجہ وہی جو میں نے بیان کر دی کہ چار پر اجماع ثبوت ہے اور زائد میں مزید حجت ہر مع احتمال جو از تو ہم صحت
 نماز کو اجتہاد ہی رکھتے ہیں اور وجہ اتباع اور مخالفت اجماع مساوی ہیں و حجت راجع ہے تو پانچویں تکبیر میں اتنا
 نہیں کہتے۔ رہا یہ کہ چار سے زیادہ میں مقتدی جب متابعت نہ کریگا تو کیا کرے۔ اس میں دو روایتیں ہیں۔ ایک
 روایت میں نور اسلام پھر دے۔ دیکھنا تسلیتہ الامام فی روایتہ و مع الاختیار۔ اور ایک روایت میں امام کے
 سلام پھیرنے کا منتظر رہے اور یہی مختار ہے۔ و فتویٰ ہی اس طرح ہے۔ محیط اور اسی پر فتویٰ ہے۔ الوداعات۔ یہ اس وقت
 کہ تکبیرات کو خود امام سے سنتا ہو اور اگر کبریاں سے سنے تو زائد میں بھی متابعت کرے کیونکہ شاید یہی امام کی تکبیر ہو
 اور کبریاں پہلے غلطی کی ہو جیسے عیدین میں گذرا۔ الزندوبی مع۔ مع۔ بالجملہ نماز جنازہ میں شمار و عدد و دعا ہے۔ طالع
 بالمدعوۃ استغفار للمیمت۔ اور دعائیں کرنا میت کے لیے منفرت مانگنا ہوتا ہے۔ والہدایتہ بالفتاویٰ رحمہ اللہ
 سنتہ الدعاء۔ اور شروع کرنا شمار کے ساتھ پھر درود کے ساتھ دعا کی سنت ہے۔ و فتویٰ کیونکہ حدیث میں ہے
 کہ آدمی پہلے اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء کرے پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے پھر جو چاہے دعا کرے
 ابو داؤد و الترمذی و قال حسن مہجج و النسائی و ابن جان و الحاکم۔ لہذا اگر سورہ الحمد اسی غرض سے پڑھے نہ بطور شرط
 قرآن کے تو جائز ہے پھر چونکہ اس طریقہ میں میت کے واسطے دعا زیادہ قبول ہونے کی امید ہے تو میت کے واسطے
 اخلاص اسی کو مقتضی ہے معذرا۔ یہ رکن نہیں جسے ترک سے فساد ہو جیسا کہ امام مصنف نے سنت کے فقرے سے اشارہ
 کیا اور ابن الہمام نے تصریح کر دی۔ م۔ و لا یستغفر للصبی۔ اور طفل کے واسطے استغفار نہیں کریگا۔ و فتویٰ
 کیونکہ جب گناہ نہیں سمجھتا تو بناوٹ کرنا بیہودگی ہے۔ و لکن یقول اللہم اجعلہ لنا فرطاً۔ و لیکن بون کہے کہ اتنی
 اس فعل کو ہم لوگوں کا قارط کر دے۔ و فتویٰ جو منزل پر پہلے پوچھ کر پانی وغیرہ کا سامان قافلہ کے لیے تیار
 کر رکھتا ہے۔ و اجعلہ لنا اجر اذ وخر۔ اور اسکو ہمارے لیے ثواب و خیرہ نیکی کر دے۔ و اجعلہ لنا شافعاً
 مشفعاً۔ اور اسکو ہمارے لیے ایسا شفاعت کرنے والا بنا دے جسکی شفاعت قبول ہو۔ و فتویٰ یہ صیغہ دعا طفل
 کا بہتر و مختصر ہے اور حدیث میں بچوں کا اپنے مسلمان والدین کا دامن پکڑ کر دوزخ میں جانے سے روکنا اور جناب باری
 جل شانہ سے انکی شفاعت کرنا اور اپنے رب ارحم الراحمین کے کرم پر بھروسہ کر کے عرض کرنا کہ ہم کو اجازت ملے کہ
 ہم انکو اپنے ساتھ جنت میں بجا دیں۔ م۔ اگر میت ابتدا سے موت تک مجنون ہو تو بھی یہی دعا ہے۔ محیط
 و لو کبر الامام تکبیرۃ او تکبیرتین لا یکبر الا فی حتی یکبر اخری بعد حضورہ۔ اور اگر امام ایک یا دو تکبیریں
 کہ جگا ہو پھر آکر شامل ہوا تو آنے والا کوئی تکبیر نہیں کہیگا یا تنگ کہ امام اور تکبیر بعد اسکی حاضری کے کہے و فتویٰ
 تو امام کے ساتھ میں یہ بھی تکبیر کہے پھر بعد فراغت امام کے جنازہ آٹھانے سے پہلے چھوٹی ہوئی تکبیریں مثل مسبوق
 کے قضا کر لے۔ ہ۔ ہذا عند ابی حنیفہ و محمد۔ یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے۔ و فتویٰ یہی قول مالک و احمد
 و اسحق کا ہے۔ بخلاف اولی تکبیرات عیدین کے کہ وہ اول میں رکوع تک قضا کر لے۔ و قال ابو یوسف یکبر
 حین یحضر لان الاولی لا یقتلح و المسبوق یاتی بہ۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ جب ہی حاضر ہوا اسی وقت
 چھوٹی ہوئی تکبیریں کہ لے کیونکہ پہلی تکبیر اقتلح ہے اور مسبوق اس تکبیر کو مردد لاتا ہے۔ و لما ان کل تکبیرۃ قائمۃ
 مقام رکعۃ و المسبوق لا یقتدی بما فاتہ۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ ہر تکبیر جگہ سے ایک رکعت کے
 ہے اور مسبوق اس نماز کو ادا کرنا شروع نہیں کرتا جو اس سے چھوٹ گئی۔ و فتویٰ بلکہ بعد فراغت امام کے ادا
 کرتا ہے تو یہاں بھی اسی طرح کریگا پہلے نہیں ادا کریگا۔ اذ ہو مسوع۔ کیونکہ ایسا کرنا ضعیف ہو گیا۔ و فتویٰ

چنانچہ ابن ابی یعلیٰ نے معاویہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں لوگوں میں یہ طریقہ تھا کہ جب کوئی آدمی نماز میں ایسے وقت شامل ہوا کہ کچھ نماز ہو چکی ہو تو اسے مقتدیوں سے پوچھا پس انہوں نے اشارہ سے بتا دیا تو وہ پہلے چھوٹی ہوئی نماز پڑھ کر قوم میں داخل ہوتا پھر ایک مرتبہ معاویہؓ آئے اور لوگ نماز کے قعدہ میں تھے پس معاویہؓ قعدہ میں شریک ہو گئے پس جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فارغ ہوئے تو کھڑے ہو کر باقی نماز قضاء کی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ معاویہؓ نے تمہارے واسطے یہ طریقہ نکال دیا تم اسکی اقتدار کرو جب کوئی آوے اور کچھ نماز میں وہ مسبوق ہو گیا تو امام کے ساتھ اسکی نماز پڑھ لے پھر جب امام فارغ ہو تو جعدہ نماز چھوٹی ہو اسکو ادا کرے۔ رواہ احمد والطبرانی۔ لیکن ابن ابی یعلیٰ نے معاویہؓ سے نہیں سنا اور طبرانی و عبد الرزاق نے اسکو ابو امامہؓ سے بسند ضعیف اور شافعی رحم نے عطاء بن ابی رباح سے مرسل روایت کی لیکن بجا سے معاویہؓ کے ابن مسعودؓ کا واقعہ ذکر کیا۔ بالکل ہمارے نزدیک مرسل حجت ہو اور باوجود اسکے اتفاق ہو کہ مسبوق ابتدا سے نماز کو پہلے قضاء نہیں کرتا۔ کافی میں کہا کہ مگر ابو یوسف تو کہتے ہیں کہ پہلی تکبیر میں ایک معنی تو تکبیر افتتاح کے اور دوم معنی قائم مقام رکعت کے ہیں اور اول معنی کو ترجیح ہو اسی وجہ سے اس میں ہاتھ اٹھائے جاتے ہیں۔ اور اسی اختلاف کے ثمرہ سے ہو کہ اگر امام جو تیسری تکبیر کہ چکا اسوقت کوئی شامل ہو تو بقول ابو حنیفہؒ نماز جاتی رہی اور بقول ابو یوسف نہیں گئی۔ ف۔ اگر آیا اور امام جارون تکبیرات کہ چکا و سلام نہیں پھیرا تو بقول ابو حنیفہؒ وہ امام کے ساتھ داخل نہو اور اصح یہ کہ داخل ہو جاوے اور اسی پر فتویٰ ہو۔ المفہمات والمجہد۔ پھر جنازہ اٹھانے جانے سے پہلے ہر دربار بدون دعا کے یمون تکبیرات باتیہ کہ لے۔ المخلصہ فاضلان۔ ہ۔ یہی قول ائمہ ثلاثہ رحم کا ہوس۔ اگر امام اول تکبیر کہ چکا ہو اسوقت آتا تو بقول ابو حنیفہؒ و محمد رحم انتظار کرے حتیٰ کہ جب دوسری تکبیر کے تو یہ مسبوق بھی کہے اور ابو یوسف کے نزدیک اسی وقت کہے۔ پس مسبوق نہو گا۔ المجہد۔ اور طبرانی رحم کے نزدیک اسی وقت کہنے سے نماز فاسد نہیں مگر کچھ اعتبار نہیں حتیٰ کہ بعد فراغت امام کے جنازہ اٹھائے جانے سے پہلے قضاء کرے۔ ف۔ اور اگر جنازہ ہاتھوں سے اٹھایا گیا اور ہنوز گاندھوں پر نہیں رکھا گیا ہو تو ظاہر الروایۃ کے موافق مسبوق قضاء تکبیرات نہیں کہے۔ الظہیر یہ۔ اور اصح یہ کہ جب گاندھوں پر رکھا جاوے تو قطع کرے۔ ف۔ و لو کان حاضر اقلیم تکبیر مع الامام۔ اور اگر ایک شخص ابتداء سے حاضر تھا مگر امام کے ساتھ تکبیر نہیں کہی۔ ف۔ شلایت کرتا رہ گیا یا غافل ہو گیا۔ فاضلان۔ لاینتظر الثانی بالاتفاق۔ تو بالاتفاق وہ امام کی دوسری تکبیر کا انتظار نہیں کرے گا۔ لانا بمنزلۃ المدرک۔ کیونکہ وہ بمنزلۃ مدرک کے ہو۔ ف۔ جیسے اول تکبیر امام کے ساتھ مگر وجہ حدیث وغیرہ کے دوسری دوسری تکبیر نہیں پائی تو دونوں تکبیر امام کے ساتھ ہو جاوے کیونکہ مدرک ہو فاضلان۔ ہ۔ اگر امام کو حدیث ہو آئے خلیفہ کر دیا تو بقول صحیح جائز ہو۔ الظہیر یہ۔ و یقوم الذی یصلی علی الرجل والمرأة بحذاء الصدر۔ اور شخص جنازہ مرد و عورت پر نماز پڑھتا ہو وہ سینہ کے مقابل کھڑا ہو۔ ف۔ اور مرد کا جنازہ آگے اور اسکے بعد عورت کا جنازہ ہو اور اسی طرح جب کہ ایکلا کسی کا جنازہ ہو تو مقام صدر بہتر ہو۔ اور مسبوط میں ہو کہ تحت الصدر کھڑا ہونا بہتر مقام ہو۔ یہی طحاوی نے اختیار کیا اور جوامع الفقہ میں کہ یہی مختار ہو۔ علی بن ابی سیدہ و کمر کے صحیح میں ہوا۔ بہر حال قلب سے قریب ہونا چاہیے اسی واسطے صدر کا نقطہ کہا۔ م۔ لانا موضع القلب و فیہ نور الایمان فیکون القیام عنہ اشارۃ الی الشفاۃ لایا نہ۔ کیونکہ صدر مقام قلب ہو اور قلب میں نور الایمان ہو تو صدر کے پاس کھڑا ہونا اشارہ ہو کہ شفاعت یعنی

دعا سے منفرت اسکے ایمان کی وجہ سے ہے۔ وعن ابی خنیفۃ انه یقوم من الرجل یجدہ اور اسہ ومن المرأة یجدہ اور وسطہا لان انسان تم فعل کذلک وقال ہو اسنتہ۔ اور ابو خنیفہ رحم سے روایت ہے کہ جنازہ مرد کے مقابلہ سر کے اور عورت سے مقابلہ وسط کے کھڑا ہو کیونکہ انس رحم نے یون ہی کھڑے ہو کر ناز پڑھائی اور بیان کیا کہ یہ سنت ہے۔ فسن۔ یہ حدیث ابو داؤد والترمذی وابن ماجہ نے روایت کی اور اس حدیث میں ہے کہ قریب کے جنازہ پر سبز نعش تھی۔ اور آخر میں ہے کہ علامہ ابن زیاد نے پوچھا کیا ابو حمزہ یعنی انس رحم کیا اسی طرح حضرت صلعم ناز پڑھانے کہ مرد کے قریب سر کے اور عورت سے قریب چوتروں کے کھڑے ہوتے۔ انس رحم نے فرمایا کہ ہاں۔ اور مذکور ہے کہ ابو غالب رحم نے دریافت کیا تو لوگوں نے بیان کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں عورت کے جنازہ پر نعش نہیں ہوتی تھی تو امام اسکے چوتروں کے مقابل کھڑا ہو کر قوم سے آسکا پردہ کر لیتا تھا۔ وقد رواہ احمد واسحق وابو یعلی۔ لیکن بندہ بیچے۔ حمہ اللہ تعالیٰ نے نقل کیا کہ پہلے نعش زینب بنت رسول اللہ صلعم کے واسطے بنائی گئی تھی مع۔ قلنا تاویلہ ان جنازہ تہالم مکن منعوشۃ فحال مینہا و مینہم۔ ہم کہتے ہیں کہ کلام میں کی تاویل یہ ہے کہ عورت کا جنازہ زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں نعش دار نہوتا تھا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جنازہ عورت اور قوم کے بیچ میں حائل ہو جاتے تھے۔ فسن۔ اگرچہ انس رحم نے جس عورت پر ناز پڑھی تھی اس پر نعش سبز تھی۔ واضح ہو کہ حدیث سرہ بن جندب رضی اللہ عنہ میں ہے کہ ایک عورت اپنے نفاس میں مری تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسکے جنازہ پر وسط کے مقابل کھڑے ہوئے۔ رواہ الائتہ السنۃ۔ اس حدیث میں وسط سے مراد بغیر نہ تول ابو خنیفہ رحم جو مصنف نے ذکر کیا ہے کمر کے قریب ہو اور مبطوہ وغیرہ میں ہے کہ وسط سے مراد صدر ہے کیونکہ صدر سے ادبر دونوں یا تھ دسر ہے اور نیچے دونوں ٹانگیں دپٹ ہے پس صدر وسط ہوا۔ معنی۔ لیکن ہر وقت استعمال تو کمر کے معنی میں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ فان صلوا علی جنازۃ رکبانا اجزاہم۔ اگر لوگوں نے کسی جنازہ پر سواری کی حالت میں ناز پڑھی تو جائز ہو گئی۔ فی القیاس۔ یہ حکم بدلیل قیاس ہے۔ لانہا دعاء۔ کیونکہ ناز نہ کور تو دعاء ہے۔ و فی الاستحسان لایجزیہم۔ ادا استحسان کی دلیل میں سواری پر نہیں جائز ہے۔ فسن۔ اسلئے کہ قیام ترک ہوا۔ لانہا صلوة من وجہ لوجود التحریۃ۔ کیونکہ ناز جنازہ ایک وجہ سے ناز ہے جو بحریم پائے جانے کے۔ فسن۔ اور دوسری وجہ سے دعاء ہے کیونکہ ارکان قرات نہیں ہے لیکن ناز ہونے کی جہت تو یہی ہے۔ فلا یجوز ترکہ من غیر عذر احتیاطاً۔ تو قیام ترک کرنا ازراہ احتیاط کے بغیر عذر نہیں جائز ہے۔ فسن۔ محیط میں اسی پر جزم کیا ہے۔ پھر بغیر ناز پڑھے جنازہ سے پھرنا نہیں چاہیے اور بعد ناز کے دفن سے پہلے بدون اجازت اہل جنازہ کے پھرنا نہ چاہیے اور بعد دفن کے بغیر اجازت پھر سکتا ہے۔ محیط۔ کیونکہ ناز پڑھنے تک ایک فیراط اور دفن تک دو فیراط ثواب ہے ہر فیراط کوہ احد کے برابر ہے۔ لسانی التبعیین عن ابی ہریرہ رحم۔ ولا یاس بالاذن فی صلوة الجنائزۃ۔ اور ناز جنازہ میں اجازت کا مضائقہ نہیں ہے۔ لان التقدیم حق الودی فی ملک ابطالہ بتقدیم غیرہ۔ کیونکہ امام ہناولی کا حق ہے پس وہ دوسرے کو امام کر کے اپنا حق مٹا سکتا ہے۔ و فی بعض النسخ لا یاس بالاذن اسی الاعلام۔ اور بعض نسخہ جامع صغیر میں ہے کہ ناز جنازہ میں اذان یعنی اعلام کا مضائقہ نہیں۔ و ہوان یعلم بعضهم بعضا یقفوا حقہ۔ اور اعلام کے بعض لوگ بعضوں کو آگاہ کریں تاکہ لوگ میت کا حق ادا کریں۔ فسن۔ اگرچہ بازاردون میں پکار دین۔ یہی اصح ہے۔ محیط۔ حق مسلمان کا مسلمان پر۔ جواب سلام و عبادت مرخص مایلع جنازہ و دعوت قبول کرنا اور اسکی

جھینک پر جب کہ الحمد للہ کے تو برحکم اللہ کہنا۔ کما فی حدیث الصحیحین۔ چاہیے کہ میت کے لوگ و بڑی آگاہ کریں
 مع۔ واضح ہو کہ نماز جنازہ عید گاہ کے میدان و دوسرے مقامات اور احاطوں وغیرہ میں یکساں جائز ہے۔ محیط۔
 مردوں کے گھنٹوں و زینوں میں درستون پر مکر وہ ہے۔ المفہرات۔ اور جو مسجد کہ نماز جنازہ کے لیے بنائی گئی ہو
 اس میں مکر وہ نہیں ہے۔ التبعین۔ و لا یصلی علی میت فی مسجد جماعۃ۔ اور نماز نہ پڑھی جاوے کسی میت پر
 مسجد جماعت میں۔ ف۔ مگر بارش وغیرہ کے عذر سے جائز ہے۔ الکاظمی۔ اور یہی قول امام مالک کا ہے۔ اور
 امام شافعی واحد کے نزدیک بغیر عذر جائز ہے بدلیل اسکے کہ جب حضرت سعد بن ابی وقاص رمنے وفات
 پائی تو ام المومنین عائشہ رمنے فرمایا کہ اسکا جنازہ مسجد میں داخل کر دو تاکہ ازواج مطہرات پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم
 پڑھیں اور لوگوں کے انکار پر فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیضا کے درمیان سہیل و اسکے بھائی
 پر مسجد میں نماز پڑھی تھی۔ رواہ مسلم۔ منع۔ اور جواب یہ کہ اول تو ایک واقعہ ہے جس سے کوئی عام حکم نہیں ثبوت
 ہو سکتا پس شاید حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسوقت مسجد میں متکلف ہوں یا اور کوئی وجہ خاص ہو۔ دوم حجت
 صحابہ رضی اللہ عنہم نے حضرت ام المومنین رمنے پرا انکار کر دیا اور بعد اسکے معلوم نہ ہوا کہ صحابہ رمنے اپنے
 انکار کو پھیر لیا۔ اور صحابہ رمنے کا انکار دلیل ہے کہ مسجد الجماعہ میں میت کا داخل کرنا طریق سنت سے نہ تھا کیونکہ
 جواز پر انکار نہیں ہوتا۔ مع۔ اور ہمارے نزدیک میت پر مسجد میں نماز جنازہ مکر وہ ہے۔ نقول اس لیے
 صلی اللہ علیہ وسلم من صلی علی جنازۃ فی المسجد فلا اجر لہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
 کہ جس نے مسجد میں جنازہ پر نماز پڑھی تو اسکے واسطے اجر یعنی ثواب نہیں ہے۔ ف۔ ابن عبد البر نے کہا
 کہ فلا اجر لہ۔ روایت خطا بلکہ صحیح روایت غلطی لہ۔ ہے یعنی کچھ نہیں اسکے واسطے اور یہی لفظ سنن ابوداؤد میں ہے
 اور ابن ماجہ میں فلیس لہ شیء۔ واقع ہے یعنی اسکے واسطے کچھ نہیں ہے۔ اور خطیب نے فرمایا کہ محفوظ روایت میں
 غلطی لہ۔ ہے اس سے معلوم ہوا کہ سنن ابوداؤد کے بعض نسخوں میں جو غلطی علیہ۔ لکھا ہوا ملاوہ کاتب کی غلطی ہے
 خصوص جب کہ مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت میں۔ فلا صلوٰۃ لہ۔ واقع ہوا یعنی اسکی نماز نہیں ہے۔ مع۔ پھر
 ابی اسناد میں ابن ابی ذئب نے صالح مولی التومہ سے اسنے ابو ہریرہ رمنے فرمایا کہ روایت کی ہے اور نسائی
 نے اسناد خود بھی بن معین رحم سے روایت کی کہ صالح مولی التومہ مرد ثقہ ہے لیکن قبل موت کے اسکو اخلاط
 ہو گیا تھا یعنی حفظ متغیر ہو گیا یعنی اپنی حدیث وغیرہ کی حدیث کو نہیں پہچانتا تھا پس جس نے قبل اخلاط کے
 اس سے حدیث سنی تو وہ صحیح و محبت ہے۔ پھر ابن ابی ذئب نے بالاتفاق صالح مولی التومہ سے قبل اخلاط کے
 حدیث سنی ہے تو یہ حدیث مقبول و محبت شہری۔ منع۔ پھر خلاصہ کلام امام ابو جعفر الطحاوی سے یہ ہے کہ حضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم سے فعلی و قولی روایات اس باب میں مختلف ہوئیں تو اس میں بحث ضرور ہوئی پس حدیث
 عائشہ رمنے اگر کوئی عذر نہ ہو تو بھی وہ ایسی حالت میں نماز واقع ہوئی کہ اس سے پہلے کوئی مافقت نہ تھی ورنہ
 بر تقدیر مافقت کے خواہ مخواہ عذر ہوگا اور حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں سابق فعل سے مافقت ہو تو اس
 حدیث مولی سے حدیث عائشہ رمنے جو فعلی ہے منسوخ ہو گئی اور صحابہ رضی اللہ عنہم کا اس پر انکار کرنا جن اسکا مؤید ہے
 تو اول اباحت تھی پس مافقت ہوئی تو ہم نے منسوخ ہونا جان لیا اور اسکے برعکس نہیں کہہ سکتے یعنی حدیث
 ابو ہریرہ رمنے سے مافقت ہوئی پھر حدیث عائشہ رمنے سے منسوخ ہو کر اباحت ہو گئی۔ یہ اس واسطے نہیں کہہ سکتے
 کہ اس سے دوم ترسخ کہنا پڑیگا اور یہ بلا ضرورت ممنوع ہے علاوہ ازیں حدیث عائشہ رمنے کہ امام مسلم نے مستدکھا

اور دارقطنی وغیرہ نے اس پر طعن کیا اور کہا کہ صحیح روایت امام مالک وغیرہ میں وہ مرسل ہے و علیٰ ہذا حدیث ابو ہریرہ رحمہ اللہ اس پر مرجع ہوئی۔ ایک تو وہ مسند مرفوع ہے دوم اس میں مانعت ہے اور حدیث عائشہ رحمہا میں اباحت جالاکم اباحت پر مانعت کو مقدم کرنا اصل معروف ہے اور بہر تقدیر نماز جنازہ کو مسجد سے باہر پڑھنا اولیٰ و افضل ہے تاکہ اختلاف سے بچ جاوے اور باب عبادات میں احتیاط اولیٰ ہے خصوص جب کہ حدیث ابو ہریرہ رحمہ بن آیا کہ کچھ ثواب نہیں ہے۔ واضح ہو کہ اگر شافعیہ وغیرہ کا اختلاف اس امر میں ہو کہ میت کو مسجد میں داخل کرنا سنت ہے تو کچھ شک نہیں کہ یہ بالکل باطل ہے اور حدیث عائشہ رحمہا سے یہ بات ہرگز لازم نہیں آتی اور کیونکر حالانکہ ایک جم غفیر و مخلوق کثیر نے عینہ منورہ میں انتقال کیا پس اگر میت کو مسجد میں داخل کرنا سنت و اولیٰ ہوتا تو جنازہ سے داخل کیے جاتے اور جنازہ میں رادی ہوتے اور کیونکر جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم اسکو بھول جاتی اور کیونکر امام المؤمنین پر انکار کرنے اور یہ تو گویا بالبدلتہ ظاہر ہے اور اگر اختلاف مباح ہونے میں ہے تو ہاں شافعیہ کے نزدیک مباح ہے اور ہمارے نزدیک مکروہ ہے پھر ہم اپنے بیان دیکھتے ہیں کہ مکروہ سے اگر مکروہ تحریمی مراد ہو تو حق یہ کہ مکروہ تحریمی نہیں ہے بلکہ مکروہ تنزیہی مراد ہے پس اگر یہی مراد ہے تو اس کے معنی یہ کہ خلاف اولیٰ ہے۔ اس صورت میں شافعیہ بھی کہیں کہ نماز جنازہ مسجد میں مباح مگر مسجد سے باہر افضل ہے تو ہاں کچھ اختلاف نہیں رہا چنانچہ خطابی رحم نے تصریح کر دی کہ یہ بات ثبوت ہوئی کہ حضرت ابوبکر و حضرت عمر رحمہما پر مسجد ہی میں نماز پڑھی گئی اور معلوم ہے کہ عامہ ماجرین و انصار رضی اللہ عنہم دونوں کے جنازے پر حاضر تھے اور جب انھوں نے انکار کیا تو یہ جائز ہونے کی دلیل ہے۔ انہی کا مرجع دعویٰ جواز ہے۔ معنی۔ مترجم کتنا ہے کہ حق یہ ہے کہ آنکے نزدیک جواز بغیر کراہت ہے اس واسطے کہ جب حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ پر بروایت بیہقی رحمہ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر بروایت موطا مالک رحمہما مسجد میں نماز پڑھی گئی تو ردائیں ہیں کہ صحابہ ماجرین و انصار رضی اللہ عنہم نے ایسے افضل اصحاب پر نماز کا ثواب کو دیا ہو کیونکہ حدیث ابو ہریرہ رحمہ مرفوع نفی ثواب ہے مگر آنکہ دعویٰ عند کیا جاوے اور عبد الرزاق نے سفیان و دیگرے دونوں نے شام بن عروہ سے روایت کی کہ میرے باپ نے لوگوں کو ایک جنازہ پر نماز کے لیے مسجد سے نکلنے دیکھ کر فرمایا کہ یہ لوگ کیا کرتے ہیں حالانکہ دامن میرے باپ پر تو مسجد ہی میں نماز پڑھی گئی۔ کہانی انفسخ اور عروہ بن الزمیر نے خواہ اپنے باپ حضرت زبیر بن العوام رحمہ کو یا اپنے نانا حضرت ابوبکر الصدیق کو جس کو مراد لیا ہو ظاہر ہے کہ بغیر عذر پڑھی گئی ورنہ عموماً کیون استدلال ہوتا۔ پس حق و الامر اعلم ہے کہ جب نصوص متعارض ہیں تو توفیق یہ ہے کہ حدیث فوہی ابو ہریرہ رحمہ کو مقدم کیا گیا حتیٰ کہ جب بلا عذر میت کو مسجد میں داخل کیا جاوے تو ثواب نہیں ہے۔ ولانہ نبی لا واد الملکوتات ولانہ یحتمل تلویث المسجد۔ اور اس جہت سے کہ مسجد جماعت تو اداسے لرا تفس کے لیے بنائی گئی ہے اور اس جہت سے کہ اس میں مسجد کے آلودہ ہو جانے کا احتمال ہے۔ فت۔ لہذا مسجد میں بغیر عذر مبیح کا لانا مکروہ ہے اور کراہت بقول ابن الہمام و بطاہر کلام یعنی رحم صرف تنزیہی ہے۔ اور یہ اس وقت کہ عذر نہ ہو کیونکہ حضرت عائشہ رحمہا نے سعد بن ابی وقاص پر اور صحابہ ماجرین و انصار نے بغیر انکار کے حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما پر اور حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم نے بیضاء کے دونوں بیٹوں پر مسجد میں نماز پڑھی اور دوسروں پر نہیں تو کسی عذر پر محمول ہے اور صحابہ رحمہا نے جو حضرت عائشہ رحمہ پر انکار کیا وہ خالی اسوجہ سے کہ صرف نماز احبات المؤمنین کے لیے مسجد میں جنازہ طلب کیا حالانکہ مردوں کی نماز کافی تھی تو گویا عذر مسلم نہیں رکھا بلکہ محتمل ہے کہ جنازہ باہر ہونے کی صورت میں مسجد کے اندر سے نماز پڑھ دینا ممکن تھا

لہذا امام صنعت رحمہ نے ذکر کیا۔ و فیما اذا كان المیت خارج المسجداً فخلع المشایخ۔ اور جس صورت میں کہ میت مسجد سے باہر ہو تو مشایخ نے اختلاف کیا ہے۔ **فـ** اور ابن عیینہ دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ امام مع قوم داخل مسجد ہوں اور دوم یہ کہ امام مع بعض کے بھی خارج ہو۔ خلاصہ میں مطلقاً ہر صورت میں کراہت کا قول مختار کیا ہے۔ **فـ** اور شاید کہ انار صحابہ رضو میں یہ صورت کمرہ نہوا اور قول عروہ بن الزبیر اسی پر محمول ہے یعنی لوگ مسجد ہی میں سے غادر پڑھ دیتے کچھ نکلنا ضرور نہیں تھا جیسا کہ ابن الامام نے تائید کی ہے۔ انھیں اصل حدیث مانعت تو میرج نص قولی ہے اور ایک کے معارضہ میں چند افعال لائے جاتے ہیں تو ہم نے نص کو اس وقت رکھا کہ کوئی عذر نہ ہو تو کراہت تنزیہی ہے اور افعال کو اس وقت رکھا کہ کوئی عذر متحقق تھا پس اتفاق حاصل ہو گیا بخلاف قول شافعیہ کے کہ جو بغیر عذر کے جائز کہتے ہیں انکو حدیث قولی ابو ہریرہ رضو کا جھوٹا لازم آتا ہے اور یہ بعد ثبوت حدیث کے ردائیں ہے۔ اگر کہا جاوے کہ تم نے عذر کہاں سے جانا تو جواب یہ کہ یہ بیل مانعت حدیث ابو ہریرہ رضو کیونکہ بعد نبی کے صحابہ رضو بغیر عذر اس پر عمل نہ کرتے اور یہ ظاہر ہے۔ واسطہ تعالیٰ اعلم بالصواب **مـ**۔ ومن استلم بعد الولاۃ سبی وغسل و صلی علیہ۔ اور جس بچہ نے بعد ولادت کے رونے کی آواز نکالی وہ نام رکھا جاوے اور غسل دیا جاوے اور اسپر ناز پڑھی جاوے۔ **فـ** اگرچہ بعد رونے کی آواز کے وہ فوراً مر جاوے اور مراد استعمال سے ایسی بات کہ جس سے زندگی معلوم ہو جیسے عضو کی حرکت یا آواز گریہ وغیرہ اور انھیں نصف سے زائد زندہ نکلنا معتبر ہے۔ **مـ** قطع البدائع المحیط۔ لقولہ علیہ السلام اذا استلم المولود صلی علیہ وان لم یستلم لم یصل علیہ بدیل قولہ علیہ السلام کہ جب مولود نے استعمال کیا تو اسپر ناز پڑھی جاوے اور اگر استعمال نہیں کیا تو اسپر ناز نہیں۔ **فـ** اصل حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا غسل پر ناز نہیں پڑھی جاوے گی اور نہ وہ وارث ہوگا اور نہ اسکا کوئی وارث یہاں تک کہ استعمال کرے۔ یعنی آواز سے روئے۔ رواہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ اور ترمذی نے کہا کہ موتوں اصح ہے یعنی قول جابر رضو ہے اور حضرت علی رضو کی حدیث مرفوع میں ہے کہ غلط پر ناز نہ ہوگی یہاں تک کہ استعمال کرے **المـ**۔ رواہ ابن عدی اور حدیث مغیرہ بن شعبہ رضو میں ہے کہ حضرت صلعم نے فرمایا کہ جنازہ کے پیچھے سوار پیدل برابر ہیں اور طفل پر ناز پڑھی جاوے۔ رواہ الترمذی والنسائی واحمد اور واضح ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرزند ابراہیم جواریہ بھٹیہ کے بطن سے تھے حدیث میں آیا کہ اگر زندہ رہتا تو صدیق نبی ہوتا اور کوئی قبیل کبھی ملوک نہ بنایا جاتا اور جنس میں اسکی دودھ پلائی ہے۔ کہا رواہ ابن ماجہ عن ابن عباس۔ اور سولہ مہینہ کے جو کہ انتقال کیا تھا اور حدیث صحیح میں ہے کہ آپ ابراہیم کی وفات کے وقت روئے پھر ابراہیم پر ناز پڑھنے میں مختلف روایات ہیں بعض میں پڑھی اور بعض میں نہیں لیکن بیقی و نووی نے پڑھنے کی روایات کو اصح قرار دیا ہے جو ایک جماعت صحابہ رضو سے مروی ہیں۔ **مـ**۔ ابن المنذر نے کہا کہ طفل پر ناز پڑھی جانے پر فقہاء کا اجماع ہے۔ **مـ**۔ ولان الاستملا دلالتہ علیما فیحقق فی حقہ سنۃ الموتی۔ اور اس دلیل سے نام رکھنا غسل دینا لازم ہے کہ استعمال کرنا زندگی کی دلیل ہو تو اسکے حق میں جو طریقہ مردوں کا ہے متحقق ہوگا۔ **مـ** ومن لم یستلم۔ اور جو بچہ کہ نہیں رویا۔ **فـ** یعنی اس سے کوئی علامت زندہ پیدا ہونے کی معلوم نہ ہوئی۔ اور حج فی خرقۃ۔ تو وہ ایک کپڑے میں دھج کیا جاوے۔ **فـ** یعنی بطور کفن کے۔ کرامۃ یعنی آدم۔ واسطہ کرامت نبو آدم کے۔ **مـ** ولم یصل علیہ۔ اور اسپر ناز نہیں پڑھی جائیگی۔ لہذا روینا۔ یہ بیل اس حدیث کے جوہم نے روایت کی۔ **فـ** یعنی جب استعمال نہ کرے تو اسپر ناز نہیں ہے۔ وغیرہ

فی غیر الظاہر من الروایۃ - اور غیر ظاہر الروایۃ میں اسکو غسل بھی دیا جاوے۔ - فن۔ یہ ابو یوسف رحمہ سے
نوادین مروی اور مختار الطحاوی ہے۔ - لانه نفس من وجہ۔ - کیونکہ ایک وجہ سے وہ بھی نفس ہے۔ - فن۔ اگرچہ
دوسری وجہ بجان ہونے سے اسپر ناز نہیں رکھی۔ - و ہوا مختار۔ - اور یہی حکم مختار ہے۔ - فن۔ پس اس میں دونوں
وجہ پر عمل ہو جانے سے ہم نے ظاہر الروایۃ کے خلاف اس روایت نوادر کو ترجیح دی۔ - اگر اسکی خلقت پوری نہ ہو
تو بھی مختاریہ کہ غسل دیکر کپڑے میں لپیٹ کر دفن کر دیا جاوے۔ - مع۔ - اور وہ خشرین بھی اٹھایا جائیگا۔ - نظریہ
یہی ہمارے علماء و شافعیہ کا قول ہے۔ - مع۔ - اور مترجم نے قولہ تعالیٰ السریلیم اتھل کل انشی الایہ کی تفسیر میں توضیح سے لکھا
ہے۔ - و اذا سبی مع احد الویہ و مات لم یصل علیہ۔ - اور اگر کوئی طفل اپنے والدین کا فریق میں سے کسی کے
ساتھ قید ہوا اور مر گیا تو اسپر ناز نہیں پڑھی جائیگی۔ - لانه تیج لہا۔ - کیونکہ وہ والدین کا تابع ہے۔ - فن۔ یعنی جو والدین
کا حکم ہے انہیں کی تبعیت میں فرزند کا حکم رہیگا۔ - الا ان یقر بالاسلام و ہو یقتل۔ - مگر جب کہ طفل مذکور اسلام
کا اقرار کر دے در حالیکہ وہ سمجھدار ہے۔ - لانه صح اسلامہ استخسانا۔ - کیونکہ استخسانا اسلام صحیح ہو گیا تھا۔ - اولم
احد الویہ۔ - یا اسکے والدین میں سے کوئی مسلمان ہو گیا ہو۔ - فن۔ بھر طفل مذکور مر گیا۔ - لانه تیج خیر الاولین بنا۔
کیونکہ وہ دونوں والدین میں سے جوازاہ دین بہتر ہے اسکا تابع رکھا جاتا ہے۔ - فن۔ تو وہ مسلمان ہو جائیو اسے
کا تابع رکھ کر مسلمان قرار دیا جائیگا پس اسپر ناز پڑھی جائیگی۔ - واضح ہو کہ قولہ والدین کا تابع ہے کیونکہ حدیث میں
ہے کہ کل مولود یولد علی الفطرۃ فابوہ الخ یعنی ہر مولود فطرت اسلام پر پیدا ہوتا ہے پھر اسکے والدین اسکو یہودی یا نصرانی
یا مجوسی کر لیتے ہیں یا فک کہ اسکی زبان ادا کرے خواہ ایمان یا کفر۔ - اس سے معلوم ہوا کہ جب تک بچہ یہود و نصرانی
کے تابع ہے پھر جب زبان سے ادا کرنے کے قابل ہوا تو اسوقت خود ذمہ دار ہے یا تو اسلام کا کلمہ توجہ ادا کرے
یا کفر و شرک کا عقیدہ ظاہر کرے۔ - لہذا اگر وہ اسلام لایا تو اسکا سمجھدار ہونا شرط ہے یعنی اسلام کی صفت سمجھتا ہو
اور وہ حدیث ہے کہ اللہ تعالیٰ پر ایمان لاوے مراد یہ کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کسی میں الوہیت نہیں اور وہی
رب عزوجل ہے اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اسکے برحق رسول ہیں اور اللہ تعالیٰ کے سب انبیاء و رسول و سب
کتابین و ملائکہ و قیامت و مردے زندہ ہونا و جنت و دوزخ۔ - اور اللہ تعالیٰ کی تقدیر نیکی و بدی کی سب حق
ہیں۔ - اس سے معلوم ہوا کہ خالی لا الہ الا اللہ بغیر سمجھے کہنا یا خالی یہی سمجھنا مقبر نہیں جب تک سب کا اقرار
نہو۔ - بین سے کہا گیا کہ جس عورت سے نکاح کیا پھر اس سے ایمان کو پوچھا اور اس سے بعض باتوں میں تو
ظاہر ہوا تو وہ مسلمان نہیں اور نکاح باطل ہے۔ - اس سے یہ مراد نہیں کہ وہ اس عبارت کو اس فصاحت سے ادا کرنے
میں توقف کرے کیونکہ یہ تو اکثر جاہل عوام نہیں ادا کر سکتے ہیں بلکہ مراد یہ کہ اگر اس سے پوچھا جاوے کہ قیامت
ہوگی و مردے اٹھائے جائیگے تو کہے کہ ہاں بیشک۔ - پھر پوچھیں کہ حساب کتاب کے بعد جنت یا دوزخ میں ملے گا
ہوگا تو کہے کہ ہاں بیشک۔ - یوں ہی ایمان کی جتنی باتیں ہیں کسی میں اسکو تردد نہوا و وہ ان سب باتوں کو خود
اعتقاد کرے حتیٰ کہ اگر اسنے کہا کہ بزرگ کہتے تھے کہ قیامت و جنت و دوزخ ہے انکے کہنے پر ہم بھی کہتے ہیں
یعنی جکو کیا معلوم کہ ہوگا یا نہ ہوگا تو وہ کافر ہے۔ - نفع۔ - اگر کسی نے علم اتنا حاصل نہ کیا کہ قرآن و حدیث سے عقائد کو
جان لے مگر اسنے پوچھا کہ قرآن میں جنت و دوزخ اقامت وغیرہ سب حق ہیں پس اسنے یقین کر لیا کہ یہ سب
برحق ہیں تو وہ مومن ہو گیا اگرچہ اسپر یہ گناہ سا کہ اسنے یہ کوشش چھوڑ دی کہ خود قرآن و حدیث سے اسکو
معلوم کرنا۔ - یہ صرف عقائد میں واجب ہے اور عملی فروع مسائل میں اجتہاد کے لیے اگر ایک قوم کے سب ہی لوگوں

نے اسکو ترک کیا تو سب گنہگار ہیں اور اگر کسی نے حاصل کیا تو سب سے گناہ دور ہوا۔ گمانی شرح العقائد وغیرہ میں پھر طفل کا یہ حکم اسوقت کہ وہ اپنے والدین دونوں یا ایک کے ساتھ قید ہوا ہو۔ وان لم یسب معہ احد ابویہ۔ اور اگر طفل مذکور کے ساتھ میں اسکے والدین میں سے کوئی قید نہ ہوا۔ فن۔ بلکہ اسکو مجاہدین نے پایا تھا پھر وہ اپنی قضاء سے مر گیا تو۔ صلی علیہ۔ تو اسپر ناز پڑھی جاوے۔ لانه ظهرت تبعیتہ الدار فحکم بالاسلام گمانی اللقیطہ کیونکہ دارالاسلام کا تابع ہو جانا اسکے حق میں ظاہر ہوا تو اسکے اسلام کا حکم دیا جائیگا جیسے لقیطہ میں ہوتا ہے۔ فن یعنی ایک شخص نے جنگل وغیرہ میں ایک لڑکا پڑا ہوا پایا اور اسکا کوئی والی وارث نہیں معلوم ہوتا مجاہدین اگر دارالاسلام میں ملا ہو تو وہ اس دار کے تابع ہو کر مسلمان قرار دیا جائیگا۔ م۔ واضح ہو کہ تابع ہونے کے چند مرتبہ ہیں۔ اول تو یہ تبعیت تو والدین کی تبعیت ہی حتیٰ کہ جب دونوں کافر ہوں تو تابع ہونے تک بچہ اسکے تابع ہو اور اگر دونوں میں سے ایک ہندو اور دوسرا نصرانی ہو تو نصرانی کے تابع ہو اور اگر ان نصرانیہ اور باپ مسلم ہو تو مسلمان کے تابع ہو اور یہ دنیاوی احکام میں ہو گا اور عقبیٰ میں ابو حنیفہ نے کہا کہ اگر اللہ تعالیٰ جانے کہ ان بچوں کا کیا حکم ہے یعنی ہم اسکے دوزخی ہونے کا حکم قطعی نہیں کہتے۔ اور امام محمد نے کہا کہ میں تو جانتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ بے گناہ کسی کو عذاب نہ کریگا لہذا کہا گیا کہ وہ اہل جنت کے خدمتی ہونگے۔ رہی مسلمانوں کی اولاد تو بالاجماع وہ سب سختی ہیں اور آہیں بہت سی احادیث وارد ہیں۔ دوم جب والدین یا ایک کی تبعیت نہ ہو تو بعد اسکے ہدایہ میں تو تبعیتہ الدار لکھی اور محیط میں لکھا کہ جب طفل کے والدین میں سے کوئی نہ ہو تو وہ جسکے ہاتھ میں ہو اسکا تابع قرار دیا جائیگا اور جب یہ بھی نہ ہو تو ملک کا تابع ہو گا اور یہی اولیٰ ہے کیونکہ کفرستان میں جب جہاد کیا گیا اور مال غنیمت میں ایک بچہ ملا وہ کسی مجاہد کے حصہ میں پڑا تو وہ بمنزلہ اسی کے فرزند کے ہے حتیٰ کہ اگر مر گیا تو اسپر ناز پڑھی جائیگی۔ انفتح۔ میں کہتا ہوں کہ اگر دارالاسلام میں جب کوئی ذمی کافر کوئی بے وارث بچہ آٹھا لایا تو چاہے پرورش کرے مگر وہ دارالاسلام کی تبعیت میں مسلمان ٹھہرا جائیگا۔ م۔ واذ مات الکافر۔ اور جب کوئی کافر مرا۔ فن۔ اور وہ مرتد ہو کر کافر نہیں ہوا ہے۔ ولہ ولی مسلم۔ اور اس کافر کا کوئی مسلمان وارث ہو۔ فن۔ یعنی ایسا رشتہ دار ہے کہ اگر کافر مسلمان ہوتا تو یہ اسکا ولی قرار پانا۔ پس دیکھا جاوے کہ اس میت کافر کا اور بھی کوئی قرابتی موجود ہو پس اگر ہو تو مسلمان کو چاہیے کہ انھیں کافروں کے اوپر چھوڑ دے اور دور سے چاہے جنازہ کے پیچھے ہو جاوے۔ اور اگر کوئی اور قرابتی متولی نہ ہو۔ غانہ لیسلمہ ویکفنه ویدفنه۔ تو مسلمان مذکور اس میت کافر کو دھو کر کفن میں لپیٹ کر گاڑ دے۔ بذلک امر علی ردفی حق ابیہ ابی طالب۔ اسی طرح کرنے کا حکم دیے گئے حضرت علی کرم اللہ وجہہ اپنے باپ ابو طالب کے حق میں۔ فن۔ چنانچہ ابو داؤد و نسائی رحم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ جب ابو طالب نے وفات پائی تو میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس گیا اور میں نے عرض کیا کہ آپ کا بوڑھا چچا گمراہ مر گیا (تو آپ رونے لگے ابن سعد فی الطبقات) فرمایا کہ جا کر (دھو کر کفن دیکر ابن سعد) اپنے باپ کو گاڑ دے پھر کوئی بات نہ کرنا یہاں تک کہ میرے پاس آنا پس میں نے جا کر گاڑ دیا اور آپ کے پاس آیا پس مجھے حکم کیا تو میں نے غسل کیا اور میرے واسطے دعا فرمائی۔ رواہ ابو داؤد و النسائی و احمد و اسحق و ابن ابی شیبہ و البزار و ابویعلی۔ ابو طالب کا نام عبد مناف تھا اور نبوت بیکے دسویں سال ماہ شوال میں انتقال کیا اور ابو طالب سے تین روز کے بعد حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا نے وفات پائی قبل اسکے کہ یثرب المعراج میں باسچوں نازین فرمیں ہوں۔ معف۔ ابن کثیر رحم۔ اس سے معلوم ہوا کہ غسل و کفن و دفن کرے۔ لکن بغسل غسل الثوب الخمس۔ لیکن غسل دے جیسے کپڑا دھوتے ہیں

فـ بدون رعایت محفل مسنون و طہارت محدود کے۔ ویلف کی غرقہ۔ اور کپڑے میں پست دے۔ فـ
بدون رعایت کفن مومن و تکفین کے۔ و تحفر حفیرۃ من غیر مراعاة سنۃ التکفین والحد۔ اور ایک گڑھا
کھودے بدون اسکے کہ سنت طور پر کفن پہنا دے اور لحد کھودے۔ ولا یوضع فیہ بل یلقی۔ اور لحد میں نہیں گئے
بلکہ گڑھے میں ڈال دے۔ فـ اگر مرد ہو گیا ہو تو اسلام سے پھر کر جس ملت کفر میں گیا ہو انکو دہ دیا جاوے بلکہ
ایک گڑھا کھود کر اس میں گتے کی طرح ڈکیل دیا جاوے۔ الاطمانہ ع۔ ف۔ اگر ایک شخص مسلمان مرا اور اس کا باپ
و اقارب سب کافرین تو چاہیے کہ وہ انکو نہ دیا جاوے بلکہ مسلمان لوگ اسکی تجویز و تکفین کریں چنانچہ حدیث میں ہے
کہ یو دین سے ایک جوان لڑکا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت گیا کرتا تھا وہ بیمار ہوا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
اسکی عیادت کو گئے دیکھا کہ اسکی وفات قریب ہے پس اسکو ارشاد کیا کہ مجھ پر ایمان لا۔ پس اسکے باپ نے کہا کہ ہوا کلام
کی اطاعت کر۔ یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا کنا مان لے۔ اس نوجوان نے کلمہ شہادت صدق دل سے پڑھا اور
انتقال کیا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم وہاں سے باہر آئے یہ فرماتے ہوئے کہ اللہ تعالیٰ ہی کے لیے حدیثنا
ہو جس نے اس نوجوان کو میرے وسیلہ سے آتش جہنم سے نجات دی اور اپنے اصحاب سے فرمایا کہ تم اپنے بھائی
کے کار پر داؤ ہو اور اسکو یو دیون کے حوالہ نہیں کیا۔ مرج بندق الملبسوط والذخیرہ معف۔ مکروہ ہے کہ مسلمان کی قبر میں
اسکو اتارنے کے لیے اسکا کافر قرابتی اترے کیونکہ کافر محفل لعنت ہے تو مسلم کی قبر اس سے پاک رکھی جاوے لیسوط
والمحیط معف۔ کافر بیت بند غسل کے پاک نہوگی حتیٰ کہ غسل پانی میں گرنے سے پانی نجس ہوگا پھر اسکا دھونا فقط اس لیے
کہ نبی آدم کا امتیازی طریقہ ہے۔ المحبوبی۔ مسلمانوں و کافروں کے مردے خلط ہو گئے پس اگر مسلمانوں کی شناخت ہو
تو غسل و نماز ہے۔ البدائع۔ اگر شناخت نہ ہو پس اگر مسلمانوں کی کثرت تھی تو غسل و نماز مسلمانوں کی نیت سے پڑھی
جاوے اور اگر کافروں کی کثرت ہو تو غسل دیے جا دیں بدون نماز کے۔ البدائع وغیرہ۔ اور مالک و شافعی و احمد
کے نزدیک نماز بھی بہ نیت مسلمین ہے۔ اگر مسادی ہوں تو نماز میں دو روایتیں ہیں۔ مغرب کے وقت جنازہ آیا
تو بالاتفاق فرض مغرب مقدم کریں جیسے نماز عید بھی۔ اور بہادو گانہ سنت یا خطبہ عید تو اسپر جنازہ مقدم کریں اور
ایک قول میں موخر کریں۔ اگر جمعہ کے روز صبح کو تجھ پر میت ہو چکی تو نماز جمعہ تک اسپر نماز کی تاخیر مکروہ ہے۔ ہاں اگر دفین
سے نماز جمعہ فوت ہونے کا خوف ہو تو تاخیر کریں۔ نوافل پڑھنے سے جنازہ کا ساتھ دینا افضل ہے جب کہ حق جواز یا قاطع
یا میت صلح با عالم ہو ورنہ نوافل افضل ہیں۔ نماز جنازہ امام شافعی کے نزدیک ہر وقت میں جائز ہے اور ہاے ثوری
و احمد و اسحق کے نزدیک طلوع آفتاب و زوال و غروب کے وقت مکروہ ہے جیسا کہ ترمذی نے باسناد صحیح ان ساعات
میں مانعت کو عقبہ بن عامر سے مرفوع روایت کیا۔ پھر اگر پڑھے تو نماز ادا ہو جائیگی اور مالک رحم نے بعد نماز صبح کے
جب تک بالکل سپید ہی نہ ہو اور بعد عصر کے جب تک ندھی نہ ہو اجازت دیا ہے۔ مع۔ جب بیان حالت موت و
بعد موت کے غسل و تکفین و نماز کے مسائل سے فراغت ہوئی تو جنازہ اٹھانے کے مسائل شروع کیے کیونکہ نماز کا
جواز و میت کے احاطہ میں بھی تھا۔ حتیٰ کہ اگر وہاں نماز نہ پڑھی تو جنازہ اٹھانے میں ذیل کے طریقہ کو ملحوظ رکھیں ہم
فصل فی حمل الجنائزۃ۔ فضل جنازہ اٹھانے کے بیان میں۔ اذاحملوا المیت۔ جب میت کو اٹھا دیں
فـ یعنی مرد لوگ نہ عورتیں نہ۔ علی سریرہ۔ اسکے تخت پر۔ فـ یا اسکے مانند چار پائی وغیرہ پر۔ انحدافاً
بقوا تمہ الا سربع۔ تو چار پائی کے چاروں پایہ پکڑے ہوں۔ فـ یعنی جب چار آدمی موجود ہوں تو ہر ایک
اسکا ایک پایہ پکڑے۔ ہم۔ یہی اکثر علماء کا قول ہے۔ مع۔ بندق و روت البنتہ۔ اسی طریقہ کے ساتھ سنت کا ورود

ہوا ہے۔ و فیہ تکیف الجماعۃ۔ اور اس میں جماعت کی زیادتی کرنا حاصل ہے۔ فن حتی کہ اگر لوگ سمجھے نہ آویں بھر جاویں تو بھی چار ایک جماعت ہے۔ و زیادۃ الاکرام۔ اور بیت کے اکرام میں زیادتی ہے۔ و الصیانتہ۔ اور بیت کے کرم سے حفاظت ہے۔ فن لہذا اگر سرخانے کی طرف سے بیچ میں ایک نے اور بائیں سے بیچ سے ایک نے پکڑا تو یہ ہمارے نزدیک بلا ضرورت مکروہ ہے۔ شرح الطحاوی ء۔ و قال الشافعی السنۃ ان یحکموا بجلالان۔ اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ سنت یہ کہ جنازہ کو دو مرد آٹھاویں اس طرح کہ۔ یعنی السابق علی اصل عقبہ۔ اگلا شخص جنازہ کو اپنی گردن کے چتر پر رکھے۔ فن اور بیچ بیت کی طرف اور تیسرا راستہ کی طرف کرے۔ و الثانی علی صدرہ۔ اور دوسرا شخص اس کو اپنے سینہ پر رکھے۔ فن اور تیسرا بیت کی طرف ہو حتی کہ بائیں اسکے دونوں کان دونوں کے بیچ میں سینہ کے بل سے ہو۔ لان جنازہ سعد بن معاذ کا تھا۔ اس دلیل سے کہ سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کا جنازہ نہ یوں ہی آٹھایا گیا تھا۔ قلنا کان ذلک لازدحام الملائکہ علیہ۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ یہ بات اسوجہ سے ہوئی تھی کہ سعد بن معاذ رحمہ اللہ کے جنازہ پر ملائکہ علیہم السلام کا ازدحام بہت تھا۔ فن حتی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے بیچوں کے بل چلتے تھے۔ اعتراض ہوتا ہے کہ مکن ازدحام ملائکہ کچھ محسوس طہ پر آدمیوں کو مانع نہ تھا مگر آنکھ کا جادو کہ ملائکہ کے آٹھانے سے دو آدمیوں پر کفایت کی گئی۔ فن بلکہ کافی جواب یہ ہے کہ جنازہ نہ کو دو آدمیوں کا اس طرح آٹھانا بین نے طبقات میں باسناد ضعیف روایت کیا ہے حتی کہ نووی نے کہا کہ اس بارہ میں کوئی نص ثابت نہیں ہے وقد ضعف البیہقی رحمہ اللہ ان آثار میں البتہ وارد ہے چنانچہ طبرانی نے حضرت جابر و اسید بن حنفیر کا اور بیہقی نے سعد بن ابی وقاص کا جنازہ میں العمودین آٹھایا جاناروایت کیا اور حضرت عثمان و ابن عمر و ابن الزبیر سے بین العمودین جنازہ آٹھانے کے آثار روایت کیے اور حق یہ کہ بین العمودین کے یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ سردار و سپہی و دونوں عمود کا ملان جان ہوتا ہے اس کو پکڑا یا چاروں طرف سے ہر شے کی دور بیان سے پکڑا۔ یہی معنی مراد ہونا اسوجہ سے راجح ہے کہ انہیں بعض صحابہ رضی اللہ عنہم سے چاروں جانب سے آٹھانا مروی ہے چنانچہ ابو حنیفہ کے اپنے باپ عبداللہ بن مسعود رحمہ اللہ سے روایت کی کہ جو شخص جنازہ کی ابتلع کرے تو چاہے کہ تخت کے چاروں جانب کو آٹھاوے کیونکہ یہ سنت سے ہے۔ رواہ ابن ماجہ و عبد الرزاق و الطیالسی و البیہقی۔ اس اسناد میں صرف یہ کلام ہے کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اپنے باپ سے نہیں سنا مگر ہمارے نزدیک یہ کچھ مضرب نہیں تو اسناد صحیح ہے اور ابن ابی شیبہ نے اسکے مانند ابو الدرداء رحمہ اللہ سے روایت کی اور ابن الجوزی نے عل میں اسکے مانند ثوبان و انس رحمہ اللہ سے باسناد ضعیف روایت کی اور طبرانی نے اوسط میں انس رحمہ اللہ سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث روایت کی کہ جس نے جنازہ کے چاروں کنارہ آٹھائے اللہ تعالیٰ اسکے چالیس گناہ کبیرہ بخش دیتا ہے۔ ابن ابی شیبہ و عبد اللہ بن ابی نے ابن عمر رحمہ اللہ سے روایت کی کہ انہوں نے جنازہ کے چاروں جانب آٹھائے۔ عبد الرزاق نے بسند صحیح ابو ہریرہ سے روایت کی کہ جس نے جنازہ کے چاروں پایہ آٹھائے تو جو آسپر تھا پورا کر دیا۔ حدیث میں ہے کہ جس نے جنازہ کو چالیس قدم آٹھایا تو اللہ تعالیٰ اس سے چالیس کبیرہ گناہ عفو کر دیتا ہے۔ لہذا علمائے کبار نے کہا کہ ہر جانب سے دس قدم آٹھاوے۔ و محمد بن الحسن نے امام ابو حنیفہ سے روایت کی کہ ہم سے حضرت منصور بن المقمر نے بیان کیا کہ جنازہ کو چاروں جانب سے آٹھانا سنت ہے۔ پس ثابت ہو گیا کہ یہی سنت بلا معارضہ ہے اور اگر بعض صحابہ رحمہم لافعل اسی معنی پر محمول کیا جاوے جو امام شافعی کا قول ہے تو وہ سنت خود کا اور لا محالہ مخالفت سنت سے احتراز کے لیے یہی کہا جائیگا کہ کسی عارضی وجہ سے ایسا کیا گیا اور اختیار یہ کہ وہ جواز کا مرتبہ ہوگا اور ہم بھی جواز کے قائل ہیں۔ م۔ منع۔ اور واضح ہو کہ باہر کو کھڑے ہو کر بیچ کی طرح لا دانا نہیں چاہیے بلکہ ہاتھوں سے پکڑ کر آٹھائے رہے اور کندھے سے ٹیک لگانا

مضائق نہیں۔ کمانی شرح الجامع الصغیر لابی الیث ع۔ لیکن شرح طحاوی میں ہر کندھے پر رکھنے میں مضائقہ نہیں۔ ۱۔ اور
بست کو بیٹھ پر یا جانور پر لا کر رکھ دے۔ نع۔ علی بذالگاڑی پر یا بوجھ کی طرح سر پر لا کر رکھ دے۔ اگر چھوٹا بچہ
دو تین برس کا ہو تو مضائقہ نہیں کہ اسکو ایک ہی شخص اپنے ہاتھوں پر اٹھا دے اور لوگ باری باری لیتے جاویں
اور مضائقہ نہیں کہ سواری پر اسکو ہاتھوں میں لیے ہو۔ البھر۔ بھر اسطرح جنازہ اٹھا کر چلنے کی طرف اسکا سر آگے کریں۔
المفصلات۔ ویشون بہ مسرعین۔ اور چلین اسکو لیکر در حالیکہ سرعت سے قدم اٹھانے والے ہوں۔ ف۔ سن
تقار کا کچھ خلاف نہیں کہ یہ مستحب ہے۔ اور سرعت کی حد یہ ہے کہ میت کو جنازہ پر اضطراب نہ ہو۔ البتیین۔ لہذا فرمایا۔ وون
النجیب۔ یعنی جنب سے کمتر تیز چال ہو۔ ف۔ پس بیان در مقام میں اول تیز چال تو وہ بدلیل حدیث ابو ہریرہ
مرفوعاً کہ جنازہ لے چلنے میں سرعت سے قدم اٹھاؤ کیونکہ اگر میت صالح ہو تو تم نے اسکو حلدی اسکی بھلائی میں پہنچا دیا
اور اگر بدکار ہو تو تم نے جلدی بد کو اپنی گردن سے اتار دیا۔ رواہ البخاری۔ اسراع سنت ہے۔ اتحفہ۔ مگر اسی قدر کہ میت
کو بھرکنے کی حرکت نہ ہو۔ جامع الفقہ۔ اور یہی جمہور کا قول ہے۔ آہستگی بھی جائز اور کوئی چال محدود نہیں کی گئی ہے۔ البیہ
مقام دوم یہ کہ باوجود اسراع کے جنب نہ ہو۔ لانا علیہ السلام میں سئل عنہ قال ما دون النجیب۔ کیونکہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم سے جب جنازہ لے چلنے کی چال کو پوچھا گیا تو فرمایا کہ جب سے کمتر ہو۔ ف۔ رواہ ابو داؤد و ترمذی
لیکن اسناد ضعیف ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہما نے حضرت ام المومنین میمونہ کے جنازہ کو فرمایا کہ تم نقش کو جنبش و زلزلہ نہ دینا
کمانی الصحیحین۔ اور حدیث ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ اسطرح جنازہ لیجائے دیکھ کر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم ہر
جنازہ کو رفق کے ساتھ لے چلنا لازم ہے۔ کما رواہ ابن ابی شیبہ پس حدیث سرعت واسکو جمع کرنے سے ٹکرا کر غرض
اسی قدر مراد ہے جس سے نفس مضطرب نہ ہو تو وہ جنب سے کمتر چال میں ہے کیونکہ جنب ایک طرح کی کودتے ہوئے ہر کارہ
کی چال ہوتی ہے جس سے خواہ مخواہ میت کو اضطراب ہو گا پس جنب سے مانعت کا مقصد عدم اضطراب میت ہے۔ والتم
اعلم۔ م۔ جنازہ کے پیچھے سوار چلنے میں مضائقہ نہیں اور پیدل افضل ہے اور آگے سوار چلنا مکروہ ہے۔ قاضیخان۔ توبہ
مکروہ نہیں ہے۔ م۔ دعویٰ یا خوشبو کی جلتی دھونی اور نائٹھ عورت کا پیچھے چلنا مکروہ ہے اور اگر وہ نہیں مانتی تو جنازہ کا ساتھ
چھوڑنا نہیں چاہیے۔ نوہر کرنا و اگر بیان پھاڑنا و بیٹنا گھر میں جنازہ کے ساتھ مطلقاً قحویٰ ہے۔ اور خالی آنسو بہانے میں
مضائقہ نہیں اور مبرا افضل ہے جنازہ کے واسطے کھڑا ہونا کچھ نہیں اگرچہ نماز کی جگہ بیٹھے ہوں حتیٰ کہ جب جنازہ اتارا جاوے
تب نماز کے واسطے آٹھین ہی صحیح ہے۔ ق۔ ۱۔ جنازہ کے پیچھے خاموش ہوں اور مکروہ ہے کہ ذکر و قرات قرآن باواز بلند
کریں اور آہستہ جائز ہے۔ طق۔ اور ہنسنا و نیادی معاملات کی باتیں کرنا منہش بدتر ہے۔ م۔ و اذا بلغوا الی قبرہ
یکبرہ ان یجلسوا قبل ان یوضع عن اعناق الرجال۔ اور جب اسکی قبر تک پہنچیں تو جنازہ اتارنے سے
پہلے بیٹھ جانا مکروہ ہے۔ لانا قد تقع الحاجة الی التعاون والقیام اکمن منہ۔ کیونکہ کبھی جنازہ میں مددگاری
کی حاجت ہوتی ہے اور کھڑے ہونے میں معاونت کا قابو زیادہ ہے۔ ف۔ اور اولیٰ یہ کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے روایت
کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم جنازہ کے پیچھے جاؤ تو مت بیٹھو حتیٰ کہ وہ زمین پہنچا تارا جاوے۔
رواہ ابو داؤد۔ اور یہی مدبیب احمد و اسحق کا ہے۔ اور ایک دشمنی کے نزدیک بیٹھ جانے میں مضائقہ نہیں۔ مع۔
ابو حنیفہ رحمہ لے ابو یوسف کو فرمایا کہ۔ وکیفیتہ التحمل ان تضع مقدم الجنائز علی عینک۔ اور جنازہ اٹھانے کی
کیفیت یہ ہے کہ تو جنازہ کے اگلے سرے میں سے دائیں کو اپنے دائیں پر رکھ۔ ثم موخرہا علی عینک۔ پھر اسی طرح
کے پیچھے کو اپنے دائیں پر رکھ۔ ثم مقدمہا علی یسارک ثم موخرہا علی یسارک اثیار الیسا من۔ پھر جنازہ

بائیں سے مقدم کو اپنے بائیں پر پھر موخر کو اپنے بائیں پر رکھ واسطے بتا من اختیار کرنے کے۔ **فن** یعنی یہ صورت اس واسطے کہ دائیں سے اٹھانا شروع ہو۔ و ہذا فی حالت التناوب۔ اور یہ صورت اس وقت مکن ہے کہ اٹھانے والوں کی باری ہو۔ **فن** اور یہ پانچ آدمیوں میں بھی مکن ہے۔ اور اگر صرف چار ہی اٹھانے والے ہوں تو جس طرح اٹھانے ہیں اسی حالت سے قبر تک لے جا دینگے۔ م۔ جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے اور آگے بھی جائز ہے مگر آنکھ دور ہو جاوے یا سب ہی آگے ہو جاوے تو مگر وہ ہوگا اور جنازہ کے دائیں و بائیں نہ چلے۔ شافعی رحمہ کے نزدیک آگے چلنا افضل ہے اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے دونوں فعل مروی ہیں اور ہم نے معنی کی راہ سے ترجیح دیکر مابعد حالت نماز کے جنازہ کو آگے رکھنا افضل جانا۔

فصل فی الدفن۔ فصل دفن کرنے کے بیان میں۔ بیت کو دفن کرنا فرض کفایہ ہے۔ السراج ۶۔ اسیر جامع ہے۔ ع۔ ویحقر القبر۔ اور قبر کھودی جاوے۔ ویلحد۔ اور لحد بنائی جاوے۔ **فن** اسطرح کہ قبر کے اندر قبیلہ کی طرف گول کر دیا جاوے جس میں بیت رکھی جاوے۔ اور یہ مسلمان کے واسطے ہے۔ لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم اللحد لنا والشق لغيرنا۔ بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ ہمارے واسطے لحد ہے اور غیروں کے واسطے شق ہے۔ **فن** رواہ الترمذی عن ابن عباس رحمہ اور اس باب میں ایک جماعت صحابہ سے ثبوت ہے اور صحیح مسلم رحمہ کی حدیث سعد رحمہ سے ثبوت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے بھی لحد بنائی گئی تھی۔ اور شق یہ کہ جو زری جھر کھود کر اس کے اندر ایک پتلی نالی سی بنا کر آسمین مردہ مدفون کرتے ہیں۔ اور معنی حدیث کے یہ ہیں کہ یہود وغیرہ شق بناتے ہیں اور ہمارے لیے لحد ہے پس یہی سنت ہے اور ائمہ اربعہ اسکے افضل ہونے پر متفق ہیں۔ لیکن جب زمین نرم ہو کہ لحد بننا مکن نہ تو شق جائز ہے اور ایسی صورت میں تابوت بنانا بھی جائز ہے اور مضائقہ نہیں کہ لوگ تابوت ہو۔ کما فی قاضیخان۔ اور ہمارے مشائخ نے صورتوں کے لیے ہر حال میں تابوت کو مستحسن رکھا کہ آسمین عورت کے واسطے آمار نے میں پردہ زیادہ ہے۔ المحیط۔ اور ہر صورت تابوت میں مٹی ڈالنا اور دائیں بائیں گچی ایٹھیں رکھنا اور اوپر کا تختہ اندر سے مٹی سے پس دینا چاہیے کہ منبر کے لحد کے ہو جاوے۔ قاضیخان۔ اور مردوں کے واسطے بغیر نرمی زمین کے تابوت بالاتفاق مکروہ ہے۔ مع۔ اور جب زمین بالکل ریگ ہو تو اس وقت اگر حاکم کے اوپر سے ریگ ڈالنا روا ہے۔ مع۔ پھر قبر کا گہرا اور پیا فی قد کے سینہ تک ہو اور جس قدر زائد ہو افضل ہے۔ الذخیرہ والجوہرہ ۶۔ ع۔ اور عورت و مرد یکساں ہیں اور امام محمد رحمہ نے کہا کہ کوئی حد محدود نہیں ہے۔ ع۔ اور طول بقدر قامت میت کے اور جو مران بقدر نصف قامت کے ہو۔ المفہرات ۶۔ بیت سے ملی ہوئی ہکی ایٹھیں مکروہ ہیں۔ قاضیخان۔ ویدخل المیت علی القبلة۔ اور میت اس جہت سے داخل کیجاوے جو متصل قبلہ ہے۔ **فن** اسطرح کہ جنازہ کو قبر کے جانب قبلہ کنارہ پر رکھ کر وہاں سے قبر میں اتارین تو ائمہ نیوالا بھی قبلہ رخ ہوگا۔ الفتح۔ قبر میں کوئی عورت اتارنے کو داخل نہو۔ محیط السرخسی۔ اور اگر میت عورت ہو تو اسکے ذی رحم محرم اولیٰ ہیں۔ الجوہرہ۔ اور جب نبون تو خالی ذی رحم بہ نسبت غیروں کے اولیٰ ہیں اور اگر نبون تو غیروں کے اتارنے میں مضائقہ نہیں۔ البحر۔ اور جو لوگ اتارنے کو داخل ہوے ہیں خواہ طاق ہوں یا جفت ہوں برابر میں الگائی۔ مگر مستحب ہے کہ قویٰ امین صالحین قبلہ رخ ہو کر میت کو قبلہ کی طرف سے قبر میں اتارین۔ تاتارخانیہ۔ خلافاً للشافعی فان عندہ یسل سلاً۔ برخلاف قول شافعی کے کہ شافعی رحمہ کے نزدیک سداً ل کر لیا جاوے۔ **فن** یعنی قبر کے پائینتی میت کا جنازہ جس طرح قبر میں لٹایا جائیگا رکھیں اور جنازہ سے بیت کو سر کی طرف سے

ما تدرک کے سوت لین۔ لہذا روئے انہ صلی اللہ علیہ وسلم سئل سئل۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 اسی طرح سئل کر کے داخل کیے گئے تھے۔ ورنہ پس جس طریقہ سے آپ داخل کیے گئے وہ اولیٰ ہے۔ لیکن یہ امر
 دو باتوں پر موقوف ہے اول یہ کہ یہ روایت ثبوت ہو۔ دوم یہ کہ آپ کا جنازہ مبارک جانب قبلہ اس حجرہ شریف میں
 رکھنا ممکن تھا پھر اس طرح کیا گیا۔ امام مصنف نے کہا کہ۔ ولنا ان جانب القبۃ معظم فیستحب الادخال منہ
 اور ہماری دلیل یہ کہ قبلہ کی جانب نہرگ ہے پس اس طرف سے داخل کرنا مستحب ہے۔ واضطربت الروایات
 فی ادخال البنی صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے آمار نے میں روایات مضطرب ہیں
 ورنہ بعض میں قبلہ رخ کر کے اور بعض میں سئل کر کے تو پھر کسی صورت پر اطمینان نہیں ہو سکتا تو ہم نے قیاس
 جانب قبلہ کی تعظیم کا مؤید پایا پس اس روایت کو لیا جس میں جانب قبلہ سے آمار مروی ہے۔ واضح ہو کہ دونوں صورتوں
 کے جواز میں کچھ خلاف نہیں بلکہ مالک رحمہ کے نزدیک دونوں برابر ہیں اور ہمارے نزدیک جانب قبلہ سے افضل
 اور امام شافعی رحمہ کے نزدیک سئل مذکور افضل ہے۔ چنانچہ شافعی رحمہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 کے اسی طرح دفن ہونے کی روایت کی اور شافعی رحمہ نے کہا کہ ہمارے بعض اصحاب یعنی شاگردوں نے ابو الزناد
 ورجعہ و ابو انصر سے خبر دی کہ انہیں کچھ اختلاف حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس طرح دفن ہونے میں تھا اہل یون ہی
 حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما۔ ابو داؤد نے عبد اللہ بن زید سے اسکا سنت ہونا روایت کیا۔ ابن ماجہ نے
 حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سعد بن معاذ رحمہ کا سئل کرنا اور ابن ابی شیبہ نے اسکو انس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا۔
 اسکی اسناد صحیح ہے۔ یہ تو امام شافعی رحمہ کے دلائل سے ہیں پھر ابو داؤد نے ابراہیم بنی رحمہ سے روایت کی کہ حضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم جانب قبلہ سے داخل کیے گئے اور سئل نہیں کیے گئے۔ وقد رواہ ابن ابی شیبہ اور ابن ماجہ نے
 ابو سعید رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم استقبال کے ساتھ جانب قبلہ سے داخل کیے گئے۔ اسکی اسناد
 میں عطیہ بن سعد العونی ضعیف ہے جواب یہ کہ بخاری نے غیر صحیح میں ابو داؤد و ترمذی نے اس سے روایت کی
 اور وہ صدوق ہے اگرچہ چوک جاتا ہے اور بیان مرسل انھیں اسکا مؤید ہے۔ پس یہ روایت صحیح معارض روایت ابن عباس
 ہے اور توفیق ممکن ہے کہ اول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کو تخت پر سے سئل کر کے قبر شریف کی
 جانب قبلہ آنا راہرویان سے مزار مبارک میں آنا راہرو۔ پھر عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلعم
 سات میں ایک قبر میں داخل ہوئے پس آپ کے واسطے چراغ روشن کیا گیا پس میت کو قبلہ کی طرف سے لیا اور
 فرمایا کہ اللہ تعالیٰ تجھے رحم کرے کہ تو بہت آؤا اور غلب ملاوت کرنے والا قرآن کا تھا اور اس پر چار نکیرین کہیں
 رواہ الترمذی و قال حدیث حسن۔ اور اسکی اسناد میں منہال بن خلیفہ و حجاج بن ارطاة دونوں کو ضعیف کہا گیا۔
 جواب یہ کہ ابو داؤد نے فرمایا کہ منہال رحمہ جائز الحدیث ہے۔ حجاج بن ارطاة کو امام احمد اور یحییٰ بن سعید و یحییٰ بن
 سعید وغیرہ نے ثقہ قرار دیا۔ بہر حال حدیث درجہ حسن سے کم نہیں جیسا کہ ترمذی رحمہ نے تحسین کی اور عبد اللہ
 زہبی البجادی رحمہ کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جانب قبلہ سے داخل کیا۔ لہذا رواہ الخلال وغیرہ۔ اور حضرت علی
 کرم اللہ وجہہ نے زید بن الکلفیہ کو اور محمد بن الحنفیہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کو جانب قبلہ سے داخل کیا۔ ابراہیم
 بنی رحمہ نے اہل المدینہ کا یہی فعل روایت کیا اور کہا کہ پھر جب انکی نرم زمین اسکو شعلہ ہوئی تو انھوں نے سئل کرنا
 اختیار کیا۔ یہ سب آثار ابن ابی شیبہ نے روایت کیے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ جب روایات دونوں طرح موجود
 ہیں تو مصنف رحمہ نے قیاس سے جانب قبلہ کو ترجیح دی۔ فانہم ہم۔ نفع۔ فاذا وضع فی لحدہ یقول واضع

لہذا رواہ آؤا و غلب ملاوت کرنے والا قرآن کا تھا اور اس پر چار نکیرین کہیں

بسم اللہ علیٰ ملہ رسول اللہ - پھر جب لحد میں رکھے یعنی جانب قبلہ سے لیتے و لحد میں لاتے ہوئے رکھنے والے
 لے کہ بسم اللہ علیٰ ملہ رسول اللہ - کذا قالہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے القبر - یون ہی رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا تھا جب ابو دجانہ رضی اللہ عنہ کو قبر میں رکھا تھا - فن - یون ہی شیخ الاسلام خواہر زادہ نے بسوط
 میں ذکر کیا اور یہی بدائع وغیرہ میں مذکور ہے اور مصنف رحمہ بھی انکی تقلید سے آفت میں پڑ گئے کیونکہ ابو دجانہ رضی اللہ عنہ
 نام سلمان بن خروشدہ بن عمرو بن عبد شمس بن عبد مناف بن قصی بن کلاب بن مرہ بن کاعل بن مرہ بن
 کاہل بن مرہ بن عبد شمس بن عبد مناف بن قصی بن کلاب بن مرہ بن کاعل بن مرہ بن کاعل بن مرہ بن کاعل بن مرہ بن
 تھا اور غزوہ تبوک میں انتقال کیا - یعنی - پھر یہ دعا کرنا سنت صحیحہ ہے چنانچہ ترمذی و حاکم و ابوداؤد و ابن حبان نے
 ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی اور ایک روایت میں بسم اللہ علیٰ ملہ رسول اللہ - واقع ہے - اور ابو العلاء و حاکم
 رضی اللہ عنہ نے اپنے بیٹے کو وصیت کی کہ جب میں مر جاؤں تو میرے واسطے لحد بنوایو پھر جب مجھے لحد میں رکھے
 تو کیونکہ بسم اللہ علیٰ ملہ رسول اللہ - پھر مجھے مٹی ڈال دیجو اور میرے سر کے قریب سورہ البقرہ کا ابتدائ اور خاتمہ
 پڑھ دیجو کہ میں نے اسکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے - رواد الطبرانی - ومنع - و یوجہ الی القبلة -
 اور بیت کو قبلہ کی طرف متوجہ کر دیں - فن - یعنی دائیں ہاتھ پر قبلہ کی طرف متوجہ کریں - الخلاصہ - ہندک
 مر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم - اسی کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا ہے - فن - حکم دینا تو
 اسی حدیث میں نہیں ملا - سوائے اسکے کہ کبار کے شمار میں فرمایا - استحلال البیت المحرم قبلکم احوار و اموات - اس
 نکلتا ہے کہ بیت المحرم حالت زندگی و موت کا قبلہ ہے - کما رواہ ابوداؤد و النسائی - اور حدیث ابوسعید رضی اللہ عنہ میں حضرت صلعم
 دفن کیے جانے میں جانب قبلہ سے لیے گئے اور قبلہ کی طرف اسناد کی گئی - کما رواہ ابن ماجہ - بالجمہ میت کے
 بائیں طرف کبھی اینٹوں یا مٹی سے ٹیک کر کے قبلہ کی طرف متوجہ کر دے - مع - و یحل العقدہ - اور کفن کی گروہ
 کھول دے - لوفع الامن من الاقشار - کیونکہ کفن منتشر ہونے کے خوف سے اطمینان ہو چکا - (فروع) عورت
 میت کے کارپردار وقت موت سے جنازہ پر رکھنے تک عورتیں ہونگی پھر جنازہ اٹھا کر دفن تک مرد ہونگے
 ع - قبر میں مٹی بچھانا سنت ہے - البتایع - اور کتب شافعیہ و حنبلیہ میں ہے کہ میت کے سر کے نیچے کبھی اینٹ یا پتھر
 رکھ دے مگر ہمارے بیان مذکور نہیں ہے - السروجی - اگر قبر میں بغیر غسل کے یا بائیں کر وٹ پر یا سر خانہ بجائے یا پٹنی
 ہو کر یا بغیر قبلہ منع کرنے کے دفن کیا تو مٹی ڈال دینے کے بعد نہیں اکھاڑینگے ورنہ اکھاڑ کر سنت طور پر کہیں اگرچہ
 سنگ دیدیے ہوں - اور اگر کوئی متلع قبر میں رہ گئی تو اسقدر ردایا کہ جدھر متاع ہے اسی طرف گڑھا کر کے متاع
 نکال لیں - البسوط امد کا گیا کہ قبر کھود کر نکال لینے میں ممانعت نہیں - جوامع الفقہ - اگرچہ مال ایک درہم ہو - پھر
 میں کہتا ہوں کہ یہ ایک دن کے قریب تک ہونا چاہیے کہ میت میں تغیر نہ ہوا ہو - فافہم - روایت ہے کہ خوار مبارک
 حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم میں مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کی انگوٹھی گر گئی اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 کو مقدس شریف میں اتارنے والوں میں مغیرہ رضی اللہ عنہ بھی شریک تھے اور آخر باجائزات صحابہ رضی اللہ عنہم مٹی اٹھا کر
 اپنی انگوٹھی نکالی اور حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی دونوں آنکھوں پر بوسہ دیا - مغیرہ رضی اللہ عنہ اس بات پر فخر
 کیا کرتے کہ مجھے سب سے آخری دیدار حضرت سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نصیب ہوا ہے - جب میت قبر میں
 خاک ہو جاوے تو اس قبر میں دوسرے کو دفن کرنا اور دہان زراعت و عمارت وغیرہ جائز ہے - میت کے سر کے
 نیچے شل زندون کے ٹیکہ کے رکھنا مکروہ ہے - المرہینی - اور اسکے نیچے کوئی بستر بچھانا یا ہن جاس رضی اللہ عنہ نے مکروہ کہا

رواہ الترمذی۔ اور یہی قول ابو موسیٰ رحمہما و شقران مولیٰ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا کہ میں نے سیرج کلمی
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے قبر میں ڈال دی۔ رواہ الترمذی۔ شقران رحمہما آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ذہن
میں شریک تھے۔ عیاض رحمہما نے کہا کہ اسکی وجہ یہ تھی کہ اس سیرج کلمی پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم آرام فرماتے تھے
تو شقران نے غمناک ہو کر کہا کہ واسر حضور اعلیٰ کے بعد کوئی اسکو استعمال نہیں کرے گا پس قبر میں بچھا دی۔ اور
مردی ہو کہ اس کلمی کے واسطے حضرت علی و عباس نے اختلاف کیا تھا تو شقران رحمہما نے نزاع مٹا دیا۔ میت کو
مٹی وغیرہ سے ٹیک کر دین تاکہ وہ قبلہ سے منقلب نہ ہو جاوے۔ مع۔ و یسوی اللہین علی اللحد۔ اور بعد کچھ انہیں
ٹھیک لگا دی حادین۔ لاناہ صلی اللہ علیہ وسلم جعل علی قبرہ اللہین۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک
پر کبھی انہیں لگائی گئیں تھیں۔ و۔ چنانچہ جابر رحمہما نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم لحد میں رکھے گئے اور غنہ
لحد پر کبھی انہیں نصب کیں اور آپ کی قبر مبارک بعد ایک بالشت کے اونچی کی گئی۔ رواہ ابن جابر۔ اور نیز عالم
کی حدیث حضرت علی رحمہما اور ابن جابر کی حدیث عائشہ رحمہما اور صحیح مسلم کی حدیث سعد بن ابی وقاص سے یہ بات ثبوت
ہو اور ابن ابی شیبہ نے شعبی رحمہما سے مسلسل روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مرقہ مبارک پر نرمل لگایا گیا مع
مترجم کو ظاہر ہوتا ہو کہ لحد مبارک کے بند کرنے میں کبھی انہیں کھڑی لگائی گئیں اور جان شق ہوتی ہو وہاں نرمل کھایا
تو دونوں روایتیں ٹھیک ہیں اور بدائع میں کھڑی انیٹ لگانا مذکور اور یہی صحیح ہو اور قول یسوی اللہین۔ میں اشارہ
ہو کہ خوب برابر ٹھیک کر کے لگا دے۔ یعنی نے لکھا کہ سورج بالکل بند کر دے تاکہ میت پر خاک نہ گرے۔ المفید۔ اور
کبھی انیٹوں کا افضل ہونا اجماع ہو۔ مع۔ و یسوی قبر المرأة ثوب حتی یجعل اللہین علی اللحد۔ اور عورت کی قبر پر
پردہ کر لیا جاوے اسوقت تک کہ اسکی لحد پر کبھی انہیں لگا دی حادین۔ و۔ پھر اسکے بعد پردہ کی ضرورت
نہیں ہو۔ و لایسوی قبر الرجل۔ اور مرد کی قبر پر پردہ نہ کیا جائیگا۔ و۔ یعنی کچھ ضرورت نہیں ہو۔ اور یہی مالک
واحمد کا قول ہو۔ لان مٹی حالہن علی الستر۔ کیونکہ عورتوں کا حال تو پردہ پر مٹی ہو۔ و۔ پس اُنکے
جنازہ اتارنے و داخل کرنے میں چہرہ کھل جانے کے خوف سے قبر پر پردہ کر دیا جاوے۔ و مٹی حال الرجال
علی الانکشاف۔ اور مردوں کا حال بے پردگی پر مٹی ہو۔ و۔ یعنی مرد کے واسطے اجنبیوں سے پردہ کا حکم
نہیں ہو۔ حتیٰ کہ نازین مرد کا سر کھٹنے سے حج نہیں اور عورت کی ناز قاسد ہوگی۔ اور صحیح روایت میں آیا کہ حضرت
سیدۃ النساء فاطمہ رضی اللہ عنہا کی قبر مبارک ایک کپڑے سے پردہ کی گئی اور آپ کے جنازہ پر نقش لگائی گئی اور آپ
قبل موت کے وصیت فرمائی تھی کہ میرے جنازہ پر جریڈ انفل کی نقش بنانا پس عورتوں میں یہ سنت ہو گئی۔ مع۔ نقش
ہو کہ جنازہ پر کمان کی طرح شاخیں لگا کر اس پر سے کپڑے کا پردہ ڈالتے ہیں کہ میت اسکے اندر مستور ہو جاتی ہو۔ مع۔
و یکبرہ الاجر و الخشب۔ اور کبھی انہیں دگر مٹی لگانا مکروہ ہو۔ لانہما لاحکام البنائ و القبر موضع البلی و یزید
بکی انیٹ و دگر مٹی تو عمارت کی مضبوطی کے لیے ہیں اور قبر تو گل کر برباد ہونے کی جگہ ہو۔ و۔ تو ایسی جگہ میں
وہ چیز مرت کرنا جو رایگان ہو اسراف مکروہ ہو۔ پس یہ وجہ تو ان دونوں چیزوں کے مطلقا مکروہ ہونے پر دلالت
کرتی ہو۔ ثم بالاجر اثر النار فیکرہ تقا ولا۔ پھر یہ بھی ہو کہ کبھی انیٹ میں آگ کا اثر ہو تو ازراہ بد خالی کے مکروہ
ہو۔ و۔ گویا اسکا آخرت کا گھر آگ کی عداوت سے تیار ہوا۔ بخلاف گرم پانی کے فصل کے کہ وہ طہارت ہو
اور معلوم کہ بھٹے گھر گار آگ سے پاک ہو گئے خود بان نیک فال ہو کہ وہ ابھی پاک ہو گیا لہذا جنازہ یہاں سے
بچھڑے لگائے چلنا مکروہ ہو۔ اور قاضیان نے کہا کہ کبھی انیٹ جب ہی مکروہ ہو کہ میت سے متصل ہو۔ و۔ اور

مخفی نہیں کہ یہ اس بنا پر کہ آگ کے اثر سے جو چیز بنی ہو وہ میت سے منسلک ہو اور اس صورت میں گرم پانی سے نہلانے اور عطر کشیدہ لگانے وغیرہ کا اعتراض وارد ہو پس وجہ بد فالی کی وہ ہے جو میں نے اوپر بیان کی کہ آخرت کی منزل آگ کی مدد سے بنی ہو اور یہ مفید ہے کہ قبر میں کسی مقام پر پختہ اینٹ ہونا مکروہ ہے جیسے اصلی وجہ جو امام نے ذکر کی مطلقاً کراہت اسراف کی شرعی دلیل ہے۔ ہاں اسکا مفاد یہ ہے کہ اگر کئی اینٹ دکنری لاکوئی جائز فائدہ ہوتا مگر اہم مرفوع ہے چنانچہ قمر تاشی میں ہے کہ درندہ سے بچاؤ کے واسطے یا کفن چوڑون کے خوف سے اوپر پختہ اینٹ سے جوڑ دے تو مضائقہ نہیں ہے۔ ولا باس بالقصب۔ اور زمر کل کے اشتعال میں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ فسنہ اس سے استحباب ظاہر نہیں ہوتا۔ وفی الجامع الصغیر ویتحب اللبن والقصب۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ کچی اینٹ زمر کل کا اشتعال مستحب ہے۔ لانه صلی السیر علیہ وسلم جعل علی قبرہ طن من قصب۔ کیونکہ حضرت صلعم کی قبر مبارک پر ایک گٹھان زمر کل استعمال ہوا۔ ف۔ رواہ ابن ابی شیبہ عن ابراہیم النخعی مرسلہ۔ اور اگر زمر کل بنایا ہو یعنی چٹائی ہو تو ایک روایت میں جائز اور دوسرے میں مکروہ ہے۔ مع۔ ثم یہاں الشراب۔ بھر قبر میں مٹی ریختہ کر دی جاوے۔ ف۔ خواہ ہاتھوں یا بچاؤ کے وغیرہ سے۔ البوسرہ۔ اور قبر کی مٹی سے زیادہ کرنا مکروہ ہے۔ رواہ الحسن بن ابی حنیفہ الخفہ والمیض مع۔ اور حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی السیر علیہ وسلم نے سر کی طرف سے تین پل مٹی ایک قبر میں ریختہ کی رواہ ابن ماجہ عن ابی ہریرہ رضی۔ پس مستحب ہے کہ دونوں ہاتھوں سے ایک پل سرھا کوڈا لے میں ترے۔ منها خلقناکم۔ دوسرا پل وسط میں پڑھتے ہوئے دفینا فید کم۔ اور تیسرا پل بائیں پر پڑھتے ہوئے۔ ومنها نخرجکم تارہ آخری۔ یعنی اس آیت کو تینوں بار میں ختم کر دے۔ البوسرہ جمع۔ وینسم القبر۔ اور قبر مسنم کجاوے۔ ف۔ یعنی شل کو ہاں کے بنائی جاوے اور یہی جمہور علماء اور اکثر شافعیہ کا قول ہے۔ مع۔ ولا یسطح۔ اور سطح نہ بنائی جاوے۔ اسی لایر لے۔ یعنی مربع جو کورنوبیسے چوتھرہ ہوتا ہے۔ لانه صلی السیر علیہ وسلم نہی عن تربیع القبور۔ کیونکہ حضرت صلی السیر علیہ وسلم نے قبروں کو جو کور کرنے سے منع فرمادیا۔ ف۔ رواہ محمد بن ابی حنیفہ رحم۔ مع۔ اور یہ بت پرستوں کے چوترون سے مشابہت ہے لہذا مکروہ تحریمی ہوگی اور اسی وجہ سے سنم بنانے کو ظہیر یہ میں واجب کیا ہے۔ اور قاضی خان میں بقدر ایک بالشت کے اور محیط میں چار انگشت یا ایک بالشت اور چٹائی رکھے۔ م۔ مع۔ ومن شہاد قبرہ اخبر انہ سنم۔ اور جس نے حضرت صلی السیر علیہ وسلم کی مرقد مبارک کو مشاہدہ کیا اسے آگاہ کیا کہ وہ سنم ہے۔ ف۔ رواہ ابو حنیفہ والبخاری عن النخعی رحم۔ مع۔ اور بخاری رحم نے سفیان الثمار سے روایت کی کہ میں نے قبر رسول اللہ صلی السیر علیہ وسلم کو سنم دیکھا اور ابن ابی شیبہ نے زاید کیا کہ اور قبر ابو بکر رضی اللہ عنہما کو بھی۔ اور ابن شاہین نے محمد بن علی بن الحسین اور قاسم بن محمد و سالم بن عبد اللہ سب سے روایت کی کہ تینوں مرقد سنم ہیں۔ شعبی نے کہا کہ میں نے شہداد احد کی قبر میں سنم دیکھا اور محمد بن الحنفیہ نے قبر ابن عباس کو سنم کیا۔ لہذا شافعیہ میں سے ابو علی و طبری و جوینی و غزالی و دیلمی وغیرہ نے جمہور ائمہ سے سنم میں اتفاق کیا اور امام شافعی کا قول جوڑا کہ قبر سطح چاہیے۔ ہاں دلیل کہ سنم تو انھی ہوتی ہے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ابو القلیح رحم کو بھیجا کہ کوئی قبر جو مشرف یعنی بلند ہو برابر کر دے اور جو کوئی چھوٹ ہو اسکو میت دے اور فرمایا کہ اسی حکم کے ساتھ حضرت صلی السیر علیہ وسلم نے جھگو بھیجا تھا۔ کمار و الشریعی۔ اسکا جواب یہ کہ مواد جاہلیت میں قبروں پر عمدہ عمارت بلند بنانے سے اور سنم سے جاری ہے مراد نہیں بلکہ بقدر کہ زمین سے متاثر ہوتا کہ قبر پہچان کر پیشاب پچانہ وغیرہ سے امانت نہ کجاوے۔ کما فی الفتوح

دوسری دلیل امام شافعی رحمہ کی یہ ہے جو کہ قاسم بن محمد نے اپنی پوجی حضرت عائشہ رحمہ سے روایت کی کہ میں نے عرض کیا کہ اے میری آمان مجھے قبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وصاحبین رضی اللہ عنہما دکھلا دیجئے تو آپ نے دستانہ کھول دیا میں نے تین قبرین دیکھیں کما کہ لاشہ تہہ دلا لاطیئہ سطوحہ بیطہا والعرضۃ الحمراء۔ یعنی نہ بلند اور نہ بہت بلکہ مسطح بیطہا والعرضۃ الحمراء تھیں۔ رواہ ابو داؤد۔ جواب یہ کہ یہاں سطح سے مراد جو کہ زمین ہے بلکہ ستم ہے چنانچہ تھوڑے غور سے یہ بات واضح ہو اور خود قاسم بن محمد سے ابن شاپین رحمہ کی روایت میں ستم ہونا صریح مذکور ہوا۔ اور اگر کوئی شخص معارضہ پیدا کرے تو بخاری رحمہ کی روایت میں ستم ہونا صریح اور مرجح ہے۔ بیقی و بقوی نے یہ کہا کہ روایت ابو داؤد اصح و محفوظ ہونا چاہیے تو صاحب اللباب نے رد کر دیا کہ یہ ان دونوں نے تعصب کی نذر کھائی در نہ کوئی بھی صحیح بخاری کی روایت پر ابو داؤد کی روایت کو ترجیح نہیں دے سکتا اور ابن قدامہ حنبلی نے کہا کہ روایت بخاری اصح ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ صحیح جواب تو یہی ہے کہ ابو داؤد کی حدیث میں مراد سطح نہیں بلکہ ستم ہے۔ م۔ (فروع) قبر کو مکمل لگانا گچ کرنا مکروہ ہے۔ المحیط۔ اور یہی قول ثوری والک و شافعی و احمد کا ہے۔ اور یہ میں ہے کہ مختار یہ کہ مکروہ نہیں ہے اور امام ابو حنیفہ نے کہا کہ قبر پر عمارت بنانا مکروہ ہے۔ ائمیین مع۔ اور سراجہ میں ہے کہ مختار یہ کہ مکروہ نہیں ہے۔ الدر۔ میں کہتا ہوں کہ متون کے محتلف ہے اور کوئی دلیل شرعی ظاہر نہیں قاسم بن محمد علم۔ م۔ اگر قبر ریختہ ہو جاوے تو اسپر مکمل میں مضافتہ نہیں۔ البجہرہ ۶۔ اور زندگی میں اپنے واسطے قبر بنوائی تو مضافتہ نہیں اور اسپر ثواب پا دیگا۔ التااریخانیہ۔ علی مذہب تعصب ہونا چاہیے لیکن یہ کوئی نہیں جانتا کہ اسکا دفن کہاں ہے لہذا مغمورات میں ہے کہ وہاں تنگی مقبرہ کی وجہ سے دوسرے کا دفن کرنا جائز ہے اور جو اول نے خرچ کیا اسکو دیدیا جاوے۔ م۔ صاحبین کے مقبرہ میں دفن کرنا افضل ہے۔ البجہرہ۔ قبر پر مٹی بیٹھ جانے کے واسطے پانی چھڑکنا مضافتہ نہیں اور ابو یوسف نے مکروہ جانا۔ المحیط۔ بعد دفن کے ایک ساعت وہاں جھٹک کر قرآن پڑھ دینا ردعا کرنا مستحب ہے۔ البجہرہ۔ امام ابو حنیفہ نے مکروہ جانا کہ قبر کو روزندے یا اسپر ٹیٹھے یا سووے یا پیشاب پچانہ پھرسے یا اسپر کوئی علامت بناوے یا اسکی طرف ناز پڑھے یا قبروں میں ناز پڑھے۔ ائمیین مع۔ مگر قاضی خان نے کہا کہ مضافتہ نہیں کہ اسپر کچھ لکھدے یا علامت کے لیے پتھر رکھدے۔ حسن نے ابن مسعود رحمہ سے روایت کی کہ جب تک قبر کو مکمل نہ کیجاوے وہ اذان کی آواز سناتا رہتا ہے۔ المغنی للعلما بلدع۔ اگر یہ روایت صحیح ہو تو ہمارے نزدیک یہ سننا بمنزلہ سلام کے ہے۔ م۔ ایک قبر میں دو مرد کا دفن مکروہ ہے مگر بفرودت۔ قدوری و سرخسی و مرقیانی و ذخیرہ میں ہے کہ ہر وقت ضرورت پانچ تک اجماعاً جائز ہیں اور افضل کو آگے کرے اور دونوں کے بیچ میں کچھ خاک آڑ کر دے تعزیت کرنا مستحب ہے جبیر احادیث میں ثواب جلیل آیا ہے مگر جب کہ عورت جو ان ہو تو صرف اسکے محارم نام ہی کریں اور تعزیت بعد دفن کے بہتر ہے مگر جب کہ اہل مصیبت زیادہ مضطرب ہوں تو پہلے بھی مضافتہ نہیں۔ السراج۔ اور پھر کلمہ یہ کہ جسطرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ ان لہما اخذوا اعطی وکل شئی عندہ باجل مسمی۔ یعنی اللہ تعالیٰ کا تھا جو آئنے لے لیا اور جو دیا ہے اسی کا ہر اور ہر چیز کے واسطے اسکے نزدیک ایک وقت مقرر ہے جو مسلمان کو ثواب کی وعادہ اور بیت مسلم کی مغفرت ہے اور اگر میت کا قبر ہو تو مغفرت نہ سکے اور اگر دونوں کا فرما تو سکے کہ اللہ تعالیٰ تمہاری اس مصیبت میں جھلائی کر دے اور کمی نہ کرے۔ السراج۔ مضافتہ نہیں کہ اہل مصیبت اپنے گھر یا مسجد میں بیٹھیں کہ لوگ تین روز تک تعزیت کریں نہ زائد مگر جب کہ وہ سفر میں ہو پھر آیا۔ اور اسکا ترک بھرا ہے۔ اور مرد و زون پر بیٹھنا مکروہ ہے عجم میں جو لوگ فرض بچھانے اور دستوں پر بیٹھنے میں تو یہ ناپائیدار صیغ حرکت ہے و نظیر یہ انحراف ع۔ میت کو اسکے گھر میں دفن نہ کریں اگر صغیر ہو بلکہ مسلمانوں کے مقابر میں بجا دین کیونکہ

یہ بات صرف ازبیا علیہم السلام کے ساتھ مخصوص ہے کہ جس جگہ وفات پائی وہیں مدفون ہوں اور حضرت ابو بکر و عمر و
 کی خصوصیت بوجہ شرافت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہے۔ نفع۔ بن کثامہ بن کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حیات
 میں آگاہ فرمایا تھا کہ میں اور ابو بکر و عمر ایک مٹی سے ہوں چنانچہ بعد وفات کے یہی بات پیش آئی۔ اور یہاں سے
 معلوم ہوا کہ حضرت یوسف علیہ السلام نے بطریق وحی وغیرہ معلوم کر کے اپنا جنازہ شریف ایک تابوت میں رکھا
 تھا کہ وہاں سے منتقل کر کے حضرت ابراہیم و یقوب کے مقبرہ میں لائے جاویں۔ امام مصنف نے تجسس میں
 کہا کہ اس سے معلوم ہوا کہ میت کو منتقل کرنے میں گناہ نہیں ہے لیکن عموماً میت کو منتقل کرنا دفن کی تاخیر و کاربفائدہ
 ہے تو یہی کراہت کے واسطے کافی ہے اور ایک دو میل تک منتقل کرنا مضائقہ نہیں کیونکہ مقابر کی مسافت اس حد تک
 پہنچتی ہے۔ مستحب یہ کہ جہان مراد اسی کے مقابر میں دفن ہو۔ کہا گیا کہ تقدار سفر سے کم۔ اور کہا گیا کہ تقدار سفر بھی
 نقل کرنا مکروہ نہیں اور حضرت سعد بن ابی وقاص و جسد بن زید نے عقیقہ میں انتقال کیا اور چار فرسخ تک مدینہ
 منتقل کر کے لائے گئے۔ پھر بعد دفن کے میت کو کھود کر منتقل کرنا نہیں جائز ہے خواہ رت طیل ہو یا کثیر جو اور
 یہی شافعیہ کے نزدیک اصح ہے۔ حج بہ النودی۔ مگر جب کہ کوئی عذر ہو امام مصنف نے تجسس میں کہا کہ عذر یہ کہ جیسے یہ
 معصوب ہے یعنی کسی غیر کی ملک ہے اور غیر اس کی اجازت کے دفن ہوا اور وہ اجازت نہیں دیتا۔ یا اسکو شفیع نے
 شفعہ میں لیا اور جب یہ نہ تو منتقل کرنا نہیں جائز ہے اسی واسطے بہت سے صحابہ رضو جو کفرستان کی زمین میں دفن
 ہوئے انکو منتقل نہیں کیا گیا کیونکہ کوئی عذر نہیں تھا۔ پھر اگر ملک زمین نے چاہا کہ قبر کو برابر کر کے آبزیدعت
 کرے تو اسکو اختیار ہے کیونکہ وہ اپنی زمین کے ظاہر و باطن کا مستحق ہے پھر چاہے تو اپنا حق باطنی چھوڑ دے۔
 شیعہ عذر کے یہ کہ بعد میں کسی کا مال یا کپڑا یا نقد ایک درم تک گر گیا ہو تو اس کے لیے کھودنا جائز ہے۔ پھر اگر کسی عورت
 کا بیٹا کسی مقام میں مرا اور دفن کیا گیا اور وہ عورت اپنے شہر میں ہے پھر آئی اور اسکو مہر نہ ہوا اور اسے چاہا کہ لاش
 کو منتقل کر لے جاوے تو شائع نے اتفاق کیا کہ اسکو یہ اجازت نہیں ہے پھر جو بھیسے متاخرین نے اجازت جانی
 وہ قابل انتفات نہیں ہے۔ کذا فی الفتح۔ قول شہداء احد رضی اللہ عنہم اپنے مقام پر مدفون ہوئے اور صحیح ہوا کہ جب
 وہ نہر جو قبور شہداء کے قریب سے جاری ہوتی تھی نکلنے کا قصد ہوا تو حضرت سید الشہداء حمزہ رضی اللہ عنہ کی
 انگلی کھل گئی۔ اور جب قبہ سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم برمانہ ولید بن عبد الملک بنایا گیا تو ایک قدم ظاہر ہوا جس
 لوگ نہایت خوفناک ہو کر کہنے لگے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قدم مبارک کھل گیا تو عروہ بن الزبیر رحمہ نے کہا کہ
 نہیں واسرہ تو حضرت عمر رضی اللہ عنہما دونوں انصاری شہداء احد سے ہیں ان دونوں کی قبر بعد چھالیس برس
 کھودی گئی حالانکہ ویسی ہی تھی گویا کل شہید ہوئے ہیں۔ باوجود اسکے انکو منتقل بدینہ نہیں کیا اور اسی وجہ سے
 جو صحیح بخاری میں عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آٹھ برس بعد شہداء احد پر
 ناز پڑھی جیسے میت پر پڑھتے ہیں۔ اس ناز میں کچھ اشکال ہم پر لازم نہ آیا کیونکہ شہداء احد میں کچھ قبر نہیں باوجود
 اسکے لازم ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت کہی جاوے یا دعا ہو کیونکہ سلف و خلف کسی نے دوبارہ
 نقل ناز ان شہداء پر نہیں پڑھی۔ اور بحث گندجی۔ اور یہاں کلام اسمین کہ جیسے ازبیا علیہم السلام نے جس جگہ
 پر وفات فرمائی خاص وہیں مدفون ہونا انکی خصوصیت ہے تو شہداء کے واسطے جس مہدا ان میں شہید ہوں وہیں
 دفن ہوں اگرچہ خاص وہی جگہ جہاں دم نکلا ضرور نہیں ہے۔ اور عوام کے واسطے ظاہر مذہب میں شخص یہ کہ جس
 شہر میں ہوں وہیں کے مقبرہ میں دفن ہوں۔ پھر اس دیار میں اسوقت سابقین اہل شرع صالحین کا جوار حشر

برید بن عبد الرحمن رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ہم لوگ بیت کے بیان جمع ہوتے اور ان لوگوں کے کھانا پکانے کھلانے کو نیاحت میں شمار کرتے تھے۔ اسنادہ صحیح۔ پس جب صحابہ رضی اللہ عنہم ایک نیاحت حرام شمار کرتے تو یہ بد اس زمانہ میں نہایت قبیح ہے۔ اہل بیت کے واسطے اقرباء و ثبوتیوں کو اس قدر طعام بھیجا کہ ایک رات دن اس کے واسطے پیٹ بھر کافی ہو مستحب ہو کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آل جعفر کے لیے تیار کر دیا تھا۔ کما رواہ الترمذی و الحاکم۔ اور اہل بیت سے کھانے کے واسطے افراد و الحاج کرے کیونکہ عی انکی خواہش رو کیگی۔ یخص الفتح۔ میت سے منکر و نکیر کا سوال قبر ہی میں ہوا و عامہ علماء کے نزدیک کچھ اسی امت سے مخصوص نہیں ہے۔ عامہ علماء کے نزدیک میت پر اسکے لوگوں کے رونے سے عذاب نہیں ہوتا مگر جب کہ اُس نے یہ وصیت کی ہو۔ کما فی الظہیر۔ ع۔ اور یوں ہی جب وہ زندگی میں راضی ہو۔ عید و ن کے ایام میں مقابر میں کھانا بجانا و چراغ روشن کرنا وغیرہ کمرہ ہے۔ خلاصہ میں ہے کہ مقابر میں کسی یودی کی ہڈی ملی تو اُسکو توڑنا نہ چاہیے اور جمع العلوم میں ہے کہ مقابر میں عورت کی ہڈی پر نظر کرنا نہیں روا ہے۔ ع۔

باب الشہید

باب شہید کے بیان میں۔ شہید نام اس لیے کہ مشہور بالجنۃ ہیں یعنی اُنکے جسی ہونے کا وعدہ ہوا اس لیے کہ حضرت صلعم نے فرمایا۔ انی شہید علی ہوا۔ میں ان لوگوں پر شاہد ہوں یا اس لیے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ان لوگوں پر گواہ ہونگے کہ جنہوں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت سے انکار کیا اور آپ کے ساتھ نافرمانی کی حتیٰ کہ آپ کے اصحاب میں سے یہ لوگ کرائی میں شہید ہو کے ہم مع۔ شہادت و قسم ہوا کہ وہ احکام آخرت میں شہید ہو اگرچہ دنیاوی احکام میں اسکو غسل وغیرہ دیا جاوے اور دوم وہ کہ دنیا و آخرت دونوں میں شہید ہوتے کہ غسل نہ دیا جاوے اور اصل اس میں شہداء احد رضی اللہ عنہم ہیں اور انہیں پر تباس کرنے میں بعض وجوہ سے امام و صاحبین میں اختلاف ہے چنانچہ معلوم ہو گا اور وہ تین قسم ہیں جن میں بعض سے بعض اعلیٰ ہے چنانچہ فرمایا۔ الشہید شہید یعنی بالاتفاق امام و صاحبین کے قول میں۔ اول۔ من قتلہ المشرکون۔ جس شخص مسلمان کو مشرکوں نے قتل کیا۔ فن۔ خواہ کسی آگے ملواری بندوق کٹری ڈھیلا پتھر وغیرہ یا کسی ذریعہ سے جبکہ قتل کے قصد سے کیا ہو المحبط۔ حتیٰ کہ دشمن نے گھوڑے پر سوار ہو کر یا ساقی ہو کر اُس سے روندایا دھکا یا تھوک یا لال یا اگلے پانوں سے صدمہ ہو چنا یا ہو یا شہید کے گھوڑے کو مارا یا بھگایا حتیٰ کہ خود گھوڑے نے گرا کر مار ڈالا یا نیزہ مارا کہ وہ پانی یا آگ میں یا دیوار پر سے گر کر مر گیا اگرچہ خود نیزہ کا زخم کاری نہ تھا یا پتھر یا آگ پھینکی یا پانی کے ذریعہ سے غرق کیا۔ الکافی۔ اور باخون و ریزہ خون کا حکم مانند مشرکوں کے ہے۔ مع۔ اور شہید کا قتل باغ طاس ہونا امام کے نزدیک شرط ہے اور صاحبین کے نزدیک نہیں۔ م۔ دوم۔ او وجد فی المعرکہ و بہ اثر۔ یا وہ معرکہ میں طاس حالیکہ اس میں اثر ہو۔ فن۔ یعنی جہت حتیٰ کہ آنکھ یا کان یا پیٹ سے خون بہنے یا جلنے کا اثر ہو۔ قسم سوم۔ او قتلہ المسلمون۔ یا اسکو قتل کیا مسلمانوں نے فن۔ دھار دار و قاتل آگے اگرچہ شہر میں ہو۔ ظلم۔ ازراہ ظلم کے۔ فن۔ یعنی نافرمانی و نافرمانی و جرم کے اور باوجود ظلم کے یہ بھی شرط ہے کہ۔ ولم یحب بہ دتہ۔ اس قتل کی وجہ سے دیت واجب نہ ہوئی ہو۔ فن۔ جیسے خطا سے قتل و مشابہ عہد میں دیت واجب ہوتی ہے بلکہ قصاص واجب ہو اگرچہ وہ کسی وجہ سے ساقط ہو جاوے چنانچہ باب نے بچے کو ناحق قتل کیا تو دراصل قصاص ہی واجب ہے مگر باب کے احکام سے قصاص ساقط ہو کر

دیت ہو جاتی ہو جیسے سوائے باپ کے اگر کسی نے دوسرے کو قتل کیا اور باہم صلح کر لی تھی تو مقتول غیبہ رہا پس
 ان تینوں صورتوں میں مقتول شہید کا حکم یہ ہے کہ - فیکفن - اسکو کفن دیا جاوے - فن - بلا خلاف - لیصلی علیہ
 اور سپرناز پڑھی جاوے - فن - ہمارے نزدیک خلافاً للشافعی - ولا یغسل - اور اسکو غسل نہ دیا جاوے
 یہ بھی بلا خلاف کے مانند ہے - کافی وغیرہ میں یہ قید فرمادی ہے کہ اسنے ارتقاٹ یعنی کوئی راحت کھانے پینے دوا کی نہ پائی
 ہو اور اتنی دیر تک ہوش و حواس میں زندگی کہ وقت ناز گندے یا علاج کے لیے خیمہ میں آوے ہنر کہ اثبات کے
 ہو اور اگر علاج کا قصد نہ تو حرج نہیں - اور واضح رہے کہ کھانا پانی وغیرہ بعد حوب کے ارتقاٹ ہو نہ حالت حوب میں -
 م - نفع - بالجمہ شہید آخرت میں زندہ و اپنے ثواب میں ہر اور دنیا میں اسکو غسل نہیں مگر کفین و ناز ہے - لاندہ فی معنی
 شہداء واحد - کیونکہ ایسا مقتول شہداء واحد کے معنی میں ہے - وقال صلی اللہ علیہ وسلم فیمم - اور حضرت صلعم نے
 شہداء واحد کے حق میں فرمایا - فن - کہ میں ان لوگوں کا شاہد ہوں - زلموہم بکلمہ صم و دماہم و لا یغسلوہم - انکو
 پیٹ دو انکے زخموں و خون کے ساتھ اور انکو غسل مت دو - فن - رواہ احمد و النسائی عن عبد اللہ بن عبد الرحمن
 اور جابر بن عبد اللہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم شہداء واحد کو معج کرتے اور فرماتے کہ انہیں سے کون قرآن کا زیادہ
 لینے والا ہو جب آپ کو کوئی بتلایا جاتا تو اسکو حد میں مقدم فرماتے اور فرمایا کہ میں قیامت کے روز انکا گواہ ہوں اور حکم
 دیا انکے دفن کا انکے خون سمیت اور انکو غسل نہیں دیا - ابو داؤد و النسائی ما بن ماجہ - اور سپرناز نہیں پڑھی - البزار
 و الترمذی - ابن عباس رضی اللہ عنہما نے خون و کپڑوں میں مدون ہونے کو بیان کیا - رواہ ابو داؤد - اور جابر بن عبد اللہ سے بھی
 اسی طرح ایک کے بارہ میں بیان کیا - رواہ ابو داؤد - اور نووی رحمہ اللہ نے کہا کہ اسناد صحیح بشرط تسلیم ہے - نفع یس مؤمن
 اس جنگ میں حق پرستے اور کافروں نے احق انکو قتل کیا تو دے شہید ہوے - م - فکل من قتل بالحدید ظلم -
 پس جو کوئی قتل کیا گیا اور ظلم کے معنی احق طہر بردار سے - فن - جب کہ باہم مسلمانوں میں ہو ورنہ کافروں
 سے و حاردار یا بغیر حار کے کسی طرح سے ہو - و ہو ظاہر بالغ - اور یہ مسلم مقتول پاک و بالغ ہو - فن - یعنی ابو حنیفہ
 کے نزدیک دو عاقل بالغ ہو اور جانت و حیض و نفاس سے پاک ہو اور صاحبین کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے - و لم یجب
 بہ عوض مالی - اور اس قتل کی وجہ سے عوض مالی بھی واجب نہ ہوا ہو - فن - لاندہ اسنے ارتقاٹ حاصل
 کیا ہو - نفوفی معناہم - تو وہ بھی شہداء واحد کے معنی میں ہوا - فیملحق بہم - تو انہیں کے حکم میں لاحق کیا جائیگا -
 یعنی دنیاوی احکام میں جو بڑاؤ شہداء واحد کے ساتھ ہوا اسکے ساتھ بھی ہوگا - تو بغیر غسل کے کفین و ناز کے ساتھ دفن
 کیا جاوے - و المراد بالاشرا لہجراتہ - اور اثر سے مراد جراح ہے - فن - یعنی معصفت نے جو کہا کہ مرکہ میں پایا جاوے
 اور اس میں اثر ہو تو اثر سے مراد جراح ہے - لاندہا دلائل القتل - کیونکہ جراح دہل ہے - و کذا خروج الدم من موضع
 غیر معاد کا لعین و نحوہ - اور یوں ہی خون نکلنا عادت کی خلاف جگہ سے جیسے آنکھ و اسکے مانند - فن - کان یا
 بیت سے جڑ حکرتو سے نکلے بخلاف ناک یا قعد یا نازہ یا سر سے اترنا کیونکہ ان جگہوں سے جوہر نکسیر و ہا سیر وغیرہ
 کے نکلنا ہر تو قتل کی دلیل نہیں ہے - الزیادات مع - و الشافعی یخالفنا فی الصلوٰۃ - اور شافعی رحمہ اللہ میں جیسے
 مخالف ہیں - فن - کہتے ہیں کہ غیبہ پر ناز حرام ہے - النووی - ہم کہتے ہیں کہ ناز پڑھی جاوے اور یہی شافعی کے
 شاگرد زنی رحمہ اللہ امام احمد و اذاعی و توری و کحول و سید ابن المسیب و حسن بھری و کرمہ رحمہم اللہ اور عقبہ بن عامر
 و ابن عباس و غیرہم رضی اللہ عنہم کا قول ہے - و یقول السیف محاذ للذنوب کما رواہ ابن جان مرفوعاً - فافنی
 عن الشفاعۃ - اور شافعی رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ تلوار نو گناہوں کی محو کرنے والی ہے پس اسنے شفاعت و دعا سے مستثنیٰ

کر دیا۔ فت۔ اور بخاری و ترمذی کی حدیث جابر بن عبد اللہ سے مروی ہے کہ حضرت علیؑ نے اپنے نازنین بچہ جی۔ و نعم
نقول الصلوۃ علی المیت لاظهار کرامتہ و الشہادۃ اولی بہا۔ اور ہم کہتے ہیں کہ کبیت پر ناز بچہ حنا اسکی کرامت
ظاہر کرنے کو ہے اور اس عرض میں شہید زیادہ لائق ہے۔ فت۔ اور جابر رضی اللہ عنہ نے ناز بچہ سے نہیں دیکھا تھا
کیونکہ جنگ احد میں آنکے والد اور بھائی و مامون مارے گئے تو مدینہ کو آنکی تدبیر کے واسطے واپس آئے تھے اور
وہاں حاضر نہ تھے جس وقت حضرت علیؑ نے شہداء و احد پر ناز بچہ جی میں جابر بن عبد اللہ نے جان تک
دیکھا تھا روایت کیا۔ ح۔ اور محذوب سے ناز نہونا لازم نہیں۔ و الطاہر عن الذنوب لا یستغنی عن الدعاء
کا لنبی و الصبی۔ اور جو کوئی گناہوں سے پاک ہو وہ دعا سے مستغنی نہیں ہو جاتا جیسے پیغمبر و طفل۔ فت۔ اور
تحقیق یہ کہ دعا صرف گناہوں کی مغفرت نہیں بلکہ جب گناہ نہوں تو بلند سی درجات و منزلت ہے اور مراتب آخرت
کی نہایت نہیں ہے۔ م۔ اور عطارد بن ابی رباح تابعی نے کہا کہ حضرت علیؑ نے شہداء و احد پر ناز بچہ جی
رواہ ابو داؤد و فی المراسیل۔ اور حاکم نے جابر بن عبد اللہ سے اور امام احمد نے ابن مسعود بن عبد اللہ سے اور دارقطنی نے ابن عباس
سے شہداء کے بیان میں حضرت علیؑ نے ناز بچہ حنا روایت کیا اور ابن الہمام نے ہر ایک اسناد کو درجہ
حسن سے کم نہیں ثابت کیا حالانکہ متعدد روایات سے توضیف بھی درج حسن کو پہنچتی ہے۔ پھر شہداء و ابن الہمام تابعی
نے کہا کہ احد کو شکر جانے میں ایک اعرابی آیا اور حضرت علیؑ نے اسکو دیکھا کہ وہ ایک اور اسیرین مذکور
ہے کہ اس اعرابی نے شہادت پائی اور حضرت علیؑ نے اسکو دیکھا کہ وہ ایک اور اسیرین مذکور
کی حدیث میں ہے کہ حضرت علیؑ نے اسکو دیکھا کہ وہ ایک اور اسیرین مذکور
تھے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور ابو مالک غفاری رح سے مروی ہے کہ حضرت علیؑ نے حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کے
ساتھ نو شہداء پر ناز بچہ جی پھر یہ تو آٹھ لائے گئے اور حمزہ رضی اللہ عنہ رہے اور دوسرے نولائے گئے پھر ناز بچہ جی
پھر نو آٹھ لائے گئے اور دوسرے نولائے گئے کہ ساتھ رکھے گئے الخ۔ کما رواہ الطحاوی و الدارقطنی۔ میں کہتا ہوں کہ
علیؑ ہذا دس بار اور ہر بار سات تکبیرات سے حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کی تشریف آت ہو گئیں جیسا کہ مروی ہے۔ خاقم۔ ابن عباس و
ابن الزبیر سے شہداء و احد پر ناز بچہ حنا مروی ہے۔ کما رواہ الطحاوی۔ یون ہی سوائے شہداء و احد کے۔ ایک اعرابی کے
واسطے قیمت کا حصہ لگا یا تو اسنے کہا کہ میں تو اس امید پر حضور کے پیچھے گیا تھا کہ میرے حلق پر اس جگہ تیر لگے اور شہید
ہو کر جنت میں جاؤں پھر ایک جادوین اسکو اسی جگہ تیر لگا اور وہ شہید ہو گیا پس حضرت علیؑ نے اسکو اپنے
جبہ کا اسکو کفن دیا اور ناز بچہ جی اور نازین دعا فرمائی کہ اے تیرا بندہ میری راہ میں ہجرت کر کے شہید ہوا میں
اسکا گواہ ہوں۔ پس آپ نے اسکو غسل نہ دیا اور ناز بچہ جی۔ رواہ النسائی و الطحاوی۔ اس حدیث سے ظاہر ہے
کہ آپ نے سوائے حمزہ و احد کے شہید پر ناز بچہ جی۔ اور چونکہ عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ کی حدیث البخاری میں تصریح ہے
کہ ایسی ناز بچہ جی جیسے میت پر بچہ حاکر تے تھے لہذا ہم ان احادیث میں صلوۃ یعنی دعا نہیں ٹھہراتے ہیں
اگر کہا جاوے کہ شہید تو زندہ ہیں اور ناز مردوں پر جونی ہے۔ جواب یہ کہ دنیا میں جس طرح مردہ پر ناز ہے اسی طرح
شہید بھی مردہ ہے حتیٰ کہ اسکی حدیث غیر سے نکاح کر سکتی اور اسکا قرعہ میراث ہے اور مانند اسکے احکام سب مثل
مردہ کے یکساں ہیں۔ رہا انکا زندہ ہونا تو وہ یہ دنیاوی زندگی نہیں بلکہ آخرت کی ہے۔ فقہ تہذیبی۔ اجماع عند
ربہم۔ اور وہ زندہ کی جس شان سے ہو صحیح تعبیر ہے اور غسل و ناز دنیاوی احکام ہیں۔ م۔ مفع۔ و من قتلہ اہل حجۃ
او اہل البقیۃ او قطع الطريق فبا سے کسی قتلہ لم یغسل۔ اور جسکو قتل کیا ہو اہل الحرب نے یا اہل فساد

نے یا رہزمنوں نے تو کسی چیز سے قتل کیا ہو وہ غسل نہ دیا جاوے۔ **ف**۔ اہل الحرب وہ کفار جو خود مختار اور
اہل ایمان سے جنگ رکھتے ہیں۔ اہل بغاوت وہ گروہ مسلمانوں کا جو امام سے کسی امر پر ناراض ہو کر بیعت سے
بہر جاوین اور امام و اسکے ساتھیوں اہل عدل سے جنگ کریں۔ قطع الطريق رہزن معروف ہیں بس انکا
مقتول چاہے کسی چیز سے کسی طرح مار ڈالیں وہ شہید ہے۔ لان شہد احد ما کان کلمہ قتل السیف والسیاح
کیونکہ شہد احد تو سب کے سب بلوار و ہتھیار ہی کے شہید نہیں تھے۔ **ف**۔ شاید یوں ہی ہو۔ واسطی
مگر کافی تو اسی قدر ہے کہ اس مقتول نے بھی رخصت کی جان فدا کی اور وہی شہید ہوتا ہے۔ **ف**۔ جو کفار
کہ مومنوں کے ملک میں عہد و ذمہ داری پر رہتے جنکو ذمی کہتے ہیں یا کوئی حبشی کا فر یا ان لیکر ہمارے ملک میں
آیا جسکو مستامن کہتے ہیں پس اگر ذمی یا مستامن نے کسی مومن کو ظلماً قتل کیا تو وہ شہید ہے۔ الجمع۔ جو اپنی پہچان
کی جان یا مال بچانے میں یا اپنے ذمیوں کی جان یا مال بچانے میں ناحق کسی آدمی کو چیز سے قتل ہوا تو وہ شہید ہے
محیط السرخسی۔ مسلمانوں کے ایک جائز پر کافروں نے آگ پھینکی کہ وہ جل گئی اور اس جائز سے دوسرے جائز میں
آگ لگی کہ وہ بھی جلے تو سب شہید ہیں۔ الخلاء۔ اور اگر کافروں نے مسلمانوں کو بھیجا باکو دے ایک دریا پر پہنچے
اور بعض نے اپنے آپ کو پانی میں ڈالا اور مرے تو یہ شہید نہیں یعنی دنیاوی احکام میں اور یوں ہی لوگوں کو گرد اپنے گرد
بجھائے اور کوئی مسلمان اس سے مرے۔ شہید اپنے کپڑوں و خون میں دھن کر دیا جاوے۔ انکافی۔ اور اگر
شہید کے کپڑے میں نجاست ہو تو دھوئی جاوے۔ القابیہ۔ خون شہید نہیں۔ واذا استشہد الجنب غسل
اور اگر حالت جنابت میں شہید ہوا تو غسل دیا جاوے۔ **ف**۔ اگرچہ وہ آخرت کے حکم میں بلا خلاف شہید
ہو۔ ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے۔ **ف**۔ کیونکہ طہارت شرط ہے۔ وقال لا یغسل
لان ما وجب بالجناۃ سقط بالموت والثانی لم یجب للشہادۃ۔ اور صاحبین نے کہا کہ وہ غسل نہ دیا جاوے
کیونکہ جو غسل بوجہ جنابت کے واجب تھا وہ موت سے ساقط ہو گیا اور غسل دوم یعنی غسل میت بوجہ شہادت کے
واجب نہیں ہوا۔ ولابی حنیفہ ان الشہادۃ عرفت مانعہ غیر رافعة فلا یرفع الجناۃ۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل
یہ ہے کہ شہادت تو پہچانی گئی کہ غسل میت واجب ہونے سے مانع ہے نہ آنکہ غسل واجب کو رفع کرنے والی ہے تو وہ
جنابت کو دور نہ کرے گی۔ وقد صح ان حنظلہ لما استشہد جنباً غسلہ الملائکۃ۔ اور صحیح ہوئی یہ حدیث کہ حنظلہ
ہر گاہ کہ جنب شہید ہوے تو حنظلہ رحمہ کو ملائکہ نے غسل دیا۔ **ف**۔ چنانچہ قصہ یہ ہے کہ جب سنا دی کرائی گئی کہ اے
لوگو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بلاتے ہیں کہ جادو کے ساتھ نکلے تو سب لوگ فوراً نکل کر روانہ ہوئے انہیں
حنظلہ رحمہ بھی تھے اور ثرائی بن حنظلہ رضی اللہ عنہ شہید ہوئے پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حنظلہ کی لاش
کو دیکھا تو مسکرائے اور فرمایا کہ حنظلہ کو ملائکہ غسل دیتے ہیں اور واپس ہو کر حنظلہ رضی اللہ عنہ کی بی بی سے دریافت
کیا گیا تو اسنے عرض کیا کہ ہاں میرے ساتھ لیٹا تھا کہ یکایک سنا دی ہوئی تو اسنے ناخبر سے خوف کیا اور اسی حالت
فورا روانہ ہوا۔ یہ قصہ باسناد صحیح ابن حبان و حاکم و ابن اسحق و الطبرانی وغیرہم نے روایت کیا ہے پس یہ غسل کافی ہوا
جیسے حضرت آدم کو ملائکہ کا غسل کافی ہوا۔ منع۔ و علی ہذا الخلاف الخالف۔ اور اسی اختلاف پر ہے حنفی۔ **ف**۔
جب کہ تین روز یا زیادہ خون آچکا ہو ورنہ تین سے کم میں بالاجل غسل نہیں۔ التمر تاشی۔ ع۔ و النفس۔ او
زچہ عورت۔ اذ اطرتا۔ جب کہ حائضہ و نفسا و دونوں اپنے ایام سے پاک ہو جاوین۔ **ف**۔ تو انہیں
غسل واجب ہے پھر اگر قبل غسل کے دونوں شہید کی جاوین تو امام رحمہ کے نزدیک غسل حیض و نفاس

واجب ہو اور صاحبین کے نزدیک نہیں۔ وکذا قبل الانقطاع فی الصبح من الروایۃ۔ اور یون ہی قبل
انقطاع خون کے بنا بر صبح روایت کے۔ فن۔ وہ روایت حسن من الامام رحمہ کیونکہ موت طاری ہونی ہو گیا
ایام منقطع ہو گئے۔ وعلی ہذا الخلاف الصبی۔ اور اسی اختلاف پر طفل کا حکم ہے۔ فن۔ کہ امام رحمہ کے
نزدیک غسل دیا جادے نہ صاحبین کے نزدیک۔ لہذا ان الصبی احق بندہ الکرامۃ۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ
طفل اس کرامت کا زیادہ مستحق ہے۔ فن۔ کہ بغیر غسل کے طاهر قرار پادے۔ ولہ ان السیف کفی عن غسل
فی حق شہداء احد بوصف کو نہ طرہ۔ ادامام رحمہ کی دلیل یہ کہ غمد اور احد کے حق میں غسل سے تلوار کافی
ہو گئی اس وصف کے ساتھ کہ تلوار گناہوں سے پاک کرنے والی ہے۔ فن۔ کیونکہ حدیث ہے کہ السیف محاذ ذنوب
یعنی تلوار بہت خوب گناہوں سے پاک کرنے والی ہے۔ کما رواہ ابن جان۔ ولا ذنب علی الصبی۔ اور طفل پر
وئی گناہ نہیں ہے۔ فلم یکن فی معناہم۔ تو طفل ان شہداء کے معنی میں نہ ہوا۔ فن۔ پس طفل کو غسل دیا جادو
دریہ اولی ہے۔ الفتح۔ اور بخون پیدا ہونے میں بھی یہی اختلاف ہے۔ زرع۔ ولا یغسل عن الشہید دمہ ولا یزرع
عند شہابہ۔ اور شہید سے اسکا خون دھویا نہ جادے اور نہ اس کے کپڑے اتارے جادین۔ کما روینا۔ بدلیل اس
حدیث کے جو ہم نے روایت کی۔ فن۔ تو نہ زلوہم الخ۔ بلکہ بدلیل حدیث ابن عباس رحمہ کہ حضرت صلعم نے
شہداء احد کے حق میں حکم دیا کہ ان کے بدن سے لوہا دو پستین جدا کر دو اور انکو ان کے کپڑوں و خون میں دفن کر دو
رواہ ابو داؤد وابن ماجہ۔ ویزع عنه الفرو۔ اور جدا کر دو جادے شہید سے پستین۔ والحشو۔ اور
روئی وغیرہ سے بھراؤ کی چیز۔ والسکح۔ اور تھپار۔ والخت۔ اور موزے۔ فن۔ ٹوپی و بانجامہ لمحیط
لانہا لیست من جنس الکفن۔ کیونکہ یہ چیزیں جنس کفن سے نہیں ہیں۔ فن۔ پس اصل یہ تھرا کہ جنس
کفن سے نہ اتار دیا جادے۔ ویزیدون ویتقصون ما شار واما مالکفن۔ اور بڑھادین و گھٹادین جب کہ
سنت سے زائد ہو جو چاہیں بغرض کفن پورا کرنے کے۔ فن۔ یعنی کفن سنت پورا ہو۔ الکافی۔ اور نقیہ ابو جعفر
نے کہا کہ بانجامہ نہ اتارنا چاہیے اور بہت سے مشائخ نے موافقت کی۔ المحیط۔ اور سب کپڑے اتار کر نیا کفن دینا
مکروہ ہے۔ الا سبیحانی و التحف۔ حوط لگا جادے۔ البحر۔ ومن ارتش غسل۔ اور جو کوئی ارتشا پاوے غسل
دیا جادے۔ و جو من صار خلفانی حکم الشہادۃ لنیل مرافق الحیاء لان ہد لک یخف اثر انظم فلم
یکن فی معنی شہداء احد۔ اور یہ وہ کہ جو حکم شہادت میں بھانا ہو گیا جو حصول راحت جات کے کیونکہ یہ رحمت
حاصل ہونے سے ظلم کا اثر ہلکا ہو گیا تو شہداء احد کے معنی میں نہیں رہا۔ والا ارتشا ان یا کل۔ اور ارتشا
یہ کہ کچھ کھا دے۔ اویشرب۔ یا کچھ پیے۔ اوینام۔ یا سو جادے۔ فن۔ یا خرید وخت کرے یا بہت کلام
کرے یا ناز پڑھے۔ البدل الخ۔ ع۔ اوید اوی۔ یا اسکی دعوت کی جادے۔ اوینفل من المعرکہ جہا۔ یا مکر میں
زیادہ منتقل کیا جادے۔ فن۔ بشرطیکہ بیمار داری کے طور پر ہو۔ الذخیرہ۔ یا ایک رات دن اپنے گرنے کی جگہ
زندہ پڑا رہے۔ التحف البیضاء المینع۔ لانه مال بعض مرافق الحیاء و شہداء احد ما تو اعطاشا۔ کیونکہ اس نے
بعض راحت جات حاصل کی۔ اور شہداء احد تو پیاسے مر گئے۔ والکاس تد اعلیم۔ حالانکہ بانی کا پیاسہ
انپر پھرایا جاتا تھا۔ فلم یقبلوا خوفا من نقصان الشہادۃ۔ مگر انہوں نے خوف نقصان شہادت کے اسکو
پینا قبول نہ کیا۔ فن۔ لم یجد نہ واقفہ و دع۔ اپنے منقل سے اسوجہ سے آٹھا لایا جادے کہ اسکو گھوڑے نہ روئے
والین۔ فن۔ تو یہ منتقل کرنا کچھ مضر نہیں ہے۔ لانه مال شیان من الراحة کیونکہ اس نے راحت سے کچھ حاصل نہیں کیا

ف۔ بھر جو قصہ اہل احد کے حق میں بیان کیا ہو۔ واسطیٰ عالم۔ کہاں رعایت ہو لیکن شعب الایمان میں ابو جہم بن حذیفہ العدوسی سے روایت ہے کہ جنگ یرموک کے دن میں نے پانی کا مشکیزہ لیکر مقتولوں میں اپنے چچا زاد بھائی کو تلاش کیا کہ اس کے ہم میں پانی بٹکاؤں اگر اس میں کچھ رقی باقی ہو پس میں نے پایا اور چہرہ پر ہاتھ پھیرا پھر میں نے کہا کہ پانی پلا دوں تو اشارہ سے کہا کہ ہاں پس ناگاہ ایک آواز آئی تو میرے چچا زاد بھائی نے کہا کہ اسکو وہاں بیجا تو میں نے جا کر دیکھا کہ وہ عمرو بن العاص کے بھائی ہشام بن العاص میں پس میں نے کہا کہ پانی پلا دوں اسنے میں ایک آواز آئی تو ہشام نے اشارہ سے فرمایا کہ اسکو وہاں بیجا پس میں نے ہاتھ پھیرا تو دیکھا کہ اسنے انتقال کیا تو میں مشکیزہ لیکر ہشام کی طرف آیا دیکھا کہ انتقال کیا پھر میں جلد اپنے چچا زاد بھائی کی طرف آیا دیکھا کہ انتقال کیا ہے۔ رواہ البیہقی۔ حبیب بن ابی ثابت رحم سے روایت ہے کہ حارث بن ہشام و عکرمہ بن ابی جہل و عباس بن ابی ربیعہ یوم الیرموک کو شہید ہوئے پس حارث کے واسطے پانی لایا گیا تو عکرمہ رخنے نگاہ کی پس حارث نے کہا کہ عکرمہ کے پاس لیجاؤ پس عکرمہ پاس لائے کہ عباس رخنے نگاہ کی پس عکرمہ نے کہا کہ عباس پاس لیجاؤ اور عباس تک پہنچے نہیں کہ انتقال کیا اور باقی دونوں نے بھی انتقال کیا کسی نے پانی نہیں چکھا۔ رواہ الطبرانی والبیہقی۔ ف۔ ترجمہ کنز الرحم نے عکرمہ رخنہ کی شہادت واقعہ بعلبک میں بیان کی ہے لیکن واقعی رح سے یہ لوگ قوی ہیں۔ واسطیٰ عالم۔ خارجہ بن زید نے اپنے باپ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جنگ احد کے روز مجھے سعد بن الربیع رضی اللہ عنہ کے پاس بھیجا کہ شہداء میں دیکھو اگر ملے تو کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اور حال بود چھا ہے۔ پس میں مقتولوں میں ڈھونڈتا ہوا پھر آؤں پھر پانی کی آخری رقی پر اور دیکھا کہ بدن پر تلوار و تیر و نیزہ کے ٹکڑے شتر زخم میں پس میں نے کہا کہ ای سعد آپ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سلام کیا ہے اور حال بود چھا ہے پس سعد رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اور بھی سلام ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کیوں کہ آپ پر فدا اور مجھے جنت کی خوشبو آتی ہے اور کہا کہ میری قوم انصار سے کیوں کہ تمہارے واسطے کچھ فدا ہو گا اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کچھ مدد ہو چکا اور آنکھوں سے آنسو جاری ہوئے۔ شرح المصنفی عبد الملک رحم۔ سب سے قوی قوت روحی وہ ہے جو انس بن مالک رضی اللہ عنہ کے چچا حضرت انس بن النضر رضی اللہ عنہ سے ہوا کہ یوم الایامہ کے روز کہا کہ مجھے جنت کی خوشبو آتی ہے اور اپنے تلوار کا بیان توڑ دیا اور حلقہ آور ہوئے ہر چند روکے گئے مگر نہ مانا اور آخر شہید ہوئے رضی اللہ تعالیٰ عنہ ومنہم اجمعین۔ م۔ ولو آواہ قسطا و خیمۃ کان مرتثا۔ اور اگر ایک بڑے خیمہ یا چھوٹے میں جگہ ملی تو اسنے ارثاٹ پایا۔ لما بینا۔ بوجہ اسکے جو بیان ہوا۔ ف۔ کہ راحت زندگانی حاصل ہوئی۔ ولو لقی حیاتی مضمی وقت صلوٰۃ۔ اور اگر وہ زندہ رہا ہاں تک کہ وقت نماز گذرا۔ ف۔ یعنی جنت پر سے نماز واجب ہو جاتی ہے۔ م۔ وہو لقیل۔ اور حال یہ کہ اسکے حواس و سمیع ہے۔ ف۔ حتی کہ اشارہ سے پھر ہٹے پرتا ہے۔ فہو مرتث۔ تو اسنے ارثاٹ کیا۔ لان ملک الصلوٰۃ صارت دنیا فی ذمہ و مومن احکام الاچاء۔ کیونکہ یہ نماز اسکے ذمہ مقرر ہو گئی اور یہ زندوں کے احکام میں سے ہے۔ قال و ہذا مروی عن ابی یوسف۔ مصنف رحم نے کہا کہ یہ مسئلہ امام ابو یوسف سے مروی ہے۔ ف۔ اور ہمارے نزدیک ایک رات دن ہے۔ البیہقی۔ م۔ اور اگر حواس و سمیع سے قائل ہو تو وہ مرتث نہیں اگرچہ ایک رات دن سے ناگزیر ہے۔ مختصر الکرخی۔ م۔ اور امام محمد نے کہا کہ ایک رات دن تک مرتث ہے اگرچہ قائل ہو کیونکہ شہداء احد میں کوئی اتنی دیر تک جیتا نہیں رہا۔ ف۔ اور اگر اپنی جگہ سے کھڑا ہو گیا یا دوسری جگہ گیا تو وہ

مرثیہ۔ المخلصہ۔ ولو اوصی بشئ من امورا لاخرۃ کان ارتثا ثا عند ابی یوسف۔ اور اگر امور آخرت میں سے کسی چیز کی وصیت کی تو ابو یوسف کے نزدیک یہ سبھی ارتثا ثا ہے۔ لانه ارتفاق۔ کیونکہ یہ حصول ثواب کی راحت ہے۔ وعند محمد لا یكون لانه من احکام الاموات۔ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک یہ ارتثا ثا نہیں کیونکہ یہ مردوں کے احکام سے ہے۔ فسن۔ قال الصدوق الشہید رحمہ اللہ دنیا کی وصیت میں بالاجماع ارتثا ثا ہے۔ شرح الطحاوی میں کہا کہ ابو یوسف نے امور دنیا میں ارتثا ثا کہا اور امام محمد نے امور آخرت کو ارتثا ثا نہیں کہا تو درحقیقت کچھ اختلاف نہیں رہا۔ ظاہر ان علماء نے قول محمد رحمہ اللہ کو ترجیح دی۔ وہو الاولی۔ پھر میں نے درالمنہار میں دیکھا کہ جو ہرہ میں اسی کو اصح کہا۔ م۔ پھر یہ سب جب ہی ارتثا ثا ہو گئے کہ ثرائی ختم ہونے کے بعد ہوں اور اگر قبل اسکے تو کچھ ارتثا ثا نہیں ہے۔ القیین دت۔ پھر جس نے ارتثا ثا پایادہ غسل کے حق میں شہید نہیں اور آخرت میں شہید ہے۔ م۔ ومن وجد قعیلا فی المصر غسل۔ اور جو شخص کہ شہر میں مقتول لاہودہ غسل دیا جاوے۔ سن۔ اگرچہ تبصیر سے مجروح ہو۔ لان الواجب فیہ القساتہ والدتیہ۔ کیونکہ اس قتل میں واجب تو قساتہ ودیت ہے۔ سن۔ نہ قصاص۔ فحذف اثر الظلم۔ تو ظلم کا اثر ہلکا ہو گیا۔ سن۔ پس عہدہ احد کے معنی میں نہیں رہا پس آخرت میں اگرچہ وہ شہید ہو لیکن دنیا میں غسل دیا جائیگا۔ الا اذا علم انه قتل بجدیدہ ظلم۔ مگر جب کہ یہ معلوم ہو کہ وہ دھاردار چیز سے اذراہ ظلم کے مارا گیا ہو۔ سن۔ جیسے مثلاً ڈانکا بٹھا اور کوئی مقتول ہوا تو قتل ظالم معلوم ہے اگرچہ عینی نہیں معلوم ہے تو وہ شہید ہے۔ لان الواجب فیہ القصاص وهو عقوبتہ۔ کیونکہ اس قتل میں واجب تو قصاص ہے اور وہ عقوبت ہے۔ سن۔ مگر قاتل حسین نہیں۔ والقاتل لا یخلص عنہا ظاہرا۔ اور قاتل کا اس عقوبت سے چٹکارا نہ ہونا ظاہر معلوم ہے۔ اما فی الدنیا واما فی العقبی۔ یا تو وہ دنیا میں عقوبت پاویگا اگر مل گیا اور یا عقبی میں پکڑا جائیگا اگر دنیا سے بچ گیا۔ سن۔ بہر حال وہ عقوبت قصاص میں گرفتار ہوگا مگر۔ اور اولی یہ کہ یون کہا جاوے کہ اصل قتل اذراہ ظلم کے موجب قصاص معلوم ہے تو مقتول شہید ہے بخلاف اسکے جب سبب ظلم معلوم نہ ہو تو احتمال ہے کہ شاید ظلم سے قتل ہو یا اس نے مثلاً کسی کا بالی حسین لے کر قتل کیا تھا اور ثرائی میں مارا گیا مگر قاتل نے اپنے پاس اس وقت گواہ نہ ہونے سے اپنی تصدیق خردیگی اور مقتول ظالم کو اس طرح ڈال دیا ہو۔ فانہم۔ پھر جب اس قتل کا قاتل مسلمان ہو تو امام رحمہ اللہ کے نزدیک شرط یہ کہ دھاردار چیز سے قتل کیا ہو تب شہید ہوگا کیونکہ اگر لٹھا یا بھاری پتھر سے مار ڈالا تو اس میں قصاص عوض نہیں ہے۔ وعند ابی یوسف و محمد۔ اور ابو یوسف و محمد کے نزدیک۔ مالا یلیث کالسیف۔ جو چیز قتل میں درج نہیں کرتی وہ قتل توار کے ہے۔ سن۔ حتی کہ بھاری پتھر و لٹھ کے قتل سے جب کہ ظلم معلوم ہو قصاص واجب اور مقتول شہید ہے یعنی غسل نہ دیا جاوے۔ وعلی ہذا اگر تیلی ٹکڑی وغیرہ جس سے غالباً قتل نہیں ہوتا اگر اتفاق سے ہو گیا تو بالاتفاق شہید نہیں ہے۔ ویرفع فی الجنایات ان اشارہ لہ تعالیٰ۔ اور یہ مسئلہ باب الجنایات میں انشاء اللہ تعالیٰ معلوم ہوگا۔ ومن قتل فی حد۔ اور جو شخص قتل کیا گیا کسی حد میں۔ سن۔ مثلاً حد زانیہ میں جرم ہوا۔ او قصاص میں۔ سن۔ مثلاً کسی کو نافع قتل کر کے شہید کیا تھا اسکے عوض میں حق قصاص میں قتل ہوا۔ غسل فحصل علیہ۔ تو وہ غسل دیا جاوے اور آسپر ناز پڑھی جاوے۔ سن۔ جیسے روایت بخاری میں ماعوذ بن اذک رضی اللہ عنہ کے واسطے نہا ہو۔ لانه باول ظلمہ لا یفاو حق مستحق علیہ۔ کیونکہ اس نے بدل کیا اپنی جان کو ایسے حق و فدا کرنے میں جو اس پر واجب ہوا تھا۔ سن۔ پس اس بات میں تو قاتل نے عین

لیکن وہ شہید کے درجہ پر جب ہوتا کہ شہداً واحد کے طور پر جان دیتا۔ و شہداً واحد بذلوا النفس لاتباع
مرضاۃ اللہ تعالیٰ۔ اور شہداً واحد نے تو اللہ تعالیٰ کی رضا مندی حاصل ہونے کو اپنی جانیں قربان کیں۔
ف۔ پس اس میں اور آئین بڑا فرق ہے۔ ظالم حق بہم۔ تو یہ مقتول اُن شہداً کے ساتھ لاحق ہوگا۔ و من
قتل من البغاة۔ اور امام حق کے باغیوں میں سے جو شخص قتل ہوا حالت جنگ میں۔ او قطعاً الطریق
یا رہزنیوں میں سے قتل ہوا۔ کلم یصل علیہ۔ تو اسپر ناز نہیں پڑھی جائیگی۔ لان علیا رزم لم یصل علی البغاة
کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے باغیوں پر ناز نہیں پڑھی۔ ف۔ یہ روایت تو ثبوت نہیں ہوئی۔ اور اس
وغیرہ نے روایت کی کہ جب معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ بحکیم واقع ہوئی اور حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ
کو نہ میں واپس آئے تو آپ کے ساتھیوں میں سے ایک گروہ نے آپ سے مخالفت کی اور حروراء میں مجتمع ہو
تو آپ نے عبد اللہ بن عباس رزم کو ان کے پاس بھیجا۔ ابن عباس رزم نے ان کے شبہات دور کیے اور آیات
واحادیث سے انکو قائل کیا پس بہتوں نے توبہ کی اور بہت سے اسی خیال پر اڑے رہے اور حروراء سے
نہروان کو جا کر حضرت خیاب بن الارت کو شہید کر ڈالا پس حضرت امیر المومنین رضی اللہ عنہم اپنی جانب رزم
ہوئے اور نرائی میں خراج کا سردار ملا گیا اور یہ سئلہ کا ذکر ہوا اور وہاں سے کو نہ واپس آئے۔ سر دہی نے
کہا کہ آپ نے مقتول خراج کو غسل نہیں دیا اور نہ ناز پڑھی تو عرض کیا گیا کہ کیا یہ لوگ کافر ہیں فرمایا کہ نہیں بلکہ
باغی ہیں اور یہ ان کے واسطے زجر و عقوبت ہے۔ مع۔ جس نے اپنے آپ کو قتل کیا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے اسپر ناز نہیں پڑھی۔ کما فی صحیح مسلم عن جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ اور یہی ابو یوسف رحمہ نے امام ابو حنیفہ سے روایت
کی۔ یہی ائمہ ثلثہ رحمہم کا قول ہے اور علوانی رحمہ نے کہا کہ علی الاصح اسپر ناز پڑھی جاوے۔ اقول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے ناز نہ پڑھنے سے یہ لازم نہیں کہ اسپر ناز نہ ہو کیونکہ مقروض پر خود نہ پڑھی اور دوسروں کو اجازت دی۔ سطح
مروجہ پر لوگوں کو منع نہ کیا۔ م۔ جس سے ملک میں فساد کرنا یا لگا گھونٹ کر یا دھتورہ یا پھانسی سے مار ڈالنا کر
ثبوت ہوا تو وہ باغیوں درہزنیوں کے حکم میں ہے۔ الخلاصہ۔ جو غرق ہو کر یا دیوار وغیرہ سے دب کر یا گر کر یا درندہ کے
بھاڑنے سے مرادہ غسل دیا جاوے اور اسپر ناز پڑھی جاوے اور جو شخص شہر میں رات کو ہتھیار سے یا باہر
شہر کے ہتھیار یا بغیر ہتھیار کے مارا گیا اور دیت واجب نہ ہو تو مارے نزدیک شہید ہے۔ مع۔ قتال کفار یا قصد جاد میں جو شخص
کسی طرح مارا گیا وہ آخرت میں شہید ہے اگرچہ اسے ارشاث پایا ہو اور اس میں کچھ خلاف نہیں ہے انہی واسطے امام مصنف
نے یہ نہیں کہا کہ مرتد شہید نہیں بلکہ کہا کہ غسل دیا جاوے یعنی فقہی احکام کی راہ سے شہید نہیں ہے۔ صحیح بیہقی الفتح
آخرت کے شہید دن میں سے ایک مبطون ہے یعنی جو اسہال و پیت کے عارضہ سے بدون معصیت مرا ہو اور
اس میں ہیضہ والا بھی داخل ہے۔ سوم۔ مسلول یعنی عارضہ سل میں مرا۔ سوم۔ ذات الجنب میں مرا۔ چارم۔ طاعون
میں مرا۔ اور اس میں ہر قسم کی وبا داخل ہے جب کہ تقدیر سے گزیر نہ کرے۔ پنجم۔ غرق یعنی ڈوب کر مر گیا۔ ششم
جل کر مرا۔ ہفتم۔ اوپر سے گرا۔ ہشتم۔ کچل کر مر گیا۔ نهم۔ خطا سے قتل ہوا۔ وہم۔ کسب حلال معاش کے
کسی صدمہ سے مرا۔ یون ہی علم دین حاصل کرنے میں مرا۔ اور علامہ سیوطی نے قریب بیس کے شمار کیے ہیں۔ ہجری ہجرت
تو دنیا مثلاً محمدؐ انہو اور کسی معصیت کے مطلب میں نہو حتی کہ جو لوگ لغو طور پر دریاؤں میں پیرتا و سیرتا شاؤ وغیرہ
کمر و ہات میں مبتلا ہوتے ہیں وہ عامی کے ساتھ اہل حق اور یہی لحاظ مابعد میں ضرور ہے۔ مع حسن نیت۔ کیا نہیں
دیکھتے کہ جو لوگ جہاد میں نام و حیثیت و قیمت کے طالب ہیں انکو مرتجع حدیث میں شہید سے خارج کیا ہے۔ فافہم

والله اعلم بالصواب -

باب الصلوٰۃ فی الکعبۃ

باب کعبہ میں نماز پڑھنے کے بیان میں - الصلوٰۃ فی الکعبۃ جائزۃ - نماز پڑھنا کعبہ میں جائز ہے - **ف** یعنی شیخ نہیں ہے - فرضہا وظلما - خواہ نماز فرض ہو یا نفل ہو - **ف** اور امام شافعی بھی متفق ہیں مگر جب دروازہ کھلا ہو اور آگے سترہ نہ بچھتا ہے تو بھی جائز ہے - خلافاً للشافعی فیہا - اس میں امام شافعی نے خلاف کیا فرض و نفل دونوں میں - **ف** یعنی جب دروازہ کھلا اور آگے سترہ نہ ہو تو شافعی کے نزدیک فرض و نفل نہیں جائز ہے اور اگر دروازہ بند ہو یا آگے سترہ ہو تو جائز ہے - نووی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہی صحیح ہے - السردجی - مع - ولما ملک فی نفسہ اور مالک نے اختلاف کیا صرف فرض میں - **ف** یعنی واجبات میں حتیٰ کہ طواف کی دو رکعت وسنت فجر و وتر بھی جو تقدیر واجب ہیں امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک نہیں جائز اور نفل جائز ہیں - کافی الذخیرۃ المالکیہ - اور یہی قول امام احمد ہے - مع - اور ہمارے نزدیک سب طرح اور سب نمازیں جائز ہیں - لاناہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی فی جو فی الکعبۃ یوم الفتح - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے روز کعبہ کے اندر نماز پڑھی - **ف** دو رکعت جیسا کہ صحیحین کی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ میں صحیح ہے - اور واضح ہو کہ جب آپ حجۃ الوداع میں تشریف لے گئے تو یوم النحر کو اندر داخل ہوئے اور نماز نہیں پڑھی صرف دعا کی اور دوسرے روز داخل ہوئے تو اندر دو رکعت پڑھیں پھر نکل کر درمیان باب و حجر کے دو رکعت پڑھ کر فرمایا کہ یہی قبلہ ہے جیسا کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے دارقطنی نے باسناد حسن روایت کی پس صحیحین میں ابن عباس سے جو روایت ہے کہ صرف دعا کی وہ حجۃ الوداع میں ایک روز کے داخلہ پر محمول ہے اور یہ خود دارقطنی و طبرانی رحمہ اللہ نے ابن عباس سے صحیح روایت کی - اور اسامہ بن زید رضی اللہ عنہ سے بھی امام احمد و ابن حبان نے دونوں ستونوں کے درمیان نماز پڑھنا روایت کیا - اور حدیث عبد اللہ بن السائب رحمہ اللہ میں ہے کہ یوم الفتح کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی نعلین مبارک اتار کر بائیں طرف رکھیں اور نماز میں سورہ المؤمنون شروع کی - کما رواہ ابن حبان فی الصحیح - مع - وجہ قول مالک رحمہ اللہ یہ بیان ہوئی کہ اندر نماز پڑھنے میں بعض قبلہ بیچے کے پیچھے پڑتا ہے اور یہ کچھ نہیں ہے کیونکہ نص مرتج جازم ہے - ولاناہ صلوٰۃ استجمعت شرائطہا - اور اسوجہ سے اندر جو نماز ہو صحیح ہے کہ وہ نماز ایسی ہوئی کہ تمام شرائط نماز کو جامع ہے و طہارت و سترہ استقبال قبلہ وغیرہ اور استقبال قبلہ میں تردید صحیح نہیں - لوجود استقبال القبلة - کیونکہ استقبال قبلہ پایا گیا - لان استیعابہا لیس بشرط - کیونکہ تمام قبلہ کا استقبال شرط نہیں ہے - **ف** کیونکہ وہ تو ممکن نہیں ہے - بلکہ قبلہ تو وہ فضاء ہے نہ دیوارین و حجت - بلکہ نص اصح قولہ تعالیٰ - ان طراہینی للطائفین کفین والرفع السجود - کیونکہ نماز کے واسطے بیت کی باکی رکھنا مرتج اجادت نماز ہے - مع - ہمارے نزدیک اس میں جماعت بھی جائز ہے - فان صلی الامام بجماعۃ فیہا - پس اگر امام نے کعبہ کے اندر جماعت سے نماز پڑھی - فحصل بعضهم ظہرہ الی ظہر الامام جائز - پس بعض مقتدیوں نے اپنی بیچہ امام کی بیچہ کی طرف کی تو جائز ہے - **ف** کیونکہ اقتداء کے واسطے یہ شرط ہے کہ قبلہ کا استقبال ہو اور اپنے امام کو خطا پر نہ سمجھے اور یہاں دونوں بائیں موجود ہیں - لاناہ متوجہ الی القبلة - کیونکہ یہ مقتدی قبلہ کی طرف متوجہ ہے - **ف** اسلئے کہ وہاں میں قبلہ ہے جدھر متوجہ کرے ولا یعتقد امامہ علی الخطا - اور وہ اپنے امام کو سبھی خطا پر نہیں جانتا - **ف** اگر کما جادے کہ پھر جب اندر جی

رات میں جان قبلہ نہیں معلوم ہو مسافروں کے تحریر سے جماعت تحریر اور مقتدی کی پیشہ امام کی پیشہ کی طرف ہوتی اور مقتدی جانتا ہے تو حکم یہ کہ مقتدی کی ناز جائز نہیں ہے۔ پھر بیان بھی یہی صورت ہے تو جائز نہ ہونا چاہیے۔ جواب یہ کہ بیان قبلہ تحقیقی معلوم ہے اور مقتدی امام کو بھی تحقیقاً قبلہ رخ متوجہ جانتا ہے۔ بخلاف مسئلہ التحریر۔ بر خلاف مسئلہ تحریر کے۔ و۔ کہ وہاں مقتدی کی تحریر میں قبلہ ایک طرف اور امام کی تحریر میں اس کے برعکس جانب ہر حتی کہ ایک کی پیشہ دوسرے کی طرف ہو گئی اور ہر ایک دوسرے کی جہت کو خطا سمجھتا ہے پس اقتدار صیح نہیں جبکہ امام کو اپنی رائے میں خلاف جہت قبلہ متوجہ سمجھتا ہے اور تحریر میں ہر ایک کا تحقیقی قبلہ وہی ہے جس طرف تحریر واقع ہو۔ و۔ من جل منہم ظہرہ الی وجہ الامام لم یجز صلوٰۃ۔ اور مقتدیوں میں سے جس نے اپنی پیشہ کو امام کے منہ کی طرف کر دیا تو اس کی ناز نہیں جائز ہے۔ و۔ کچھ ایسے نہیں کہ قبلہ رخ نہیں رہا بلکہ۔ لتقدم علی امامہ۔ بوجہ اس کے امام سے مقدم ہو جانے کے۔ و۔ کیونکہ یہ صورت جب ہی ہوگی کہ مقتدی امام سے آگے ہو۔ اگر مقتدی نے اپنا منہ امام کے منہ کی طرف کیا تو جائز مگر ظاہری صورت مکررہ ہے لہذا درمیان میں کوئی چیز حائل کر دے تو کراہت نہوگی۔ الا یضاح۔ اور اگر مقتدی کا منہ امام کے پہلو کی طرف ہو تو جائز ہے۔ وبالکس۔ العتباتی۔ اور اگر خانہ کعبہ کے باہر مسجد المحرام میں امام نے جماعت کی تو بھی جائز ہے۔ و اذا صلی الامام فی المسجد المحرام وحلق الناس حول الکعبۃ وصلوا بصلوۃ الامام۔ اور جب امام نے مسجد المحرام میں ناز تحریر یعنی کعبہ کی طرف متوجہ ہو کر اور حال یہ کہ مقتدیوں کی کثرت وغیرہ سے لوگوں نے گرد کعبہ کے حلقہ باندھا اور امام کی ناز میں اقتدار کی۔ و۔ تو ظاہر ہے کہ ایک دیوار کی طرف امام کا منہ اور اسکے پیچھے صف مقتدیوں کی ہے اور دوسری دیواری دوسری دیواروں کی طرف صفین مقتدیوں کی متوجہ ہیں اور سب نے امام کی اقتدار کی۔ فمن کان منہم اقرب الی الکعبۃ من الامام جازت صلاتہ اذا لم یمکن فی جانب الامام۔ تو جو کوئی بہ نسبت امام کے کعبہ سے زیادہ نزدیک ہو تو اس کی ناز بھی جائز ہے بشرطیکہ جس جانب امام ہے اس جانب میں نہو۔ و۔ کیونکہ وہ امام سے آگے بڑھا ہوا نہیں کہلاوگا۔ لان التقدم والتاخر انما یظهر عند اتحاد الجانب۔ کیونکہ آگے ہونا وہی ہے جو متوجہ ہی ظاہر ہو گا کہ طرف ایک ہو۔ و۔ تو امام کی طرف میں جو امام سے آگے بڑھ کر کعبہ سے زیادہ نزدیک ہو اور امام سے آگے بڑھ گیا تو اس کی ناز فاسد ہے بر خلاف اسکے جو مقتدی دوسری طرف ہیں م۔ اگر امام خانہ کعبہ میں اندر ہے اور دروازہ کھلا ہوا ہے اور مقتدیوں نے باہر سے اقتدار کی تو صحیح ہے۔ ح۔ ت۔ و۔ من صلی علی ظہر الکعبۃ جازت صلوٰۃ۔ اور جس نے عمارت کعبہ کی چھت پر ناز تحریر کی تو اس کی ناز جائز ہے۔ و۔ یعنی ناز ہو گئی اگرچہ مکررہ ہے۔ خلافاً للشافعی۔ اس میں امام شافعی رحمہ کا خلاف ہے۔ و۔ بلکہ بالکعبۃ کا خلاف بھی ہونا چاہیے کیونکہ زجرہ الما لہ میں ہے کہ امام شافعی کے نزدیک بعض عمارت کعبہ کا استہمال کرنا اور بالکعبۃ کے نزدیک جمیع عمارت کا قصد کرنا شرط ہے تو چھت پر دونوں کے نزدیک جواز نہوگا اور ہمارے نزدیک۔ و۔ ہ۔ لان الکعبۃ ہی العرصۃ والحوار الی عنان السماء عندنا وون الہما۔ کیونکہ ہمارے نزدیک کعبہ تو وہ میدان وقفا خالی آسمان تک ہر شے وہ عمارت۔ و۔ یعنی دیوار و چھت نہیں ہے۔ لہذا ثقیل۔ کیونکہ وہ نہ منتقل ہو سکتی ہے۔ و۔ پس اگر وہی پھر کعبہ ہوتے تو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہو سکتا اور یہ باطل ہے۔ لا تحریر انہ لو صلی علی جبل الی قبیس جائز ولا بناء بین یدیه۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اگر کسی نے کہ وہ ابوہبیس کی چوٹی پر جو عمارت کعبہ سے بہت اونچا ہے چڑھ کر ناز تحریر کرے تو جائز ہے حالانکہ اس کا سامنا عمارت سے ممکن نہیں ہے

نہی کہ اگر اسکے سامنے سے خط کھینچا جاوے تو عارت سے بہت اوپر واقع ہوگا۔ پس معلوم ہوا کہ وہ فقہاء
 نامہاں کعبہ پر پس چھت پر بھی استقبال موجود ہے تو ناز جائز ہے۔ الا انہ یکبرہ لما فیہ من ترک تعظیم۔ مگر
 بات اتنی کہ چھت پر چڑھ کر چرچنا مکروہ ہے کیونکہ اس میں ترک تعظیم ہے۔ وقد ورد النبی عنہ عن النبی صلی علیہ وسلم اور
 اس سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام میں مخالفت وارد ہوئی ہے۔ **فت** چنانچہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی
 روایت ہے کہ سات مقام میں ناز جائز نہیں خانہ کعبہ کی چھت پر اور مقبرہ و گھور سے پر اور جہان اونٹ وغیرہ
 ہونے ہوں اور عام میں اور جہان سات کو اونٹ بندھتے ہیں اور بیچ راستہ میں۔ ورواہ ابن ماجہ والترمذی۔ اور
 تنقیح التحقيق میں کہا کہ ابو صالح راوی کی ایک جماعت نے توشیح اور دوسروں نے تعصیف کی۔ مع۔ ا۔ حاصل
 عدم جواز بوجہ ترک تعظیم ہے ورنہ شرائط ناز موجود ہونے سے نفس ناز صحیح ہے۔ (فروع) دیوار کعبہ پر کھڑا ہو کر
 جب چھت کی طرف استقبال کیا تو صحیح ہے اور اگر اس طرف پیشگی نہ تو ناز باطل ہے۔ مع۔ امام نے عورتوں کی نیست
 کی اور ایک عورت نے امام کے محاذی اسی کی جہت میں استقبال کیا تو کل کی ناز فاسد ہوئی۔ فائدۃ الاولی
 جو سجدہ اپنے محل میں ادا ہو محتاج نیست نہیں ہے اور جب اپنے موقع سے چھوٹ گیا تو نیت ضرور ہے۔ موقع سے
 چھوٹنا جب ہی مجبوری کے درمیان میں پوری ایک رکعت ہو جاوے۔ الثانیہ۔ جب شک ہو کہ کعبہ کی چھت یا جہان
 تو دونوں کو جمع کر دے اور سجدہ پہلے ادا کرے اور اگر رکعت مقدم کی تو ناز فاسد ہوئی۔ الثانیہ۔ جس چیز میں
 دلیل سے اختلاف ہے کہ یہ واجب ہے یا بدعت ہے تو احتیاط یہ کہ اس پر عمل کرے اور جسکی سنت یا بدعت ہونے
 میں تردد ہو تو اسکو ترک کرے۔ الظہیر یہ محیط السرخسی ۶۔

کتاب الزکوۃ

چونکہ قرآن پاک میں ناز کے بعد زکوۃ ملانی لکھی۔ کمافی قولہ تعالیٰ۔ اقموا الصلوۃ واتوا الزکوۃ الایہ۔ اور حدیث
 اسلام کے پانچوں ارکان میں بھی اقام الصلوۃ و ایتاء الزکوۃ۔ اور بعد ہجرت کے دوسرے سال زکوۃ فرض
 ہوئی تو مصنف رحمہ نے بعد ناز کے زکوۃ کو بیان کیا۔ عرف شرع میں وہ جزو مال ہے جو خالصاً لوجہ اللہ تعالیٰ
 ادا کیا جاتا ہے۔ اور فقہاء کی اصطلاح میں اس مال کے اداء کا نام زکوۃ ہے کیونکہ زکوۃ واجب ہونے سے بھی فعل
 وجوباً بجا لانا مراد ہے۔ نسفی وغیرہ نے کہا کہ مالک کر دینا اپنے مال میں سے ایک جزو کا کسی مسلمان فقیر کو جو کچھ
 یا اسکا غلام نہ ہو خالصاً لہ تعالیٰ بشرطیکہ مالک اس سے اپنی ہر طرح کی منفعت قطع کر دے۔ مع۔ واضح ہو کہ
 زکوۃ دین کے کلمے جو ہے ارکان میں سے ہے اور جب کوئی شخص اللہ تعالیٰ و محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 پر ایمان لایا تو وہ دل و زبان سے ہر فرائض کا مقرب و امتی ناز کے تو ظاہر کہ فرض میں ہے اور اقرار زکوۃ کے یہ
 معنی کہ اگر مال ہو گا تو ادا کر دنگا۔ جیسے حرام سے اجتناب کے یہی معنی کہ جب موقع پیش آویگا باز رہو ننگا پس
 یہ وجوب تو ہر شخص پر ہے اور وجوب الاداء بعد مال کے ہے۔ اور اجماع ہے کہ انبیاء و علیہم السلام پر فرض نہیں کیونکہ
 ملک مالی نہیں ہے۔ منع۔ حضرت ابو ذر غفاری کی حدیث میں ہے کہ مال کی بنیادیت کرنے والے برباد ہوئے اور فرمایا
 کہ جس کسی اونٹ و گائے والے نے اسکی زکوۃ نہ دی اور مر گیا تو قیامت میں یہ جانور نہایت بزرگ دھوکے
 نازے آکر اسکو سینگوں و گھروں سے مارینگے اور دوسرا دار کرنے تک پہلا بھر جائیگا یہی حال رہیگا یا تنک
 کہ لوگوں کے درمیان فیصلہ ہو۔ روادہ الترمذی وغیرہ دہو حدیث صحیح۔ الزکاۃ واجبہ۔ زکوۃ واجب۔ **فت**

یعنی قطعی ہے حتیٰ کہ اسکا منکر کافر ہے۔ بالا جماع۔ سات شرط کے ساتھ چار ملک میں اور تین مال میں چنانچہ فرمایا کہ وہ ہر
 ہر۔ علی الحجر۔ آزاد پر۔ فتن۔ خواہ عورت ہو یا مرد ہو۔ وہ ا غلام پر نہیں پس ایک تو آزاد ہو۔ دوم۔ العاقل
 عاقل ہو۔ فتن۔ پس مجنون پر نہیں۔ سوم۔ البالغ۔ بالغ ہو۔ فتن۔ پس غفل پر نہیں ہر۔ چارم۔ المسلم۔
 مسلمان ہو۔ فتن۔ پس کافر پر نہیں ہر اگرچہ آخرت میں وہ کفر پر انواع مذاب پاویگا۔ پس مسلمان عاقل بالغ
 آزاد پر وجوب۔ اذال ملک نصایا۔ جب کہ وہ مالک نصاب ہو۔ فتن۔ اور نصاب اقسام اموال میں سے
 استقدر جیسے زکوٰۃ ہونا آئندہ بیان ہوگا پس ایک تو یہ مال بقدر نصاب ہو۔ دوم۔ ملک تاما۔ مالک ہونا بلکہ
 تام ہو۔ فتن۔ یعنی مالک ہونے کے سبب آثار پر قدرت ہو حتیٰ کہ فرخندار یا مکانب کا مال ہو اور کسی پر ضمانت
 کی وجہ سے یا عورت پر خلع کا عوض یا عورت کا مرد پر ہنوز وصول نہیں ہوا ہر۔ سوم۔ و حال علیہ التحول۔
 اور اس پر ایک سال گزرا دے۔ فتن۔ پس بدون سال گزرنے کے زکوٰۃ ادا کرنا واجب نہیں ہر اگرچہ زکوٰۃ
 کا سبب یعنی مال موجود ہر۔ بیان ہر ایک کا یہ ہر۔ اما الوجوب فلقولہ تعالیٰ و اتوا الزکوٰۃ۔ رہا واجب
 ہونا زکوٰۃ کا تو تین دلیل سے اول قولہ تعالیٰ و اتوا الزکوٰۃ۔ فتن۔ یعنی حکم کے صیغہ سے اور یہ صیغہ موجب یعنی
 فرض کرنے والا ہر۔ و لقولہ علیہ السلام ادا زکوٰۃ اموالکم۔ اور دوم بدلیل قولہ علیہ السلام ادا زکوٰۃ اموالکم
 فتن۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ حجۃ الوداع میں فرمایا۔ اتقوا اللہ و صلوا تمسک و صوموا شہرکم و ادا زکوٰۃ
 اموالکم و اطیعوا اللہ و اطیعوا امرکم ثم خلوا جہنم بکم۔ اسکو ترمذی نے روایت کیا اور کہا کہ حسن صحیح۔ و رواہ ابن جہان
 و اسحاق بن ابی امامہ رحمہ اللہ و ابو اللہ و ابو رضی اللہ عنہم کی حدیث میں حج البیت بھی ہر۔ رحمہ اللہ الطبرانی۔ و علیہ اجماع
 الامة۔ اور دلیل سوم یہ کہ اسی پر اجماع امت ہر۔ فتن۔ حتیٰ کہ جو منکر ہو کافر ہو اور جو اقرار کرے مگر ادا نہ کرے
 وہ فاسق ہر۔ واضح ہو کہ ابتدا سے اسلام میں جس نے زکوٰۃ ادا نہ کی اس سے حاکم قدر زکوٰۃ سے اسکے مثل یعنی
 وہ چند بطور جرمانہ لیتا تھا اور وہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے آل و اولاد پر حرام نہیں ہر۔ کما فی حدیث ابو داؤد
 و النسائی۔ پھر یہ نسخ ہو گیا اور جس نے ادا نہ کیا ہو وہ قدر مفروض ادا کرنے اور یہی ائمہ اربعہ و جمہور علماء کا قول
 ہر۔ مع۔ اگر کتنا جاوے کہ دلائل سے تو فرض ہونا مطلق ہو ابھر کتاب میں واجب کیوں کہا جواب یہ کہ المراد
 بالوجوب الفرض لانه لا شبهة فیہ۔ مراد واجب سے فرض ہر کیونکہ اس میں کچھ شبہ نہیں ہر۔ فتن۔ خلاصہ یہ
 کہ شروع میں واجب وہ کہ جو بندہ کے ذمہ اسکا کرنا قطعاً لازم ہو پھر ہم کو جس دلیل سے ثبوت پہنچا اگر قطعی بلاشبہ ہو
 تو ہم اسکو فرض کہتے ہیں اور اگر کچھ شبہ ہو تو واجب کہتے ہیں اور بیان مصنف نے اس اصطلاح پر کلام نہیں کیا بلکہ
 شرعی اطلاق کیا۔ اور حدیث معاذ رضی اللہ عنہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر انکو آگاہ کر کہ اللہ تعالیٰ
 انہر انکے اموال میں زکوٰۃ فرض فرمائی ہر جو انکے نوکروں سے یکساں نہیں کے فقیروں کو تقسیم ہوگی۔ کما فی السنن و غیرہ
 تو فرض کا اطلاق مجموعہ ہر۔ م۔ و اشتراط الحجر تیہ۔ اور آزادی کا شرط ہونا۔ لان کمال الملک بہا۔ اس واسطے
 ہر کہ کامل ملکیت اسی کے ساتھ ہوتی ہر۔ فتن۔ اور امام جصاص رحمہ نے شرح الطحاوی میں اسی اسناد کے ساتھ
 جابر رحمہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مکاتب کے مال میں زکوٰۃ نہیں یہاں تک کہ آزاد
 نہ۔ حالانکہ مکاتب کی گردن ملوک ہر اور ہاتھ خود مختار ہر تو محض غلام جبکی گردن و ہاتھ دونوں ملوک ہیں اسے
 زکوٰۃ بدرجہ اولیٰ نہیں اور آزاد جو نے ہر زکوٰۃ معصی ہر۔ م۔ و العقل و البلوغ لما تذکرہ۔ اور عقل و بلوغ شرط
 ہونا اس دلیل سے جسکو ہم ذکر کرینگے۔ والا سلام لان الزکوٰۃ عبادة۔ اور اسلام شرط ہونا اسوجہ سے ہر کہ

زکوٰۃ ایک عبادت جنت ہے۔ ولا یتحقق العبادۃ من الکافر۔ اور کافر سے کوئی عبادت متحقق نہیں ہوتی۔ ورنہ وہ ثواب جنت کا مستحق ہوا۔ باطل ہے۔ ولا بد من ملک مقدار النصاب۔ اور ملک بھی بقدر نصاب ہوتا ضرور ہے۔ یعنی کوئی مقدار جو اس قسم کے مال میں مقدار ہو۔ لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قدر السبب یہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سبب زکوٰۃ کو قدر نصاب کے ساتھ مقدار کر دیا ہے۔ ورنہ چنانچہ فرمایا کہ غنم کے پانچ دست سے کم میں زکوٰۃ نہیں اور پانچ اس اوٹ سے کم میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ کما رواہ البخاری عن ابی سعید رحمہ اللہ۔ بلکہ حدیث معاذ میں صحیح ہے کہ تو نگران سے لیکر فقیروں پر تقسیم ہوگی تو ضرور ہوا کہ کس قدر مال پر تو نگر ہوگا اور وہ حدیث سے بیان ہوا۔ پھر آیا ہر روز واجب ہو تو ضرور ہے کہ تو نگر فقیر ہو جاوے یا کوئی حد ہے کہ اس میں تو نگر اپنے مال و حاصلات سے مقدار حاصل کرے تو فرمایا کہ۔ ولا بد من الحول لانه لا بد من مدۃ یتحقق فیہا النماء۔ اور سال گذرنا ضرور ہے کیونکہ اتنی مدت کی ضرورت تھی جس میں نمو اور بڑھنا ضرور ہو۔ و قدرہا الشرع بالحول۔ اور شرع نے اس مدت کو ایک سال مقدار کیا ہے۔ ورنہ اور اسی پر اجماع سلف و خلف واقع و متواتر چلا آیا ہے۔ لقولہ علیہ السلام لا زکوٰۃ فی مال حتی یحول علیہ الحول۔ بدلیل حدیث کہ کسی مال میں زکوٰۃ نہیں یعنی واجب الادا نہیں یہاں تک کہ اس پر سال گذر جاوے۔ ورنہ چنانچہ دارقطنی و ابن عدی نے انس رحمہ اللہ سے اور دارقطنی نے ابن عمر رحمہ اللہ سے اور ابن ماجہ نے عائشہ رحمہ اللہ سے اور ابو داؤد نے حضرت علی رحمہ اللہ سے روایت کی اور اسناد ابو داؤد میں حاتم بن ضرہ کو ابن معین و ابن المدینی و نسائی نے ثقہ کہا تو حدیث حسن ہے اور بانی روایات کی اسانید اگرچہ ضعیف ہیں مگر مؤید اور قوی ہو گئیں۔ علاوہ برین اس پر اجماع ہے تو افادہ ہوا کہ کبھی متن ثابت کی اسناد ضعیف ہوتی ہے جیسے شرط حول۔ و لانه ممکن بہ من الاستثناء۔ اور اس وجہ سے کہ یہ قابو دینے والا ہے بڑھنا اور کمنا۔ ورنہ یعنی سال کے اندر آدمی کو وقت ملتا ہے کہ تجارت وغیرہ سے مال کو بڑھادے پس فقراء کی خبر گیری کو زکوٰۃ نکالے لاشتمال علی الفصول المختلفہ۔ کیونکہ سال تو مختلف فصلوں سب کو شامل ہے۔ والغالب تفاوت الاسعا فیہا۔ اور ان فصلوں میں غالباً نزول کا تفاوت ہوتا ہے۔ ورنہ تو آدمی کو تجارت میں نفع حاصل ہو کر مال بڑھ جاتا ہے پس مدار اگرچہ نمو اور بڑھنا ضرور ہے اور وہ سال میں ہو جاتی ہے۔ فاویر الحکم علیہ۔ تو حکم ادا سے زکوٰۃ کا مدار اسی پر کر دیا گیا۔ ورنہ اگر کہا جاوے کہ جس نے مال دینے کر دیا اس پر بھی زکوٰۃ ہے حالانکہ وہ ان کچھ بھی بڑھنا نہیں۔ جواب یہ کہ مالک کی حاکمیت ہے کہ اس نے زمین کے مال کیا حالانکہ اس کو اپنے مال پر تجارت وغیرہ کی قدرت حاصل ہے تو اس کی قدرت معتبر ہوئی اور حاکمیت معتبر نہ ہوتی ہے۔ م۔ رہا یہ کہ جب زکوٰۃ بعد سال کے واجب الادا ہوئی تو آیا فی الفور ادا کرنی واجب ہے یا تاخیر جائز ہے۔ تو ظاہر الروایۃ کچھ نہ کو رضی اللہ عنہما اختلاف مشائخ ہے چنانچہ فرمایا تم قبل ہی واجبہ علی الفور۔ پھر کہا گیا کہ وہ علی الفور واجب ہے۔ ورنہ حتیٰ کہ تاخیر میں گنہگار ہوگا۔ لانه مقتضی مطلق الامر۔ کیونکہ یہی مقتضا ہے امر ہے جب امر مطلق ہو۔ ورنہ لیکن اصول میں قول مختار یہ کہ امر مطلق تو فی الفور یا تاخیر کسی کو مقتضی نہیں بلکہ خارجی دلیل جابجہ پس بیان خارج سے ظاہر ہے کہ زکوٰۃ تو فقیہ کی حاجت روائی کے لیے ہے تو فوراً ادا کرنی واجب ہے۔ کما فی الفتح۔ اور یہی قول اصح ہے۔ التہذیب ۱۔ یہی عامہ اہل حدیث کا قول ہے۔ اور نوادر میں امام محمد رحمہ اللہ نے کہا کہ جو تاخیر کرے اس کی گواہی مردود ہے۔ المحیط۔ وقیل علی التراخی۔ اور کہا گیا کہ زکوٰۃ ادا کرنے میں دیریں جائز ہے۔ لان جمیع العزوق الاداء۔ کیونکہ تمام عمر اسکے اداء کا وقت ہے۔ ورنہ یعنی اگر فی الفور ادا نہ کی تو جب کبھی عمر میں ادا کرے تو ادا ہوگی قضاء نہ ہوگی تو معلوم ہوا کہ اسکے اداء کا وقت موت تک ہے

ولہذا لایضمن بہلاک النصاب بعد التفريط۔ اور اسی وجہ سے جب واجب الاداء زکوۃ دیدینے میں تفریط کی پھر مال تلف ہو گیا تو وہ مقدار زکوۃ کا ضامن نہیں ہوتا۔ وفت۔ یہی قول صحیح ہے پس اگر فی الفور واجب ہوتی تو ضامن ہوتا۔ اور بعض کے نزدیک زکوۃ کا ضامن ہے اور یہی قول امام مالک و شافعی واحد کا ہے۔ مع۔ اور اگر خود تمام مال صرف کر دیا تو مقدار زکوۃ کا بالافتاق ضامن ہے۔ اور حق یہ کہ اگر فی الفور ادا نہ کرے تو ترک وجوب کا گناہ ہے اور دینے کا وقت نہیں گیا حتیٰ کہ جب دیدے ادا ہوگی۔ پھر عقل و بلوغ شرط ہے۔ و لیس علی السبیل والمجنون زکوۃ۔ اور طفل یعنی غیر بالغ پر اور مجنون پر زکوۃ نہیں ہے۔ وفت۔ یہی ایک جماعت سلف سے مروی اور حسن بصری نے اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع نقل کیا۔ مع۔ خلافاً للشافعی۔ بخلاف قول شافعی رحمہ کے وفت۔ کہ ان کے نزدیک غیر بالغ اور مجنون کے مال پر زکوۃ ہے اور یہی قول مالک و احمد ہے بدلیل حدیث عمر بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ پڑھا اور فرمایا کہ جو شخص کسی مالدار یتیم کا متول ہو تو اس کے مال کو تجارت میں لگا دے اور بیکار نہ چھوڑے کہ اسکو صدقہ کہا جاوے۔ ترمذی نے کہا کہ حدیث ضعیف ہے اور امام احمد نے کہا کہ صحیح نہیں اور اس کے مانند طبرانی رحمہ کی حدیث انس رضی اللہ عنہ میں ہے۔ شمس اللہ سرخسی وغیرہ نے جواب دیا کہ صدقہ سے مراد نفقہ ہے کیونکہ حدیث میں اسکو بھی صدقہ فرمایا ہے اور یوں ہی صدقہ اور یہ اسوجہ سے کہ زکوۃ تمام مال کو نہیں کھاتی ہے علاوہ برہن یہ روایات ضعیفہ ہیں۔ مع۔ فانه یقول یہی عزائم مالیتہ فتعبر بسائر المئون کثفۃ الزوجات وصار کالعشر والخراج۔ اور شافعی کہتے ہیں کہ زکوۃ تمام مال پر ایک حق لازمی ہے تو باقی مؤنت پر قیاس ہوگی جیسے جو رزق کا نفقہ اور یہ حق مانند عشر اور خراج کے ہو گیا۔ ولہذا انہا عبادة فلا تتاوی الا بالاختیار تحقیقاً معنی الابطال ولا اختیار لہما لعدم العقل۔ اور ہماری دلیل یہ کہ زکوۃ ایک عبادت ہے تو یہ عبادت نہ ادا ہوگی مگر باختیار تاکہ اہلدار کے معنی محقق ہوں اور طفل و مجنون کے لیے کچھ اختیار نہیں بوجہ عقل نہ ہونے کے۔ وفت۔ حاصل یہ کہ مال دینے میں نفس تنگی کرتا ہے جب سمجھ ہو پھر جب اختیار کے ساتھ دیدے تو نفس کی مخالفت و عبودیت ہے اور خود اختیار ہی بعد بلوغ و عقل کے ہوتی ہے۔ بخلاف الخراج لانہ مؤنت الارض۔ بخلاف خراج کے کہ وہ تو زمین کی مؤنت ہے۔ وکذلک الغالب فی العشر معنی المؤنت ومعنی العبادة تابع۔ اور اسی طرح عشر میں بھی مؤنت کے معنی غالب ہیں اور عبادت کے معنی تابع ہیں۔ وفت۔ اسی واسطے خراج و عشر تو پیداوار پر ہے اور سال گزرنے پر نہیں ہے اور عشر میں فقراء پر خرچ کیے جانے سے معنی عبادت ہیں۔ مع۔ پھر یہ تو ایسے مجنون ہیں جو سال بھر میں برابر مجنون رہا۔ ولو افاق فی بعض السنتہ اور اگر اسکو سال کے بعض وقت میں افاقہ ہو گیا۔ وفت۔ اگرچہ قلیل ہو اور وہ ابتداء سال و آخر میں نصاب کا مالک رہا تو اس پر اس سال کی زکوۃ واجب ہوگی۔ مع۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ انکان فی ہوا لا صح۔ فہو بمنزلۃ افاقۃ فی بعض الشہر فی الصوم۔ تو یہ بمنزلہ اسکے کہ ماہ رمضان کے بعض وقت میں اسکو افاقہ ہوا۔ وفت۔ خواہ دن یا رات میں چنانچہ تمام صیئ کے روزے اس پر واجب ہو جاتے ہیں اگرچہ قضاء کرے یا کفارہ دے۔ مع۔ وعن ابی یوسف انہ یعشر اکثر الحول۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ آنحون نے سال کا اکثر وقت اعتبار کیا۔ وفت۔ پس اگر اکثر وقت مجنون رہا تو سال بھر مجنون ہے اور افاقہ رہا تو مینقی ہے لیکن ظاہر الرواۃ اول ہے۔ پھر جنون دو قسم ہے ایک یہ کہ مجنون ہی بالغ ہوا اور یہ اصلی ہے دوم یہ کہ بحالت عقل وہ بالغ ہوا تھا پھر جنون طاری ہو گیا اور یہ عامی ہے۔ ولا فرق بین الاصلی والعارضی۔ اور حکم جنون اصلی میں و عارضی میں

کچھ فرق نہیں ہے۔ **ف**۔ یہی ظاہر ارادۂ ہر مع۔ حتیٰ کہ جس جون میں سال کے اندر کچھ افاقہ ہو زکوۃ واجب ہوگی۔ **و**۔ عند ابی حنیفہ انہ اذا بلغ مجنوناً۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کا مذہب یہ ہے کہ مجنون جب بمشون ہی بالغ ہوا **ف**۔ پھر کسی وقت اسکو افاقہ ہوا۔ باعتبار الحول من وقت الافاقہ۔ تو افاقہ کے وقت سے سال شروع ہونا معتبر ہوگا۔ **ب**۔ بمنزلۃ الصبی اذا بلغ۔ بمنزلۃ طفل کے جب بالغ ہوا۔ **ف**۔ تو وقت بلوغ ہی سے سال شروع ہوتا ہے۔ پس امام رحمہ کے مذہب پر سال شروع ہونا تو معتبر ہو گیا پس اگر سال میں سے ایک روز بھی افاقہ میں۔ **ل**۔ تو زکوۃ واجب ہوگی۔ **م**۔ اور جو بار بار مجنون و فقیق ہوتا ہے وہ بمنزلۃ عاقل کے ہر مع۔ اگر تمام سال انعام رہا تو بھی زکوۃ واجب ہے۔ قاضی خان۔ پھر ملک تام یعنی کامل یہ ہے کہ ملک و قبضہ دونوں مجتمع ہوں ورنہ تام نہیں جیسے عورت نے مہر معین پر قبضہ نہیں پایا اگرچہ ملک ہی یا مکاتب یا قرضدار کے قبضہ میں مال ہے مگر ملک مولیٰ یا قرضدار کی ہے۔ السراج۔ اگر خریدی ہوئی چیز پر قبضہ نہ کیا ہو تو صحیح یہ کہ وہ قبضہ نصاب ہے۔ محیط السرخسی۔ **و**۔ لیس علی المکاتب زکوۃ اور مکاتب پر زکوۃ نہیں۔ **ل**۔ لیس بالک من کل وجہ لوجود المانی و هو الرق۔ کیونکہ وہ ہر درجہ سے ملک نہیں کیونکہ ملک کے مثانی بات پائی جاتی ہے اور وہ رعیت ہے۔ **ف**۔ اور حدیث میں ہے کہ مکاتب پر عتیک ایک دم رہے وہ غلام ہے۔ **و**۔ لہذا لم یکن من اہل ان یتق عبده۔ اور ایسوجہ سے مکاتب ایسے لوگوں سے نہیں کہ اپنے غلام کو آزاد کرے۔ **ف**۔ شام مکاتب نے کمانی کر کے ایک غلام خرید اتو وہ اس غلام کو آزاد نہیں کر سکتا۔ **م**۔ جس غلام کو مولیٰ نے تجارت کی اجازت دی اگر اس پر قرضہ ہو تو صحیح یہ کہ جب مولیٰ نے اس سے مال لے لیا تب زکوۃ ادا کرنا لازم ہے۔ محیط السرخسی۔ **و**۔ من کان علیہ دین یحیط بآلہ۔ اور جس شخص پر اس قدر قرضہ ہو کہ اسکے تمام مال کو محیط ہو۔ **ف**۔ اور اس قرضہ کا کوئی بندہ مطالبہ کرنے والا ہو خواہ یہ قرضہ بندوں کا ہو یا اسد تعالے کے واسطے ہو جیسے چرنے والے جانور کی زکوۃ برخلاف نذر و کفارات وغیرہ کے جبکہ مطالبہ امام نہیں کرتا ہے۔ **ف**۔ فلا زکوۃ علیہ۔ تو ایسے مقروض پر کچھ زکوۃ نہیں ہے۔ **ف**۔ یہی قول ایک جماعت سلف و خلف کا اور مذہب امام احمد کا ہے۔ **م**۔ وقال الشافعی۔ **ع**۔ جب۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ اس مقروض پر بھی زکوۃ واجب ہے۔ **ف**۔ یہی انا صرح قول ہے۔ **ل**۔ تحقق السبب و ہو ملک نصاب نام۔ کیونکہ سبب موجود اور وہ ملک ہونا نصاب نامی کا۔ **ف**۔ یعنی ایسے نصاب کا جب میں فوت ہو یعنی بڑھاد ہے۔ **و**۔ لہذا انہ مشغول بحاجۃ الاصلیۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اسکا مال اسکی اصلی حاجت میں مشغول ہے۔ **ف**۔ اور وہ ادا سے قرضہ ہے کیونکہ قرضہ دینا و آخرت میں ملک ہے۔ **ف**۔ فاعثر معدوماً تو یہ مال گویا معدوم شمار ہوا۔ **ک**۔ الماء المستحق بالعطش۔ جیسے وہ بانی معدوم شمار ہوتا ہے جو پیاس بجھانے کے لیے مستحق ہے۔ **ف**۔ پس اسکے ہوتے ہوئے نیم جائز ہے۔ **و**۔ ثیاب البذلۃ۔ اور جیسے فردی رزمرو کے کپڑے۔ **و**۔ المہنتۃ۔ اور کار خدمت کے کپڑے۔ **ف**۔ کہ انکا ہونا زکوۃ کے حق میں کالعدم ہے۔ **م**۔ اگر مرد پر زکوۃ کا مہربا دی بانی الحال ادا کرنے والا واجب ہو تو بھی زکوۃ واجب نہیں۔ محیط السرخسی۔ اور یہی صحیح و ظاہر المذہب ہے اور شلخ نے کہا کہ اگر دین مہرا کرنے کی نیت ہی ہو تو یہ زکوۃ سے مانع نہیں کیونکہ اسکا مطالبہ نہیں ہوتا اور یہ قول خوب ہے۔ **ا**۔ ابو اہر۔ مترجم کتا ہے بلکہ بیان اسی پر فتویٰ رہیگا۔ **م**۔ یہ سب اسوقت کہ وجوب زکوۃ سے پہلے اس پر قرضہ ہو گیا ہو اور اگر زکوۃ واجب ہو جانے کے بعد اس پر قرضہ ہو اتو زکوۃ ساقط نہوگی۔ **ا**۔ ابو ہرہ۔ یہ اسوقت کہ مطالبہ کا قرضہ اسکے سب مال کو محیط ہو۔ **و**۔ ان کان مالہ اکثر من دینہ۔ اور اگر اسکا مال اسکے قرضہ سے زیادہ ہو **ن**۔ کی انفاصل۔ تو قرضہ کی مقدار سے جو بڑھتی ہے اسکی زکوۃ ادا کرے۔ **ا**۔ اذا بلغ نصاباً۔ بشرطیکہ یہ بڑھتی قدر نصاب

کو پہنچ جاوے۔ بالفراغۃ عن الحاجة مع حاجت سے فارغ ہونے کے۔ **ف**۔ یعنی نصاب بھی ہوا اور اس کی حاجت اصلی سے فارغ بھی ہو تب زائد میں زکوٰۃ واجب ہے۔ والمراد یہ۔ اور دین سے مراد۔ دین لہ مطالب من جتہ العباد۔ ایسا قرضہ ہے جس کا کوئی مطالبہ کرنے والا بندہ دن کی طرف سے ہو۔ **ف**۔ اگرچہ اللہ تعالیٰ ہے کے واسطے بندہ مطالبہ کرے جیسے جرائی کے جانور دن کی زکوٰۃ کو امام المسلمین ہی مطالبہ کرتا ہے۔ تو ایسا قرضہ وجوب زکوٰۃ سے روکتا ہے ورنہ نہیں۔ حتی لا يمنع دین النذر والکفارة۔ حتی کہ جسے نذر و کفارہ کا قرضہ ہو وہ وجوب زکوٰۃ سے مانع نہیں۔ **ف**۔ مثلاً ایک کے پاس دوسو درم ہیں اور اس نے کسی قدر درم خیرات کرنے کی نذر کی یا اسے قسم کا کفارہ لازم ہوا اور اس نے نذر یا کفارہ ادا نہ کیا حتی کہ سال گزر گیا تو اسے دوسو درم کی زکوٰۃ واجب ہوگی اس لیے کہ نذر و کفارہ وہ خود ادا کرے اور امام المسلمین یا قاضی اس پر مطالبہ نہیں کریگا۔ و دین الزکوٰۃ۔ اور بادی زکوٰۃ۔ **ف**۔ پس اگرچہ نے والے جانور دن کی زکوٰۃ اس نے نہیں دی تھی تو یہ قرضہ۔ مانع حال بقا، النصاب لانه متیقن بہ النصاب۔ وجوب زکوٰۃ سے مانع ہے در حالیکہ فقط قدر نصاب باقی ہوں کیونکہ زکوٰۃ کے جانور نکال کر نصاب کم ہو جائیگا۔ **ف**۔ اور اس میں اتفاق ہے۔ اور اگر اسباب تجارت وغیرہ کی زکوٰۃ نہ دی تھی وہ اس پر قرضہ ہے اور اب صرف ایک نصاب ہے کہ نکالنے سے کمی آتی ہے تو بھی ظاہر الروایۃ میں وجوب زکوٰۃ سے مانع ہے۔ ولذا بعد الاستملاک۔ اور یہی حکم بعد تلف کرنے کے ہے۔ **ف**۔ یعنی اگر نصاب مع حصہ زکوٰۃ کے سب اس نے تلف کر دیا حتی کہ زکوٰۃ اسکے ذمہ فرم نہ رہی پھر فقط دوسو درم پائے اور اس پر سال گند گیا تو بھی ظاہر الروایۃ میں زکوٰۃ واجب نہوگی کیونکہ اگر اس میں سے قرضہ مذکور طرح دین تو باقی نصاب سے کم ہے۔ مع۔ اور وبری میں ہے کہ اگر جرائی کے جانور دن کی زکوٰۃ نہ دی پھر جانور تلف ہو سے تو صحیح یہ کہ ضامن نہوگا۔ خلافاً لفرقیہما۔ زفر رحمہ نے دونوں صورتوں میں خلاف کیا۔ **ف**۔ یعنی زکوٰۃ دین ہو یا اس نے تلف کر دی ہو وجوب زکوٰۃ سے مانع نہیں ہے۔ ولابی یوسف فی الثانی۔ اور خلاف کیا ابو یوسف نے دوسری صورت میں۔ **ف**۔ جبکہ مال کو تلف کر ڈالے تو وجوب زکوٰۃ سے مانع نہیں۔ علی ماروسی عنہ۔ بنا برہان روایت کے جو ابو یوسف سے مروی ہوئی۔ **ف**۔ یعنی غیر ظاہر الروایۃ میں ورنہ ظاہر الروایۃ میں تو بدون ذکر خلاف کے بھی دیا ہے کہ دونوں صورتیں وجوب زکوٰۃ سے مانع ہیں۔ لان لہ مطالبہ۔ کیونکہ دین الزکوٰۃ کا مطالبہ کرنیوالا بندہ موجود ہے۔ وهو اللہ فی السوا تخم وناہ فی اموال التجارۃ۔ اور وہ بندہ جرائی والے جانور دن کی زکوٰۃ میں امام المسلمین ہے اور دیگر اموال تجارت میں امام کا نائب ہے۔ **ف**۔ اگر کہا جاوے کہ سوا سے جرائی کے جانور نہ نکلے نقد و اموال تجارت کی زکوٰۃ مانگنے امام کا کوئی نائب نہیں آتا اور یہ تو معروف ہے۔ جواب یہ کہ امام نے خود مالکون کو اجازت دیدی۔ فان المملک نوابہ پس مالکان مال خود نائبان امام ہیں۔ **ف**۔ پس مالک مال زکوٰۃ نکالنے میں صاحب زکوٰۃ ہے اور یہ زکوٰۃ فقیر دن کو ادا کرنے میں امام کا نائب ہے۔ مع۔ اصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ خذ من اموالہم صدقۃ الایہ۔ لے آئے مالوں میں سے زکوٰۃ کو الخ ہر مال میں سے امام کو زکوٰۃ لینے کا حکم ہے لہذا حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابو بکر و عمر و جانور دن و نقد و اموال تجارت سب کی زکوٰۃ لے کر معارف حق میں صرف کرتے تھے یہاں تک کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا وقت خلافت ہوا تو آپ نے دیکھا کہ اہل اسلام میں زکوٰۃ معدوم ہو چکی لیکن آئندہ ایک زمانہ ہو گا کہ سلاطین لوگوں کے مالوں پر بوس کا ہاتھ پھیرے گئے پس مالکان مال کو نائب کر دیا کہ خود ادا کریں اور صحابہ رضی اللہ عنہم نے اتفاق کیا۔ مع۔ کسی نے بیع میں ضمان دیکر کرنی بھر دہ بیع در خیفۃ استحقاق میں ملی گئی اور مشتری کے ٹمن کی ضمان اس ضمان پر آئی تو مشایخ نے کہا کہ سال کے اندر ہوا تو مانع ہے اور اگر بعد سال کے ہوا تو مانع نہیں۔ البتہ لے۔ اگر قرضہ جو وجوب زکوٰۃ سے مانع تھا ساقط ہو گیا مثلاً

فان مالک نے
کہا کہ ایک نے
نہی ہے کہ
کر کو بیع
خبر ہے کہ
کسی دوسری
کے بھی دین
چیز دونوں کا
ضامن ہوتا ہے

مقتدا فرموا کہ اسکو صاف کر دیا تو جو وقت سے سقوط ہوا اسی وقت سے زکوٰۃ واجب ہونے کا سال شروع ہوگا۔ فتح
 کر ایک شخص کے پاس چار سو درم ہیں اور ان قرضوں کے اقسام سے سو درم ہیں تو دوسو درم پر زکوٰۃ واجب ہوگی اور
 اگر صرف دوسو درم ہوں تو زکوٰۃ بالکل واجب ہوگی۔ مع۔ واضح ہو کہ زکوٰۃ اس مال نصاب پر واجب ہوتی ہے جو اصلی
 حاجت سے بھی فانی ہو لہذا فرمایا۔ ویس فی دور السکنی و ثیاب البدن و اثاث المنزل و دواب الركوب
 و عید الخدمہ و سلاح الاستعمال زکوٰۃ۔ یعنی زکوٰۃ واجب نہیں رہتی کے گھروں میں اور بدن کے کپڑوں میں
 اور گھر کے اثاثہ میں (جیسے چار پائی برتن چکی وغیرہ) اور سواری کی غرض کے جانوروں میں اور خدمت کے غلاموں
 میں اور استعمال کے تھیماروں میں۔ ف۔ اور اہل دیہات کے کھانے کے اناج و طعام میں اور زینت و مجمل کے
 غروں میں جب کہ سونے و چاندی کے نمون اور یوں ہی موتیوں و باتوت و ہیرے و لعل وغیرہ زیوروں میں
 جب کہ تجارت کے واسطے نمون اور اسی طرح ان غلوں میں جو بیج کے واسطے خریدے ہوں۔ البسوط۔ لانا
 مشغولہ بالحقہ الاصلیہ۔ کیونکہ یہ چیزیں اصلی حاجت میں گھرنی ہوتی ہیں۔ ف۔ اور اصلی حاجت اسکو
 لیتے ہیں کہ جس سے انسانی ہلاکت و تکلیف دور ہو خواہ حقیقہ یا تقدیراً۔ مع۔ اور یہ چیزیں اسی قسم سے ہیں لیکن
 بنامیہ ایضاً۔ اور یہ چیزیں بڑھاد والی بھی نہیں ہیں۔ ف۔ یعنی جب تجارت کے واسطے ہوں تو اشیاء
 تجارت میں مقدار نصاب پر زکوٰۃ واجب ہوگی اور جب یہ چیزیں استعمال و صرف میں ہیں تو کچھ نہیں ہو۔ علی ہذا
 کتاب العلم لا ہلما۔ اور اسی حکم پر علم کی کتابیں اہل علم کے واسطے ہیں۔ ف۔ شمس الانہ سرخی نے شرح بسوط
 میں کہا کہ ہمارے مشائخ کا قول ہے کہ فقیہ اگر کتابوں میں سے اسقدر مالک ہو کہ مال عظیم کو پہنچتی ہیں لیکن اسکو
 ان کتابوں کی احتیاج ہے تو فقیہ کو صدقہ لینا حلال ہے مگر جب کہ حاجت سے زائد ہے۔ الفتح۔ اگر یہ کتابیں اہل علم کے پاس
 نمون بلکہ کسی جاہل کے پاس ہوں مگر وہ تجارت کے واسطے نہیں ہیں تو انہیں بھی زکوٰۃ واجب ہوگی کیونکہ نمونین ہے
 لیکن اسکو زکوٰۃ لینا بوجہ ان کتابوں کے حلال نہ ہوگا جب کہ انکی قیمت بقدر نصاب ہو۔ کذا فی شرح الکاکی۔ اگرچہ کتابیں
 تجارت کے واسطے ہوں تو کسی کے پاس ہوں نصاب پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ مع۔ والآلات المحترقین۔ اور
 اسی حکم اہل حرفہ کے آلات ہیں۔ لما قلنا۔ بوجہ اسکے جو ہم نے بیان کیا۔ ف۔ کہ یہ چیزیں اصلی حاجت میں مشغول
 ہیں جیسے باورچیوں و حلوانیوں و زنگریوں کی دیگیں و کڑھاد وغیرہ اور عطاروں و دھریوں وغیرہ کے آلات۔ اور
 ذخیرہ میں ہے کہ اگر نیت ہو کہ آخر میں انکو فروخت کر دوں گا تو اس نیت کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ اگر کارگیروں نے ایسی چیزیں
 خریدیں کہ جنکا اثر باقی نہیں رہتا۔ جیسے دھوبی نے ملبوں و دشمنان و ریہ در پٹھا خریدی اور نانوئی نے لکڑی و نمک
 و دیوں کے لیے خریدی اور دباغ نے جڑے کے لیے چربی و تیل خریدی تو چاہے بقدر روپیہ کے ہوں انہیں زکوٰۃ واجب
 نہیں اور اگر ایسی چیزیں ہوں جنکا اثر باقی ہو تو انہیں زکوٰۃ ہے۔ مع۔ اصل یہ کہ نقد اور سونا چاندی اور انکے ظروف و زیور اور اس زمانہ میں
 کاقد زر یعنی نوٹ۔ ان چیزوں کے سوا بقی اسباب و اموال میں انہیں زکوٰۃ کے لیے تجارت کی نیت یا جانور
 ہوں تو جنگل میں چرائی معتبر ہے اور املاک فارغہ یعنی گھروں میں حساب حاصلات ہے۔ مع۔ اگر مال کسی پر فرض
 ہو تو اس میں کئی صدقہ ہیں چنانچہ فرمایا۔ ومن لم علی آخر دین۔ اور جس شخص کا دوسرے پر فرض ہے۔ فحجہ سن
 اور اسنے کئی برس اس فرض سے انکار رکھا۔ تم قامت بہ ہمتہ۔ پھر اسکے گواہ کئے ہو گئے۔ ف۔ حالانکہ
 پہلے نہ تھے حتی کہ یہ فرض اب ایسا فرض ہو کہ جسکے گواہ ہیں۔ لم یرکہ لما مضی۔ تو وہ گذرے ایام کی زکوٰۃ اس فرض کی

نزدیک۔ فن۔ اور مصنف رحم نے جو کہا کہ۔ قامت لم یثبتہ۔ یہ کلام بہت جامع ہے۔ معناه صارت لم یثبتہ اس
 کلام کے معنی یہ کہ اسکے گواہ ہو گئے۔ بان اقر عند الناس۔ باین طور کہ مدیون نے لوگوں کے نزدیک قرضہ کا
 اقرار کر دیا۔ فن۔ تو یہ اسکے اقراری گواہ ہو گئے۔ و باین طور کہ اہل عدل کو اس نے معافی کر کے مدیون سے باین مین
 اور اس نے تنہا سمجھ کر اقرار کیا جسکو اہل عدل نے سنا اور مدیون کو بے شبہ پہچان لیا یا دیکھ لیا۔ تو بغیر تفصیلی حال
 کے یہ لوگ گواہی دیں۔ المترجم۔ یوں ہی جب کہ گواہ قبول کئے تھے پھر انکو اپنی گواہی یاد ہو گئی۔ یا کہیں باہر گئے تھے
 وہاں سے آ گئے۔ مع۔ اگر قرضہ پر ابتداء سے گواہ عادل ہوں تو گذرے ایام کے زکوٰۃ بھی واجب ہوگی۔ المبسوط۔
 شیخ الاسلام۔ اور اگر گواہ غیر عادل ہوں تو بھی قبول صحیح زکوٰۃ واجب ہوگی اور اگر مدیون مقرر ہو تو خواہ وہ تو گم ہو یا
 شکست ہو یا غفلت ہو بہر حال زکوٰۃ واجب ہوگی۔ الا کافی۔ اگر قاضی نے اعلان کر دیا ہو کہ فلان غفلت ہے اور
 اس غفلت پر اسکا قرضہ ہو جو بعد چند سال کے وصول ہو گیا تو شیخین رحم کے قول میں گذرے ایام کی زکوٰۃ واجب
 ہے۔ شرح الجامع الصغیر لفتاویٰ خان۔ امام محمد رحم کے نزدیک قرضہ دار شکر کے قرضہ پر زکوٰۃ نہیں اگرچہ گواہ ہوں کیونکہ
 گواہ کبھی قبول نہیں ہوتے اور یہی صحیح ہے۔ ابن ملک۔ د۔ وہی مسأله المال الضمار۔ اور یہ مال الضمار کا مسئلہ
 ہے۔ فن۔ مال ضمار ہر وہ مال جو اصل میں ملوک جو قبضہ سے باہر اور اس سے نفع اٹھانے کی امید نہ ہو۔ محیط۔
 ۶۔ اور اگر امید ہو تو ضمار نہیں ہے۔ نفع۔ وفیہ خلاف زفر و الشافعی۔ اور مال ضمار میں زفر و شافعی کا خلاف ہے
 فن۔ چنانچہ اس مسئلہ میں ان کے نزدیک گذرے ایام کی زکوٰۃ واجب ہے اور یہی ایک روایت احمد ہے۔ مع۔ و
 من جملة المال المنقود والابق والفضال والمنصوب اذالم یکن علیہ بئیتہ والمال الساقط فی البحر
 والمدفون فی المفاضة اذا نسى مكانه والذی اخذه السلطان مصادرة۔ اور منجمہ مال ضمار کے وہ مال
 ہے جو منقود ہو گیا اور وہ غلام جو بھاگ گیا۔ اور وہ جانور و غلام جو ہلک کر گم ہو گیا اور وہ مال جسکو کسی نے غصب
 کر لیا بشرطیکہ غاصب پر گواہ نہ ہوں اور وہ مال جو سمندر میں گر پڑا اور وہ مال جسکو خبگل میں دھینے کر دیا جبکہ اسکی
 جگہ بھول گیا ہو اور وہ مال جسکو سلطان نے مالک سے جد کر لیا ہو۔ فن۔ پھر بعد کئی سال کے یہ چیزیں
 عین تو گذرے ایام کی زکوٰۃ نہیں۔ م۔ اور اگر جرائی کے جانور غصب کر لیے تو مالک پر زکوٰۃ نہیں اگرچہ غاصب
 مقر ہو۔ البحر۔ و وجوب صدقة الفطر بسبب الاابق والفضال والمنصوب علی ہذا الخلاف۔ اور
 بھاگے غلام و بھٹکے غلام و غصب کیے ہوئے غلام کی طرف سے صدقة الفطر واجب ہونا اسی اختلاف پر ہے۔ فن۔
 چنانچہ ہمارے نزدیک نہیں واجب اور زفر و شافعی کے نزدیک واجب ہے۔ لہذا ان السبب قد تحقق وفوت
 البعد غیر مغل بال وجوب کمال ابن السبیل۔ زفر و شافعی کی دلیل وجوب یہ ہے کہ صدقة فطر کا سبب تو تحقق ہونا
 ہے اور رہا قبضہ نہ ہونا تو وہ وجوب کا محل نہیں ہے جیسے مسافر کا مال۔ فن۔ کہ حالت سفر میں اسکے قبضہ میں نہیں
 حالانکہ بالاتفاق اس پر صدقة فطر بلکہ زکوٰۃ واجب ہے۔ ولنا قول علی کرم اللہ وجہہ لازکوٰۃ فی مال الضمار۔
 اور ہماری دو دلیلین عدم وجوب کے ہیں ایک تو قول حضرت علی کرم اللہ وجہہ کہ مال ضمار میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ ف۔
 یوں ہی ہمارے مشائخ نے ذکر کیا اور زلیعی نے علم الروایۃ میں نہیں پایا۔ ولیکن ابو حنیفہ قاسم بن سلام نے
 کتاب الاموال میں کہا کہ حدثننا یزید بن ہارون عن ہشام بن حسان عن الحسن البصری قال اذا حضر لوقت الذی
 ۷۔ وہ وقت آوے حسین وہ اپنی زکوٰۃ ادا کرتا ہے تو ہر مال سے دہر قرضہ سے زکوٰۃ ادا کرے سوائے اس مال کے

جو ضار ہو کہ اسکی امید نہیں رکھنا۔ ف۔ اسناد صحیح۔ م۔ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا عبد الرحمن بن سلیمان بن عمرو بن میمون قال اخذ الولید بن عبد الملک النخ یعنی عمرو بن میمون نے کہا کہ ولید بن عبد الملک بادشاہ نے اہل کوثر میں سے ایک شخص ابو عائشہ نام کا بیس ہزار مال لیکر بیت المال میں ڈال دیا بھر جب عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ ہوئے تو اس شخص کے فرزندوں نے اگر خلیفہ سے اپنے مظلمہ کی تالش کی پس آپ نے میمون کو کھنا کہ ان لوگوں کا مال انکو دیدے اور ان سے اسی سال کی زکوۃ لے لے کیونکہ اگر وہ مال ضار نہوتا تو ہم ان سے گذرے برسوں کی زکوۃ وصول کرتے۔ انا ابو اسامہ من ہشام عن الحسن قال علیہ زکوۃ ذلک العام۔ یعنی حسن بصری نے کہا کہ ضار دالے پر اسی سال کی زکوۃ ہو امام مالک رحمہ اللہ نے موطا میں ایوب استخباتی رحمہ اللہ سے روایت کی کہ عمر بن عبد العزیز نے ایسے مال کی نسبت جسکو بعض سلاطین نے ظلم سے لیا تھا یوں لکھا کہ وہ واپس دیدو اور گذرے برسوں کی زکوۃ لے لو پھر صحیح سے دوسرا فرمان بھیجا کہ اس میں سے صرف ایک سال کی زکوۃ بجا دے کیونکہ وہ مال ضار تھا اس میں ایوب رحمہ اللہ نے عمر بن عبد العزیز کو نہیں پایا لیکن ہمارے نزدیک مقرر نہیں ہے۔ شافعی رحمہ اللہ تو قول صحابی کو حجت نہیں رکھتے اور یہاں تو تابعین کا قول ہے۔ لیکن ہمارے نزدیک اثبات مذہب کے واسطے دلیل ہے۔ ولان السبب ہو المال النامی۔ اور دلیل دوم یہ کہ سبب زکوۃ تو وہ مال ہو جو نمود والا ہو۔ و لا تمارا الا بالقدرة علی التصرف۔ اور نہیں مگر جبکہ تصرف کی قدرت ہو۔ و لا قدرۃ علیہ۔ اور تصرف کی قدرت مال ضار پر حاصل نہیں۔ ف۔ تو اس میں زکوۃ بھی نہیں ہے پھر قدرت تصرف خواہ بذات خود ہو یا بذریعہ نائب ہو اور خواہ حقیقہ قبضہ سے ہو یا حکماً بذریعہ امکان قبضہ ہو پس یہ قدرت تو مال مسافر و مدفون و مقروض سب کو شامل ہے چنانچہ فرمایا۔ وابن السمیل یقدر بہا ئہ۔ مسافر کو اپنے نائب کے ذریعہ سے قدرت تصرف حاصل ہے۔ ف۔ تو اس پر زکوۃ واجب ہے۔ والمدفون فی البیت۔ اور جو مال کہ کوٹھری میں دفن ہو۔ ف۔ یا ایسی جگہ جہاں آسانی سے لی سکتا ہے۔ نصاب لتیسیر الوصول الیہ۔ وہ نصاب زکوۃ ہے کیونکہ اسکو قبضہ تصرف میں لانا آسان ہے حتیٰ کہ اگر اسکو یا اسکی جگہ بھول گیا تو بہ سال کے زکوۃ واجب ہوئی۔ و فی المدفون فی الارض او الکرم اختلاف مشائخ۔ اور جو مال کہ زمین کھیت یا باغ میں دفن ہو تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ ف۔ جبکہ جگہ بھول گیا بعض نے کہا کہ سب کو ڈالنا ممکن تو وہ ہنزدہ کوٹھری کے ہو گیا تاج الشریعہ۔ حتیٰ کہ غیر کی زمین و دار ہو تو بھی ضار نہیں۔ ایچ۔ اور بعض نے کہا کہ سب کو ڈالنا متعذر اور حج عظیم ہے جو شریعہ نے دور کیا تو وہ نصاب نہیں ہے۔ تاج الشریعہ۔ اتوال ہی حج سے بندے نے اسکو تصرف میں لانے سے چھوڑا تو اس قدر اعلیٰ و اجل ہے کہ حق الزکوۃ ساقط نہ کرے پس نظر قول دوم ہے۔ والعدا عالم پس جب کبھی ہاتھ آوے تو اسی سال کی زکوۃ واجب ہوگی۔ م۔ ولو کان الدین علی مقترنی او معسر یجب الزکوۃ۔ اور اگر قرضہ ہو پس اگر قرضہ کسی قرضہ ارتقیر ہو خواہ وہ مقر مالدار ہو یا غنڈہ ست ہو زکوۃ واجب ہوگی۔ لا مکان الوصول الیہ ابتداء۔ کیونکہ قرضہ وصول کر لینا ممکن ہے یا تو ابتداء میں۔ ف۔ جب کہ مدیون مذکور مالدار ہے۔ او بواسطۃ التحصیل۔ یا بواسطۃ تحصیل کے۔ ف۔ جبکہ غنڈہ ست ہو یعنی اسکی کمائی سے حکم قاضی یا باہمی رضامندی حاصل کر لے پس ایسے قرضہ پر اسکو حکماً قدرت حاصل ہے۔ یہ اس بنا پر کہ قرض میں بعا د لازم نہیں ہے۔ و کذا لو کان علی جاحد۔ اور یوں ہی اگر قرضہ کسی شکر پر ہو۔ و علیہ ہتہ۔ اور اس پر گواہ موجود ہوں۔ ف۔ تو زکوۃ واجب ہے اگرچہ گواہ غیر عادل ہوں بھی صحیح ہے۔ الکافی ۲۔ امام محمد نے اصل میں کہا کہ قرضہ پر زکوۃ نہیں واجب یعنی اگرچہ گواہ عادل ہوں۔ تحفہ اور بیہوش محس الائمہ میں کہا کہ یہی صحیح ہے کیونکہ ہر گواہ قبول نہیں ہونے اور ہر قاضی عادل نہیں ہے۔ نفع۔ او علم القاضی بہ لما قلنا۔ با قاضی کو اس

قرضہ کا علم ہو بوجہ اسکے جو ہم نے بیان کیا۔ و۔ یعنی وصول ممکن ہو کیونکہ قاضی اپنے علم کے موافق اموال میں حکم کر دیکر عین کافی۔ لیکن فتویٰ یہ کہ قاضی اپنے علم پر حکم نہ دے اور شاید یہ سوائے اموال کے حدود میں ہو مگر اصح و ادق یہ کہ امام محمد کے قول پر فتویٰ دیا جاوے۔ و۔ اسدا علم ہم۔ و۔ لو کان علی مقرر مفلس۔ ادا اگر قرضہ کسی مدیون مقرر مفلس پر ہو۔ و۔ یعنی قرضدار اقرار کرتا ہو مگر قاضی نے اس مرد کی افلاس کا حکم دیا اور اعلان کر دیا۔ و۔ فتوٰ نصاب عند ابی حنیفہ لان نفلیس القاضی لا یصح عنده۔ تو یہ قرضہ بھی امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک نصاب زکوٰۃ ہے کیونکہ قاضی کا اسکو مفلس کرنا امام رحمہ کے نزدیک صحیح نہیں ہے۔ و۔ کیونکہ یہ ایک قسم کی غنیمت و محوری ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک نفلیس القاضی صحیح ہے تو امام محمد اپنی اصل پر رہے چنانچہ کہا۔ و۔ عند محمد لا یجب للتحقق الا فلاس عندہ بالنفلیس۔ اور امام محمد کے نزدیک ایسے قرضہ کی زکوٰۃ واجب نہوگی کیونکہ امام کے نزدیک نفلیس القاضی سے افلاس تحقق ہو جاتا ہے۔ و۔ ابو یوسف مع محمد فی تحقق الا فلاس۔ اور ابو یوسف افلاس تحقق ہونے میں امام محمد کے موافق ہیں۔ و۔ مع ابی حنیفہ فی حکم الزکوٰۃ رعایۃ لجانب الفقراء۔ اور زکوٰۃ واجب ہونے میں ابو حنیفہ کے موافق ہیں بغیر رعایت فقراء کے۔ و۔ کیونکہ جب زکوٰۃ واجب ہوئی تو فقروں کو انکی حاجت روائی ہو چکی۔ م۔ ابن رسم نے امام محمد سے رعایت کی کہ ایک نے دوسرے کو دینے دی جسکو اسنے کئی سال نہیں پہچانا پھر یاد کیا تو مالک و دینت پر گزری ایام کی زکوٰۃ واجب ہے۔ قدوری نے کہا کہ یہ صحیح ہے۔ م۔ و۔ من اشتری جاریۃ للتجارۃ۔ اور جس شخص نے تجارت کے لیے خریدی ایک باندی۔ و۔ باء کوئی چیز۔ و۔ نو اہا للخدمۃ۔ اور خدمت کے لیے اسکی نیت کر لی۔ و۔ پس اگر یہ نیت ہو کہ اس تجارتی باندی سے سال دو سال خدمت بھی لوں گا تو وہ تجارتی ہے اور اگر یہ نیت ہو کہ تجارت سے خارج کر لی تو اسکا حکم قرابا کہ بطلت عنہا الزکوٰۃ۔ تو اس باندی سے زکوٰۃ باطل ہو گئی۔ و۔ خلاصہ ۶۔ کیونکہ وہ باندی خدمت کی واسطے ہو گئی۔ لا اتصال النیت بالعمل و ہو ترک التجارۃ۔ کیونکہ نیت متصل بعل ہوئی اور وہ ترک تجارت ہے۔ و۔ واضح ہو کہ نیت جب کارآمد ہوئی ہے کہ کام سے متصل ہو جاوے پس جب کسی باندی یا کسی چیز کے حق میں خدمت کی نیت کر لی تو اس چیز میں تجارت ترک کی پس نیت مذکور اس فعل یعنی ترک تجارت سے ملتی تو کارآمد ہوئی اور وہ تجارت سے خارج ہو گئی پس زکوٰۃ واجب نہوگی۔ و۔ ان نو اہا للتجارۃ بعد ذلک لم تکن للتجارۃ۔ اور اگر بعد اسکے یعنی باندی کی خدمت کی نیت سے کر لینے کے بعد پھر باندی کی تجارت کے واسطے نیت کی تو وہ باندی تجارت کے واسطے نہو جائیگی۔ و۔ ایسے کہ تجارت کا فعل ابھی نہیں ہوا۔ حتیٰ بمعینا۔ یہاں تک کہ اس باندی کو فروخت کرے۔ و۔ یعنی وہ کرے جو تجارت کا فعل ہے۔ فیکون فی تمہا زکوٰۃ۔ تو اب اس باندی کے ثمن میں زکوٰۃ ہے۔ و۔ حاصل یہ کہ خالی نیت سے تجارت کی نہوئی اور بعد فعل تجارت کے ہو گئی لان النیت لم یصل بالعمل اذ ہو لم یجبر فلم تغیر۔ کیونکہ جب تک خالی نیت تھی تو نیت کسی عمل تجارت سے متصل نہوئی کیونکہ اسنے تجارت کا کوئی فعل نہیں کیا تو نیت مقرر نہوئی۔ و۔ اور یہی کل نیت کا حال ہے۔ و۔ لہذا یصیر المسافر مقیمًا بمجر و النیت۔ اور اسی وجہ سے مسافر خالی نیت سے مقیم ہو جاتا ہے۔ و۔ کیونکہ اگر نیت کا فعل یہی کہ سفر ترک کرے تو درحقیقت خالی نیت نہیں بلکہ فعل سے متصل ہے۔ و۔ لا یصیر المقیم مسافرًا بالنیت الا بالسفر۔ اور مقیم فقط نیت سے مسافر نہوگا لیکن سفر کے ساتھ۔ و۔ جبکہ چلنا شروع کرے۔ یون ہی روزہ دار خالی نیت سے افطار کرنے والا نہوگا اور خالی نیت سے روزہ دار ہو جائیگا۔ مسلمان خالی نیت سے کافر ہو جائیگا۔

و۔ انہو یجوز ان یشتروا جاریۃ للتجارۃ و ان یشتروا جاریۃ للخدمۃ و ان یشتروا جاریۃ للزکوٰۃ

جب کہ گھر کا مستعد ہو اور کافر خالی نیت سے مسلمان ہو گا مگر جب کہ اسلام لاوے - مع - وان اشتری شیئاً و نولہ
 للتجارۃ کان للتجارۃ - اور اگر کوئی چیز خریدی اور تجارت کے واسطے اسکی نیت کی تو وہ تجارت کی ہو گئی - لا تھما
 البتہ بالعلل - کیونکہ نیت متصل بعلل ہے - فن - یعنی خریداری کیونکہ تجارت بھی خرید و فروخت ہے - بخلاف
 ما اذا ورث و نولہ للتجارۃ - بخلاف اسکے اگر میراث میں کوئی چیز پائی اور اسکی نیت تجارت کے لیے
 کر لی - فن - تو وہ تجارت کے واسطے ہو گئی جب تک کہ اسکو فروخت نہ کرے - لانه لا عمل منہ - کیونکہ نیت
 کے ساتھ اس سے کوئی عمل نہیں ہوا - ولو ملکہ بالمتہ او بالوصیۃ او بالنکاح او الخلع او الصلح عن التودد و نولہ
 للتجارۃ کان للتجارۃ عند ابی یوسف لا یقرانہا بالعلل - اور اگر وہ ہبہ سے کسی چیز کا مالک ہو یا عینی
 کسی نے اسکو ہبہ مقبوضہ کر دیا - یا وصیت سے مالک ہوا یا نکاح کے ذریعہ سے مہر کے غلام یا اسباب مالک
 ہوا یا خلع کے ذریعہ سے مالک ہوا یا نصاب کے عوض صلح کر کے مالک ہوا اور اس چیز کی نیت تجارت نہ کر لی تو
 ابو یوسف رحم کے نزدیک وہ تجارت کے واسطے ہو جائیگی کیونکہ نیت متصل بعلل ہے - فن - یعنی ہبہ وغیرہ
 جب اسنے قبول کیا تب ہی مالک ہوا تو نیت اسکے فعل قبول سے متصل ہوئی - اور ایجاب و قبول تجارت یعنی
 بیع کے رکن ہیں - وعند محمد لا یصیر للتجارۃ لانه لم یقران عمل التجارۃ - اور امام محمد رحم کے نزدیک ہبہ
 چیز تجارت کے واسطے نہیں ہوگی کیونکہ نیت تو کسی عمل تجارت سے متصل نہ ہوئی - فن - اور قبول مخصوص تجارت
 کا فعل نہیں ہے کیونکہ سوائے خرید و فروخت کے دیگر مقود میں بھی ایجاب و قبول ہوتا ہے - وقیل الا اختلاف
 علی عکسہ - اور کہا گیا کہ اختلاف اسکے برعکس ہے - فن - یعنی ابو یوسف کے نزدیک وہ تجارت کے لیے
 ہوگی اور امام محمد کے نزدیک ہو جائیگی - الحاصل درم و دینار تو بذات خود میں تو انہیں زکوٰۃ ہر طرح واجب ہوگی
 چاہے جیسے رکھے اگرچہ خرچ کرنے کی نیت سے روکے - اور جانور دن میں زکوٰۃ اسوقت کہ مفت کے خلل میں جڑا
 جاوے اور عروض و اسباب میں اسوقت کہ تجارت کی نیت ہو خواہ وہ خرید کے وقت ضرور ہو کہ صریح نیت کرے
 یا تجارتی مال کے عوض کوئی مال میں بدلے یا تجارتی گھر کو کسی اسباب کے عوض اجارہ پر دے تو یہ عین اسباب
 و لاۃ نیت سے تجارت کے لیے ہونگے - بان مضارب نے اگر کوئی چیز خریدی تو ہر حال میں تجارت کی ہوگی
 اور جو چیز اسکی زمین خراجی یا عشری سے یا اجارہ پر یا مانگی ہوئی سے پیداوار ہوئی تو اس میں تجارت کی نیت
 صحیح نہیں ہے کیونکہ اس میں ایک حق تو عشر یا خراج موجود ہے ہر زکوٰۃ لازم ہوگی - و - ولا یجوز اداء الزکوٰۃ الا
 بنیتہ مقارنتہ للاداء - اور ادائے زکوٰۃ نہیں جائز مگر ایسی نیت کے ساتھ جو اداء سے متصل ہو - فن -
 یعنی اداء کے ساتھ موجود ہو - او مقارنتہ لغزل مقدار الواجب - یا ایسی نیت کے ساتھ جو مقدار واجب
 نکالنے سے متصل ہو - فن - یعنی جقدر زکوٰۃ واجب ہوئی ہے اسکو نصاب میں سے جدا کرنے کے وقت زکوٰۃ
 کی نیت ہو - پھر چاہے غزار کو دینے کے وقت نیت نہ تو اول کافی ہے - لان الزکوٰۃ عبادۃ - کیونکہ فعل زکوٰۃ
 تو عبادت ہے - فن - اور اگر زکوٰۃ مقدار مال کا نام ہو تو کوکہ وہ مال ادا کرنا عبادت ہے - فکان من شرطہ البیتۃ
 تو اسکی شرط میں سے نیت بھی ہوئی - فن - تاکہ وہ دوسرے صدقہ سے ممتاز ہو - والاصل فیہا الاقران - اور
 نیت میں اصل اقران ہے - فن - یعنی اصل یہ کہ فعل زکوٰۃ کے ساتھ ہی ہوئی نیت ہو - الا ان الدفع یتفرق سائر
 بات اتنی ہے کہ مقدار واجب بقدر دن کو دینا متفرق واقع ہوتا ہے - فن - پس ہر بار نیت کرنے میں حج غدید ہے
 فاکتفی بوجودہا حالۃ الغزل - تو مقدار واجب کو نصاب سے جدا کرنے کے وقت نیت ہونے پر اکتفا کیا گیا ہے

۵۴
 قریب ہوتا ہے
 کہ نیت تجارت
 کی ہے
 کیا اور عروض
 کے لئے
 ہر بار نیت

تیسیراً۔ بفرض آسانی دینے کے۔ فن۔ یعنی بفرض اسکے کہ حج شرع نے دور کیا ہے تو آسانی لازم ہو اور وہ سہل ہے کہ جدا کرتے وقت زکوٰۃ کی نیت کر لے۔ کنقدیم الفیتہ فی الصوم۔ جیسے روزہ میں تقدیم نیت کافی ہے۔ فن۔ کیونکہ طلوع صبح کے ساتھ ہی نیت شرط کرنے میں حج شد بد ہو۔ م۔ واضح ہو کہ نیت کا فعل کے ساتھ ہونا جیسے حقیقتہً ویسے حکماً بھی کافی ہو۔ مثلاً فقیر کو بغیر نیت دیا خواہ اپنا مال یا غیر کی طرف سے غیر کا مال اور ابھی وہ فقیر کے قبضہ میں اسی طرح قائم ہو پس زکوٰۃ کی نیت کی یا غیر نے اجازت دی تو جائز ہے یا دکیل مسلمان یا ذمی کا فرق مقدار واجب بہ نیت زکوٰۃ دی کہ فقیروں میں تقسیم کر دے پھر دکیل نے تقسیم کی وقت نیت نہ کی تو جائز ہے کیونکہ موکل ہی کی نیت معتبر ہے۔ اگر دکیل کو کچھ مال دیا کہ یہ صدقہ یا کفارہ قسم وغیرہ ہے پھر دکیل نے ہنوز فقرا کو تقسیم نہ کیا تھا کہ موکل نے زکوٰۃ کی نیت کر لی تو صحیح ہے۔ دکیل نے اگر دو موکلوں کی زکوٰۃ میں غلط کر دیں تو دکیل ضامن ہوا اور موکلین اپنی اپنی زکوٰۃ ادا کریں۔ لیکن اگر فقیروں نے کسی کو اپنی طرف سے مال زکوٰۃ وصول کرنے کا دکیل کیا تو اس صورت میں ملانا جائز ہے اور ضامن نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی نے لوگوں کی خیرات بطور چندہ وصول کیں اور سب کو غلط کر دیا تو وہ اس قدر مال کے نزدیک ضامن ہو اور جواز کا طریقہ بھی ہے کہ فقرا اسکو دکیل کر دیں۔ جیسا کہ آخر کتاب الوقف ہند یہ میں ہے۔ دکیل کو کہا کہ جان چاہے صرف کر تو اسکو اختیار ہے کہ خود لے جب کہ فقیر ہو۔ اگر یہ زمین کا تو خود زمین لے سکتا مگر اپنے فرزند یا بانی کو دے سکتا ہے۔ م م ع۔ درجنے مقدار واجب جدا کی تو عہدہ زکوٰۃ سے بری نہ ہو گا یا شاک کہ فقرا کو دیکھا۔ اگر کہا جو کچھ آغوسال تک صدقہ دون وہ میں نے زکوٰۃ میں سے نیت کی تو جائز نہیں ہے۔ السراجہ۔ ومن تصدق بجمع مالہ لانیوی الزکوٰۃ سقط فرضہا عنہ۔ اور جنے اپنا تمام مال زکوٰۃ صدقہ کر دیا حالانکہ نیت زکوٰۃ نہیں ہے تو فرض زکوٰۃ اس سے ساقط ہو گیا۔ ہذا استحسان۔ یہ حکم بدلیل استحسان ہے۔ لان الواجب جزو منہ۔ کیونکہ واجب تو اس میں سے ایک جزو ہے۔ فن۔ یعنی چالیسواں حصہ۔ فکان متعینا فیہ۔ تو وہ نصاب میں متعین تھا۔ خلا حاجۃ الی التعمین۔ تو متعین کرنے کی کچھ حاجت نہیں ہے۔ فن۔ پس کل کے صدقہ کرنے میں وہ متعین جزو زکوٰۃ بھی ادا ہو گیا۔ یہ اس وقت کہ کچھ نیت نہ تھی یا نقل صدقہ کی نیت تھی۔ اور اگر کسی واجب مانند نذر وغیرہ کی نیت ہو تو جسکی نیت ہو وہی واقع ہو گا اور مقدار زکوٰۃ کا ضامن رہیگا۔ التبعین۔ ولو ادا فی بعض النصاب۔ اور اگر اسنے نصاب کا بعض حصہ دیا ہو تو۔ سقط زکوٰۃ الموادی۔ دیے ہوئے کے حصہ زکوٰۃ بھی ساقط ہو گئی عند محمد رحم۔ یہ حکم امام محمد رحم کے نزدیک ہے۔ لان الواجب شائع فی الكل۔ کیونکہ جس قدر مقدار واجب جمعی وہ کل نصاب میں پھیلی ہوئی تھی۔ فن۔ مثلاً دو سو درم ہیں ۵۔ دیم ستمے اور اسنے چالیس درم صدقہ کر دیے تو ان میں ایک درم زکوٰۃ بھی نکل گیا اور یہی روایت امام ابو حنیفہ سے بھی ہے اور یہی اشبہ ہے۔ کافی الزکوٰۃ وعندہ الی یوسف لایسقط لان البعض غیر متعین۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک اس حصہ کی زکوٰۃ ساقط نہ ہو گی کیونکہ زکوٰۃ کے لیے نصاب کا یہ ٹکڑا کچھ متعین نہ تھا۔ لکون الباقی محلا للواجب۔ کیونکہ جس قدر باقی رہا وہ بھی زکوٰۃ واجبہ کا محل ہے۔ فن۔ تو کل مقدار یعنی مثلاً ۵ درم اسی میں سے ادا ہو سکتے ہیں۔ بخلاف الاول۔ خلاف مسئلہ اول کے۔ فن۔ جب کہ کل مال دید یا کیونکہ قدر واجب تو لا محالہ اس میں داخل ہے۔ والہ تعالیٰ اعلم۔ (دفعہ) دوسرے پر قرضہ تھا اور بعد سال بھر کے کل قرضہ سے جو قدر نصاب تھا قرضہ دار کو بری کیا تو اس میں زکوٰۃ بھی ادا ہو گئی۔ فن۔ اور اگر قرضہ دار خود صاحب نصاب ہو تو قرضہ زکوٰۃ کا ضامن ہو گا۔ بھی اصح ہے۔ محیط ص۔ زکوٰۃ کو اعلان سے ادا کرنا چاہیے بخلاف دوسرے صدقات کے۔ اقا فیضان

من۔ اگر فقیر کو معلوم ہو کہ یہ زکوۃ ہے تو جائز ہے کیونکہ زکوۃ دینے والے کی نیت معتبر ہے۔ شیخ الاسلام۔ عیدین میں جو اپنے عزیز اقارب فقراء اور لڑکوں و بھائیوں کو دینے والوں یا نیا بھل لانے والوں کو جب کہ مسلمان ہوں جو کچھ دیتا ہے اگر زکوۃ کی نیت کرے تو زکوۃ ہوگی کیونکہ انہیں سے کوئی چیز واجب نہیں ہے۔ عیدون وغرضی کے ایام میں جو مرد عورتین کام کاج کرتی ہیں اور انکو اجرت پر مقرر نہیں کیا ہے تو سوائے اجرت کے جو کچھ دے اگر زکوۃ کی نیت کرے تو ادا ہوگی۔ جمع العلوم والمعتبیات۔ اپنے پاس جو مال ہے اسکی زکوۃ کی نیت سے فقیر کو اپنا قرضہ جو طمان پر ہے دوا یا تو ہمارے نزدیک جائز ہے یعنی جب کہ فقیر کو وصول ہو جاوے۔ البحر۔ اور اگر ایسی صورت میں خود قرضہ دار کو بہہ کیا تو نہیں جائز ہے۔ الکافی۔ زکوۃ میں سال قمری کا اعتبار ہے۔ القیثہ۔ اور سال کے اول و آخر میں نصاب پورا ہونا کافی ہے اگرچہ درمیان میں کم ہو جاوے جیسا کہ کتاب میں آتا ہے اور اگر نفوذ یا مال تجارت کو اسی کے جنس سے یا غیر جنس سے بدل لیا تو سال کا حکم نہیں قطع ہوگا اور اگر چرائی کے جانوروں کو جنس یا غیر جنس سے بدلے تو سال کا حکم بدل گیا اور اب سے نیا سال شروع ہوگا حتیٰ کہ اسکے گزرنے پر زکوۃ واجب ہوگی۔ محیط السرخسی۔ اور جو مال درمیان سال میں ملا اگر اسی جنس کا ہو تو آخرین سب ملا کر سب کی زکوۃ دے خواہ ملنے والا مال نفع سے ملا ہو یا میراث و بہہ وغیرہ تجارت میں لگایا ہو یا نقد ہو۔ بشرطیکہ پہلے سے قدر نصاب سے کم نہ ورنہ نہیں۔ ابدائع۔ اور اگر بالکل غیر جنس ملا جیسے اونٹ تھے اور بکریاں ملین تو ملایا نجاوے اور اس پر جدید سال شروع ہوگا۔ البحر۔ اور جو بعد ختم سال کے ملا بالاتفاق نہیں ملایا جائیگا۔ شرح الطحاوی نصاب چاندی و سونے و جانوروں کا بیان ہوتا ہے۔ م۔

باب صدقۃ السوائم

باب زکوۃ السوائم کے بیان میں۔ السوائم جمع سائمہ وہ جانور جو مباح جنگلون میں چرائے جاتے ہیں تو انکے نزد مادہ اندلے ہوئے میں زکوۃ واجب ہے بشرطیکہ مقصود دودھ اور نسل یعنی بچوں کی بڑھاد اور موٹائی و داموں کی زیادتی ہو۔ حتیٰ کہ اگر یہ نہیں بلکہ سواری یا گوشت مقصود ہو تو زکوۃ نہیں۔ محیط ابدائع۔ اور اگر تجارت مقصود ہو تو انہیں زکوۃ السوائم نہیں بلکہ زکوۃ التجارہ ہوگی۔ ابدائع۔ مترجم کہتا ہے کہ مباح جنگل کی قید ضرور ہے حتیٰ کہ اگر قیمت دینی پڑے جیسے ہمارے وقت میں خلاف طریقہ اسلام کے حاکم کا عہدہ آمد ہے تو انہیں زکوۃ نہیں رہی۔ طحطاوی۔ پھر میں نے در مختار میں شمنی رحم سے مصرح پایا قال محمد بن العلام الغیوب۔ المترجم۔ پھر سال بھر مباح میں چرائے والے بقصد نہ کور سائمہ ہیں اور اگر سال میں اکثر حصہ چرائی پر رہے اور باقی دنوں باندھ کر کھلا کے گئے تو وہ بھی سائمہ ہیں۔ محیط السرخسی۔ اور اگر نصف سال باندھ کر چارہ دیا ہو تو سائمہ نہیں۔ التنبیہ۔ اور اگر تجارت کے واسطے ہیں پھر انکو جو جینے یا زیادہ چرائی پر رکھا تو سائمہ نہو جادینگے مگر جب کہ انکو سوائم کر دے جیسے تجارت کے واسطے غلام تھا اور چاہا کہ کبھی سال اس سے خدمت لے اور بھی کیا تو وہ بحال خود تجارت کا غلام ہے مگر جب کہ نیت کرے کہ اسکو تجارت سے خارج کر کے خدمت کے لیے کر لیا۔ ملاحظہ۔ اور اگر چاہا کہ سوائم کو باندھ کر چارہ دے اور کام میں لاوے مگر مادہ پورانہ کیا حتیٰ کہ چرائی پر سال گند گیا تو انہیں زکوۃ السوائم واجب ہے۔ کاغیخان۔ اور اگر انکو تجارت کے لیے خرید اتھا پھر درمیان میں سائمہ کر دیا تو جب سے کیا جو اسی وقت سے سال شروع ہوگا۔ محیط السرخسی۔ سوائم وقف اور نصاب زکوۃ نہیں۔ البحر۔ و۔

فصل فی الابل - نصل سوائم اونٹ کی زکوۃ میں - یس فی اقل من خمس ذود صدقہ - پانچ رہی اونٹ سے کم میں کچھ زکوۃ نہیں ہے - **ف** - اور نصاب میں قیاس کو دخل نہیں - **ف** - فاذا بلغت خمساً پس جب مقدار پانچ پہنچے - **ف** - نو نصاب ہوا - سائمتہ - در حالیکہ یہ سائمتہ ہوں - و حال علیہا الحول - اور انہر سال پلٹ جاوے - فیہا شاة الے تسع - تو پانچ میں ایک بکری ہے تو تک - **ف** - بکری مادہ بجاوے جو پورے سال کی ہو کہ دوسرے میں لگی ہو - ابوجہرہ - اور پانچ کے بعد تو تک عفو ہر وہی ایک بکری رہیگی - فاذا کانت عشرين - پھر دس ہو جاوین - فیہا شاتان الی اربع عشرة - تو دس میں دو بکریاں ہوں جو دہ تک - فاذا کانت خمس عشرة فیہا ثلث شياہ الی تسع عشرة - پھر جب پندرہ ہو جاوین تو پندرہ میں تین بکریاں ہوں - ۱۹ تک - فاذا کانت عشرين فیہا اربع شياہ الی اربع وعشرين - پھر جب ۲۰ ہو جاوین تو ۲۰ میں چار بکریاں ہوں - ۲۴ تک - **ف** - پس ۲۰ تک ہر پانچ میں ایک بکری رہی اور چار عفو ہوئی - فاذا بلغت خمساً وعشرين - پھر جب اونٹ - ۲۵ تک پھر پانچ جاوین - فیہا بنت مخاض تو انہیں ایک بنت مخاض ہے - وہی التي طعنت فی الثانیہ - اور بنت مخاض وہ مادہ بچہ جو دوسرے سال میں لگی ہو - **ف** - مخاض حالہ تو بنت مخاض اس واسطے ہوئی کہ جب دوسرے سال میں لگتی ہے تو اسکی مان گا بہن ہو جاتی ہے - پس یہ بنت مخاض بھی میں واجب ہوگی - الی خمس وثلثین - ۳۵ تک - **ف** - تو در بیان میں دس عفو رہے - فاذا کانت ستاً وثلثین - پھر جب ۳۶ ہو جاوین - فیہا بنت لبون - ۳۶ میں ایک بنت لبون ہے - وہی التي طعنت فی الثالثہ - اور بنت لبون مادہ بچہ جو تیسرے سال میں لگی ہو - الے خمس واربعمین - ۴۰ تک - **ف** - پس ۳۶ سے ۴۰ تک ۹ عفو ہیں - فاذا کانت ستاً واربعمین - پھر جب اونٹ ۴۰ ہو جاوین - فیہا حقہ - وہی التي طعنت فی الرابعہ - اور حقہ وہ مادہ بچہ جو چوتھے سال میں لگی ہو - الی ستین - ۶۰ تک - **ف** - تو ۴۰ سے ۶۰ تک ۲۱ عفو ہیں - فاذا کانت احدى وستین - پھر جب ۶۱ ہو جاوین - فیہا جد حقہ - ۶۱ میں جد حقہ ہے - وہی التي طعنت فی الخامسہ - اور جد حقہ وہ مادہ بچہ جو پانچویں سال میں لگی ہو - الی خمس و سبعین - ۷۰ تک - یہی جد حقہ دینا پڑیگی - فاذا کانت ستاً و سبعین - پھر جب ۷۱ ہو جاوین - فیہا بنتا لبون الی تسعین - ۹۰ میں دو بنت لبون ہیں - ۹۰ تک - فاذا کانت احدى و سبعین - پھر جب ۹۱ ہو جاوین - فیہا حققتان الی مائتہ وعشرين - تو ۹۱ میں دو حقہ ہیں - ۱۲۰ تک - ہذا اشترت کتب الصدقات من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم - جس طرح مذکور ہوا اسی کے ساتھ زکوۃ کے فرمان حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مشہور ہوئے - **ف** - جیسا کہ صحیح بخاری میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے بلکہ صحیح ابن بیان میں حدیث عمرو بن یزید رضی اللہ عنہ میں مذکور بلکہ عائشہ اعصار سلف و خلف میں معمول و مشہور ہیں - ثم اذا زادت علی مائتہ وعشرين کتائف الفریفتہ - پھر جب ۱۲۰ سے بڑھیں تو فریفتہ دہرا یا جاوے از سر نو - **ف** - یہ پہلا دہرا شروع ہوا - فیکون فی الخمس شاة وحققتان - تو پانچ کی زیادتی پر ایک بکری اور دو حقہ ہوئی - **ف** - یعنی یک صد و بست کے در حقہ اور پانچ کی ایک بکری پس ۱۲۵ - پر دو حقہ و ایک بکری ہوئی تو پانچ کی زیادتی پر ایک بکری ہے - و فی العشر شاتان - اور دس میں دو بکریاں - **ف** - یعنی ۱۳۰ - پر دو حقہ و دو بکریاں اسی طرح دو حقہ کے پانچ پر ایک بکری کے حساب سے بڑھیا - چنانچہ - و فی خمس

عشرۃ ثلث شیاہ وفي العشرين اربع شیاہ - اور پندرہ میں تین بکریاں اور بیس میں چار بکریاں -
 یعنی ۱۲۵ - ہر دو حقہ میں بکریاں اور ۱۲۰ - ہر دو حقہ چار بکریاں - وفي خمس وعشرین بنت مخاض - اور
 پچیس میں بنت مخاض - فن - یعنی ۱۲۵ - میں دو حقہ ایک بنت مخاض ہوئیں پھر یہ دوسرا ناچلا جائیگا -
 الی مائۃ وحمسین - ایک سو پچاس تک - فن - جب ایک سو پچاس پورے ہوئے - فیکون فیہا ثلث
 حقائق - تو ایک سو پچاس میں تین حقہ ہو جاوینگے - ثم تتألف الفریقۃ - پھر فریقہ دوسرا یا جاوے
 فن - یہ دوسرا دوسرا شروع ہوا - فیکون فی الخمس شاة - پس پانچ میں ایک بکری ہوگی - فن -
 یعنی ۱۵۰ - ہر پانچ بڑھے تو ۱۵۰ - ہر تین حقہ ایک بکری ہوئیں ہر پانچ ہر ایک بکری چنانچہ کہا - وفي العشر
 شاتان وفي خمس عشرۃ ثلث شیاہ وفي العشرين اربع شیاہ - اور دس بڑھنے میں دو بکریاں اور پندرہ میں تین
 بکریاں اور بیس میں چار بکریاں ہوئیں - فن - پس ۱۵۰ - ہر - ۲۰۰ - بڑھے تو - ۱۷۰ - ہر تین حقہ چار بکریاں ہوئیں
 وفي خمس وعشرین بنت مخاض - اور پچیس میں بنت مخاض - فن - تو ۱۷۵ - ہر تین حقہ ایک بنت مخاض
 وفي ست وثلثین بنت لبون - اور ۳۶ - میں بنت لبون - فن - تو ۱۸۶ - میں تین حقہ ایک بنت لبون
 ہر - فاذا بلغت مائۃ وستادسین - پھر جب دس بڑھکر ۱۹۶ - تک پہنچے - فیہا اربعۃ حقائق - تو ۱۹۶
 میں چار حقہ ہیں - الی مائتین - دو سو تک - فن - اور اگر چاہے تو بچائے چار حقہ کے پانچ بنت لبون
 دیدے - قابضان - ثم تتألف الفریقۃ ابدًا کماتتألف فی الخمسین الی بعد المائۃ والحمسین - پھر
 فریقہ ہمیشہ ہر پچاس کے واسطے اسطرح دوسرا یا جایا کر یگا جیسا کہ ایک سو پچاس کے بعد پچاس کے لیے دوسرا یا لیا تھا
 فن - یعنی دوسو کے بعد ہر پچاس کا حساب رہیگا اسطرح کہ ہر پانچ کے واسطے ایک بکری ۲۲ - تک پھر ۲۵ - بنت
 مخاض اور ۳۶ - ہر بنت لبون اور ۴۶ - ہر حقہ پچاس تک - تو دوسو پچاس ہر پانچ حقہ ہوئے پھر آئندہ پچاس
 کے واسطے بھی اسطرح ہر پانچ پر بکری یا تک کہ ۲۵ - ہر بنت لبون آخر ۴۶ - ہر حقہ پچاس تک پس میں سو پر
 چھ حقہ ہوئے غرض کہ ہر پچاس کا حساب ہوتا رہیگا - م - وبذا عندنا - اور یہ ہمارے نزدیک ہے - فن -
 ہو کہ ایک سے ۱۲۰ - تک تو اتفاق ہوا اور بعد اسکے اختلاف ہے - وقال الشافعی - اور شافعی نے کہا کہ
 اور یہی قول احمد ہے کہ - اذا زاد علی مائۃ وعشرین واحدة فیہا ثلث بنات لبون - جب ایک سو
 بیس پر ایک بڑھے تو اس میں تین بنت ہون دینی پڑنگی - فن - کیونکہ یہ چالیس کا سہ چند ہے - اور اصل اسکے
 نزدیک یہ کہ ہر چالیس پر بنت لبون اور ہر پچاس پر ایک حقہ ہے - چنانچہ کہا کہ - فاذا صار مائۃ وثلثین
 فیہا حقۃ وبنات لبون - پھر جب ۱۳۰ - ہو جاوے یعنی دس بڑھیں تو اس میں ایک حقہ دو بنت لبون ہیں - فن -
 یعنی ۱۳۰ - دو چالیس و ایک پچاس ہے تو دو بنت لبون و ایک حقہ دینی پڑنگی - پھر دس بڑھیں ۱۴۰ - ہوں تو
 دو حقہ و ایک بنت لبون اور ۱۵۰ - ہر تین حقہ ہوئے اور ہمارے نزدیک بھی ۱۵۰ - ہر تین حقہ ہیں اور آگے
 معلوم ہو گا کہ درمیان میں وجہ اختلاف کیا ہے - ثم یدار الحساب علی الاربعینات والحمسینات
 بعد اسکے امام شافعی کے نزدیک حساب گویا جائیگا ہر چلے و بچائے پر - فوجب علی کل اربعین بنت
 لبون وفي کل خمسین حقۃ - تو ہر چالیس پر ایک بنت لبون اور ہر پچاس پر ایک حقہ واجب ہوا کر یگا - لما رو
 انہ علیہ السلام کتب اذا زادت الابل علی مائۃ وعشرین ففی کل خمسین حقۃ وفي کل اربعین بنت
 لبون - کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرماں میں تحریر فرمایا کہ جب ادنیٰ ایک سو بیس

بڑھیں تو ہر پچاس میں ایک حقہ اور ہر چالیس میں ایک نبت لبون ہو۔ **ف**۔ یہ صحیح بخاری کی اسی حدیث
 انس رضی اللہ عنہ میں جس کا حوالہ اوپر گذرا ہر چالیس و پچاس کا حساب مذکور ہے۔ من غیر شرط عود و ما و نہما۔ بدون شرط
 عود اس سے کم کے۔ **ف**۔ یعنی حدیث میں اربعینات سے کم کی صورت میں ابتداء فی فریضہ کا عود کرنا شرط نہیں
 فرمایا کہ ہر پانچ میں بکری دسہ ۲۵ میں نبت مخاض بھی ہو تو اس سے مفہوم ہوا کہ کتر سب صواب ہے۔ مخرج کتہا ہر بلکہ
 حدیث محتمل ہے کہ ۱۲۰ کے بعد مجموعہ چالیس زیادہ ہوں تو نبت لبون ہو یا ایک زیادہ ہو تو نبت لبون چالیس تک
 اور اکتالیسویں سے حقہ پچاس تک ہو لیکن ابو داؤد کی روایت ابن المبارک عن یونس عن الزہری میں دوسرے معنی
 مخرج بن م۔ ولنا انہ علیہ السلام کتب فی آخر ذلک فی کتاب عمرو بن حزم رحمہ اللہ۔ اور بخاری دلیل یہ ہے
 کہ حضرت علی الصدیق نے عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کو جو فرماں دیا اسی میں اس بیان کی آخر میں لکھا۔ فما کان اقل من
 ذلک۔ پس جو اس سے کم ہو۔ **ف**۔ یعنی پچاس و چالیس سے کم ہو۔ نفی کل محسوس و دشاۃ تنوہ پانچ
 اس میں ایک بکری ہو۔ فتعمل بالزیادۃ۔ پس ہم لوگ اس زیادت پر عمل کرتے ہیں۔ **ف**۔ کیونکہ چالیس و
 پچاس کے حساب سے یہ نفی نہیں کہ کم میں کچھ نہ ہو۔ پس ہنہ چالیس و پچاس میں موافق فرمان انس رضی اللہ عنہ کے اور کم میں
 موافق فرمان عمرو بن حزم کے عمل کیا۔ نفع۔ میں کتہا ہوں کہ شارحین کی یہ تقریر تو صحیح نہیں جب کہ استدلال شافعی کے
 تحریر میں نے بیان کر دی کہ مراد حدیث یہ کہ ایک سو بیس کے بعد جب زیادہ ہوں تو ایک سے چالیس تک نبت لبون
 کیونکہ ابو داؤد کی روایت زہری میں ہے کہ بھر جب ایک سو بیس کے بعد ایک زیادہ ہو تو تین نبت لبون۔ ۱۲۹۔ تک ہیں
 بھر جب پورے ۱۳۰۔ ہو جاویں تو دو نبت لبون و ایک حقہ ہو الخ۔ پس تحقیق جواب یہ ہے کہ یہ روایت مرسل ہے
 جو تفسیر شیعہ رائی لگتی اور فرمان عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کا مصنف رحمہ اللہ دیا ہے اس کو ابو داؤد نے مراسیل میں اور اس
 بن راہو یہ نے سند میں اور طحاوی نے شکل الآثار میں حاد بن سلمہ سے روایت کیا کہ میں نے قیس بن سعد سے
 محمد بن عمرو بن حزم کا فرمان مانگا تو مجھے دیکر کہا کہ میں نے اس کو ابو بکر بن محمد بن عمرو بن حزم سے لیا اور مجھے ابو بکر
 نے کہا کہ یہ فرمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے دادا کے واسطے لکھا تھا جب میں بھیجا ہے پھر آخر تک روایت
 ذکر کی۔ اسی میں ہے کہ بھر جب ۱۲۰۔ سے بڑھیں تو عادہ کیا جاوے اول فریضہ اونٹ کا الخ۔ پھر اگر عبدالرزاق و شافعی
 و ابن جابر کی روایت فرمان عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ میں یہ زیادت نہیں ہے تو کچھ مطر نہیں۔ کیونکہ زیادت ثقہ مقبول ہے بلکہ مؤید
 اس کی حدیث سفیان ثوری عن ابی اسحق عن عاصم عن علی رضی اللہ عنہ ہے جو بالکل اسکے موافق ہے۔ رواہ ابن ابی شیبہ
 اور اس میں دیگر آثار بھی ہیں پس معلوم ہوا کہ وہ حدیث میں آیا کہ بھر جب ۱۲۰۔ سے بڑھیں تو ہر چالیس پر نبت لبون
 اور ہر پچاس پر حقہ ہو اسکے معنی یہی کہ جب چالیس تک پہنچے ورنہ ایک بڑھنے سے نبت لبون چالیس تک جیسا کہ
 ابو داؤد کی مرسل زہری میں ہے وہ ابو داؤد کے مرسل حاد بن سلمہ سے متعارض ہے اور مرسل حاد بن سلمہ عن قیس بن سعد
 اسوجہ سے مخرج ہے کہ اول تو اسکے مؤید قول حضرت علی کرم اللہ وجہہ وغیرہ۔ دوم یہ کہ اس سے خاص نقل فرمان ثبوت
 ہوتا ہے۔ سوم صحیح روایات میں موافقت ہو جاتی ہے۔ چارم اصل یہ کہ علو میں نقص ہے نہ قیاس۔ پنجم یہ حکم ہے اور وہ
 محتمل۔ تو یہی صحیح ہے لیکن عمرو بن حزم کا حساب چالیس و پچاس کا بعد ۱۵۰ کے تاویل کریں اور موافق قول شافعی رحمہ اللہ
 حدیث عمرو بن حزم کا ترک لازم آتا ہے تو ہر ایک نے اپنے اجتہاد کو لیا۔ پس یہ انتہائے تحقیق المقام ہے۔ وامد ثانی
 بالادب بھر اختلاف دو مقام پر ہے۔ اول تو ۱۲۰۔ سے لیکر ۱۵۰۔ تک کیونکہ یہ مقدار صرف ۳۰ (۳۰) ہے پھر ۱۵۰۔ سے
 لیکر ۲۰۰ تک میں چالیس و ۵۰ کا حساب درست مگر چالیس سے کم میں ہمارے نزدیک ثقل ابتداء کے اور شافعی رحمہ اللہ

نزدیک نہیں ہے۔ بالجملہ نصاب اذنت کی زکوۃ کا یہ ہے جو مذکور ہوا۔ والبحت والعراب سوا۔ اور سختی دعویٰ دونوں برابر ہیں۔ **فت** یعنی اونٹ کسی قسم کے ہوں جب حد نصاب کو پہنچیں زکوۃ واجب ہوگی۔ لان مطلق الاسم یتناولہا۔ کیونکہ اہل کا لفظ دونوں کو شامل ہے۔ **فت** توجب حدیث میں اہل پر زکوۃ ہے تو سختی ہوں یا عربی یا مختلط اس پر زکوۃ ہے۔ کم عمر کا بچہ جو نصاب میں شمار ہوا ابو حنیفہ و محمد رحمہ کے نزدیک بخت محض ہے شرح الطحاوی اور اندھا بچہ شمار ہوگا گز زکوۃ میں نہ لیا جائیگا اور واضح ہو کہ زکوۃ لینے والا ایسی اذنتی نہیں لیگا جو بچہ کو دودھ پلاتی ہو یا گوشت کے لیے موٹی کی گئی یا حاملہ ہو اور اذنتوں کی زکوۃ میں مادہ کے سواے زرنہیں لیگا۔ محیط السرخسی۔ م۔

فصل فی البقر۔ فصل خمس گائے کی زکوۃ میں۔ واضح ہو کہ بقرا سم خمس ہے نزدیک مادہ پر بولا جاتا ہے اور بقرا ایک راس اور کہا گیا کہ مؤنث ہے۔ اسکا نصاب (۳) ہے چنانچہ فرمایا۔ یس فی اقل من ثلثین من البقر صدقۃ۔

۳۔ بقر سے کم میں زکوۃ نہیں۔ فاذا کانت ثلثین سائمتہ و حال علیہا اسحول فیہا تبیع او بیعتہ۔ پھر جب ۳۔ ہو جاوین و حالیکہ سائمتہ ہوں اور اُس پر سال گذر جاوے تو ان میں ایک تبیع یا بیعتہ واجب ہے۔ وہی الی طعنت

فی الثانیۃ۔ اور تبیع یا بیعتہ وہ بچہ جو دوسرے سال میں لگا ہو۔ **فت** اور یہاں دیکریوں میں کچھ مادہ بچہ دینا متبعین نہیں۔ **فت**۔ اور یہی کمتر عمر ہے جب سے زکوۃ کے جانوروں میں شمار ہوگا۔ شرح الطحاوی۔ و فی اربعین سن و مستہ۔ اور چالیس میں ایک سن یا سنہ واجب ہے۔ وہی الی طعنت فی الثانیۃ۔ اور سن یا سنہ وہ بچہ جو دوسرے سال میں لگا ہو۔ ہذا امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم معاذ رضی اللہ عنہ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو یہی حکم دیا تھا۔ **فت** جب انکو میں بھیجا ہے۔ کما رواہ الاربعۃ وابن جابر نا لحاکم۔ اور ابن عبد البر رحمہ نے کہا کہ اسکی اسناد متصل ہے اور ابن حزم رحمہ نے اسی پر حزم کیا کیونکہ مسروق رحمہ نے میں میں معروف پایا کہ معاذ بن جبل نے اسی نصاب پر زکوۃ وصول کی۔ **لمنفس الفتح**۔ فاذا ازادت علی اربعین۔ پھر جب چالیس سے بڑھیں۔ **فت** تو امام ابو حنیفہ سے تین روایات ہیں اول یہ کہ۔ وجب فی الزیادۃ بقدر ذلک۔ زیادتی میں بقدر اسکے واجب ہے الی ستین۔ ساتھ تک۔ **فت** فی الواحدۃ الزائدۃ ربیع عشر مستہ۔ پس ایک زائد میں سنہ کا چالیسواں حصہ ہے۔ و فی الاثنین نصف عشر مستہ۔ اور دوازدہ میں بیسواں حصہ سنہ کا۔ و فی الثلثۃ ثلثہ ارباع عشر مستہ۔ اور تین زائد میں تین چالیسویں حصے۔ **فت** یعنی سنہ کی قیمت لاکھ شل غرض کر دے کہ دس آنہ کا ہو تو اسکے چالیس حصہ کر کے تین حصہ چنانچہ میں پیسے ہوئے۔ اور علی بن ابی القیاس م۔ و ہذا روایت الاصل۔ اور یہ مبسوط کی روایت ہے۔ لان العفو ثبت لصابخلاف القیاس ولا یصل ہمتا۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ ملل زکوۃ میں عفو کا ثبوت از روئے نص کے ہوا بخلاف قیاس کے اور یہاں یعنی چالیس سے زائد کی غنوں میں کوئی نص نہیں۔ **فت** تو ہم قیاس سے ثابت نہیں کر سکتے ہیں۔ لیکن آگے آتا ہے کہ ایک نص وارد ہے مگر جبکہ مآول ہو م۔ و رومی الحسن عنہ انہ لا یجب فی الزیادۃ شئ حتی تبلغ خمسین ثم فیہا مستہ و ربیع عشر مستہ او ثلث تبیع۔ اور روایت دوم وہ جو حسن بن زیاد نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ زیادتی میں کچھ واجب نہ ہوگا یا نہ تک کہ چالیس پہنچیں پھر پچاس میں ایک پر اسنہ ہوگا اور اسکے ساتھ سنہ کی جو تھائی قیمت یا تبیع کی تہائی قیمت ہوگی۔ **فت** یعنی ہذا النصاب علی ان یکون بین کل عقدین و قص و فی کل عقد واجب اس روایت کی وجہ یہ کہ نصاب بقرا کا معنی اس شان پر ہے کہ ہر دو عقد کے درمیان و قص یعنی عفو ہو اور ہر عقد پر جب کہ واجب ہو۔ **فت** عقد میں دہائی کی گزہ۔ جیسے ۳۰۔ ۴۰۔ ۵۰۔ ۶۰۔ ۷۰۔ وغیرہ تو ۳۰۔ اور ۴۰۔ کے درمیان

عقد ہر اور ۴۰۔ کے عقد پر تبعہ واجب اسی طرح ۴۰۔ سے دہائی تک عقد ہر اور ۵۰۔ ہر جا کر واجب ہوا۔ و
قال ابو یوسف ومحمد لاشئ فی الزیادۃ حتی تبلغ ستین۔ اور صاحبین نے کہا کہ چالیس سے بڑھنے میں
کچھ واجب نہ ہو گا یہاں تک کہ ساتھ کو پہنچیں۔ فن۔ اور یہی مالک و شافعی و احمد کا قول ہے۔ وغیرہ
عن ابی حنیفہ۔ اور یہی تیسری روایت امام ابو حنیفہ رحم سے ہے۔ فن۔ یہی روایت اذنی ہے۔ المجتہد اور
یہی مختار ہے۔ جوامع الفروع۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ البعد۔ لقولہ علیہ السلام لمعاذ رنہ لا تاخذ من اوقاص
البقر شیئاً۔ کیونکہ حضرت علیؓ نے معاذ رنہ کو ارشاد فرمایا کہ اوقاص البقر سے کچھ نہ لیتا۔ و
فسر وہ بامین اربعین الی ستین۔ اور علماء نے اوقاص کی تفسیر کی کہ وہ مقدار جو ۴۰۔ اور ۶۰۔ کے درمیان
ہے۔ فن۔ یعنی دو نصاب کے درمیان۔ قلنا قد قیل ان المراد ہنا الصغار۔ ہم جواب دیتے ہیں
کہ یہ سبھی کہا گیا کہ اس مقام پر اوقاص سے بہت چھوٹے بچے مراد ہیں۔ فن۔ یعنی مجملہ جو سال بھر کے
عنون۔ مترجم کتاب ہے کہ اس تاویل میں اشکال ہے۔ وارطانی اور ابو بکر البزار رحم نے ابن عباس رنہ سے روایت
کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ رنہ کو یمن بھیجا اور حکم دیا کہ ہر تیس بقر سے بیع یا تبعہ لے اور ہر چالیس
سے سن یا سنہ لے پس اہل یمن نے کہا کہ ہر اوقاص لینے اوقاص میں کیوں نہیں لیتے تو معاذ رنہ نے کہا کہ
مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں کچھ حکم نہیں دیا اور میں غریب دریافت کر لوں گا جب وہاں حاضر
ہو گا پس سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں حاضر ہو کر دریافت کیا تو آپ نے فرمایا کہ اوقاص میں کچھ
نہیں ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ اسکی اسناد میں ضعف ہے اور معجم طبرانی کی روایت معاذ بن جبل رنہ میں مذکور
ہے کہ مجھے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مدقہ اہل یمن میں حکم دیا کہ ہر تیس بقر سے بیع اور ہر چالیس میں سنہ
اور ساتھ میں دو بیع اور ستر میں تبعہ و سنہ لون اور حکم دیا کہ اسکی ماہین میں کچھ نہ لون مگر جبکہ سنہ یا جذع کو پہنچے
ورداہ القاسم بن سلام یعنی ابو حیدر رحم۔ ابن الہمام نے کہا کہ روایت مرسل ہے اور سادہ فی غیر مشہور۔ میں کہنا ہوں
مرسل اور غیر مجروح سے فر نہیں اندیہ مفید ہے کہ بعد دریافت کے روایت کی۔ فاحفظہ فانہ نافع۔ م۔ ثم فی الستین
بیعان او بیعتان۔ پھر ساتھ میں دو بیع یا دو تبعہ ہیں۔ فن۔ بحساب ہر تیس پر بیع یا تبعہ کے۔ و فی
سبعین سنہ و بیع۔ اور ستر میں ایک سنہ و ایک بیع۔ فن۔ یعنی ۴۰۔ لاسن یا سنہ اور ۳۰۔ لابیع یا
تبعہ۔ و فی ثمانین سنتان۔ اور اسی میں دو سنہ ہیں۔ فن۔ بحساب ہر چالیس پر سنہ کے۔ و فی تسعین
ثلثۃ تبعۃ۔ اور نوے میں تین تبعہ ہیں۔ و فی المائۃ بیعان و سنہ۔ اور تلوین دو تبعہ و ایک سنہ ہے۔ و
علی ہذا۔ اور اسی قیاس پر حساب کرنا چاہیے۔ محلیغیر البقر فی کل عشرۃ من بیع الی سنہ و من سنہ
الی بیع۔ پس فرض زکوۃ متفرع ہوا جائیگا ہر دہائی پر بیع سے سنہ کی طرف اور سنہ سے بیع کی طرف۔ لقولہ
علیہ السلام فی کل ثلاثین من البقر بیع او بیعتہ و فی کل اربعین سن او سنہ۔ بدلیل قولہ علیہ السلام بقر سے
ہر تیس میں ایک بیع یا تبعہ ہے یعنی نر یا مادہ اور ہر چالیس میں سن نر یا سنہ مادہ ہے۔ فن۔ و رواہ ابو داؤد عن
علی رنہ و رواہ الطبرانی عن معاذ رنہ۔ و الجوامیس و البقر سواد۔ جاموس و بقر برابر ہیں۔ فن۔ یعنی
زکوۃ کے حق میں حکم یکساں ہے حتیٰ کہ ہر تین بھینسوں پر ایک سال گننا ہو ایچہ نر یا مادہ ہے اور ہر چالیس بھینسوں
پر دو سال گننا ہو ان نر یا مادہ ہے۔ لان اسم البقر مینا و لہما۔ کیونکہ بقر کا نام گائے و بھینس دونوں کو شامل
ہے۔ فن۔ اور بیل و بھینسا اسی جنس میں ہیں۔ اور ہر دو جنس میں۔ کیونکہ جاموس یعنی گاویش ایک قسم گاو کی ہے

الا ان اوہام الناس لا یسبق الیہ فی دیارنا نقلتہ۔ مگر ہمارے دیار مرغینان میں چونکہ بھینس بہت کم ہیں تو گا دہلنے سے گا دیش کی طرف خیالی نہیں جاتا ہے۔ **ف**۔ اور ہمارے دیار ہندوستان میں بھی دونوں کا نام علیحدہ معروف ہونے سے بھینس و ذات کا خیال چھوڑ کر گائے کہنے سے بھینس کی طرف بالکل ذہن متبادر نہوگا۔ مگر زکوۃ تو اصل حقیقت پر مبنی ہر مان قسم کی بنا و البتہ عرف متبادر پر ہے۔ فلذ لک لا یخف بہ فی یمینہ لایاکل لحم بقر۔ اسی وجہ سے اگر کسی نے قسم کھائی کہ گوشت گا دہ نہ کھاؤنگا تو بھینس کا گوشت کھانے سے حائل نہ ہوگا۔ **ف**۔ یعنی قسم نہ تو ملے گی۔ مین کتاب میں کہ امام مصنف کے ملک میں تو گا دیش اور گا دین ذاتی جنسیت کے ساتھ نام کی بھی کچھ شرکت ہو لہذا قسم نہ تو متناہک نوع بتا دیر پر ہو اور ہمارے دیار میں تو کچھ شبہ نہیں کہ بھینس کے گوشت سے اتند بکری کے گوشت کے حائل نہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر پاؤ مادہ اور خشکی نہر سے پیدا ہوے ہوں تو انہر زکوۃ ہے اور برعکس ہو تو نہیں ہے۔ **ع**۔ اگر گائیں بھینسیں مختلف ہوں تو نصاب پورا کرنے کے لیے انکو ملا کر شمار کرنا واجب ہے۔ پھر دونوں قسم میں سے جس قسم کے زیادہ ہوں اسی قسم سے زکوۃ میں لیا جاوے اور اگر مساوی ہوں تو اعلیٰ میں سے ادنیٰ لیا جاوے اور ادنیٰ میں سے اعلیٰ لیا جاوے۔ البقرہ۔ افضل یہ کہ بقر کی زکوۃ میں نہر سے تمیع اور ادہ میں سے تبعہ دیا جاوے۔ اجماعیہ

فصل فی الغنم۔ فصل غنم کی زکوۃ کے بیان میں۔ **ف**۔ غنم ہر شخص کے لیے مفت جنسیت ہر خلاف گائے کے کہ وہ سینگ ہو تک کر پٹ بقر گردنی ہے۔ غنم اسم جنس ہے جو بکری و بھیر و دونوں قسم کو شامل ہے۔ اسکا کثر نصاب چالیس ہے چنانچہ فرمایا۔ یس فی اقل من اربعین من الغنم السائمتہ صدقۃ۔ غنم کی چالیس چرائی والیوں سے کم میں زکوۃ نہیں ہے۔ فاذا کانت اربعین۔ پھر جب چالیس ہو جاوے۔ **ف**۔ جن میں سال بھر کا بچہ بھی شمار ہو گا نہ کم کا۔ شرح الطحاوی۔ اور وہ بھی جو پاؤ مادہ سے پیدا ہوا اگرچہ نہ خشکی کھرا یا ہرن ہونے پر عکس۔ محیط السرخسی۔ پس شمار چالیس ہو۔ سائمتہ۔ در حالیکہ سائمتہ ہوں۔ و حال علیہا الحول۔ اور انہر سال پلٹ جاوے۔ فیہا شاة۔ تو انہیں ایک شاة واجب ہے۔ **ف**۔ نہر ہو یا مادہ۔ پھر جب چالیس سے بڑھیں تو بھی ایک ہی واجب رہے گی الی مائۃ و عشرين۔ ایک سو بیس تک۔ فاذا زادت واحدة فیہا شاتان الی مائتین۔ پھر جب ۱۲۰۔ پر ایک زیادہ ہوئی تو اس میں دو بکریاں واجب ہیں دو سو تک۔ فاذا زادت واحدة فیہا ثلاث شیاء۔ پھر جب دو سو پر ایک زیادہ ہو تو اس میں تین بکریاں ہیں۔ **ف**۔ پھر ہی تین بکریاں واجب رہیں گی یا تنگ کہ چار سو پرے ہوں۔ فاذا بلغت اربع مائۃ فیہا اربع شیاء۔ پھر جب چار سو ہو جاوے تو اس میں چار بکریاں واجب ہیں۔ غنم فی کل مائۃ شاة۔ پھر ہر سیکڑے پر ایک بکری بڑھتی جاوے گی۔ **ف**۔ حتیٰ کہ پانچ سو پر پانچ اور چھ سو پر چھ ہوں۔ علی ہذا القیاس۔ لکن ذلک ان فی کتاب رسول اللہ علیہ السلام ایسا ہی بیان نصاب وارد ہوا ہے فرمان حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں۔ **ف**۔ جو عمر و بن خرم بنو کو لکھ دیا۔ و فی کتاب ابی بکر الصدیق رضی اللہ عنہ۔ اور فرمان زکوۃ حضرت صدیق رضی اللہ عنہ۔ **ف**۔ رواہ البخاری۔ اور فرمان حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ۔ و علیہ العقد الا جماع۔ اور اسی پر اجماع منعقد ہوا۔ **ف**۔ اور بھی فقہاء سلف و خلف اور جازون مجتہدین وغیرہم کا مذہب ہے۔ مطہ۔ و انھیں دالمفرسواز۔ اور قسم ضائل و معز و دون اس میں یکساں ہیں۔ **ف**۔ حتیٰ کہ نصاب پورے ہونے میں دونوں کو ملایا جائیگا اور اس میں کچھ اختلاف نہیں۔ مع۔ لان لفظ الغنم شاملہ للکل۔ کیونکہ لفظ غنم دونوں کو شامل ہے

فـ۔ جیسے اسم جنس اپنے انواع کو شامل ہوتا ہے۔ والنفس وردہ۔ اور نفس بلفظ فہم وارد ہے۔ فـ۔ دونوں شامل رہی۔ ویوخذ الثمنی فی زکوۃ تھا۔ اور ثنی اسکی زکوۃ میں لیا جائیگا۔ فـ۔ خواہ غنایا کا ہو یا منزکا۔ ولایوخذ الجذع من الغنایا الا فی روایتہ الحسن عن ابی حنیفہ۔ اور غنایا کا جذع نہیں لیا جائیگا۔ خاصہ الروایت میں سوائے حسن بن زیاد کی روایت ابو حنیفہ کے۔ والثمنی ماتمت لہ سنتہ۔ اور ثنی وہ بچہ کہ پورا سال بھر کا ہو۔ فـ۔ دوسرے میں لگا ہو۔ اور گائے کا ثنی دو برس کا اور اونٹ کا پانچ برس کا ہو۔ والجذع ما اتی علیہ اکثرہا۔ اور جذع وہ بچہ کہ چھ سال کا زیادہ حصہ گزرا ہو۔ فـ۔ یہی خاصہ المذہب ہے اور بدائع وغیرہ میں کہا کہ جس پر چھ ماہ گزرے ہوں۔ مع۔ وعن ابی حنیفہ وہو قولہما انہ یوخذ الجذع۔ اور امام ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ غنایا کا جذع لیا جاوے اور یہی صاحبین کا قول ہے۔ لقولہ علیہ السلام انما حقت الجذعہ والثمنی۔ کیونکہ حدیث ہے کہ ہمارا حق تو جذعہ و ثنی ہے۔ فـ۔ یہ روایت تو غریب ہے لیکن مسعر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دو معذقین سے روایت ہے کہ ہم کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حاملہ بکری لینے سے منع فرمایا اور ہم جذعہ یا ثنیہ لینے لگے۔ کما رواہ ابو داؤد والنسائی واحمد۔ اسی طرح حدیث سفیان بن عبد السلام میں حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ سخلہ لینے جذعہ سے چھ ماہ بعد انصاب میں شمار ہوگا اور زکوۃ میں نہ لیا جائیگا اور گوشت کے موٹے تازے اور بچہ کو دودھ پلانے والی اور حاملہ اور غنم کا ثنی نہیں لیا جائیگا بلکہ جذعہ یا ثنیہ لیا جائیگا اور یہ عدل ہے اور حدیث کو مالک رحمہ اللہ نے موطا میں روایت کیا۔ مفت۔ ولانہ یتاوی بہ الا فحیہ اور جذعہ اسوجہ سے جائز ہوگا کہ اسکی قربانی جائز ہے۔ ف۔ کما فی حدیث عاصم بن کلیب رحمہ اللہ عند ابی داؤد وابن ماجہ واحمد والحاکم۔ فکذا الزکوۃ۔ تو زکوۃ بھی جائز ہے۔ وجہ الظاہر حدیث علی رحمہ موقوفاً ومرفوعاً۔ وجہ ظاہر الروایت کی حدیث حضرت علی رحمہ جو کہ حضرت علی کا قول کر کے موقوف اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کر کے مرفوع تہذیب کیا گیا کہ۔ لایوخذ فی الزکوۃ الا الثمنی فصاعداً۔ زکوۃ میں نہیں لیا جائیگا مگر ثنی یا اس سے بڑھ کر۔ فـ۔ ثنی سے کم یعنی جذعہ جائز نہ ہوا۔ ولان الواجب ہو الاوسط وبذا من الصغار۔ اور اسوجہ سے کہ واجب تو اوسط درجہ کا ہو اور جذعہ ادنیٰ درجہ میں ہے۔ فـ۔ تو جذعہ جائز نہ ہوا۔ ولہذا لایجوز فیہا الجذع من المعز۔ اور اسی ادنیٰ ہونے کی وجہ سے معز کا جذعہ زکوۃ میں لینا بالاتفاق نہیں جائز ہے۔ فـ۔ رہا جذعہ الغنایا کی قربانی ہونا تو فرمایا کہ۔ جواز التفضیۃ بہ عرف انصا۔ جذع کا قربانی میں جائز ہونا نفس سے معلوم ہوا۔ فـ۔ کہ جب سنہ میسر ہوتا مشکل ہو تو غنایا کا جذع ذبح کر دے۔ رواہ مسلم عن جابر رحمہ۔ اور زکوۃ میں کوئی نفس نہیں ہے۔ اگر کہا جاوے کہ روایت نفس تو اوپر گزری کہ انما حقنا الجذع والثمنی۔ تو جواب دیا کہ۔ المراد باریوسی الجذع من الابل۔ مراد اس روایت میں اونٹ کا جذع ہے۔ فـ۔ سر دجی رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ تاویل بعید ہے اس واسطے کہ اونٹ میں مذکر یعنی نر تو لیا نہیں جاتا۔ مع۔ پھر مخفی نہیں رہا کہ مسعر رضی اللہ عنہ کی حدیث ابو داؤد والنسائی واحمد میں اور حدیث سفیان رحمہ کے موطا میں میرج اس تاویل کو رد کرتی ہیں اور وہ بلاشبہ بحکم مرفوع ہے تو غیر ظاہر الروایت کو ترجیح دینا واجب ہو یعنی امام و صاحبین کے نزدیک بالاتفاق جذع الغنایا لینا جائز ہے۔ مفت۔ ویوخذ فی زکوۃ الغنم الذکور والاناث۔ اور غنم کی زکوۃ میں مرد و مادہ دونوں لینا جائز ہے۔ لان اسم الشاة یتقطعہا وقد قال علیہ السلام فی اربعین شاة شاة۔ کیونکہ شاة کا لفظ مرد و مادہ دونوں کو شامل ہے حالانکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ چالیس شاة میں ایک شاة واجب ہے۔ فـ۔ تو شاة خواہ نر ہو یا مادہ ہو دیدے سے واضح حدیث رواہ ابو داؤد

والترندی م۔ مسئلہ حضرت العسید و حضرت عمر رضی اللہ عنہما کے فرمان زکوۃ میں یہ عبارت موجود ہے۔ وما کان من خلیطین فاما ثیرا جان بالسویہ ولا یجمع من متفرق ولا یفرق من مجتمع مخافۃ الصدقۃ یعنی اور جو چیدہ دو خلیط سے ہو تو دونوں باہم غدل کے ساتھ رجوع کر لیں اور جمع نہ کیا جاوے درمیان متفرق کے اور نہ تفرقہ کیا جاوے درمیان مجتمع کے بخوف زکوۃ۔ شافعی رحمہ نے کہا کہ اس حکم سے مثلاً ۵۔ ادث یا ۳۰۔ گاسے یا ۱۰۰ غنم اگر دو شخصوں میں بشرائط مخلوط ہوں تو اس نصاب واحد میں زکوۃ واجب ہوگی اور ہمارے نزدیک زکوۃ واجب نہیں اور حدیث کے یہ معنی نہیں ہیں ورنہ ہر ایک پر نصاب سے کم میں زکوۃ لازم آوے اور یہ خلاف حدیث ہے پس جمع و تفریق باعتبار ملک کے مالکان و مصدق دونوں کو منع ہے۔ چنانچہ اگر کسی کے ملک میں ۱۲۰ بکریاں مجتمع ہیں تو ایک بکری واجب ہے پس اگر مصدق ایکو ۴۰۔ ۴۰۔ ۴۰۔ کے تین ٹکڑے کرے تو تین بکریاں لازم آدیں اور اگر تین شخصوں کی و حقیقت ہوں تو اپنے خلیط کرنے سے ایک ہی بکری رہ جاوے۔ اس طرح اگر چالیس بکریاں دو آدمیوں کی ہیں تو انکو مجتمع کر کے نصاب نہ بناوے حالانکہ ہر ایک کے ۲۰۔ ہیں اور اگر ایک کی ہوں تو وہ دو ٹکڑے نہ کرے کہ زکوۃ نہیں حاصل یہ کہ اگر واقعی خلیط ہوں تو مصدق نے جو یا ہر دونوں خلیط باعتبار اپنے حصہ کے سمجھ لیں اور اگر خلیط نہ ہوں تو بخوف صدقہ جمع و تفریق نہیں جائز ہے پس قولہ۔ لا یجمع من متفرق۔ متفرق ملک واسلے جانوروں کو مصدق جمع نہ کرے تاکہ نصاب پورا کرے اور نہ مالکان مجتمع کر کے (۱۲۰) بکریوں پر ایک ہی بکری دین۔ ولا یفرق من مجتمع مخافۃ الصدقۃ۔ اور مجتمع کو متفرق نہ کرے۔ بخوف صدقہ حتی کہ مالک واحد ۴۰۔ غنم کو دو ٹکڑے متفرق نہ کرے تاکہ زکوۃ لازم نہ آوے یا مصدق ۱۲۰۔ کو ملک واحد میں مجتمع جنہیں ایک بکری ہر تین ٹکڑے کر کے تین بکریاں نہ لے پس مصدق تو نصاب بنانے یا صدقہ خرچہ جانے کی غرض سے جمع و تفریق نہ کرے اور مالکان نصاب کوڑنے یا صدقہ گھسانے کے لیے جمع و تفریق نہ کریں اور میں نے اس تفریق سے بے غرض جملہ کا زعم تو راہ اس مسئلہ کو مخالفت حدیث زعم کرتے ہیں حالانکہ میں موافق و محقق ہر فافم واسمیر عالم م۔

فصل فی الخیل۔ فصل گھوڑوں کی زکوۃ میں۔ خیل ہر قسم کے گھوڑے کو شامل ہے خواہ مذکر ہو یا مونث ہو۔ و فرج ہو کہ جو گھوڑا جاوے غیرہ میں استعمال کا ہو اس میں بالانفاق زکوۃ نہیں۔ منع۔ اور جو گھوڑا تجارت کا ہو بالانفاق اسکی قیمت پر زکوۃ ہے۔ المضمرات۔ اور جو گھوڑے چرائی و نسل کے ہیں انہیں اختلاف ہے چنانچہ فرمایا۔ اذا کانت الخیل سائمت۔ جب خیل سائمت ہوں۔ ذکر اور اناثا۔ نر و مادہ ملے ہوئے۔ فتواصح یہ کہ انکے نصاب کی کچھ تعداد نہیں اور نہ انکی ذات سے جزو زکوۃ ہے اور بالاجماع انکی زکوۃ کو امام جبرائیل و صل کر یگا بلکہ اسکے مالک پر واجب ہے۔ قصاصہما بالخیار۔ تو انکا مالک مختار ہے یعنی دو باتوں میں ایک بہ کہ۔ ان شاء اعطی من کل قرص دینار۔ اگر چاہے تو ہر گھوڑے سے ایک دینار دیدے۔ دوم۔ ان شاء تو مہا و اعطی عن کل مائتین خمسہ دراہم۔ اگر چاہے تو انکی قیمت لگا کر ہر دو سو درم سے پانچ درم دیدے۔ فتوا یعنی مثلاً قیمت اندازہ کرنے والوں نے چار سو درم کا گھوڑا جلا یا تو ہر دو سو پر پانچ کے حساب سے دس درم اس گھوڑے کی زکوۃ دیدے۔ و ہذا عند ابی حنیفہ و یقول زفر۔ اور یہ حکم زکوۃ واجب ہونے کا امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اور یہی زفر فرما کا قول ہے و قال لا لزکوۃ فی الخیل۔ اور ابو یوسف و محمد نے کہا کہ خیل میں زکوۃ نہیں۔ فتوا یہی مالک و شافعی و احمد کا قول ہے۔ لقولہ علیہ السلام لیس علی المسلم فی عبده و لانی قرسہ صدقہ۔ بدلیل حدیث کہ نہیں ہے مسلمان پر اس کے غلام میں اور نہ اس کے گھوڑے میں کچھ صدقہ۔ فتوا رواہ السنہ۔ ہم کہتے ہیں کہ نصاب تجارت میں بالاجماع صدقہ ہے

تو غلام خدمت مراد ہر اسی طرح فرس جہاد و ضرورت ر تو غیل سائمہ میں صدقہ نہ ہونا کہاں سے ثبوت ہوا۔ بلکہ دلیل موجود ہو تو زکوٰۃ واجب ہوگی و لہ قولہ علیہ السلام فی کل فرس سائمہ دینار او عشرۃ دراہم۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل حدیث کہ ہر چرائی کے گھوڑے میں ایک دینار یا دس درم واجب ہیں۔ **فـ** یہ حدیث بدون ذکر دس درم کے دارقطنی و بیہقی نے روایت کر کے کہا کہ ضعیف ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اسکی قوت کے واسطے حدیث ابو ہریرہؓ ہے کہ حبیب بن جریج نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ نہ دینے والوں کے ذکر میں گھوڑوں کا ذکر فرمایا کہ ایک وہ مرد جس نے گھوڑے کو اظہار ثروت و تعفف کی راہ سے باندھا پھر وہ اس گھوڑے کی گردن و پیٹھ میں اسلحہ لے لایا تو نہیں بھولا۔ کہارواہ البخاری و مسلم۔ تو پیٹھ کے بعد گردن کا حق وہی زکوٰۃ ہے کیونکہ بالاتفاق سوائے زکوٰۃ کے دیگر حقوں ساقط ہیں۔ منع۔ پھر اگر کہا جاوے کہ صحاح السنۃ کی حدیث جس سے صاحبین نے استدلال کیا وہ اسکے معارض واضح و اقویٰ ہے تو جواب یہ کہ وہ مآول ہے۔ و تاویل ماریاہ۔ اور تاویل اس حدیث کی جو صاحبین نے روایت کی۔ **فـ** یہ کہ گھوڑے سے مراد اس میں۔ فرس الغازی ہے۔ یعنی غازی مسلمان پر اسکے گھوڑے کی زکوٰۃ نہیں اور احمد بن زنجویہ نے کتاب الاموال میں کہا کہ حدیثنا علی بن الحسن حدیثنا یحییٰ بن عیینہ عن ابن طاہر عن امیہ قال الخ یعنی طاہر نے کہا کہ میں نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ کیا غیل میں زکوٰۃ ہے فرمایا کہ غازی فی سبیل اللہ کے گھوڑے پر زکوٰۃ نہیں ہے۔ مع۔ و ہوا المنقول عن زید بن ثابت۔ اور یہی زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے منقول ہے۔ **فـ** کتب الروایۃ میں نہیں ملی۔ ان شیخ ابو زید رحمہ نے کتاب الاسرار فقہ میں ذکر کیا ہے۔ مع۔ و تخریج میں الدینار و التقدیم ماثور عن عمر رضی اللہ عنہ۔ اور اختیار ہونا کہ چاہے ایک دینار دیدے یا قیمت لگا کر زکوٰۃ دے یہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ **فـ** واضح ہو کہ زکوٰۃ الغیل کے مسئلہ میں فتاویٰ قاضی خان و غلام صمد کافی میں ہے کہ فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے۔ مگر شمس الائمہ سرخسی و صاحب التحفہ نے قول ابو حنیفہ رحمہ کو ترجیح دی کہ غریزہ کی اصناف سے اسکی سواری و استعمال کا گھوڑا مراد ہے۔ تو ایسے گھوڑے میں زکوٰۃ نہ دینے سے کیونکر لازم آیا کہ عموماً کسی گھوڑے میں زکوٰۃ نہیں۔ پھر گردن پر حق سوائے زکوٰۃ کے اور نہیں رہا۔ حدیث میں جب آپ سے گدھوں کو پوچھا گیا تو ارشاد فرمایا کہ اسکے بارہ میں مجھ پر کچھ نازل نہیں ہوا۔ پس اگر گھوڑوں میں زکوٰۃ تجارت مراد ہوتی تو وہ گدھوں میں بھی بلا خلاف موجود ہر پس گھوڑوں میں زکوٰۃ سائمہ ثابت ہے۔ بعض نے کہا کہ ثبوت پہلے تھا پھر نسخ ہو گیا بدلیل حدیث علی رضی اللہ عنہ کہ میں نے تھوڑی زکوٰۃ الغیل و زکوٰۃ غلاموں سے غلو کیا پس درم و دینار کی زکوٰۃ لاؤ۔ رواہ الترمذی و النسائی۔ جواب۔ کچھ بھی دلالت نسخ نہیں بلکہ خدمتی غلام بالاجل مراد ہیں تو وہی گھوڑے بھی۔ ابن المنذر نے کہا کہ خلفائے راشدین سے زکوٰۃ الغیل ثابت نہیں۔ جواب۔ آنکہ غلط دعویٰ ہے بلکہ دارقطنی نے جویریہ عن ابی الکرہی عن السائب بن یزید رضی اللہ عنہ روایت کی کہ سائب نے فرمایا کہ میں نے اپنے باپ کو دیکھا کہ غیل کو منعم لانے پھر اسکی زکوٰۃ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو ادا کرتے تھے۔ ابن عبد البر نے کہا کہ یہ حدیث صحیح ہے۔ عبد الرزاق نے ابن جریر عن عمرو بن دینار عن جابر بن ابیہ عن امیہ عن ابیہ روایت کی حبیب بن جریج نے علی کو ہر فرس سے ایک بنا لینے کا حکم کیا۔ عبد الرزاق عن ابن جریر عن ابن ابی حبیب عن ابن شہاب الزہری روایت کی کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی زکوٰۃ دیتے اور مجھے سائب بن یزید رضی اللہ عنہ نے خبر دی کہ میں گھوڑوں کی زکوٰۃ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس لاتا تھا منع۔ یہ روایات صحیحہ ثبت ہیں کہ قول ابو حنیفہ احوط ہے اور قول صاحبین بوجہ موافقت جمہور کے لینا آسان ہے۔ و المستعمل۔ پھر بقول ابو حنیفہ رحمہ مطلقہ زکوٰۃ ہے۔ و بس فی ذکرہا منفردہ زکوٰۃ۔ اور فقط تہاند کر

ایہما واحد منہما۔ پھر ابو حنیفہ رحم نے رجوع کیا اور کہا کہ ان بچوں میں انھیں میں کا ایک واجب ہوگا۔ و موقوف
 ابی یوسف والشافعی۔ اور یہی ابو یوسف و شافعی کا قول ہے۔ **ف** بسوط میں ایک حکایت دیگر کی کہ ابو یوسف
 نے کہا کہ میں نے جاکر ابو حنیفہ رحم سے پوچھا کہ ایک شخص کے پاس چالیس حلال ہن تو انھیں کیا واجب ہوگا امام
 نے کہا کہ مسنہ بکری واجب ہوگی۔ میں نے کہا کہ پھر تو چالیس حلال کی قیمت سے اس مسنہ کی قیمت زیادہ نہ ہوئی
 تو برابر ہوگی۔ تب ایک ساعت فور کر کے کہا کہ ہاں مسنہ نہیں بلکہ انھیں میں کا ایک واجب ہوگا۔ میں نے کہا
 کہ بھلا کیا سال سحر سے کم بچہ زکوٰۃ میں لے لیا جائیگا۔ تب ایک ساعت عور میں گئے پھر کہا کہ تب تو اس میں کچھ واجب
 ہوگا۔ بعض نے کہا کہ اس میں ابو حنیفہ رحم کی تعریف ہے کہ ایک مجلس میں تین قول سکھائے انھیں سے کوئی متروک نہیں
 ہے۔ بعض مشائخ نے کہا کہ نہیں بلکہ یہ مجنون و اطفال سے واقع ہونا محال ہے۔ پھر امام ابو حنیفہ رحم سے یہ کیونکر واقع
 ہوگا۔ فوائد الفیہ یہ مع۔ میں کہتا ہوں کہ امام مصنف کا کلام سبھی اسی طرف متوجہ ہے۔ مگر بعض مشائخ نے کہا کہ
 حکایت تو مشہور ہے پس ناچار تاویل کیجادے کہ امام رحم نے ابو یوسف کا امتحان کرنے کو ایسا کیا ہوگا۔ مع۔ میں
 کہتا ہوں کہ بغیر اسناد تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر موضوعات حدیثیں مشہور ہیں حتیٰ کہ زعفرانی نے کشف میں
 لکھیں بلکہ علامہ بیضاوی نے اس سے نقل کیا ہاں سراج المنیر میں مصرح تردید کر دی پس تردید اولیٰ ہے۔ واللہ اعلم
 بالحمد اول تو مسنہ واجب کہتے پھر ان میں کا ایک واجب کہا۔ پھر اس سے بھی رجوع کیا۔ وجہ قولہ الاول ان الاسلام
 المذکور فی الخطاب منتظم الصغار والکبار۔ قول اول کی وجہ یہ کہ نص میں جو اسم مذکور ہے وہ چھوٹے و بڑوں
 سب کو شامل ہے۔ **ف** یعنی اہل و بقر و شاة جیسے بڑے ویسے بچہ حتیٰ کہ گائے کا گوشت نہ کھانے کی قسم میں حلال
 محفل کھانے سے جوٹا ہوگا تو بچوں پر بھی وہی زکوٰۃ بڑوں کی واجب ہے لیکن لازم آتا ہے کہ عہد مال یا در حقیقت کل مال
 لیا گیا اور یہ مشع ہر لہذا رجوع کیا۔ وجہ الثانی تحقیق النظر من الجانبین۔ قول دوم کی وجہ طرفین کا پورا لحاظ
 ہے۔ **ف** چنانچہ فقہروں کو سبھی ایک بچہ مل گیا اور مالک پر نام بچوں کی ہر قیمت کا مسنہ دینا لازم نہ ہوا۔ کہا
 یجب فی المہا زیل واحد منہما۔ جیسے منزل جانوروں میں سے انھیں میں سے ایک واجب ہوتا ہے۔ **ف**
 توضیح یہ کہ مثلاً زکوٰۃ میں مسنہ واجب ہوئی اور سنات میں سے بعض بڑی دقوی موٹی تازی ہوا اور بعض چھوٹی کرور
 لاغر ہوا اور بعض درجہ اوسط پر ہوا تو زکوٰۃ میں ہی اوسط واجب ہے پھر اگر سب ہی جانور منزل یعنی ذبی ریفل ہوں تو ضرور
 واجب درجہ اوسط سے اتر کر انھیں منزلوں میں سے ایک جائز ہے اسی طرح واجبی عمر سے اتر کر ناقص عمر کا بھی جائز
 ہے لیکن ابو داؤد و نسائی کی حدیث سوید بن غفلہ رحم میں دودھ پیتا بچہ لینے سے مرجع ثابت ہے۔ لہذا اس قول سے
 رجوع کیا۔ اور کہا کہ کچھ واجب نہیں ہے۔ و وجہ الاخیر۔ اور اس قول اخیر کی وجہ یہ ہے۔ کہ ان المقادیر لایحکم
 القیاس۔ مقادیر نصاب میں دخل قیاس کو نہیں ہے۔ فاذا اقمع ایجاب ماوردیہ الشیخ اقمع اصلاً
 تو جب ممتنع ہوا واجب کرنا ایسی چیز کا جسکے ساتھ طرح وارد ہوئی ہے تو بالکل انتفاع ہو گیا۔ **ف** یعنی مثلاً ۲۵۔
 پریشیت مخاض اور ۳۶۔ پریشیت لبون وغیرہ تو جب ابتدا سے نیت مخاض ہی ندارد ہوا تو زائد پریشیت لبون کہا
 سے آوے اور اگر خرید کر دے تو گو یا تمام مال باعہ دیدے اور اگر انھیں میں سے دے تو خلاف مضمون
 علامہ برین مثلاً ۲۵۔ میں ایک دے تو ۳۶۔ میں پھر ۴۶۔ میں آخر تک کیونکر دے۔ پھر واضح ہو کہ موطاے
 مالک کی حدیث سفیان بن عبد اللہ میں ہے کہ حضرت عمر بن خطاب رحم نے مجھے زکوٰۃ وصول کرنے کو بھیجا پس
 میں نصاب کے شمار میں سخلہ کو بھی گن دیتا تو ان لوگوں نے کہا کہ آپ سخلہ کو شمار کرتے حالانکہ زکوٰۃ میں نہیں لینے

پس جب میں واپس آیا تو میں نے حضرت رضی اللہ عنہ سے عرض کیا آپ نے ارشاد فرمایا کہ ہاں سداً اپنے تعداد نصاب میں شمار ہوگا اور ہم اسکو زکوۃ میں نہیں لینگے۔ اصل حدیث موطاء میں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ سداً بھی نصاب میں شمار ہے لہذا ابو حنیفہ رحمہ نے فرمایا۔ واذا کان فیہا واحدۃ من المسان جعل الكل تبعاً له فی النقص و ما انصافاً و دون تاویہ الزکوۃ۔ اور جب ان بچوں میں کوئی ایک بھی مسند ہو تو یہ سب بچے اس مسند کے تابع شمار کیے جاویں مگر نصاب منعقد ہونے میں تابع ہیں نہ زکوۃ ادا ہونے میں۔ **ف**۔ لکڑ زکوۃ میں تو جب مسند واجب ہوا وہی لیا جائیگا۔ اور سداً نہیں لیا جائیگا۔ م۔ یہ اسوقت ہے کہ جتنے واجب زکوۃ ہوئے ہیں ایک یا دو وہ ان بچوں میں موجود ہوں ورنہ وجوب نہ ہوگا۔ اسکا بیان یہ کہ ۱۱۹۔ تھلان یعنی بکری کے حلو ان بچہ میں اور دو بچے پورے سال بھر کے ہیں تو دونوں زکوۃ میں واجب ہونگے اور اگر تھلان ۱۲۰۔ ہوں اور ایک مسند ہو تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک یہی ایک مسند واجب ہوگا اور ابو یوسف کے نزدیک ایک مسند واجب بچہ واجب ہوگا اور یہی قیاس اونٹ و گائے کے بچوں میں ہے۔ جب مسند واجب ہوا تو وہ دیا جاوے اگرچہ درجہ اوسط سے کم ہو۔ اگر سال گذر کر مسند مرگیا تو باقی بچوں سے زکوۃ باطل ہوگئی اور اگر بچے مر گئے اور مسند رہ گیا تو اسکا چالیسواں حصہ لیا جائیگا۔ **ث**۔ تم عند ابی یوسف لایجب فی ما دون الاربعین من التھلان و فیما دون الثلثین من العجا جیل۔ پھر امام ابو یوسف کے نزدیک چالیس تھلان سے اور تیس عجا جیل گائے کے بچہ سے کم میں زکوۃ واجب نہیں ہوتی۔ **ف**۔ **ح**۔ اسوقت بھی کہ بڑے ہوں تو اس نصاب سے کم میں نہیں واجب ہوتی ہے۔ پھر زیادہ کی صورت میں جب بڑے ہوں تو معلوم ہے اور مشکل تو ان بچوں میں ہے۔ **و**۔ یجب فی خمس وعشرین من الفصلان واحد۔ اور اونٹ کے تفصیل بچوں میں جب کہ ۲۵۔ ہوں ایک بچہ واجب ہے۔ **ف**۔ یہ تو آسان ہے مگر بڑوں ۳۶۔ پر ایک نبت لبون اور ۴۶۔ پر ایک حقہ تھا پس بچوں کی صورت میں کیا ہوگا تو فرمایا۔ **ث**۔ لا یجب شئی حتی تبلغ مبلغاً لو کانت مسان یعنی الواجب۔ پھر نائید میں کچھ واجب ہوگا یہاں تک کہ بچوں کی تعداد اس مبلغ کو پہنچ جاوے کہ اگر مسنات ہوتی تو واجب ہوتا ہوتا۔ **ف**۔ یعنی بچوں کی تعداد اتنی ہو جاوے کہ اس تعداد پر بڑوں میں جو چیز واجب ہوتی ہے وہ دو ہوتی ہے اور وہ ۶۶۔ ہے کیونکہ ۶۶۔ پر دو نبت لبون واجب ہوتی ہیں تو بچوں میں سے دو بچہ واجب ہونگے۔ **ث**۔ لا یجب شئی حتی يبلغ مبلغاً لو کانت مسان ثلث الواجب پھر اس کے بعد کچھ واجب ہوگا یہاں تک کہ ایسے مبلغ کو پہنچ جاوے کہ اگر مسنات ہوتی تو واجب تین ہوتیں۔ **ف**۔ اور یہ مبلغ ۱۴۵۔ ہے کہ اسوقت تین حقہ واجب ہوتے ہیں تو ۱۴۵۔ بچوں پر تین بچہ واجب ہونگے پھر دافع ہو کہ ۱۹۶۔ پر چار حقہ واجب ہوتے ہیں تو ۱۹۶۔ بچوں پر چار بچہ ہونگے و علی ہذا القیاس میں کتنا ہوں کہ ۱۹۶۔ پر چار حقہ کی جگہ پانچ نبت لبون دیدے جاوے کہ پانچ بچہ دینے میں اشکال ہے۔ **ف**۔ فافہم۔ پھر یہی قیاس گائے و بکری کے بچوں میں ہے۔ **م**۔ ولا یجب فیما دون خمس وعشرین فی روایتہ۔ اور رہا بیان اونٹ کے ۲۵۔ سے کم بچوں میں تو ایک روایت میں واجب نہیں۔ **و**۔ عنہ انہ یجب فی خمس تفصیل و فی العشر خمساً تفصیل علی ہذا الاعتبار۔ اور ابو یوسف سے دوسری روایت میں یہ کہ پانچ بچوں میں ایک تفصیل کا پانچواں حصہ واجب اور دس میں دو پانچویں و علی ہذا القیاس۔ **ف**۔ **ح**۔ پانچویں اور ۲۰۔ میں چار پانچویں اور پچیس میں ایک بچہ۔ **و**۔ عنہ انہ ینظر الی قیمتہ خمس تفصیل فی خمس والی قیمتہ شاة وسطاً یجب اھلہا۔ اور ابو یوسف سے تیسری روایت میں یہ کہ پانچ فصلان کی صورت میں

ایک فیصل کی قیمت کے پانچویں حصہ کو ایک منہ بکری کی قیمت کو دیکھیں پس جو دونوں میں سے کم ہو وہ واجب ہے۔ ونفی العشر اے قیمتہ شائیں والی قیمتہ خمس فیصل۔ اور دس فصلان کی صورت میں اوسط دو بکریوں منہ کی قیمت کو اور فیصل کی قیمت کے دو پانچویں مقدار کو دیکھیں جو کم ہو وہ واجب ہے۔ علی ہذا الاختیار علی ہذا القیاس۔ ف۔ پندرہ دبیس فصلان کی صورتوں میں ہے۔ قال ومن وجب علیہ سن فلم یوجد۔ مصنف نے کہا کہ اگر جس شخص پر سن یعنی ایک سال کا جو دو سال سے کم اوسط درجہ کا واجب ہوا وہ موجود نہیں ہے۔ ف۔ یعنی اوسط درجہ کا منہ نہیں مگر اعلیٰ یا ادنیٰ موجود ہے۔ اخذ المصدق اعلیٰ منها وروافضل۔ تو مصدق اس سے اعلیٰ کو لیکر زیادتی کو پھر دے۔ ف۔ مثلاً اوسط منہ کی قیمت دو روپیہ ہو اور اعلیٰ کی قیمت نو روپیہ ہو تو اعلیٰ لیکر آٹھ آنہ واپس کر دے۔ او اخذ دونہا واخذ الفضل یا منہ واجبہ اوسط سے ادنیٰ کو لے اور زیادتی کو لے۔ ف۔ مثلاً ادنیٰ کی قیمت پونے دو روپیہ ہیں تو ادنیٰ کو اور اسکے ساتھ چار آنہ لے۔ وند ابنی علی ان اخذ البقیمۃ فی باب الزکوٰۃ جائز عندنا علی ما ذکرہ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور یہ مسئلہ اس بنا پر ہے کہ باب زکوٰۃ میں قیمت لینا ہمارے نزدیک جائز ہے چنانچہ ہم اسکو انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔ ف۔ پھر ظاہر عبارت کتاب سے معلوم ہوتا ہے کہ اس بارہ میں مصدق کو اختیار ہے یہی تحریر میں مذکور ہے۔ مع۔ بلکہ صحیح یہ کہ اختیار مالک کو ہے۔ النہایہ۔ نہیں بلکہ معنی کتاب یہ کہ مصدق دونوں صورتوں میں سے کسی صورت سے وصول کرے۔ الا ان فی الوجه الاول۔ مگر دونوں میں فرق یہ کہ اول صورت میں۔ ف۔ جبکہ اعلیٰ لیکر زیادتی پھر نے بڑی ہے۔ لہٰذا ان لایاخذ۔ مصدق کو اختیار ہے کہ اعلیٰ جانور کو نہ لے۔ ویطالبہ بعین الواجب۔ اور مالک سے عین واجب کا مطالبہ کرے۔ ف۔ یعنی مثلاً جانور اوسط منہ دیدے۔ او البقیمۃ۔ یا اوسط کی قیمت دیدے۔ لانا شرا۔ کیونکہ یہ تو خریدنے کا ہے اور کسی پر خرید کرنے کے لیے جبر نہیں ہو سکتا۔ ونفی الوجه الثانی بحج۔ اور دوسری صورت میں مصدق پر جبر کیا جائیگا۔ ف۔ کہ ادنیٰ منہ در زیادتی یوے۔ لانا لایبیع فیہ بل ہوا عطاء ہا البقیمۃ۔ کیونکہ اس میں کچھ بیع نہیں بلکہ زکوٰۃ دینا بذریعہ قیمت ہے۔ ف۔ غایت یہ کہ قیمت بالکل نقد نہیں دی۔ م۔ یہی قول صحیح ہے۔ السراج الکافی مع۔ اور مصدق صرف اوسط درجہ کا لینگا اور اگر سب ہی جدید ہوں تو پھر جدید لے۔ ت۔ ویجوز دفع البقیمۃ فی الزکوٰۃ عندنا۔ اور ہمارے نزدیک زکوٰۃ میں قیمت دیدینا جائز ہے۔ ف۔ بالاجماع وہ قیمت جو ادا کے روز ہو۔ یہی لمحہ ہے اور قیمت اسی شہر کی معتبر ہوگی جہاں مال ہو اور اگر جنگل میں ہو تو وہ قیمت دے جو وہاں سے قریب تر آبادی میں ایسے جانور کی ہو۔ مع۔ اور اصل اس میں صحیح بخاری کی حدیث انس رضی اللہ عنہ ہے جس میں یہ مذکور ہے کہ جبکہ پاس اذنوں میں زکوٰۃ جذبہ واجب ہوئی اور اسکے پاس جذبہ نہیں مگر حق ہے تو اس سے حق قبول کیا جاوے اور وہ عقد کے ساتھ دو بکریاں کر دے اگر اسکو بصر آوین یا ۲۰۔ درم دیدے۔ اور جس پر زکوٰۃ حق واجب ہوئی اور اسکے پاس حق نہیں مگر جذبہ ہے تو جذبہ قبول کیا جائیگا اور مصدق اسکو میں درم یا دو بکریاں دیدیگا۔ الت۔ اور واضح ہو کہ زیادتی لینے و پھرنے میں دو بکریاں یا ۲۰۔ درم کچھ لازمی تقدیر نہیں بلکہ اس زمانہ میں بھی بیخ تحاپس ہر زمانہ کے منفع پر مدار ہوگا۔ منفع۔ اور اگر چار اوسط درجہ کی واجب ہوئیں اور انکی قیمت میں مالک نے تین موٹی تازی دیدیں یعنی مصدق کے نزدیک بھی اسی قیمت کی ہیں تو جائز ہے۔ اسی طرح اوسط درجہ کی بہت محقق کے ہر ایک قیمت کی دہلی نہت ہوں

پہ سے تو جائز ہے کیونکہ منصوص تو زکوٰۃ میں اوسط درجہ کا جانور ہے پس اعلیٰ اس میں داخل نہ ہوگا اور جہد ہونا سوا سے سود و مالون کے اہم چیزوں میں معتبر ہے۔ مفتح۔ بالجملة زکوٰۃ میں ادا سے قیمت جائز ہے۔ وکذا فی الکفارات اور یوں ہی کفارات میں ادا سے قیمت جائز ہے۔ فن۔ مراد مالی کفار سے ہیں مثلاً قسم کے کفار وہ ہیں روزہ رکھنا یا کھانا یا کپڑا واجب ہے پس ہاں شاہ کے واسطے تو روزہ رکھنا حتیٰ کر دیا گیا اہل باقی لوگوں کو دس ساکین کا کھانا یا کپڑا دینا بھی کفارہ جو پس بجائے اسکے اگر نقد قیمت دیدے تو جائز ہے۔ وھذا فی الفطر۔ اور یوں ہی صدقہ فطر میں نقد قیمت دینا جائز ہے۔ والعشر والنذر۔ اور یوں ہی قیمت دیدینا عشرین اور نذر میں جائز ہے فن۔ یعنی اسکی زمین کی پیداوار میں دسواں حصہ واجب ہوا ہے سب فردخت کو اسکے دسواں حصہ قیمت دی یا دسواں حصہ اندازہ کر کے دیدی تو جائز ہے اور اگر یہ اشرفی صدقہ کرنے کی نذر کی بھر اسکے جو ابر درم صدقہ کر دے تو جائز ہے مطلق اسکے اگر وہ غلام آزاد کرنے کی نذر کی تو اسے برابر قیمت کا ایک غلام آزاد کرنے سے ادا نہیں ہوگی۔ منع۔ اور قیمت وہ معتبر ہوگی جو وجوب کفارہ یا صدقہ فطر وغیرہ کے روزہ بھی۔ د۔ وقال الشافعی لا یجوز اتباہا للمنفوس۔ اور امام شافعی رحمہ نے کہا کہ قیمت ادا کرنا بوجہ منصوص کے اتباع کے نہیں جائز ہے۔ فن۔ یعنی منصوص تو نیت مخاض یا مسند ذبیحہ ہے اور یوں ہی کفارات و صدقہ فطر میں پس اسی کی اتباع واجب ہے اور قیمت نہیں جائز ہے۔ کما فی الہدایا والضحایا۔ جیسے ہر قسم کی بدی و قربانیوں میں۔ فن۔ بالاتفاق قربانی کے سوا سے قیمت نہیں جائز ہے۔ ولما ان الامر بالاداء الى الفقیر یصل للرزق الموعود بالیہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ فقیر کو ادا کرنے کا حکم جو شریع نے دیا ہے یہ اسکو وعدہ دیا ہوا رزق پہنچانا ہے۔ فن۔ یعنی حق تعالیٰ نے ہر جاندار کے رزق کا وعدہ فرمایا ہے تو اس وعدہ پر رزق پہنچانے میں ایک بیل یہ کہ مالداروں کو حکم دیا کہ فقیر دن کو زکوٰۃ ادا کریں۔ فیکون ابطلا لا یقید الشاة۔ تو یہ بکری کے قید کا ابطال ہے۔ فن۔ یعنی اس سے معلوم ہوا کہ کچھ بکری خاصہ دینے کی قید نہیں ہے۔ فصار کالجریۃ۔ تو یہ بیل جزیہ کے ہو گیا۔ فن۔ اور جزیہ میں کوئی خصوصیت بالاتفاق نہیں ہے۔ اور حدیث انس رضی اللہ عنہ اور گزری ہیں صحابہ ظاہر ہے کہ کوئی خاص بہت لبون یا حقہ یا جہدہ کی خصوصیت نہیں ہے۔ اور نیز بخاری کی روایت طاؤس جو معاذ فرم کی زکوٰۃ الیمن وصول کرنے میں تعلیقاً مذکور ہے صرح ہے اور ابن ابی شیبہ نے عبد الرحمن بن سلیمان عن سہاد بن عیس بن ابی حازم عن العنابی الاحسی قال ابصر البی الخ یعنی صنایحی احسی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ کے اونٹوں میں جہدہ اونٹ دیکھ کر فرمایا کہ یہ کہاں سے آیا تو مصدق نے عرض کیا کہ میں نے ناکارہ دو اونٹوں سے اسکو بدل لیا ہے۔ فرمایا کہ بھر تو خوب ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ نیت میں نہایت لبون وغیرہ جسکی تخصیص ہے وہ مقدار مالیت کے لیے بیان ہوئی ہیں ورنہ انکی خصوصیت نہیں ہے۔ مفتح۔ بخلاف الہدایا لان القریۃ فیما اراقہ الدم۔ بخلاف بدی جانوروں کے کیونکہ بدی و قربانی میں تو قربان کرنا ہوتا ہے۔ فن۔ حتیٰ کہ بعد قربانی کوئی اگر جانور ضائع ہو گیا تو اسپر کچھ لازم نہیں۔ وھو لا یفعل اور قربان کر کے خون بہانے کی قربت میں ہل کو دخل نہیں۔ فن۔ یعنی ہم اسقدر جانتے ہیں کہ قربان کرنا تو قربان کرنا ہوتا ہے کہ قربت کو نہیں کر سکتے کہ کیا وجہ ہے۔ وجہ القربۃ فی المتنازع فیہ سد خلۃ المحتاج وھو معقول اور زکوٰۃ وغیرہ جنہیں گفتگو ہے انہیں وجہ قربت کی محتاج کی احتیاج رفع کرنا اور یہ عقل سے معلوم ہے۔ فن۔ بلکہ اکثر اوقات قیمت دینے میں محتاج کا زیادہ نفع ہے۔ فن۔ واضح ہو کہ استبدال بھی جائز ہے مثلاً چار ڈبلی تیلی

کے عوض میں موتی تازی لین تو جائز ہے سو اسے ان چیزوں کے ہمیں ربط یعنی سود جاری ہے چنانچہ بیان کتاب البیوع میں آویگا چنانچہ ناکارہ ایک صاع خرماس کے عوض آدھا صاع عمدہ چھو بارے کا دیا تو نہیں جائز اگرچہ قیمت میں زیادہ ہوں اور اگر ایک صاع جو کے عوض نصف صاع عمدہ چھو بارے دیے تو نہیں جائز ہے۔ مع۔ ویس فی العوائل والحوائل والعلوفۃ صدقہ۔ عوائل وحوائل وعلوفہ میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ **ف۔** عوائل جمع عام وہ جانور جو کام کے واسطے ہوں۔ جو اہل جمع حامل جولا دنے کے لیے ہوتے ہیں۔ علوفہ وہ جانور جو سال یا زائد حصہ میں باندھ کر کھلایا ہو۔ تو ان جانوروں میں ہمارے دشانعی واحد وغیرہم کے نزدیک زکوٰۃ نہیں۔ خلافاً لما لک۔ اس میں امام مالک کا خلاف ہے۔ لہٰذا خواہر النصوح۔ دلیل امام مالک رحم کی ظاہری نبیوں میں **ف۔** چنانچہ قولہ تعالیٰ خذ من اموالہم صدقہ۔ عام اموال کو شامل ہے اور یوں ہی حدیث کہ چنانچہ اوشث میں کبریٰ ہے۔ ہر قسم کے اونٹوں کو شامل ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام یس فی الحوائل والعوائل والبقرة الغنیرۃ صدقہ۔ اور ہماری دلیل قولہ علیہ السلام کہ جواہل وحوائل وہل چلانے والے بیل میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ **ف۔** اس طرح مجموع تو غریب ہے لیکن ابوداؤد کی حدیث علی بن رزہ مرفوعاً میں مذکور ہے کہ عوائل پر کچھ نہیں ہے۔ درواہ الدار قطنی اور ابن القطان نے کہا کہ اسناد صحیح اور راوی سب ثقہ معروف ہیں۔ عبد الرزاق نے اسکو حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول روایت کیا۔ اور عوائل میں حوائل بھی داخل ہیں اور یہی مشیر یعنی زمین کوڑنے والے چلانے والا جانور تو دار قطنی و عبد الرزاق نے جابر رضی اللہ عنہ سے موقوف روایت کی اور اسناد صحیح ہے۔ دفع۔ اور میرے نزدیک عوائل میں مشیر یعنی بیل چلانے والے بھی داخل ہیں پس حدیث علی رضی اللہ عنہ اس استدلال کے واسطے کافی ہے۔ **م۔** ولان السبب هو المال النامی۔ اور اس دلیل سے کہ سبب زکوٰۃ وہ مال ہے جو نامی ہو۔ **ف۔** یعنی زمین اور برہا در ہو۔ و دلیلہ الاسامیۃ والاعداد والتجارت۔ اور نمو کی دلیل تو سامتہ کرنا یا تجارت کے لیے مہیا کرنا۔ ولم یوجد۔ حالانکہ ان دونوں میں سے کوئی بات نہیں پائی گئی۔ ولان فی العلوفۃ تنراکم المؤمنۃ فی عدم النما یعنی۔ اور اس جہت سے کہ علوفہ کے کھلانے میں ہم بار خیر چرتا ہے تو معنی کی راہ سے نمو عدم ہے۔ **ف۔** تو زکوٰۃ واجب نمو کی **م۔** اگر وہ دنے یا سواری یا گوشت کے لیے چرائی میں رکھے تو زکوٰۃ نہیں اور اگر تجارت کے لیے ہوں تو زکوٰۃ تجارت ہے۔ البدائع۔ اور واضح ہو کہ ہا اعلیٰ زکوٰۃ السامۃ و زکوٰۃ التجارۃ دون جمع نہونگے۔ اور یہی قول مالک و شافعی واحد ہے۔ مع۔ ثم السامۃ ہی اتنے کیفتی بالرعی فی اکثرہ السحول۔ پھر سامتہ وہ جانور ہے جو سال کے اکثر حصہ میں چرائی پر اکتفا کرے۔ **ف۔** ہمارے دام احمد و بعض شافعیہ کے نزدیک۔ حتیٰ لو اعلقہا نصف السحول او اکثر کانت علوفۃ لان تعلیل تالیف لا اکثر۔ حتیٰ کہ اگر جانور کو آدھے سال یا زیادہ باندھ کر کھلایا ہو تو وہ علوفہ ہے کیونکہ تعلیل تابع اکثر ہے۔ ولایاخذ المصدق خیار المسال ولا رد اللہ و یاخذ الوسط۔ اور مصدق نہیں لیگا بہتر مال اور نہ بدتر مال بلکہ بیگا دریم اوسط کا مال۔ **ف۔** اسی پر اہل العلم کا اجماع ہے۔ مع۔ اور وسط یہ کہ گھٹے ہوئے میں سے اعلیٰ ہو اور بڑے ہوئے میں سے ادنیٰ ہو۔ المتفق علیہ۔ نقولہ علیہ السلام لاتاخذوا من حرزات اموال الناس۔ کیونکہ حدیث میں ہے کہ لوگوں کے اموال میں سے مت لو حرزات۔ اسی گراں تھا۔ یعنی عمدہ و بہتر۔ و خدا و امن حواشی اموالہم۔ اور لو انکے اموال میں سے حواشی۔ اسی اوسطا ہے یعنی اوسط درجہ کے۔ **ف۔** یہ قول غریب ہے اور یہی نے عروہ بن الزبیر رحم سے مرسل روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی مصدق کو

فرمایا کہ لاتاخذ من جزات اموال الناس شيئاً وخذ الشارفت والیکم وذات العجب - اور ابن ابی شیبہ و
ہودادو نے بھی عروہ سے مرسل روایت کی - اور حدیث ساز رحمہ میں ہر کہ خبردار لوگوں کے اموال سے عمدہ مت
لیجیو - کما فی الصحیح - اور موطاء میں ہر کہ حضرت عمرؓ کا گذر زکوۃ کی بکریوں کی طرف ہوا تو ایک بکری موٹی تازی بڑی
تھن والی دیکھ کر فرمایا کہ یہ بکری کیسی ہر لوگوں کے کما کہ زکوۃ میں سے ہر تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اس
بکری والوں نے اسکو خوشی خاطر سے نہ دیا ہو گا تم لوگوں کو فقہ میں مت ڈالو لوگوں کی حرات مت لو - پھر
مجتبیٰ میں ہر کہ اگر سو اتم میں کانی و لنگڑی دسویں ہوں تو نصاب میں شمار ہونگی لیکن زکوۃ میں نہ لیا و نیکی مگر جبکہ
عبیدار کی قیمت ایسی تندرست کے برابر ہو جو زکوۃ میں واجب ہر - منع - پھر حدیث مرسل تو دلالت کرتی ہر
کہ عبیدار لیا جائیگی لیکن مذہب میں اسکے خلاف روایت ہر - منع - ولان فیہ نظر امن الجاہلین - اور اسط
اس دلیل سے واجب ہر کہ اس میں جانبین کا لحاظ ہر - منع - یعنی زکوۃ دینے والے اور فقیر دونوں کا لحاظ ہر
المسئلہ - ومن کان له نصاب - اور جس شخص کے پاس ایک نصاب ہو - منع - مثلاً اربع ہون ستمعا
فی اثنا عشر الحول - پھر اس نے درمیان سال میں استفادہ پایا - منع - تو کیا اول نصاب میں ملا کر زکوۃ دیا جاوے
یا نہیں تو جواب یہ کہ اگر غیر جلس ہو مثلاً بکری یا روپیہ تو بالاجماع نہ ملایا جائیگا اور اگر اسی جلس کا ہو تو دیکھا جاوے
کہ اگر اسی نصاب اول سے مستفاد ہو مانند اول دیا منفع کے تو بالاجماع ملایا جاوے - اور اگر اصل سے مستفاد نہو
اور - من جنسہ - اول کی جنس سے ہو - ضمہ الیمہ وزکاہ بہ - تو بھی اول سے ملا کر اسکے ساتھ زکوۃ دیا جاوے
وقال الشافعی لا یقسم - اور شافعی رحمہ نے کہا کہ ملایا نہ جاوے - لانہ اصل فی حق الملک کلذانی غنیۃ
بخلات الاولاد والارباح لانہا تابعۃ فی الملک حتی ملک ملک الاصل - کیونکہ یہ مستفاد تو ملوک
ہوئے ہیں اصل ہر پس اپنے وظیفہ زکوۃ میں بھی اصلی رہیگا یعنی تابع ہو کر اول میں ملایا نہ جائیگا برخلاف اولاد اور
منافع کے کیونکہ اولاد تو ملکیت میں اصل کے تابع ہیں حتی کہ اصل ہی کے ملوک ہونے سے انکی ملک ثبوت ہوتی
منع - بخلاف دیگر مستفاد کے بحدیث ابن عمرؓ کہ جس نے مال استفادہ کیا تو اس پر زکوۃ عین حتی کہ سال پلٹ جاوے
رداء الترمذی ونحوہ ابن ماجہ وفیہ ضعف - ولنا ان الجاہلۃ ہی العلة فی الاولاد والارباح - اور ہماری
دلیل یہ کہ اولاد اور منافع میں ملانے کی علت یہی جنسیت ہر - منع - یعنی چونکہ اولاد اسی جلس سے ہیں لہذا
تابع کر کے ملائی گئیں - لان عند ما تمس التیمیز - کیونکہ جہانت ہونے سے امتیاز کرنا مشکل ہوتا ہر فیجس اعتبار
الحول نکل مستفاد - پس ہر مستفاد کے لیے سال کا عہدہ شمار کرنا بہت دشوار ہر - منع - حتی کہ جو شخص
درم کا نصاب رکھتا ہو اور وہ ہر روز دو ایک درم استفادہ حاصل کرتا ہر تو کما شک ہر ایک ہر عہدہ سال شمار کریگا
ع - واما شرط الحول الا لتیسیر - اور سال پلٹنے کی شرط تو اسی آسانی کے لیے دی گئی ہر - منع - اور حدیث
ابن عمر رضی اللہ عنہ اگر صحیح مان لیا جاوے تو ہر مستفاد کو عام نہیں اسوا سطل کہ اولاد بالاجماع ملائی جاتی ہیں تو پھر
بالاتفاق ہر کہ اختیار ہوا کہ ایسے شخص کو خاص کر بن جسکے نہ ملانے میں حرج و مشقت ہر - منع - میں کہتا ہوں بلکہ
حرج و مشقت خود قرآن سے دلیل تخصیص ہر تو قیاس کی بھی حاجت نہ رہی ہم - (فرع) اوٹوں کی زکوۃ دیدی
پھر دوسرے سال کے آخر میں انکو نقد روپیہ سے فروخت کیا اور اسکے پاس نصاب روپہ کا موجود ہر تو اوٹوں
کا روپیہ اول روپیہ میں نہیں ملاوے بقول ابو حنیفہ اور ملاوے بقول صاحبین - منع - قال والزکوۃ عند
ابی حنیفہ وابی یوسف فی النصاب دون العفو - قدوری رحمہ نے فرمایا کہ ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک

زکوٰۃ کا تعلق نصاب سے ہوتا ہے نہ عفو سے۔ **ف**۔ جو کہ ہر دو نصاب کے درمیان میں ہوتا ہے مثلاً ۲۵۔ اونٹ بن
بنت مخاض ہر پھر ۳۶۔ برہت لبون تو درمیان میں عفو ہے۔ وقال محمد وزفر فیما۔ اور امام محمد وزفر نے کہا کہ نصاب
وعفو دونوں میں زکوٰۃ ہے۔ حتیٰ لو ہلک العفو وبقی النصاب یقی کل الواجب عندہ فی حقیقۃ واما
حتیٰ کہ اگر عفو ہلاک ہوئے اور نصاب پورا رہ گیا تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک جو واجب تھا وہ پورا
باقی ہے۔ وعند محمد وزفر یسقط بقدرہ۔ اور امام محمد وزفر کے نزدیک بقدر ہلاک شدہ کے ساقط ہو جائیگا۔
ف۔ مثال یہ کہ ۸۰۔ بکریاں تیس جن میں ایک بکری واجب ہر پھر سال گزرنے پر چالیس تلت ہو گئیں تو پھر
کے نزدیک چالیس باقی پورا نصاب ہر پھر ایک بکری واجب تھی وہ باقی ہے اور امام محمد وزفر کے نزدیک نصف
مال ہلاک ہوا تو نصف واجب ساقط ہو گیا پس نصف سنہ بکری کی قیمت دیدے۔ محمد وزفر ان الزکوٰۃ جب
شکر النعمۃ المال والکل نعمۃ۔ امام محمد وزفر کی دلیل یہ کہ زکوٰۃ تو نعمت مال کا شکرانہ واجب ہوا ہے اور
کل مال نعمت ہے۔ **ف**۔ تو جو واجب ہوا وہ کل کا شکرانہ ہے۔ بلکہ فرمان ابو بکر الصدیق رضی اللہ عنہ میں ہے کہ پھر
جب اونٹوں کی تعداد پچیس سے ۳۵ تک پہنچے تو ان میں ایک بنت مخاض ہے۔ اور یون ہی لکھا ہے کہ پھر جب
۶۱۔ سے ۷۵ تک پہنچیں تو ان میں حقہ یون ہے۔ ۱۲۰۔ تک ذکر فرمایا اور اسی طرح غنم میں لکھا کہ چالیس سے ۱۴۰۔
تک میں ایک بکری الخ۔ یہ تو روایت البخاری میں اور یون ہی فرمان حضرت عمر بن خطاب ابو داؤد و دیگر ہے اور
اور یہ صریح ہے کہ نصاب مع عفو میں زکوٰۃ ہے۔ مع۔ ولما قولہ علیہ السلام فی خمس من الابل السائۃ شاة۔
والتین کی دلیل یہ حدیث کہ پانچ اہل سائہ میں ایک بکری ہے۔ ویس فی الزیادۃ شئی حتیٰ تبلغ عشا۔ اور
روایت میں کچھ نہیں یہاں تک کہ دس کو پہنچے۔ وکذا قال فی کل نصاب۔ اور یون ہی ہر نصاب میں یا
فرمایا۔ نفی الوجوب عن العفو۔ تو عفو سے وجوب کی نفی کی۔ **ف**۔ یہ حدیث تو جن میں ثابت ہوئی صرف
ابن ابی حزمی نے تحقیق میں حوالہ دیا کہ اسکو ابو یعلیٰ اور ابو اسحق الشیرازی نے روایت کیا۔ الفتح۔ ابو عبید نے
کتاب الاحوال میں روایت فرمان حضرت علی اہر علیہ وسلم میں یون ذکر کیا کہ اونٹ جب ۱۲۰۔ پر زیادہ ہوں
تو اس پر کچھ نہیں یہاں تک کہ ۱۳۰۔ پہنچیں۔ مع۔ شیخ صفی ابن العام نے کہا کہ اگر یہ ثبوت بھی ہو تو امام محمد وزفر
کی قوت حدیث کو نہیں پہنچ سکتی تو ازراہ دلیل امام محمد کا قول اظہر کیونکہ جو ہلاک ہوا اسکو فقط زائد عفو میں
قرار دینا خواہ مخواہ زبردستی ہوا سیلے کہ کل جانور دن میں سے نصاب کے جانور کچھ متعین نہیں ہیں بلکہ ان میں
کل میں ہیں۔ اور مشائخ کا یہ کہنا کہ زائد کا نام شیعہ میں عفو ہے تو یہ نص صریح کا معارضہ ہے ہم اسکی جانب توجہ نہیں
کر سکتے۔ الفتح۔ امام مصنف نے امام ابو حنیفہ رحمہ کے واسطے دوسری دلیل ذکر کی۔ ولان العفو تبع للنصاب
فیصرف المہلک اولاً الی التبع کا نسخ فی مال المضارحہ۔ اور اس دلیل سے کہ عفو تو نصاب کا تابع ہے
تو ہلاک کو پہلے تابع کی طرف پھیرا جائیگا جیسے مال مضاربت میں نفع کو۔ **ف**۔ یعنی جب شرکت مضاربت
پر مال تجارت کو دیا اور اس میں نفع ہوا اور ہر مضاربت تجارت کرتا تھا کہ ناگاہ کچھ مال تلت ہوا تو یہ نقصان
بالاتفاق پہلے نفع پر ڈالا جاتا ہے جب کفایت نہ کرے تو جو کچھ کمی ہے وہ اصل سرمایہ پر ڈالی جاتی ہے۔ ولسنا
قال ابو حنیفہ یصرف المہلک بعد العفو الی النصاب الاخیر۔ اسی واسطے ابو حنیفہ رحمہ نے فرمایا کہ حقیقۃ
تلت ہوا وہ عفو کے بعد اخیر کے نصاب کی طرف پھیرا جاوے۔ **ف**۔ جب کہ عفو سے پورا نہ ہو مثلاً ۵۲۔
اونٹ میں سے ۲۱۔ اونٹ تلت ہوئے تو اخیر نصاب ۴۶۔ ہے۔ یس ۲۱۔ میں سے پہلے جو تو عفو میں ڈالے جائیں

۶۔ رہے۔ پھر دوسرا نصاب ۳۶۔ ۱۰۔ غنومین محاسلے جاوین۔ ۳۶۔ رہے پھر باقی پانچ کم کرنا لازم ہوا تو ۳۱ رہے پس سنت محاض واجب ہو۔ پس کمی غنوم کے بعد اخیر نصاب پر ڈالیں اگر پوری نہ ہو تو غنومین پھر پورے نو ثم الی الذی یلیہ۔ پھر اس نصاب پر جو اخیر سے نیچے لگا ہوا ہو۔ ف۔ پھر پوری نہ ہو تو اس سے نیچے والے غنومین پھر نصاب میں۔ الی ان یقٹی۔ یہاں تک کہ کمی پوری ہوتی ہو جاوے۔ لان الاصل جو نصاب الاول۔ کیونکہ اصل تو نصاب اول ہے۔ ف۔ مثلاً اونٹ میں پانچ نصاب اول ہے۔ و ما زاد علیہ تابع۔ اور جو اسپر زائد ہو اوہ تابع ہے۔ ف۔ کیونکہ اسپین زائد کے معنی میں پھر جب دس ہو نیچے تو یہ اول کی راہ سے تابع اور اپنی ذات سے دوسرا نصاب اصل ہوا حتی کہ ۵۰ کا نصاب اُسکے تابع ہے۔ علی ہذا اقیاس۔ اور یہ خاتمہ امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے۔ وعند ابی یوسف بصرف الی العفو او لائم الی النصاب شائعاً۔ اور ابو یوسف رحمہ کے نزدیک پہلے تو غنوم کی طرف پھر اجادے پھر کمی ہو تو نصاب میں شائع قرار دیا جاوے۔ ف۔ ابو یوسف رحمہ سے یہی روایت جامع میں ہے۔ مثال ایک شخص کے پاس ۹ اونٹ ہیں بعد سال کے چار تعلق ہو گئے تو ابو حنیفہ و محمد رحمہ کے نزدیک چار غنوم گئے اور پانچ میں ایک مسند بکری واجب رہی اور امام ابو یوسف رحمہ کے نزدیک ۹۔ میں ایک مسند واجب تھی تو اُسکی قیمت نو آنہ فرض کر دیں چار آنہ ساقط ہوئے اور پانچ آنہ ادا کرے۔ اور یہی حساب مالکیہ و شافعیہ و حنابلہ نے اپنی کتابوں میں لکھا ہے۔ مع۔ اگر ۱۳۔ میں سے چار تعلق ہوئے تو بقول ابو حنیفہ رحمہ ۳۔ غنومین اور ایک اخیر نصاب دس سے خارج ہوا۔ تو ایک بکری واجب رہی اور بقول ابو یوسف رحمہ ۳۔ غنوم گئے اور باقی دس دو نصاب میں دو بکریاں ہوئیں انکی قیمت کے دس حصہ میں سے ایک حصہ ساقط ہے اور بقول محمد رحمہ دو بکریوں کی قیمت کے ۱۳۔ حصہ میں سے چار حصہ ساقط ہیں۔ م۔ اور امالی میں ابو یوسف رحمہ نے اپنا قول مثل امام محمد کے بیان کیا اور یہی اصح ہے۔ مع۔ و اذا اخذ الخواص الخراج و صدقۃ السواکم لاشی علیہم۔ اور اگر خارجیوں نے خراج کلاو ساندہ جانوروں کی زکوۃ کو وصول کر لیا تو لوگوں سے مکرر نہ لیجاوے گی۔ یوسف واضح ہو کہ حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ جو اپنے وقت میں خلیفہ برحق تھے اور امیر معاویہ رضی اللہ عنہ سے جو قاتلان عثمان رضی اللہ عنہ کے مطالبہ پر رٹنے لگے یہ قرار داد ہوئی کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت کو حکم فرما دیا جاوے کہ حضرت امیر المومنین نے منظور فرمایا۔ اس بات پر آپ کے لشکر میں سے ایک گروہ آپ کی جماعت و طاعت سے خارج ہو کر موضع حروراء میں جمع ہوا کہ یہ امام برحق نہیں در نہ حکم ٹھہرانا کیا معنی تھے۔ آپ نے ابن عباس رضی اللہ عنہما کو بھیجا۔ ابن عباس نے انکو موافق تمنا میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے دلیل سنت سے قائل کیا پس بہت سے نادم ہو کر طاعت میں آگئے اور باغی کجخت علانیہ باغی ہو کر جماعت سنت اور طاعت امام عادل کرم اللہ وجہہ سے خارج ہو کر باغی ہوئے اور موضع نہردان میں جا کر مجتمع ہوئے۔ اور اپنی راہ سے مسائل و عقائد ایسے نکالے جن سے حضرت علی کرم اللہ وجہہ پر طوفان قائم کرین جیسے رد افض فرقہ نے ایسے اقوال بنائے جن سے حضرات خلفائے ثلاثہ سابقین پر ہتان ہاند ہیں۔ چونکہ امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کو حضرت خلیفہ برحق کرم اللہ وجہہ سے عقائد و آپ کی برحق خلافت میں کچھ نزاع نہ تھا لہذا آپ نے امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کو جو کچھ کر اس خارجی گروہ نہردان پر بذات خود بنفس نفیس لشکر کشی کی کیونکہ یہ لوگ عقائد اسلام و سنت میں فتنہ ڈالنے والے دشمن تھے اور انکو قتل و فارت کر کے منتشر کر دیا مگر یہ کجخت و دروازہ ملکوں کو چل دیے۔ اسوقت سے برابر آپ کی جان پر خارجیوں کی طرخت و فتنہ کیا جاتا تھا آخر ابن لجم نے وفا سے آپ کو ناز میں شہید کیا جیسے ابو لولؤ نے حضرت فاروق اعظم کو ناز میں شہید کیا تھا

پھر جانتا چاہیے کہ ان لوگوں نے قرآن کی آیات میں اپنی احمق سمجھ سے معنی لگا لئے لہذا آپ نے اولاً ان جہانوں کو حجت کے لیے بھیج دیا تھا۔ اب مسئلہ یہ ہے کہ ایسا خارجی فرقہ جو امام عادل سے منحرف ہو کر کسی فہرودیار کے لوگوں پر مسلط ہو جاوے اور اُسے خراج جو کافرون پر ہر وصول کر لے اور وہاں کے مسلمانوں سے اُس کے سوا تمام جانوروں کی زکوۃ وصول کر لے پھر امام عادل مع لشکر ہو چکر آپس غالب ہو تو وہاں کے لوگوں سے کیا خراج و زکوۃ دوبارہ لیجاوے تو جواب مسئلہ یہ کہ دوبارہ نہیں لیجائیگی۔ لان الامام لم یفہم۔ کیونکہ امام نے لوگوں کی حفاظت نہیں کی۔ والیجیاتیہ بالحقایہ۔ اور محصول تو حمایت پر ہے۔ ف۔ یعنی کفار کسی عقیدہ کفر پر سوا اسلام کے ہوں جب انہوں نے اطاعت سے رہنا منظور کر لیا تو دے ہمارے عہد و دم میں جن انکی جان و مال کی حفاظت کرنا مثل اپنی جان و مال کے فرض ہے پھر خراج جو اُسے لیا جاتا ہے وہ اس واسطے ہے کہ اسی خراج سے فوج کا خرچ دیا جاوے جو انکی جان و مال کو غیر دن سے محفوظ رکھے لہذا جب امام عادل نے انکو خارجیوں کے تسلط سے نہیں بچایا تو اب خراج کا مستحق نہیں رہا۔ وافتوا بان یعید وہا دون الخراج۔ اور وہاں کے لوگوں کو نئے دیا جائیگا کہ زکوۃ کو دوبارہ خود محتاجوں کو دیدین نہ خراج کو۔ ف۔ یعنی خراج تو ضرورت حفاظت کے واسطے تھا اسکا اعادہ ظاہر و باطن کچھ نہیں ہے مگر زکوۃ تو ایک طاعت الہی غرض ہے جو ہر ضامنہ سی امام عادل کے ہاتھوں مسلمان فقراء کو دیجاتی ہے حالانکہ مسئلہ مذکورہ میں وہ خارجیوں نے وصول کر لی تو مسلمانوں کو نئے دیا جاوے کہ زکوۃ کو دوبارہ بذات خود دیدین۔ فیما بینہم و بین العر لعالے۔ یعنی خفیہ طور پر اپنے والدین کے درمیان میں۔ ف۔ براہ دیانت و طاعت۔ برخلاف خراج کے جو خارجیوں کو بھی ملنا جائز ہو گیا۔ لانہم مصارف الخراج۔ کیونکہ خراج بھی وہ چیز ہیں جہاں خراج صرف کجاوے۔ لکنہم مقابلتہ کیونکہ خراج بھی لڑنے والوں میں ہیں۔ ف۔ اور خراج کا مصرف لڑنے والوں میں ہوتا ہے جو کافرون و دشمنوں کے حملے سے ملک کو محفوظ رکھیں اور حملہ کرنے والوں سے لڑیں اور خراج بھی کافرون سے بدرجہ اولیٰ لڑینگے جبکہ دے تو امام عادل سے لڑتے ہیں۔ واضح ہو کہ یہ مصرف ہے کہ خراج بالکل کافریں میں اور یہی حکم روافض میں ہے یہی قول صحیح ہے۔ کما مر فی مقدمہ و بصرح الشامی وغیرہ۔ م۔ و الزکوۃ مصرفها الفقراء ولا یصرفونها الیہم۔ اور زکوۃ کا مصرف تو مسلمان فقیر ہیں اور خراج اسکو فقیروں میں خرچ نہ کریں گے۔ ف۔ کیونکہ خراج تو اہل عدل کا قتل کرنا براح جاننے ہیں۔ لہذا زکوۃ کو مالک لوگ بطور خود دوبارہ فقراء کو دیدین۔ وقیل۔ اور کہا گیا یعنی فقیہ ابو جعفر نے کہا کہ اذا نوسی بالمدفع الیہم۔ جب مالک مال نے خارجیوں کو دیتے وقت نیت کی۔ التصدق علیہم۔ انکو مدد دینے کی۔ ف۔ جیسے زکوۃ میں فقیر کو مدد دینے کی نیت ہوتی ہے۔ سقط عنہ۔ تو مالک سے زکوۃ ساقط ہو جائیگی۔ و کذا ما دفع الی کل جائز۔ ایسے ہی ہر اس مال کے دینے میں جو کسی ظالم زبردست کو دینا پڑے۔ ف۔ جب یہ نیت کر لے کہ اس فقیر کو زکوۃ دیتا ہوں تو زکوۃ ساقط ہو جائیگی۔ پھر خراج کو یا سلطان ظالم کو فقیر قرار دینا جائز ہے۔ لانہم باعلیہم من القباحت فقرائے۔ کیونکہ ایسے لوگ بوجہ ان مظالم کے جو اُنکے پیچھے لگے ہوئے ہیں فقیر ہیں۔ ف۔ یعنی ان ظالموں پر امام عادل کی اور تمام لوگوں کی جتنے مال خلاص عدل شرعی ایسے ہیں یا شرعاً بیکر عامہ مسلمانوں کے حقوق بیت المال و خزانہ کے اپنی خواہش پر خرچ کر کے سب کے نادان و مظلّم اٹھائے ہیں وہ استقدر زائد ہیں کہ جو کچھ اُنکے قبضہ میں دولت جمع ہو اول تو یہ انکی ذاتی نہیں ادا کر رہے ہیں سب کے حقوق جو انکی گردن پر ہیں ادا کرنے میں عشر عشر کو بھی کفایت نہ کریگی تو یہ لوگ محض فقیر ہوئے۔ م۔ مجسوط میں ہے کہ ہمارے زمانہ کے ظالم

بادشاہ جو کچھ زکوۃ جانوروں کی اور زمین کا عشر و حراج وغیرہ بنتے ہیں اس پر کہ مالکان مال سے یہ سب ساقط ہو جائے
 ہر بشر علیہ مالکون نے انکو دینے وقت صدقہ زکوۃ دینے کی نیت کی ہو کیونکہ مسلمانوں کے اموال و حقوق جو غنیمت
 قبضہ میں ہوں اس سے ادا کرین تو کچھ بھی انکے ہاتھ نہیں رہیگا۔ شیخ محمد بن سلمہ نے فتویٰ دیا کہ علی بن عیسیٰ بن ماریہ
 کو صدقہ لینا جائز ہے حالانکہ وہ بیخ و خراسان کا بادشاہ تھا اور اس پر کفارہ قسم لازم آیا تھا تو مشائخ نے فتویٰ دیا
 کہ تو فقیر ہے اگر دوسرے رکھ کر کفارہ دے تو ادا ہو گا پس اُس نے غنما گ ہو کر ردنا شروع کیا کہ تم مجھے فتویٰ دیتے ہیں
 کہ میرے اہل و عیال کو حقوق ہیں اُنکے قرضہ میں تو فقیر ہے اور یہی بھی بن بھی المصمودی المالکی نے بھنے بادشاہان ملک مغرب
 کو فتویٰ دیا تھا اور اسکی وجہ یہی تھی نہ وہ کہ بادشاہ ہر کھانا و آزاد کرنا آسان ہے تو روزہ کا فتوے ہو۔ منع۔ اور
 اس آسانی و مشکل کا اختیار کسی عالم کو شرع اسلامی میں نہیں ہو سکتا بلکہ یہ تو نصرانیوں و یہودیوں کا زعم ہے
 اور عالم اسلام تو شرع شریف پر فتویٰ دینا خواہ آسان ہو یا مشکل ہو۔ م۔ الحاصل دو قول ہوئے اول یہ کہ
 زکوۃ اعادہ کرین اور دوم یہ کہ خراج و ظالمون کو فقیر کی نیت سے دی ہو تو اس پر کہ ادا ہو گئی۔ والا اول احوط
 امام مصنف نے کہا کہ قول اول میں زیادہ احتیاط ہے۔ م۔ کیونکہ بالیقین ادا ہو گئی۔ اگرچہ قول دوم ارفق
 و آسان ہے کیونکہ عموماً حکام ظالم ہیں پس اگر اعادہ کا حکم ہو تو زکوۃ مکرر ہوتی جاتی ہے اور اولیٰ یہ کہ مفتی فی زمانہ قول
 دوم پر فتویٰ دے۔ فاسد تھا لے اعلم۔ م۔ شیخ صدر الشہید نے کہا کہ یہ حکم ظاہری اموال میں ہے جیسے جانور
 و عشر و حتی زکوۃ امام وصول کر کے تقسیم کرتا ہے اور باطنی اموال مانند زر نقد و اموال تجارت باطنی تو اگر سلطان نے
 یہ مال لیا تو صحیح ہے کہ زکوۃ نہ دی جائے اگرچہ نیت کرے۔ مع۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ اولو الجہہ۔ فتویٰ اسپر کہ اموال ظاہری میں
 ساقط ہو گئی نہ باطنی میں۔ تعجیب سے د۔ پھر واضح ہو کہ بنو تغلب ایک قوم نصاراے عرب سے تھی جب حضرت
 عمر رضی اللہ عنہ نے ان پر جزیہ باندھنا چاہا تو کہنے لگے کہ ہم بھی عرب ہیں بکو ادا سے جزیہ سے شرم آتی ہے اگر آپ ہم پر
 جزیہ باندھیں گے تو ہم بھاگ کر آپ کے دشمنوں یعنی اہل روم سے مل جا دیں گے پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے
 صحابہ رضی اللہ عنہم سے مشورہ کیا پھر ایک شخص تغلبی نے اگر عرض کیا کہ یا امیر المؤمنین ہم لوگوں سے مصالحت کر لیجیے
 تو آپ نے اُن سے اس امر پر صلح کی کہ جو مسلمانوں سے لیا جاتا ہے اُسکا درجہ اُن سے لیا جاوے پھر بعد حضرت عمر
 کے حضرت عثمان نے بھی تعرض نہ کیا حالانکہ اُس وقت تمام شام و روم و فارس وغیرہ مسلمانوں کے تحت میں ہو چکے
 تھے لہذا ان لوگوں و سبیلوں سب پر یہ صلح لازم ہو گئی لہذا فرمایا۔ و لیس علی الصبی من بنی تغلب فی سائمتہ
 شئی۔ اور بنو تغلب میں سے طفل کے چرائی جانوروں میں کچھ نہیں ہے۔ و علی المرأة ما علی الرجل منہم۔
 اور تغلبی عورت پر وہ ہے جو اُنکے مرد پر ہے۔ لان الصلح قد جرى علی ضعف ما یؤخذ من المسلمین۔ کیونکہ
 صلح اُنکے ساتھ اسپر جاری ہوئی کہ جو مسلمانوں سے لیا جاتا ہے اُسکا دو چہ اُن سے لیا جاوے۔ و یؤخذ من نساء
 المسلمین و دن صبیانہم۔ اور مسلمانوں کی عورتوں سے لیا جاتا ہے نہ اطفال سے۔ م۔ تو اُنکے اطفال
 بھی نہ لیا جائیگا مگر عورتوں سے دو چہ لیا جائیگا جیسے اُنکے مرد سے لیا جاتا ہے۔ م۔ ت۔ حسن نے ابو حنیفہ سے
 روایت کی کہ تغلبی عورتوں سے بھی نہ لیا جائیگا۔ یہی قول شافعی و زفر و ثوری کا ہے اور کرخی رحم نے کہا کہ یہی نہیں
 ہے کیونکہ یہ دراصل جزیہ ہے اور عورتوں پر جزیہ نہیں ہوتا۔ اور امام جصاص رازی نے فرمایا کہ اُنکے اطفال پر
 عشر و چند واجب ہے جو زمین کی پیداوار ہر طرح۔ وان حلت المال بعد وجوب الزکوۃ سقطت الزکوۃ
 اور اگر زکوۃ واجب ہونے کے بعد مال تلف ہو گیا تو زکوۃ ساقط ہو گئی۔ م۔ یہی قول امام ثوری و احمد

ہا۔ وقال الشافعی یغنی عن المالک بعد التکلیف من الاداء۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ اگر ادا کرنے کا قابو
 ہونے کے بعد مال تلف ہوا ہو تو وہ زکوٰۃ کا ضامن ہوگا۔ لان الواجب فی الذمۃ۔ کیونکہ زکوٰۃ تو ذمہ واجب
 ہوتی ہے۔ فصار کصدۃ الفطر۔ تو مانند صدقۃ الفطر ہو گیا۔ ولا یمنع بعد الطلب۔ اور اسوجہ سے کہ اسنے بعد
 طلب کے زکوٰۃ کو روکا۔ فن۔ یعنی فقیر نے مانگا اور اسنے نہ دی۔ فصار کالاستہلاک۔ اور تلف ہونا ایسا
 ہو گیا جیسے اسنے خود تلف کر ڈالا۔ فن۔ حالانکہ خود تلف کر ڈالنے میں بالاجماع ضامن ہوگا۔ ولنا ان الواجب
 جزو من النصاب۔ اور ہماری دلیل یہ کہ واجب تو نصاب کا ایک جزو ہے۔ فن۔ اور ذمہ نہیں واجب ہے۔
 تحقیقاً للتیسیر۔ بوجہ آسانی محقق ہونے کے۔ فن۔ کیونکہ جزو لکالنے کا کام انسان کی قدرت میں ہے اور
 خود جزو تو مال میں موجود ہے۔ فیسقط بہلاک محلہ۔ تو یہ جزو اپنا محل تلف ہونے سے ساقط ہو گیا۔ فن۔
 کیونکہ آدمی اب اسکو نکال نہیں سکتا۔ کدفع العبد الجانی بالجنایۃ یسقط بہلاک۔ جیسے مجرم غلام کا ویدینا
 اسکے ہلاک سے ساقط ہو جاتا ہے۔ فن۔ یعنی کسی کے غلام نے دوسرے کا غلام خطا سے قتل کیا تو حکم یہ کہ
 قاتل غلام خود وید یا جادے یا اسکا قیدیہ دے اور مالک نے دینا اختیار کر لیا پھر قبل سبر کرنے کے وہ مر گیا
 تو دینا ساقط ہو گیا۔ اگر کہا جادے کہ یہی ہونا اگر وہ مستحق کے مانگنے پر نہ روکتا۔ جواب آگے اسنے مستحق سے نہیں دے
 والمستحق ما یعینہ المالك ولم یحقق منه الطلب۔ اور مستحق تو وہ فقیر ہوگا جسکو مالک معین کرے اور ایسے
 معین کی طرف سے مانگنا مستحق نہیں ہوا۔ فن۔ اگر کہا جادے کہ جب زکوٰۃ فوراً ادا کرنے کا حکم ہے تو فیفسد
 کی طرف سے خود شرح نے طلب کر لی مگر اسنے نہ دی۔ جواب یہ کہ جب دینا تو ادا ہوتی نہ قضاء پس وقت دینے
 کا گذر نہیں گیا اور اگر فوراً دینا واجب ہو تو بھی تاخیر کا گناہ ہے نہ آنکہ وقت گذر دیا۔ ہم۔ رہا یہ کہ اگر ساعی یعنی زکوٰۃ
 وصول کرنے والے نے مانگی اور نہ دی ہو تو فرمایا کہ۔ وبعد طلب الساعی فیل یغنی۔ اور بعد طلب ساعی
 کے کہا گیا کہ ضامن ہوگا۔ فن۔ یعنی اگر ساعی نے زکوٰۃ مانگی اور اسنے نہ دی یا نہ تک کہ سب مال تلف ہو گیا
 تو شیخ ابو الحسن الکرمی رحمہ نے کہا کہ زکوٰۃ کا ضامن ہوگا حتیٰ کہ جب اسکو مال بسر آوے تو یہ نادان ادا کرے۔
 وقیل لا یغنی۔ اور کہا گیا کہ نہیں ضامن ہوگا۔ لان عدم التقویۃ۔ کیونکہ اسنے خود تلف نہیں کر دیا۔
 یہی قول ابو الطاہر الدباس وابو سئل الزجاجی کا اور مشائخ ماوراء النہر کا یہی اصح ہے۔ المبسوط البدائع۔ یہی
 صحیح ہے۔ المفید والمزید۔ وفی الاستہلاک وجد التعدی۔ اور تلف کر ڈالنے میں اسکی طرف سے تعدی
 وحد سے تجاوز پایا گیا۔ فن۔ لہذا بالاجماع ضامن ہوتا ہے۔ (الفرع) مال تجارت کو مال تجارت سے بدلا
 تو یہ استہلاک نہیں ہے اور اگر مال تجارت کو دیکر جو چیز بدل لی آسمین عدم تجارت کی نیت کی تو یہ استہلاک ہے اور
 اگر نیت نہ کی تو تجارت کا بدل تجارت ہے اگرچہ مالک کے نزدیک نہ ہو اور خدمت کا بدل واسطے خدمت کے ہے
 اگرچہ مالک کے نزدیک تجارت کا ہو۔ نکافی۔ ت۔ وفی ہلاک البعض یسقط بقدرہ اعتبارہ بالکل۔
 اور بعض نصاب تلف ہونے کی صورت بقدر تلف کے ساقط ہوگا برقیاس کل کے۔ فن۔ یعنی جیسے کل تلف
 ہونے میں کل واجب ساقط ہوتا ہے ایسے ہی بعض نصاب میں بعض واجب ساقط ہوگا مثلاً ۱۰۰۔ بکریوں میں سے
 ۲۰۔ مرن تو نصف ہلاک ہوئیں پس نصف بکری ساقط ہوئی۔ وان قدم الزکوٰۃ علی السحول وهو مالک
 للنصاب جائز۔ اور اگر کسی نے سال گزرنے سے پہلے زکوٰۃ ادا کر دی تو جائز ہے حالیکہ وہ مالک نصاب ہے
 فن۔ یعنی نصاب کامل نہ ناقص۔ انما مہ۔ یہی امام شافعی و احمد کا قول ہے۔ مع۔ لانه ادی بعد سبب الوجوب۔

فجوز۔ کیونکہ اسنے سبب وجوب کے بعد ادا کیا تو جائز ہے۔ وفت۔ یعنی زکوۃ واجب ہونے کا سبب یہی نصاب
 ہے اور یہ موجود زکوۃ دیدینا بھی جائز ہے۔ لکھا اذاکفر بعد ایحرج۔ جیسے بعد زخمی کر کے کفارہ دیدیا تو جائز ہے۔
 وفت۔ صورت یہ کہ ایک نے شکار کو بندوق ماری وہ کوئی خطا سے ایک مسلمان کو لگی ادا یا سا مخرج کر دیا کہ زکوۃ
 کی امید نہیں پس قتل خطا میں کفارہ ایک بردہ آزاد کرنا چاہیے وہ مخرج کی موت سے پہلے آتا دیکھا تو جائز ہے۔
 واضح ہو کہ اگر مخرج نہیں مرا تو بھی وہ آزاد ہو چکا۔ م۔ بجز تین شرطیں ملحوظ ہیں اول یہ کہ پیشگی رہتے وقت نصاب
 پر سال چلتا ہو۔ دوم آخر سال میں نصاب پورا ہو۔ سوم درمیان میں اصل نصاب بالکل مفقود نہ ہو جاوے۔
 شرح الطحاوی ۵۔ حتی کہ اگر دو سو درم تھے وہ کل تلف ہو گئے سوائے ایک درم کے پھر اسکو بہہ یا صدقہ یا میراث
 سے مال مل گیا کہ دو سو درم آخر سال پر پورے ہو گئے تو پیشگی دیا ہوا زکوۃ ہوا بر خلاف اسکے اگر پہلا ایک درم
 بھی نہ رہا ہو تو پیشگی اسکی زکوۃ نہوئی بلکہ جب سے جدید مال ملا ہر سال تمام ہوئے اسکی زکوۃ دی۔ انفتح ہجر
 اور پیشگی زکوۃ نفل صدقہ ہو گئی۔ شرح الطحاوی۔ یعنی واپس نہیں لے سکتا بخلاف اسکے جب مال نصاب میں
 ملا تو یہ خود فقیر ہو لہذا اگر پیشگی دیا ہوا ساعی یا امام کے پاس قلم ہو تو واپس لے سکتا ہے۔ ملخص انفتح۔ و فیہ
 خلاف مالک رحم۔ اور تقدیم زکوۃ میں امام مالک کا خلاف ہے۔ وفت۔ اور انہر حجت حدیث علی رضی اللہ عنہ
 ہے کہ حضرت عباس رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل وقت آنے کے پیشگی زکوۃ ادا کرنے کو دیکھا
 تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو اجازت دیدی۔ رواہ الترمذی۔ اور دوسری روایت ترمذی و ابو داؤد
 میں پیشگی لینا صحیح ہے۔ ویجوز التبعیل لاکثر من سنتہ لوجود السبب۔ اور ایک سال سے زیادہ کے لیے
 تقدیم زکوۃ بھی جائز ہے کیونکہ سبب یعنی نصاب کامل موجود ہے۔ وفت۔ بعد حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ کہ حضرت
 سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے عباس رضی اللہ عنہ سے دو سال کی زکوۃ پیشگی قبول کر لی۔ رواہ الطبرانی
 فی الاوسط۔ محمد بن زکوان راوی کو ابن جان نے قوی کیا اگرچہ دوسروں نے ضعیف کیا ہو۔ م۔ ع۔ و
 یجوز لنصب اذا کان فی ملک نصاب واحد خلافا لثرف۔ اور کئی نصابوں کی زکوۃ پیشگی دیدینا جائز ہے
 جب کہ اسکے ملک میں ایک ہی نصاب ہو اس میں زفرح کا خلاف ہے۔ وفت۔ اور شافعی واحد کا بھی۔ کیونکہ
 جو اسکے ملک میں نہیں اسکی پیشگی زکوۃ بغیر وجوب سبب مخرج۔ اور ہمارے نزدیک جائز۔ لان النصاب
 الاول ہوا لاصل فی السبب والسراند علیہ تابع لم۔ کیونکہ سبب ہونے میں اصل تو نصاب اول ہے یعنی
 وہ موجود ہے اور جو اس نصاب پر زائد نصاب ہو وہ اول کے تابع ہے۔ وفت۔ پس زائد تابع کا وجود اسکے اصل
 کے وجود سے موجود ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر دو سو درم ہوں اور چار سو کی زکوۃ دی پس اگر نیت میں کہا
 کہ آخر سال تک چار سو ہو گئے تو انکی زکوۃ ورنہ دوسرے سال کے لیے موجودہ کی زکوۃ ہی تو جائز ہے۔ محیط
 السرخسی اور اگر نیت نہ کی اور ہزار کی زکوۃ دیدی پس اگر آخر سال پر ہزار ہو گئے تو جائز ہو گئی اور اگر وہی
 دو سو درم رہے پھر استفادہ ہوا تو وقت استفادہ سے سال پورا ہونے پر اسکی زکوۃ ادا کرے۔ البجر
 حیوانات مختلفہ میں سے بعض کی پیشگی دی پھر وہ تلف ہوے تو دوسروں سے ادا نہ ہوگی۔ محیط السرخسی

باب زکوۃ المال

باب زکوۃ مال کے بیان میں۔ سوائے جانور جسکی زکوۃ مذکور ہو چکی درحقیقت مال میں لیکن ہماری عرب میں

مال سے نقد و اسباب سمجھ میں آتا ہے۔ معنی۔ پھر ان میں سونا و چاندی غلطی نامی یعنی اصل خلقت میں مال نامی میں حتیٰ کہ تجارت یا عدم تجارت یا نفقہ کوئی نیت ہو یا نہ ہو اور ان کے سوا کسی فعلی نامی ہونے میں حتیٰ کہ فعل تجارت یا چرائی کی نیت و فعل ہونا چاہیے۔ ابدال معنی۔ روپیہ و چاندی کو مقدم کیا کیونکہ قرآن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں یہی مقدم اور یہی بکثرت متداول ہے۔ منع۔ لہذا کہا کہ۔

فصل فی الففۃ۔ فصل اول چاندی کے بیان میں۔ **ف۔** چاندی اکثر روپیہ کی ساخت میں اور کچھ زبور و ظروف و متاع کی ساخت میں ملوک ہوتی ہے لہذا فرمایا۔ **لیس فیما دون مائتین** درہم صدقہ۔ **دوسو درم** وزن سے کم میں صدقہ نہیں ہے۔ **لقلولہ علیہ السلام** **لیس فیما دون خمسۃ** دستق صدقہ **ولایما دون خمس** دو صدقہ **ولایما دون خمس** اق اقی۔ (من اوراق مسلم) صدقہ۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہیں کم پانچ دستق میں زکوٰۃ اور نہ کم پانچ راس میں زکوٰۃ اور نہ کم پانچ آواتی (روپیہ میں صحیح مسلم) زکوٰۃ۔ **ف۔** رواہ البخاری و مسلم۔ دستق ساتھ صلح کا یعنی چھو بار سے وغیرہ میں۔ اور دو یعنی اونٹ میں۔ اور اوقی جمع اوقیہ۔ والا و قیہ اربعون و رہا۔ اور ایک اوقیہ چالیس درم وزن ہے۔ **ف۔** چنانچہ حضرت ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے ہزار درج مظہر کو ساڑھے بارہ اوقیہ کو پانچ سو درم فرمایا۔ کمانی صحیح مسلم۔ پس ہر اوقیہ چالیس درم وزن ہوا۔ **ف۔** پس دو سو درم وہ جنگا وزن پانچ اوقیہ ہو۔ فاذا کانت مائتین و حال علیہا الحول فیہا خمسۃ و راہم۔ پس جب پورے دو سو درم دینی پانچ اوقیہ وزن) ہوں اور ان پر سال گزر جاوے تو ان میں پانچ درم واجب ہیں۔ لانه علیہ السلام کتب الی معاذ رحمہ ان خدم من کل مائتین درہم خمسۃ و راہم و من کل عشرین مثقالا من ذہب نصف مثقال۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو لکھا کہ ہر دو سو درم میں پانچ درم ملے اور ہر بیس مثقال سونے میں نصف مثقال لے۔ **ف۔** اس حدیث کا حال تو اللہ تعالیٰ جانے لیکن دارقطنی میں ہے کہ جب معاذ رضی اللہ عنہ کو میں بھیجا تو ہر چالیس دینار پر ایک دینار اور ہر دو سو درم پر پانچ درم انحر کا حکم کیا۔ منع۔ میں کہتا ہوں کہ مصنف رحمہ نے اسی کے معنی ذکر کیے اور چونکہ مشہور یہ کہ معاذ رضی اللہ عنہ بعد وفات حضرت صلی اللہ علیہ وسلم واپس آئے اور وقت سمجھنے کے اہل میں کو ایمان و اسلام کی ہدایت کرنے کو کہا تھا تو مصنف رحمہ نے زکوٰۃ کا حکم بذریعہ خط کے قرار دیا اور میں نے سابق میں اس بحث کو لکھا اور ترجیح دی کہ معاذ رضی اللہ عنہ کا کمر زانا و جانا دیکھا سے ظاہر ہوتا ہے چنانچہ یہ روایت دارقطنی بھی اسی کو مؤید ہے۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن چالیس درم کی زکوٰۃ میں احادیث کثیرہ مشہور ہیں۔ قال ولا شئ فی الزیادۃ حتی تبلغ اربعین۔ قدوی نے کہا کہ پھر دوسو پر زیادتی میں کچھ واجب نہیں یا تا تک کہ چالیس تک پہنچے۔ فیکون فیہا درہم۔ تب آہن ایک درم ہوگا۔ **ف۔** پس دو سو چالیس پر چھ درم ہوئے۔ کم فی کل اربعین و رہا درہم۔ پھر ہر چالیس درم میں ایک درم ہوگا۔ و ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ۔ اور یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے۔ **ف۔** یہ قول حضرت عمر رضی اللہ عنہ و ابو موسیٰ رضی اللہ عنہما کا اور علماء تابعین میں سعید بن المسیب و حسن بصری و عطاء و طاؤس و شعبی و زہری و کحول کا اور فقہاء میں اوزاعی و عمرو بن دینار کا ہے۔ مع۔ و قال لا ما زاد علی المائتین فزکاتہ بحسابہا۔ اور صاحب ابو یوسف و محمد نے کہا کہ دوسو پر جو کچھ بڑھے تو اس کی زکوٰۃ بحساب دوسو کے ہے۔ **ف۔** چنانچہ اگر ایک درم زائد نہ ہو تو درم کا چالیس درم حصہ زکوٰۃ پر بڑھا۔ و اسی اختلاف پر اگر ایک شخص کے پاس دو سو پانچ درم ہوں اور ان پر دس گدے گئے تو ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اس پر دس درم زکوٰۃ واجب ہے کیونکہ سال اول میں ۲۰۵

پر پانچ درم واجب ہوئے تو صرف دوسو درم رہے آخر دو سو سال گزرنے پر پھر پانچ درم لازم ہوئے تو دس درم
 و دون سال کے ہوئے اور صاحبین کے نزدیک اس پر فقط پانچ درم مع آٹھواں حصہ درم کے دون سال میں واجب
 ہونگے اسلئے کہ اول سال میں ۲۰۵۔ پر پانچ درم واجب درم کا آٹھواں حصہ واجب ہوا تو دوسرے سال میں اس کے
 پاس دوسو درم سے آٹھواں حصہ کم باقی رہے تو اس قدر کمی کی وجہ سے دوسرے سال میں کچھ زکوۃ واجب نہ ہوئی
 انفع۔ کیونکہ کمی اگرچہ قلیل ہو زکوۃ واجب نہیں ہوتی۔ التا تا رخانیہ ۵۔ پس یہ اسی وجہ سے کہ صاحبین کے نزدیک
 دوسو پر قلیل و کثیر جزا نہ ہوا سپر حساب مذکور زکوۃ کا جزو ہر ۱۰۰۔ و ہو قول الشافعی۔ اور یہی قول ہر امام
 شافعی۔ و مالک و احمد و داؤد کا اور یہی حضرت علی و ابن عمر رضی اللہ عنہما و ابراہیم نخعی رحمہ سے مروی ہو
 مع۔ لقولہ علیہ السلام فی حدیث علی رضو و ما زاد علی المائتین فحساب ذلک۔ صاحبین کی دلیل
 قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو حدیث علی رضی اللہ عنہ کے آخر میں ہے کہ اور جو کچھ دوسو پر زائد ہو تو بحساب
 اسکے ہے۔ و رواہ ابو داؤد۔ اور راوی نے کہا کہ مجھے معلوم نہیں کہ یہ جملہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اپنی
 طرف سے فرمایا ہے یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمایا ہو بیان کیا ہے اور ابو داؤد نے کہا کہ شعبہ و سفیان ثوری
 وغیرہ نے اس حدیث کو صرف حضرت علی رضی اللہ عنہ تک وقف رکھا اور مرفوع نہیں کیا۔ مع۔ میں کتابوں
 کہ وجہ استدلال یہ کہ جزا نہ ہو عام ہے کہ چالیس یا کم ایک دو درم جو کچھ زائد ہو اس پر زکوۃ کا حساب ہے مخفی نہیں
 کہ یہ بھی مراد ہو سکتی ہے کہ زائد پر حساب مذکور ہر چالیس پر ایک درم ہوگا مگر ظاہر اول اور یہ محتمل ہے ۱۰۰۔ و لان
 الزکوۃ وجبت شکر النعمۃ المال۔ اور دوسری دلیل یہ کہ زکوۃ تو نعمت مال کا شکرانہ واجب ہے۔ و
 اور زائد جو کچھ ہو مال ہو تو اس پر شکرانہ لازم ہوا۔ و ہم ہوگا کہ بھرا تباد میں دوسو سے کم مال پر بھی شکرانہ لازم ہونا
 چاہیے حالانکہ دوسو شرط ہیں۔ وجوب دیا کہ۔ و اشتراط النصاب فی الابداء لتحقيق الغناء۔ اور ابتداء میں
 دوسو درم نصاب کی شرط ہونا اسلئے کہ تو انگری موجود ہو۔ و جسکے شکرانہ میں فقیر کو زکوۃ دے اور دوسو
 کے بعد زیادتی تو تو انگری پر اور زیادتی ہے۔ و ہم ہوگا کہ حیرائی کے جانوروں میں مثلاً چالیس بکریوں پر تو انگری نصاب
 ہو کر ایک بکری سال بھر کی واجب ہوئی تو پھر اس تو انگری پر ۱۲۰۔ تک زیادتی کیوں بحساب نہیں ہے۔ جواب
 دیا کہ۔ و بعد النصاب فی السوائم تحرزا عن الشقیص۔ سوائم میں بعد نصاب کے زیادتی کے حساب سے
 وجوب ہونا مگر بے کرنے سے بچاؤ کے لیے ہے۔ و تاکہ مالک کے مال میں فقیر چالیسوں حصہ کا شریک نہ جائے۔ مخفی
 نہیں کہ متعدد مسائل میں صاحبین و شافعی نے مکرراً باعتبار قیمت کے لگایا تو دسی بیان بھی ہوگا۔ علاوہ برین چالیس
 کے بعد۔ ۱۲۰۔ تک دوبار چالیس چالیس معاف ہیں فافہم۔ م۔ و لابی حنیفہ قولہ علیہ السلام فی حدیث معاذ
 لا تأخذ من الکسور شیئا۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول جو حدیث معاذ رضی اللہ عنہ
 میں ہے کہ کسور میں کچھ مت لےجو۔ و بلکہ چالیس پر ایک درم پورا لےجو اور اس سے کم میں کسر ہوتی ہے تو کسور
 آدھا و تائی وغیرہ کچھ مت لےجو۔ م۔ یہ حدیث دارقطنی نے بسند ضعیف روایت کی۔ نفع۔ امام ابو بکر اسحاق بن سنان
 شرح الطحاوی میں اسکو روایت کیا فایہ البیان مع۔ اور دلیل دوم۔ قولہ علیہ السلام فی حدیث عمر بن حزم
 و لیس فیما دون الاربعین صدقہ۔ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو عمر بن حزم رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے
 کہ چالیس سے کم میں صدقہ نہیں ہے۔ و چنانچہ عبد الحق نے کتاب الاحکام میں ذکر کیا مگر نسائی و ابن حبان وغیرہ
 میں اسی قدر ہے کہ جزا نہ ہو ہر چالیس درم میں ایک درم ہے پس اس میں کمی سے تعرض نہیں ہے تو استدلال کا طریقہ یہ کہ

حدیث صحیح میں آیا کہ ہاتھ اربع العشر من کل اربعین در ہا در ہم۔ پس ربع العشر یعنی دسویں حصہ کا چارم زکوٰۃ دینے کی تفسیر یہ کہ من کل اربعین در ہا در ہم۔ کیونکہ یہ جملہ مفعول سے حال کی جگہ پر تو دنیا اس صفت پر ہوا کہ ہر چالیس میں ایک درم ہر پس یہ دوسو سے زائد کا پورا بیان ہوا حدیث علی کرم اللہ وجہہ کہ زائد میں بحساب مذکور زکوٰۃ ہر کچھ مریح منطوق نہیں کہ ایک دو زائد میں بھی زکوٰۃ ہر تو دونوں میں موافقت ہو گئی کہ زائد میں بحساب مذکور زکوٰۃ ہر یعنی ہر چالیس درم پر ایک درم کیونکہ اگر ایک دو زائد پر ہو تو حدیث عمرو بن حزم رحمہ جو عبد الحق نے ذکر کی اسکے معارض ہو گئی اور وجہ ترجیح موجود کہ ہر چالیس پر ایک درم مراد ہر اسلئے کہ نظائر زکوٰۃ میں عفو ہر اور اس بلکہ آسانی و تخفیف کے ساتھ اتباع نفس حاصل ہونا شرعاً محمود ہر۔ ولان الصحیح مد فوع و فی ایجاب المسور ذلک لتعذر الوقوف۔ اور اسلئے کہ جمع تو شرعاً دور کیا گیا ہر حالانکہ کسور واجب کرنے میں یہ جمع موجود ہر کیونکہ کسور کے حساب پر دافع ہونا مستند ہر۔ ف۔ چنانچہ اگر اسکے پاس دوسو سات درم ہوں تو کسور واجب کرنے میں اول سال اس پر دوسو کے پانچ درم اور سات کے عوض چالیس ٹکڑے میں سے سات ٹکڑے واجب ہوئے پس اسکے پاس چالیس کے ۳۳ ٹکڑے اور دوسو ایک درم باقی رہے پس دوسرا سال گزرنے پر اسکی زکوٰۃ میں دوسو کے پانچ درم اور ایک درم کے عوض چالیسوان ٹکڑا درم کا اور ۳۳ ٹکڑوں کے عوض ایک درم کے ایک ہزار چھ سو ٹکڑوں میں سے ۳۳ ٹکڑے واجب ہوئے۔ اول یہ تو یہ حساب بہت سے فقہاء نہیں سمجھ سکتے تو حوام پر اسکا سمجھنا محال ہر۔ دوم ادا کرنا مستند کیونکہ درم کے ایک ہزار چھ سو ٹکڑے کرنا محال ہر اور شرح نے مشکل کو دور کیا تو محال قطعاً دور ہر پس بالیقین زکوٰۃ کسر پر واجب نہیں ہر۔ م۔ والمعتبر فی الدرہم وزن سبعة۔ اور درہم میں وزن سبعة معتبر ہر۔ وهو ان یکون العشرة منها وزن سبعة مثاقیل۔ وزن سبعة یہ کہ درم میں سے دس کا وزن سات مثقال ہو۔ ف۔ بالجملہ قدر واجب وزن سے پانچ اوقیہ کا چالیسوان حصہ ہوا اور اہم اوقیہ و ابو یوسف کے نزدیک قیمت معتبر نہیں ہر۔ م۔ جوامع الفقہ میں ہر کہ زکوٰۃ میں وزن اہل مکہ اور کھل اہل مدینہ معتبر یہی حدیث ابو داؤد اور نسائی میں ثابت ہر۔ اور خطابي رحمہ نے کہا کہ اسی معیار پر زمانہ جاہلیت و اسلام میں درم درم سے صرف صورت و نقش کا فرق ہوا۔ یہی قاضی عیاض کا قول اور اسی کو نووی رحمہ نے صواب کہا اور مثقال کا تغیر زمانہ جاہلیت و اسلام میں نہیں ہوا اور اسی پر عصر اول سے اب تک اجماع ہر۔ ابو حنبلہ نے کہا کہ جو امیہ درم کے چھ دانگ کیے اور اس پر سب لوگ متفق ہو گئے۔ ماردی رحمہ نے کہا کہ احکام اسلام میں سے وزن درم چھ دانگ اور ہر دس درم ہر وزن سات مثقال ہر۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مختلف سکون کو جمع کر کے ہر دس درم کو سات مثقال کے وزن پر لیا اور یہ باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہوا۔ منع۔ بذلک جری التقدیر نے دیوان عمر۔ اور اسی اندازہ کے ساتھ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دفتر میں تقدیر جاری ہوئی۔ ف۔ یعنی باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم۔ واستقر الامر علیہ۔ اور اسی پر یہ امر مستقر ہو گیا۔ ف۔ پہلے معلوم ہوا کہ مثقال ہمیشہ سے ایک حال پر رہا ہر یعنی میں قیراط نو سات کے ۴۰۔ قیراط ہوئے اور دس درم کا یہی وزن تھرا تو ہر درم ۴۰ قیراط کا ہوا اور ہر ایک مثقال ۴۰ قیراط کا ہوا ہر قیراط پانچ جو کا ہر۔ پس زمانہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ ۴۰ قیراط کے درم پر زکوٰۃ وخراج و صدقہ و عری کا لصاب و صدقہ الفطر اسی وزن پر رہا۔ جسبہ میں جمع النوازل والعیون سے منقول ہر کہ ہر شہر میں دہان کے درم و دینار کا اعتبار ہر اور اسی کو امام سرخسی نے اختیار کیا کیونکہ ہر زمانہ میں اس زمانہ والوں کی عادت معتبر ہر۔ منع۔ واضح ہو کہ اگر ہم۔ جو کی ایک رنی شمار ہوا اور

روپیہ صرف ۱۱۔ ماشہ کا ہو تو چالیس روپیہ پہنچ دم یعنی چالیسواں حصہ یعنی ایک روپیہ زکوۃ ہر ادا کر سارے گیارہ ماشہ کا روپیہ ہو تو ۳۸۔ روپیہ اور ایک چارم روپیہ پر نصاب پورا ہو کر چالیسواں حصہ واجب ہوگا۔ خلاصہ یہ کہ دم ۶۰۔ جو کا اور مثقال ۱۰۰۔ جو کا ہوتا ہے پس تجھے جو کی ایک رتن ہو اسی حساب سے دوسو دم چاندی کا نصاب اور ۲۰۔ مثقال سونے کا نصاب حساب لگا کر تولہ یا روپیہ و اشرفی کے حساب میں لانا چاہیے۔ اور روپیہ میں جو خفیف میل ہوتا ہے وہ وزن سے خارج ہوگا چنانچہ مصرح بیان فرمایا بقولہ۔ و اذا كان الغالب على الورق ففقطه فوئی حکم الففطہ۔ اور اگر روپیہ میں چاندی غالب یعنی زائد ہو تو وہ روپیہ چاندی کے حکم میں ہے۔ و نہ کیونکہ یہ دھات کھوٹی چاندی ہے تو اس پر چاندی کی زکوۃ ہے۔ و اذا كان الغالب عليها الغش فوئی حکم العروض۔ اور جب سکہ پر میل غالب ہو تو یہ سکہ اسباب کے حکم میں ہیں۔ و نہ جبکہ چاندی انہیں سے الگ ہو سکے۔ لیتا بیع۔ تو اس اسباب میں زکوۃ واجب ہونے کے لیے۔ یعتبر ان يبلغ قيمتها نصابا۔ ہون اعتبار ہوگا کہ اسکی قیمت بقدر نصاب پہنچ جاوے۔ و نہ کیونکہ یہ کھوٹی چاندی بھی نہیں بلکہ ایک دھات ہے جس میں چاندی کا جزو بھی ملا ہوا ہے عرض جمع عرض اور مراد سوا سے مال غیر منقول و چرائی جاوے و نقد کے دیگر اموال میں اور حرجم نے اسکا ترجمہ اسباب رکھا ہے۔ بھر اسباب پر زکوۃ اسی وقت کہ اسباب کی قیمت بقدر نصاب ہو یا بھلہ غلبہ کا اعتبار ہے۔ لان الدرهم لا تخلو عن قليل خش لانها لا تطيع الا به وتخلو عن الكثير۔ اس واسطے کہ دم تو قلیل میل سے خالی نہیں ہوتا کیونکہ وہ مسکوک نہیں ہوتا بدون خفیف میل کے۔ اور دم بہت میل سے خالی موجود ہوتا ہے فجعلنا الغلبه فاصله۔ تو ہم نے غلبہ کو حد فاصل قرار دیا۔ و نہ حتی کہ چاندی کا غلبہ ہو تو چاندی کے حکم میں ہے۔ اور اگر میل غالب ہو تو میل کے حکم میں اسباب ہے پس مدار غلبہ بر رہا۔ و ہوا ان یرید علی النصف اعتبار الحقیقۃ۔ اور غلبہ یہ کہ آدمے سے زائد ہو باعتبار حقیقت کے۔ و نہ کیونکہ جب آدمے سے زیادتی ہو تو فی الحقیقۃ زائد غالب ہے۔ اور ہم آئندہ باب الصرف میں انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کرینگے۔ و نہ جس باب میں ہا ہم نقد کا مبادلہ و بیع مذکور ہے۔ الا ان نے غالب الغش لابد من نية التجارة کما فی سائر العروض۔ لیکن بات یہ کہ جو روپیہ کہ میل غالب ہونے سے عرض کے حکم میں ہیں تو دیگر اسباب کی طرح زکوۃ واجب ہونے کے لیے انہیں بھی تجارت کی نیت ضرور ہے۔ الا اذا كان تخلص منها ففقطه نصابا۔ مگر جب کہ انہیں سے چاندی جدا کر کے اتنی نکل سکتی ہے کہ وہ نصاب کو پہنچ جاوے۔ و نہ اور اسکی صحت یہ کہ مثلاً چاندی کے مول کے اندر تانبے کا چرچا اس سے وزن میں زائد ہے رکھ کر منڈ۔ دیا گیا تو یہ دم ایسے ہیں کہ اوپر سے چاندی خالص جدا ہو سکتی ہے پس اگر ایسے دم اسقدر ہوں کہ انہیں یہ خالص چاندی دوسو دم وزن کی پہنچ جاوے تو چاندی کی زکوۃ واجب ہوگی۔ لانه لا يعتبر فی عين الففطه القيمة ولا نية التجارة۔ کیونکہ عین چاندی میں قیمت مجبر نہیں اور نہ تجارت کی نیت ضرور۔ و نہ بلکہ ملک کامل کافی ہے۔ بھر غایۃ البیان معترض ہے کہ درم و لون میں اسقدر چاندی معلوم ہونا کافی ہے اگرچہ جدا نہ ہو۔ یعنی رحم نے جواب دیا کہ آگ میں گلا کر جدا کرنے ہی سے یہ علم ہوگا۔ مترجم کہتا ہے کہ سوال و جواب دونوں یکساں ہیں اور تحقیق یہ کہ جن درم و لون میں چاندی کم اور جستہ یا رنگ و غیرہ زائد ہو اسکی دو صورتیں اول یہ کہ دونوں گلا کر اس طرح خلط ہیں کہ چاندی جدا نہیں ہو سکتی تو چاندی اس دوسری دھات میں مستملک و فنا ہو گئی پس اگر تجارت کی نیت ہو تو اس میں جست کی زکوۃ واجب ہوگی جب کہ اسکی قیمت بقدر نصاب ہو۔ دوم یہ کہ جست سے چاندی جدا ہو سکتی ہو یعنی مستملک نہ ہو جسکی صحت مذکور ہو چکا

حافظہ - م - اگر چاندی جدا ہونے والی قدر نصاب سے کم مگر اسکے پاس دوسری چاندی یا اسکے درم ہیں جنکا مجموعہ نصاب ہو تو زکوۃ دے۔ اگر درم میں چاندی دلیل کی دھات برابر ہوں تو احتیاطاً زکوۃ واجب ہے۔ شرح الانطباع۔
 دقا ضیقان والخلاصہ البحر - کل درم دروپہ حصین چاندی غالب ہے بوجہ عام رولج کے بیان کی ضرورت نہیں ہے اور اگر سکہ کے سواے چاندی میں تھوڑا سیل کر دیا تو بغیر بیان فروخت کرنا حرام اور مشتری کو خیار عیب ہوگا اور اگر کسی چاندی پر سال گذر جاوے تو زکوۃ الفضہ واجب ہوگی جب کہ پانچ اوقیہ ہو۔ ش - م - کیونکہ جو چاندی کے حکم میں ہے اس میں وزن معتبر ہے خواہ سکہ ہو یا نہ خواہ گلائی ہو یا بغیر گلی خواہ ڈھالی ہو یا نہ۔ الخلاصہ - ۷ - اور جو مقدار زکوۃ میں دیتا ہے اس میں بھی وزن معتبر ہے نہ قیمت حتی کہ کھری دو سو درم چاندی کا چالیسواں حصہ پانچ درم جاسے پس اگر کھنٹی چاندی پانچ درم وزن بھر دیدے تو شیخین رحم کے نزدیک جائز مگر کردہ ہے اور اگر کھنٹی پانچ درم کے عوض میں کھری چاندی جو قیمت میں اسے کچھ زیادہ ہیں دیے تو نہیں جائز ہے۔ اگر کھنٹی چاندی کی زنجیر حصین چالیس ٹرین ہیں اور وزن میں دو سو درم مگر قیمت بلحاظ ساخت کے دو سو پچیس درم ہے پس اگر زنجیر میں سے چالیسواں حصہ ایک ٹری دیدے تو جائز ہے اور اگر پانچ درم دیدے تو بھی جائز ہے اور اگر اسکی زکوۃ غیر جنس سے ادا کرنا چاہے تو بالاجمل قیمت معتبر ہوگی۔ دو سو درم شمار میں ہیں مگر وزن میں ایک جہ کم تو زکوۃ واجب نہیں البتہ - ۷ - نفع۔
 نوثرہ سو درم کا زیور قیمت دو سو درم ہو تو بالاجمل زکوۃ نہیں ہے۔ باب زکوۃ میں چاندی دسوںے میں سیل ہونا کوئی علیحدہ صفت اعتبار نہیں ہوتی بلکہ کسی سیل میں وہ سونا چاندی ہی معتبر رہتے ہیں۔ المنہج البدائع التفہیم - اگر نری چاندی میں اگر سیل کم ہو تو وزن میں ہنزہ چاندی ہے کہ زکوۃ میں شمار معتبر اور اسکے ظروف کا استعمال ممنوع ہے اور اگر سیل زیادہ ہو تو نہیں۔ والہ تعالیٰ اعلم - م - چاندی میں سونا مخلوط ہے اگر چاندی غالب ہے پس جو نصاب کو پہنچے اسکی زکوۃ ہے اور اگر چاندی کم ہو تو وہ سب ہنزہ کھنٹی سونے کے ہے کیونکہ سونا زیادہ گران قیمت ہے۔
 والہ تعالیٰ اعلم - مفع -

فصل فی الذہب - فصل دوم سونے کی زکوۃ میں - بیس فیما دون عشرين مثقالا من ذہب صدقہ - میں مثقال سونے سے کم میں زکوۃ نہیں ہے۔ فن - ایک مثقال - ۲۰ - قیراط اور یہی ایک دینار تھا۔ فاذا كانت عشرين مثقالا ففیہا نصف مثقال - پھر جب بیس مثقال ہو تو اس میں نصف مثقال زکوۃ ہے۔ لمار وینا - بدیل اسکے جو ہم نے روایت کر دی۔ فن - یعنی حدیث معاذ بن ادریس حدیث علی بن زید حدیث عمرو بن حرم بھی گندین مفع - والہ تعالیٰ اعلم - م - مایکون کل سبعة منها وزن عشرة دراهم وهو المعروف - اور مثقال وہ کہ ہر سات اس میں سے بوزن دس درم ہوں اور یہی معروف ہے۔ فن - یعنی مراد یہی معروف ہے جسکی تعریف کی حاجت نہیں جسکا حالہ درم میں گندرا کہ ہر دس درم بوزن سات مثقال ہوں۔ مفع - ثم فی کل اربعة مثاقیل قیراطان - پھر بعد نصاب مذکور کے ہر چار مثقال پر دو قیراط ہیں۔ لان الواجب ربع العشر - کیونکہ واجب تو چالیسواں حصہ ہے۔ وذلک فیما قلنا - اور یہ حساب اس میں درست ہے جو ہم نے کہا۔ اذ کل مثقال عشرين قیراطا - کیونکہ ہر مثقال - ۲۰ - قیراط ہوتا ہے۔ فن - تو چار مثقال کے ۸۰ - قیراط اور اسکا چالیسواں حصہ دو قیراط ہیں۔ اسکا اصل پہلا نصاب ۲۰ مثقال ہیں۔ جب اس پر پورے چار مثقال بڑھیں تو دو قیراط زکوۃ بڑھتی۔ ولیس فیما دون اربعة مثاقیل صدقہ - اور چار مثقال سے کم بڑھنے میں کچھ صدقہ نہیں ہے۔ عند ابی حنیفہ رحم - یہ امام ابو حنیفہ کا مذہب ہے۔ وعند ہما یجب بحساب ذلک - اور صاحبین کے نزدیک بحساب مذکور واجب ہے۔ فن - حتی کہ ۲۰ - مثقال پر اگر

ایک شقال دیا وہ تو صدقہ میں نصف شقال مع اسکے بیسویں حصہ کے یعنی نصف قیراط کے ہوگا۔ وہی مسئلہ انگسور۔ اور یہ وہی مسئلہ کسور ہے۔ فن جو درم کی زیادتی میں گذرا۔ وکل دینار عشرۃ درہم فی الشرح اور ہر دینار شرع میں دس درم ہے۔ فیکون اربعۃ مثاقیل فی ہذا کاربعین درہم۔ تو چار شقال اس میں مانسہ چالیس درم کے ہونگے۔ فن جسے درم میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک شرعاً چالیس سے کم میں صدقہ کو نہیں بڑھاتا تھا اسی طرح چار شقال سے کم میں زکوۃ نہیں بڑھائی۔ اور اس بیان سے افادہ فرمایا کہ دینار و شقال برابر ہیں۔ م۔ اور فاتیہ البیان مقرر میں ہوا کہ اول تو مصنف نے کہا تھا کہ دس درم بوزن سات شقال ہیں نہ وزن ایک دینار۔ مع۔ جواب یہ کہ اول بیان وزن ہے یعنی دس درم کا وزن سات شقال یا سات دینار ہے اور بیان بیان قیمت ہے یعنی ایک دینار جو ایک شقال سونا ہو اشرع نے اس کی قیمت دس درم ٹھہرا دی تھی باین معنی کہ مثلاً کسی کو دھوکے سے مار ڈالا تو اس کی دیت اگر اشرافیوں سے دے تو ہزار دینار اور اگر درم سے دے تو دس ہزار درم دے۔ یوں ہی چوری جیسے ہاتھ کاٹا جاوے ایک دینار یا دس درم ہے پس احکام جاننے کے واسطے دینار کی مائیت دس درم رکھی تھی پھر وہ ہر زمانہ کے نرخ پر ہے۔ م۔ ع۔ ت۔ قال وفی قبر الذہب والفضۃ وحلیہما وادائیہما الزکوۃ۔ اور کہا کہ سونے و چاندی کے چہر یعنی بغیر مغروب و پے سکے کی ہوئی چاندی و سونے میں اور دونوں کے زیور و ظروف میں زکوۃ واجب ہے۔ فن اگرچہ مرد نے اپنا زیور بنوایا جو حرام ہے اور اگرچہ ظروف کا استعمال حرام ہے پس ہر زیور مرد و عورت کا اور ہر انگوٹھی کی چاندی اور تموار کے قبضہ کی چاندی اور جو لگام وزین میں جڑی ہو جتنی کہ چاندی کے کیلون کو جمع کر کے زکوۃ کا حساب لگانا واجب ہے اور ہر چیز جو چاندی کی کھلا دے اگرچہ وہ کھونٹی ہو لگانا واجب ہے۔ م۔ ع۔ ت۔ ۶۔ حتی کہ چاندی کا کیس جو گھڑی پر ہوتا ہے۔ م۔ وقال الشافعی لا یجب فی حلی النساء وخاتم الفضة للرجال۔ اور شافعی نے کہا کہ عورتوں کے زیور میں اور مردوں کی چاندی کی ہر انگوٹھی میں زکوۃ واجب نہیں۔ فن اور یہی قول مالک و احمد کا ہے۔ ع۔ لانه یبذل فی مباح۔ کیونکہ یہ مباح میں مبتذل ہے۔ فن یعنی جس زیور کا استعمال مباح ہو وہ مبتذل طور پر استعمال ہوتا ہے۔ فشابہ ثیاب البندۃ۔ تو مبتذل کپڑوں کے مشابہ ہوا۔ فن حالانکہ ان کپڑوں میں بالاتفاق زکوۃ نہیں ہے۔ اور ثیاب البندہ وہ کہ ہر وقت استعمال میں آوے۔ ولنا ان السلب مال نام۔ اور ہماری دلیل یہ کہ زکوۃ کا سبب مال نامی ہے۔ فن اور نادر و طرح ایک وہ کہ خلقی ہو جیسے سونا چاندی اور دھوم وہ کہ فعلی ہو بذریعہ تجارت کے۔ و دلیل النماء موجود اور دلیل نمونے بیان موجود ہے۔ و ہوا لاعداد للتجارة خلقہ۔ اور وہ پیدائشی طور پر تجارت کے واسطے پیدا ہونا فن کیونکہ سونے چاندی کی ذات سے انتفاع نہیں ہوتا بلکہ غریہ فروخت سے لہذا ان میں نیت تجارت شرط نہیں جب کہ پیدائشی طور پر یہ مال نامی ہیں۔ والدلیل ہوا المعبر۔ اور دلیل ہی معبر ہے۔ فن نہ لوگوں کا فعل جنہوں نے سونا چاندی ظروف و زیور میں استعمال کر دیا۔ بخلاف الثیاب۔ بخلاف ثیاب بندہ ہی فن کیونکہ ان میں کوئی دلیل نام نہیں ہے نہ پیدائشی اور نہ فعلی۔ پھر دلائل احادیث میں سے اول تو عموم سونا چاندی پر زکوۃ کا حکم جو مذکور ہو چکا۔ دوم خصوص زیور میں حدیث حسین المعلم عن عمرو بن شعیب عن ایہ عن جابر کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک عورت اپنی دختر کو ساتھ لیے آئی اور دختر کے ہاتھ میں سونے کے دو کپڑے تھے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو انکی زکوۃ دیتی ہے۔ بولی کہ نہیں۔ آپ نے فرمایا کہ کیا سمجھے یہ خوش معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ انکے عوض سمجھے آگ کے دو کنگن پہنا دے۔ پس اُس نے کڑوں کو نکال کر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم

کے حضور میں ڈال دیا اور کہا کہ یہ مرد رسولہ میں - رواہ ابو داؤد و الترمذی - منذری نے متفقین کہا کہ اسکی اسناد میں کچھ کلام نہیں سہر سب رجال کی توثیق ذکر کی - ابن القطان نے کہا کہ یہ اسناد صحیح ہے - ترمذی نے اسکو ابن لیسع سے روایت کر کے کہا کہ ابن لیسع اور شعیب بن الصلاح ضعیف ہے اور اس باب میں حضرت علی السمری علیہ وسلم سے کچھ صحیح نہوا - منذری رحم نے کہا کہ شاید ترمذی کی مراد اپنی دونوں اسانید میں ورنہ اسناد ابو داؤد میں کچھ کلام نہیں اور حنبل بن الحارث و حسین المعلم دونوں صحیحین کے راوی ہیں اور عمرو بن شعیب میں اگرچہ بعض نے کلام کیا مگر ترمذی نے بخاری رحم سے نقل کیا کہ میں نے دیکھا کہ احمد بن حنبل واسحق بن راہویہ و علی بن المدینی و ابو عییدہ و عامر مہدیین و عمرو بن شعیب عن ایہ من جدہ سے محبت لیتے تھے اسکو مسلمانوں میں سے کسی نے ترک نہیں کیا - بالآخر بعد صحت اسناد کے ترمذی کا قول قبول نہیں ہو بلکہ ابو داؤد نے محمد بن عمرو بن عطاء کے طریق سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی حدیث روایت کی کہ حضرت علی السمری علیہ وسلم نے پوچھا کہ تو انکی زکوٰۃ دیتی ہے میں نے عرض کیا کہ نہیں تو فرمایا کہ یہ تجھے آگ سے کافی ہیں - اسکی اسناد بھی صحیح ہے اور دارقطنی نے کہا کہ محمد بن عطاء محبوب ہے تو بیقی راہن القطان نے رد کر دیا کہ یہ محمد بن عمرو بن عطاء پر اور وہ ثقات میں سے ہے چونکہ دادا کی طرف منسوب ہوا تو دارقطنی کو وہم ہو گیا اور ابو داؤد کی حدیث میں شیخ محمد بن ادریس یعنی امام ابو حاتم الرازی نے میں کر دیا ہے - بلکہ عیسری حدیث ام سلمہ رضی اللہ عنہا میں سونے کی ہنسیاں بنتی تھی تو میں نے کہا کہ یا رسول اللہ کیا یہ بھی کنز ہے فرمایا کہ جو چیز نصاب زکوٰۃ کو پہنچ جاوے اور تو اسکی زکوٰۃ دیدے وہ کنز نہیں ہے - رواہ ابو داؤد و دارقطنی کی روایت میں ہے کہ جب تو اسکی زکوٰۃ دیدے تو کنز نہیں ہے ابو داؤد کی اسناد میں بیقی نے کہا کہ ثابت بن عجلان منفرد ہے اور عبد اسحق نے کہا کہ قابل محبت نہیں ہے - صاحب التتبع نے کہا کہ کچھ مضر نہیں کیونکہ ثابت بن عجلان سے بخاری نے روایت کی اور ابن معین نے کہا کہ ثقہ ہے - اور مثل حمد الحق کے کسی نے نہیں کہا چنانچہ شیخ تقی الدین بن دقین العبد نے کہا کہ یہ عبد الحق کا تجاہل ہے - حاکم کی اسناد میں محمد بن ماجر راوی کو ابن ابوزری نے کہا کہ ابن جان کے قول سے وہ جمہور حدیثین بنانے والا ہے - صاحب التتبع نے کہا کہ ابن ابوزری سے یہ بہت غراب خطا ہوئی کیونکہ محمد بن ماجر جو کذاب و ضاع ہے وہ دوسرا ہے اور یہ محمد بن ماجر جس نے ثابت بن عجلان سے روایت کی مرد ثقہ شام کا رہنے والا ہے اسکی احمد و ابن معین و ابوزرعہ و ابو داؤد و غیر ہم نے توثیق کی اور صحیح مسلم میں اس سے روایت موجود ہے اور اسکی متابعت میں عتاب بن بشیر نے ثابت بن عجلان سے یہی حدیث روایت کی اور عتاب بن بشیر کو ابن معین نے ثقہ کہا اور بخاری نے متابعت میں اسکی روایت داخل کی - اگر کہا جاوے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت ہے کہ زیورین زکوٰۃ جین تو ابن ابوزری نے کہا کہ مرفوع نہیں بلکہ موقوف از قول جابر رضی اللہ عنہ ہے - بیقی نے کہا کہ یہ باطل ہے اسکی کچھ اصل نہیں بلکہ جابر رضی اللہ عنہ کا قول روایت کیا جاتا ہے - پھر آثار صحابہ رضی اللہ عنہم البتہ بغیر سرسری بعض معارض میں چنانچہ مالک رحم نے موطاء میں ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ انہی بیسویں و بیسویں کے سونے کے زیور سے زکوٰۃ جین نکاتے تھے - جواب یہ کہ اول تو یہ نفل ہے علاوہ ازیں محتمل کہ معنی یہ ہوں کہ خود زیور کو زکوٰۃ میں نہ دیتے تھے کیونکہ دارقطنی نے روایت کی کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے مسلم رحم کو لکھا کہ میری بیسویں کے زیوروں کی زکوٰۃ ہر سال دیدے - اور ابن ابی شیبہ نے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ انہی دو جات کو حکم کرتے کہ اپنے زیوروں کی زکوٰۃ نکالیں - پس یہ معارض ہیں اور نفی پر اثبات مقدم ہے - حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ابو موسیٰ اشعری کو لکھا کہ مسلمانوں کی عورتوں کو حکم کر کہ زیوروں کی زکوٰۃ نکالیں - رواہ ابن ابی شیبہ - حضرت ابن مسعود نے کہا کہ زیور میں زکوٰۃ ہے - رواہ عبد الرزاق - اور عطاء

وابراہیم غنمی و سعید بن جبیر و طاہس و عبد السمہ بن شداد سے یہی معنی ابن ابی شیبہ نے روایت کیے۔ منع۔ بین
کتابوں کے بعض آثار عاکشہ و انس جو معارض بین شاید انہیں مراد سوائے چاندی و سونے کا زیور ہر ہذا عطاء
و غنمی نے کہا کہ سنت جاری ہو چکا کہ سونے و چاندی کے زیور میں زکوٰۃ ہے۔ بالجملہ جب استدر احادیث مرفوعہ
و آثار صحابہ رضی اللہ عنہم باسناد صحیحہ موجود ہیں تو کچھ شک نہیں کہ زیور میں جبکہ سونے یا چاندی کا ہو زکوٰۃ واجب
ہر بشرطیکہ نصاب پورا ہو یا روپیہ کے ساتھ ملا کر نصاب ہو۔ یہی مذہب صحیح ہے اور اسکے معارض کوئی نص ثابت
نہیں ہے۔ و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ایک کے پاس پورا نصاب ہونا اور پورا نصاب چاندی ہے۔ سنے ایک کی طرف سے
پیشکی زکوٰۃ دی تو دونوں کی طرف سے واقع ہوگی کیونکہ دونوں بانس واحد ہیں اس دلیل سے کہ دونوں ملا کر
نصاب بنانا جائز ہے تو کسی کی تعمین لغوی ہوگی بان اگر ایک نصاب قبل سال گذرنے کے تلف ہو گیا تو دوسرا متعین
ہو گیا۔ الکافی۔ فلو س من زکوٰۃ لیسین ہر مگر جب کہ تجارت کے لیے ہوں اور دوسو درم قیمت کو پہنچ جاؤں
تو زکوٰۃ واجب ہے۔ المحیط ۵۔

فصل فی العروض۔ نصل چارم زکوٰۃ عروض کے بیان میں۔ **ف۔** ابن المنذر نے کہا کہ عروض میں
دو جب زکوٰۃ پر اہل علم کا اجماع ہے جنہیں مدینہ کے فقہاء سب سے یعنی سعید بن المسیب و قاسم بن محمد و عروہ بن
الزبیر و ابو بکر بن عبد الرحمن بن الحارث و خارج بن زید و عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ و سلیمان بن یسار بھی
میں۔ مالک رحم سے روایت ہے کہ عروض میں نہیں حتی کہ اسکے دام نقد ہو جاؤں اور یہی ابن عباس سے مروی
ہے۔ مع۔ عروض جمع عرض وہ ہر متاع و چیز سوائے درم و دینار کے۔ الکافی الصحاح۔ اور یہی بیان مراد ہے کیونکہ
چرائی کے جانور دن میں نیت تجارت ہو تو زکوٰۃ تجارت یعنی قیمت لگا کر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ مع۔ الزکوٰۃ
واجبہ فی عروض التجارة۔ عروض تجارت میں زکوٰۃ واجب ہے۔ **ف۔** پس تجارت کی نیت و عمل
ہونا چاہیے۔ کانتہ ما کانت۔ چاہے کوئی متاع و چیز ہو۔ **ف۔** یعنی خواہ ایسی جنس ہو جس میں زکوٰۃ ہے جیسے
چرائی کے جانور ہیں یا ایسی جنس ہو جس میں زکوٰۃ بدون تجارت نہیں جیسے خجور و گدھے۔ منع۔ بلکہ سکھلائے ہوئے
گتے و جتنے۔ الکافی السراج ۵۔ اذا بلغت قیمتھا نصابا من الورق او الذہب۔ بشرطیکہ اس عروض کی
قیمت نصاب کو پہنچ جاوے خواہ درم سے یا اشرفی سے۔ **ف۔** عروض کی قیمت لگانے میں سکھ دار روپیہ و درم یا
اشرفی کا اعتبار ہے حتی کہ گھوڑا تجارت کا بعض دوسو درم وزن کے گلائی چاندی کے خرید جبکی قیمت دوسو سکھ دانہ میں
تو انس گھوڑے میں زکوٰۃ نہیں اگرچہ اس چاندی میں زکوٰۃ واجب تھی۔ الذخیرہ و التفسیر مع۔ لقولہ علیہ السلام
فیما یقوم ما فیہ دے من کل مائتی درہم خمسہ درہم۔ کیونکہ حدیث میں عروض تجارت کے حق میں ہے کہ
عروض کی قیمت لگا دے پس ہر دوسو درم سے پانچ درم دے۔ **ف۔** یہ حدیث اگرچہ غریب ہے لیکن اس
باب میں احادیث مرفوعہ موجود ہیں جیسے ابو داؤد کی حدیث سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ کہ ہم لوگوں کو حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم حکم فرماتے کہ جو بیع کے واسطے میا ہو اس سے زکوٰۃ نکالیں۔ ابن عبد البر نے کہا کہ اسکی
اسناد حسن ہے۔ حاکم کی حدیث ابو ذر رضی اللہ عنہ میں ہے کہ اونٹ میں اسکی زکوٰۃ اور غنم میں اسکی زکوٰۃ اور برہم
اسکی زکوٰۃ ہے۔ نووی رحم نے کہا کہ ہر باء موحده و زائے منقوطہ ہے یعنی کپڑا۔ پس کپڑے میں زکوٰۃ تجارت ہے
مع۔ اور آثار میں سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت احمد و عبد الرزاق و دارقطنی مروی کہ چترے و حجاب کو فرمایا
کہ قیمت لگا کر اسکی زکوٰۃ ادا کر۔ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہر مال تجارت میں ہر سال زکوٰۃ ہے رواہ عبد الرزاق باسناد

ابن عمر نے کہا کہ عروض میں زکوۃ نہیں مگر جب کہ تجارت کے لیے ہوں۔ رواہ البیہقی۔ خزوفہ بن الزبیر و سید بن جبیر
 وقاسم بن محمد نے کہا کہ عروض میں ہر سال کے پیچھے زکوۃ ہے۔ رواہ عبد الرزاق۔ مع۔ ولانہا معدۃ للاستثمار
 باعداد العبد۔ اور اس دلیل سے کہ عروض بھی بڑھادہ حاصل کرنے کے لیے بندہ کے مہیا کرنے سے مہیا
 ہوگا۔ فن۔ یعنی بطریق تجارت۔ پس یہ ازراہ فعل کے مال نامی ہو گیا۔ فاشبہ المعداد باعداد الشرع
 تو مشابہ ہو گیا ایسے مال سے جو شرع کے مہیا کرنے سے نامی ہے۔ فن۔ یعنی سونا چاندی۔ اور مراد یہ کہ ازراہ خلقت
 کے مال نامی ہر پس ادب کے طور پر شرع کا نام لیا حالانکہ شرع نے تو عروض تجارت اور سونا چاندی دونوں کو مال
 نامی قرار دیا ہر پس حاصل یہ کہ سونا چاندی جو خلقی مال نامی ہیں ان کے مشابہ عروض بھی ہو جائیگا جبکہ بندہ اس کو بڑھادہ
 حاصل کرنے کے لیے مہیا کرے۔ لہذا فرمایا۔ ولشروط یتہ التجارۃ لثبوت الاعداد۔ اور تجارت کی
 نیت شرط ہے تاکہ بڑھادہ کا مہیا کرنا ثبوت ہو۔ فن۔ کیونکہ مہیا کرنا جب بغرض خدمت و استعمال حاجت ہوتا
 ہے لا جماع زکوۃ نہیں ہے۔ پھر ملک خود اختیار سی بطور بیع یا اجارہ حاصل کرنے کے وقت تجارت کی نیت ہوتا
 وہ مال تجارت ہے خواہ تہیج نیت کرے یا مثلاً تجارتی مال کے عوض مال خریدے تو یہ دلیل ہے کہ تجارت کے لیے ہے
 مگر جب کہ اسکے برخلاف تجارت سے خارج کر نیکی نیت کرے اور اگر یہ قصد کیا کہ اس سے دو ایک برس نیت
 لیکن فروخت کر دینا تو بھی تجارتی مال رہا۔ یہ تو ملک حاصل کرنے کے وقت نیت ہے اور اگر بعد ملک ہو جائے
 نیت کی مثلاً میراث کا حصہ اسباب بوجہ وراثت کے آسکا ہو گیا پھر تجارت کی نیت کی تو جب تک تجارت کا
 فعل نہ کرے تب تک وہ اسباب تجارت نہ ہو گا۔ مع۔ پھر شرط ہے کہ وہ قابل تجارت بھی ہو حتیٰ کہ مثلاً خراجی زمین
 پر نیت تجارت خریدی تو اس پر خراج ہے نہ زکوۃ۔ نخاشی نے نو و عمیرہ جانور واسطے تجارت کے خریدے پھر جانوروں
 کے واسطے جو لین دین گاہین و درسیان وغیرہ خریدین پس اگر جانور کے ساتھ میں یہ چیزیں خریدار کو نہیں دیتا تو
 استعمال میں ان پر زکوۃ نہیں اور اگر دیتا ہے تو ان چیزوں میں بھی زکوۃ واجب ہے۔ اس بطرح عطر و تیل بیچنے والے
 نے دو سو درم کی شیشیاں خریدین پس اگر تیل کے ساتھ خریدار کو دیدیتا ہے تو ان پر زکوۃ ہے ورنہ نہیں۔ کافی فافین
 و محیط السرخسی والذخیرہ مع۔ تجارتی گھر جس اسباب کے عوض کرایہ پر دیا وہ اسباب مال تجارت ہے اگرچہ
 مرتجع نیت ہو جب کہ اصل میں ہے اور جامع میں لکھا کہ نیت پر موقوف ہے اور مشائخ بلخ نے اسی کو صحیح کہا۔ اور
 جو اسباب بطریق مہیا بصدقہ یا وصیت یا باجسین کچھ سببوں میں بطریق مہیا بدل انخلع یا بدل علق یا صلح
 خون کے یا باجسین غیر مال کے عوض مال ملا ہے تو اوج یہ کہ اس اسباب میں نیت تجارت نہیں صحیح ہے۔ البخرہ۔ یعنی
 فقط نیت سے تجارتی نہ ہو گا جب تک کہ تجارت کا فعل نہ کرے۔ پھر جب نیت مع فعل جمع ہوں تو تجارتی ہو کہ
 اس وقت سے سال گزرنے پر اس کی قیمت درم یا دینار سے لگا دے اور ہر نقاب کی زکوۃ دے۔ مع۔ ثم قال
 پھر امام محمد و قدوری نے کہا کہ۔ یقوہا بما ہوا نفع للمساکین۔ عروض کی قیمت ایسے نقد سے لگا دے جو مسکین
 کے واسطے زیادہ نافع ہو۔ احتیاطاً لحق الفقیر۔ بغرض احتیاط حق فقیر کے۔ قال رحمہ اللہ و ہذا روایت عن ابی حنیفہ
 مصنف رحمہ نے فرمایا کہ یہ بھی امام ابو حنیفہ رحمہ سے ایک روایت ہے۔ و فی الاصل خیرہ۔ اور دوسری روایت
 اصل یعنی مہیا میں مالک کو اختیار دیا ہے۔ فن۔ یعنی مالک محتار ہے چاہے درم سے یا دینار سے قیمت
 لگا دے۔ لان الثمنین نے تقدیر قیم الاشیا بہما سواء۔ کیونکہ اشیا کی قیمت اندازہ کیے جانے
 میں دونو نقد برابر ہیں۔ فن۔ چاہے جس نقد سے اندازہ کرے تو اندازہ صحیح و جائز ہو گا پس فقیر کے لیے

النفع کے ساتھ اندازہ کرنا شرط نہ ہو لہذا نفع کی روایت کچھ اندازہ صحیح ہونے میں نہیں ہر ایک۔ تفسیر الان
 یقوما یا یبلغ نصابا۔ فقیر کے لیے نفع کا طور رکھنے کے معنی یہ ہیں کہ ایسے نقد سے اندازہ کرے جس کے ساتھ
 اندازہ کرنے میں نصاب پورا ہوتا ہو۔ فن۔ مثلاً ایک گھوڑا مال تجارت ہو اور سونا اس وقت گران ہو تو وہ
 ۲۰۔ مثقال سونے کا نہیں مگر دوسو درم سکے کا ہر تو بالاتفاق اسکو درم سے اندازہ کرے۔ ن ف۔ وعن ابی
 یوسف انه یقوم بما اشتري ان كان الثمن من النقود۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ عروض
 کا اندازہ قیمت ایسے نقد کے ساتھ کرے جسکے عوض خرید اتھا بشرطیکہ اسکے دام کسی نقد سے دبے ہوں۔ لانه
 ابلغ فی معرفۃ المالیۃ۔ کیونکہ اس طریقہ سے مالیت پہچاننے میں پوری رسائی ہے۔ وان اشترا ما بغیر
 النقود قوم بما لنقد الغالب۔ اور اگر عروض کو نقد کے سوا کسی چیز کے عوض خرید ہو تو ایسے نقد سے
 اندازہ کرے جسکا چلن سب سے زیادہ ہو۔ فن۔ اور یہی شافعی کا قول ہے مثلاً گھر کے عوض تجارتی گھوڑا خریدا اور
 شہر میں اشرفیوں کا چلن تجارتوں میں زیادہ ہو تو اسی سے اندازہ کرے۔ وعن محمد انه یقوم بما لنقد الغالب
 علی کل حال۔ اور امام محمد سے مروی ہے کہ عروض کا اندازہ قیمت ہر صورت میں زیادہ چلن والے نقد کے ساتھ کرے
 فن۔ خواہ نقد کے عوض خرید ہو یا مال کے۔ کما فی المنصوب والمستملک۔ جیسے منصوب اور مستملک
 میں ہوتا ہے۔ فن۔ صورت منصوب یہ کہ زید نے عمر کا گھوڑا بطریق ناجائز اپنے قبضہ میں کر لیا تھا حتیٰ کہ گھوڑا
 تلف ہو گیا تو زید اسکو قیمت تاوان دے بھر قیمت کا اندازہ ایسے نقد سے ہو گا جسکا وہاں چلن زیادہ ہے۔ اور
 مستملک کی مثال یہ کہ زید نے عمر سے یہ گھوڑا عاریت دو کوں ایک جگہ جانے کے لیے لیا تھا پھر وہاں سے
 آگے دس کوں لیکھا کہ وہ نہک کر مر گیا تو قیمت کا مٹا من ہوا اور اسی طرح قیمت کا اندازہ ہو گا۔ م۔ بالجلاب
 درم یا دینار کسی ایک ہی سے نصاب پورا ہوتا ہو تو جس سے پورا ہوتا ہو اسی سے اندازہ کرنا بالاتفاق واجب ہے
 اور اگر ہر ایک سے پورا ہوتا ہو تو اختلاف ہے امام کے نزدیک بالانفع و امام محمد کے نزدیک بنالغالب النقد اور امام
 ابو یوسف کے نزدیک ثمن یا بنالغالب نقد۔ کما فی الخلاصہ۔ ن ف۔ پھر واضح ہو کہ عروض کی قیمت دہن اندازہ کیجاء
 جہاں مال موجود ہے حتیٰ کہ اگر کسی مطلب سے مال دوسرے شہر میں بھیجا اور وہاں وقت زکوۃ آیا تو دہن کی قیمت اندازہ
 ہوگی۔ پھر واضح ہو کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک قیمت اس روز کی معتبر ہے جس دن وجوب زکوۃ ہوا اور صاحبین کے
 نزدیک ادائے زکوۃ کے دن جو قیمت ہو معتبر ہے۔ مثلاً اول روز رمضان کو وجوب ہوا اور قیمت دوسو درم ہو پانچ
 درم واجب ہوے پھر اسے باہر عیدین زکوۃ ادا کرنی چاہی حالانکہ اسوقت نرخ بڑھ کر قیمت دوسو چالیس درم
 ہو گئی ہے تو ابو حنیفہ رم کے نزدیک پانچ درم دیدے اور صاحبین کے نزدیک اب چھ درم دینا واجب ہیں۔ اگر
 عروض گیسوں یا کوئی وزن کی چیز یا گنتی کی چیز ہو پس اگر اسے عین مال کا چالیسواں حصہ دید یا تو بالاتفاق جائز
 ہے خواہ نرخ گران ہو یا ارزان۔ اور اگر قیمت دینی چاہی تو اختلاف مذکور جاری ہو گا۔ اگر عین مال میں نقص ہو جا
 سے نرخ گھٹ گیا مثلاً گیسوں بھیگ گئے تو بالاتفاق اسی روز کی قیمت معتبر ہے جس دن ادا کرنا چاہتا ہے اور اگر
 عین مال میں زیادتی ہو جانے سے نرخ بڑھ گیا ہو مثلاً جانور دبلا پیلا تھا وہ بعد وجوب کے موٹا تازہ ہو گیا تو بالاتفاق
 بصدن وجوب ہوا اسی روز کی قیمت معتبر ہوگی۔ م ف۔ واضح ہو کہ تجارتی اسباب خرید اور قبضہ نہ کیا تو
 صحیح قول پر قبضہ سے پہلے وہ نصاب ہے یعنی اس پر زکوۃ کا سال شروع ہو جائیگا۔ محیط السرخسی۔ یہی رہن کا حکم ہے
 مگر جب کہ رہن کا اسباب مرہن کے قبضہ میں ہو تو رہن پر زکوۃ نہیں۔ ابھر۔ اگر اسکے پاس کئی نصاب مختلف

کامل ہون شلّا نصاب درم و نصاب دینار و نصاب عروض تجارت اور نصاب سوائم۔ اور اسپر قرضہ بھی ہو تو پہلے اس قرضہ کی طرف درم و دینار کو محسوب کیا جاوے پھر اگر قرضہ اس سے بھی زیادہ ہو تو عروض کو محسوب کیا جاوے پھر اگر کچھ قرضہ بڑھ جائے تو سوائم محسوب ہوں اور یہ اس وقت کہ سوائم کی زکوۃ وصول کرنے والا حاضر ہو گیا ہو کیونکہ وہ اسی ظاہری مال سے زکوۃ وصول کریگا لہذا قرضہ کی طرف باطنی مال درم دینار و عروض پھر جاتا ہو اور اگر صدقہ سوائم وصول کرنے والا موجود نہ ہو تو مالک مخاریج مال چاہے قرضہ میں لگا دے۔ شرح المبسوط للسخری۔ و اذا کان النصاب کا طانی طرفی الحول فتقصا نہ فیما بین ذلک لایسقط الزکوۃ۔ اور جب کہ سال کے دونوں طرف میں نصاب پورا ہو تو اسکے مابین میں نصاب گھٹ جائے زکوۃ کو ساقط نہیں کرتا۔ لانه یشق اعتبار الکمال نے اثنائہ۔ کیونکہ درمیان سال میں نصاب پورے رہنے کا اعتبار کرنے میں مشقت ہو۔ فن۔ پس یہ شرط ہو کہ ابتداء میں پورا ہو اور انتہاء میں پورا ہو۔ اما لا بد منہ۔ رہا جسکے پورا مشروط ہونے سے چارہ نہیں۔ فی ابتداء لانقطاع و تحقق القطار۔ تو وہ ابتداء سے سال میں واسطے سال منعقد ہونے اور تو نگر می متحقق ہونے کی ہو۔ و فی انتہاء للموجب۔ اور انتہاء سے سال میں واسطے زکوۃ واجب ہونے کے۔ فن۔ یعنی قدر معلوم دینے کے واسطے پس ان دو موقع پر نصاب پورا ہونا لا بد ہو۔ و لا کذلک فیما بین ذلک لانه حالۃ البقار۔ اور اسکے مابین میں ایسا نہیں کیونکہ وہ تو حالت بقار ہو۔ فن۔ یعنی تو نگر می متحقق ہو کر سال شروع ہو گیا پس درمیان میں اس حالت کا بقار ہو تو اس میں کمال لا بد ہی نہیں۔ پھر یہ اس وقت کہ درمیان میں اس مال سے باقی ہو صرف نصاب میں کمی آئی۔ بخلاف مال لو ملک الکمل۔ برخلاف اسکے جب کہ کل مال تلف ہو گیا۔ فن۔ یعنی کچھ باقی نہ رہا کہ حالت بقار کہلاوے۔ حیث یبطل حکم الحول۔ تو سال کا حکم باطل ہو جائیگا۔ فن۔ یعنی اسپر جو وجوب زکوۃ منعقد ہو کر سال مشروط گذرتا تھا وہ مست گیا۔ و لا تجب الزکوۃ۔ اور زکوۃ واجب نہوگی۔ فن۔ جبکہ یہ سال پورا ہو۔ لانه عدم النصاب فی الجملة۔ کیونکہ بالکل نصاب معدوم ہو گیا۔ و لا کذلک فی المسئلہ الاولی۔ اور پہلے مسئلہ میں جب کہ فقط کمی آئی ایسا نہیں ہو۔ لان بعض النصاب باقی بقی الا لانتقاد۔ کیونکہ کچھ نصاب باقی ہو تو انتقاد باقی رہا۔ فن۔ اگر درمیان میں مال بالکل جائد یا ایک بھی نہ رہا پھر آخر سال میں نصاب کامل موجود ہو شلّا اسکو نقد مال بوجہ میراث یا ہبہ یا صدقہ وغیرہ کے مل گیا تو جو سال مت چکا وہ گیا اور یہ نصاب جدید جو وقت سے ملا اسی وقت سے اسکا سال شروع ہوگا۔ م۔ قال و یضم قیمت العروض الی الذہب و الغضۃ حتی یتیم النصاب۔ اور عروض کی قیمت کو سونے و چاندی میں ملا یا جاوے تاکہ نصاب پورا ہو۔ فن۔ یعنی جب اگر عروض کے ساتھ سونا چاندی ہو اور قیمت عروض بقدر نصاب نہ ہو تو اسکو سونے چاندی میں ملا کر پورا کریں اور یہ بالاجماع ہو۔ لان الوجوب فی الکمل باعتبار التجارۃ۔ کیونکہ وجوب زکوۃ تو ان سب میں باعتبار تجارت یعنی خرید و فروخت کی بڑھاد کے ہو۔ وان افرقت جتہ الاعداد۔ اگرچہ اعداد کی راہ جدا ہو۔ فن۔ یعنی سونا چاندی براہ خلقت واسطے خرید و فروخت و استناء کے ہیں اور عروض براہ فعل بندہ ہیں۔ لہذا عروض کی جناس مختلفہ کو قیمت کے حساب سے ایک میں ملائے ہیں۔ و یضم الذہب الی الغضۃ۔ اور سونے کو چاندی کے ساتھ ملا یا جاوے۔ للمجانستہ من حیث الثمنیۃ۔ کیونکہ ثمن ہونے میں دونوں ہم جنس ہیں۔ ومن ہذا الوجه صار سبیبا۔ اور انہی جہت سے وہ سبب زکوۃ ہوا۔ فن۔ تو زکوۃ میں دونوں ہم جنس ہیں بخلاف اسکے اگر قسم کھائی کہ سونا ہاتھ میں نہ لوں گا تو چاندی سے حائث ہوگا اسواسطے کہ بحسب الذات مختلف ہیں۔ تم یضم بالقیمۃ عند

ابو حنیفہ رحمہ - پھر ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ملانا بقیہ ہوگا۔ - فن یہی قول احمد و ثوری ہے۔ - معنی یہ کہ سونے کی قیمت لگا کر چاندی میں ملا دیا جاوے اور جب قدر ہو زکوۃ دیدی جاوے۔ - وعندہما بالانجاء وهو رواۃ عنہ۔ - اور صاحبین کے نزدیک بحساب اجزاء کے ملایا جاوے اور یہ ابو حنیفہ رحمہ سے بھی ایک روایت ہے۔ - فن یہی قول مالک و ایک روایت احمد ہے۔ - یعنی مثلاً دس مثقال سونا ہو تو آدھان نصاب ہو اور سودرم کا آدھان نصاب ملا کر پورا نصاب ہو گیا۔ - اور عمرہ اختلاف کا اختلاف قیمت پر ظاہر ہوگا۔ - حتیٰ ان من کان له مائۃ درہم و مائۃ مثقال فضیل ذہب تبلغ قیمتہا مائۃ درہم فعلیہ الزکوۃ عندہ خلافا لہما۔ - حتیٰ کہ جس شخص کے پاس سودرم ہوں اور پانچ مثقال سونا جسکی قیمت سودرم ہو تو ابو حنیفہ کے نزدیک اس پر زکوۃ واجب ہوگی بخلاف صاحبین کے۔ - فن کیونکہ بظاہر الروایۃ پانچ مثقال کی قیمت جب سودرم میں تو دو سودرم ملکر نصاب ہو گیا۔ - اور صاحبین کے نزدیک پانچ مثقال چارم نصاب ظاہر ہو اور سودرم نصف نصاب تو ملکر تین چوتھائی نصاب ہو تو زکوۃ نہ ہوئی۔ - ہا یقولان المعتبر فیہما القدر وون الیقئۃ۔ - صاحبین کہتے ہیں کہ سونے چاندی میں معتبر تو وزن ہے نہ قیمت حتیٰ لایجب الزکوۃ فی مصوغ ورنہ اقل من مائتین و قیمتہ فوقہما۔ - حتیٰ کہ جس سانچہ چیز مثلاً پیالہ کا وزن دو سودرم سے کم ہو اور اسکی قیمت دوسو سے زیادہ ہو زکوۃ بالاتفاق واجب نہیں ہوتی۔ - فن تو اسی سبب سے کہ قیمت معتبر نہیں اور وزن معتبر ہے۔ - ہو یقول ان الظم للسانستہ و ہو تحقیق باعتبار الیقئۃ وون الصورة فیضم بہا۔ - ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ منہم کرنا بوجہ مخفی کے ہے اور یہ ضم کرنا باعتبار قیمت کے تحقیق ہوگا نہ باعتبار صورت کے تو اسی قیمت کے ساتھ ضم کیا جاوے۔ - فن بخلاف مسئلہ پیالہ کے کہ وہاں کسی چیز کا ضم کرنا نہیں تو اس پر قیاس فاسد ہے۔ - اگر دس مثقال طلا قیمت سودرم ہوں اور سودرم دیگر تو بالاتفاق ضم ہوں کیونکہ امام رحمہ کے نزدیک دو سودرم براہ قیمت ہوگی اور صاحبین کے نزدیک دونوں نصفان نصف پورا نصاب ہوے۔ - اور اگر سودرم کے ساتھ دس مثقال بقیہ پچاس درہم ہوں تو صاحبین کے نزدیک زکوۃ واجب اور امام کے نزدیک نہیں۔ - اگر ۱۵۰ درہم اور پانچ مثقال طلا تو صاحبین کے نزدیک زکوۃ ہے اور امام کے نزدیک اگر پانچ مثقال کی قیمت پچاس درہم ہو تو ضم ہے ورنہ نہیں بھیج ہے۔ - محیط السرخسی ۵۔ - اور نقیۃ ابو جعفر نے کہا کہ درہم کا سونا چند رہ مثقال ہو تو واجب ہے اور یہی صحیح ہے۔ - مع۔ - اگر طلا و چاندی ہر ایک نصاب ہو اور اسے ایک نصاب کو دوسرے میں ملایا کہ سونے یا چاندی سے ادا کرے تو مضائقہ نہیں مگر واجب ہے کہ قیمت لگاتا ایسے نقد سے ہو جو مقدار اور رواج میں فقراء کو زیادہ نافع ہو ورنہ ہر ایک سے چالیسواں حصہ ادا کرے۔ - محیط السرخسی۔ - اگر سونے کے حساب سے کچھ فاضل ہے جو چار مثقال نہیں اور درہم نصاب سے استقدر فاضل کہ چالیس درہم نہیں تو دونوں فاضل کو ملاوے تاکہ چالیس درہم یا چار مثقال ہو جائیں۔ - المفہرات۔ - یا تو یہ ہوتی دو اجرات میں زکوۃ نہیں اگرچہ اسکے ہار بنے ہوں مگر جب کہ تجارت کے لیے ہوں تو زکوۃ واجب ہے باعتبار قیمت کے۔ - ابو ہریرہ۔ - نالوانی نے اگر لکڑیاں ذمک واسطے خمیری روٹی کے خریدیں تو زکوۃ نہیں۔ - اور اگر تلخہ پر لگانے کے لیے تل خریدے تو اس پر زکوۃ ہے۔ - الذخیرہ۔ - جسکے ذمہ ادا سے زکوۃ ہے اسکو قرض لینا مستحب ہے بشرطیکہ غالباً ادا کرنے پر قادر ہوگا ورنہ افضل یہ کہ قرض نہ لے اسلئے کہ قرض خواہ کا جملہ آخرت میں سخت ہے محیط السرخسی۔ - اگر مال مگر ٹپا اسکو فقیر نے اٹھایا پھر مالک نے اسکو زکوۃ دینے کی نیت کی پس اگر مال اسکے ہاتھ میں قائم اور وہ مال بیچانے تو جائز ہے بظاہر۔ - جیسے زکوۃ باقی ہے اور وہ مر گیا تو زکوۃ ساقط ہو گئی۔ - محیط

باب فیمن یر علی العاشر

باب اس مال والے کے بیان میں جو عاشر پر گزرے۔ عاشر جو امام کی طرف سے راہ پر مقرر ہو کہ تاجردن سے عشر یعنی دہائی وصول کرے اور اسکی جہت سے تاجر لوگ چور و رهنون سے محفوظ رہتے ہیں اور وہ جیسے ظاہری اموال کے دہائی لیگا اسبطح اموال باطنہ از قسم دم و دینار جو تاجر کے ساتھ ہوں انکا حصول بھی وصول کریگا۔ انکانی۔ اور جیسے مسلمان سے لیگا جو زکوٰۃ ہر اسی طرح ذمی و حربی تاجردن سے بھی لیگا جو محصول ہر نہ زکوٰۃ مگر مسلمان سے چالیسواں حصہ اور ملک اسلام کے رہنے والے کافر تاجر سے جسکو ذمی کہتے ہیں بیسواں حصہ لیگا اور ملک حرب کے کافر تاجر سے جسکو حربی کہتے ہیں دسواں حصہ لیگا جب کہ کوئی قرار داد خاص نہ ہو۔ تو عاشر اسکا نام صرف اسی اعتبار پر ہے جو حربی سے دہائی لیتا ہے۔ اگر عاشر نے ظلم کے ساتھ وصول کیا تو اسی کی ندمت حد میں ہے کہ مکاس داخل جنت نہوگا یعنی ابتداء میں نہ جاویگا۔ مع۔ اذامر علی العاشر بال۔ اگر تاجر گزرا عاشر پر مال کے ساتھ۔ فن۔ اگرچہ مال باطن ہو کیونکہ مال ظاہر یعنی سوائم کا صدقہ لینا کج عاشر کی طرف مرد سے مشروط نہیں پس اگرچہ مال باطن لیکر گزرا تو عاشر نہ کو تاجر مسلمان و ذمی و حربی سے ہر ایک سے مقرری منع شرع وصول کریگا۔ اور اگر مال والے نے شرائط سے انکار کیا۔ فقال اصبتہ منذ اشهر۔ پس کہا کہ میں نے اسکو چند مہینہ سے پایا۔ فن۔ یعنی سال پورا نہیں ہوا۔ او علی دین۔ یا مجھے قرضہ ہے۔ فن۔ تو زکوٰۃ واجب نہیں۔ وحلف صدق۔ اور اس بات پر قسم کھا گیا تو اسکی تصدیق کی جائیگی۔ فن۔ لیکن یہ شرط اسی تاجر کے لیے جو دارالاسلام کا ہو چنانچہ آئندہ معلوم ہوگا۔ والعاشر من نصبه الامام علی الطریق۔ اور عاشر وہ شخص جسکو امام نے مقرر کیا ہو رہتہ پر۔ فن۔ واسطے حفاظت مال تاجر کے۔ البسوط۔ لیاخذ الصدقات من التجار۔ تاکہ وہ تاجردن سے صدقات وصول کرے۔ فن۔ اور شرط ہے کہ وہ آزاد مسلمان ہو اور ہاشمی نہو۔ الغایۃ الحج۔ تو یہود کا مقرر کرنا نہیں جائز ہے۔ د۔ پھر جو مسلمان تاجر سے لیا وہ زکوٰۃ ہے پس اسکو زکوٰۃ کے خزانہ میں رکھے اور وہ چالیسواں حصہ ہے۔ اور جو ذمی تاجر سے لے وہ بیسواں حصہ ہے اسکو خزانہ حمزہ و خراج میں رکھے اور اس سے اسکا جزئیہ الراس ساقط نہوگا اور سال میں ایکبار کے سوائے قومی سے زیادہ نہ لیا جائیگا۔ السراج۔ فمن انکر منہم تمام التحول۔ پس جس نے ان تاجردن میں سے سال پورا ہونے سے۔ او الفراع من الدین۔ یا فانیع از قرضہ ہونے سے انکار کیا۔ کان شکر اللوجب تو وہ وجوب محصول سے شکر ہوا۔ والقول قول المنکر مع الیقین۔ اور قسم کے ساتھ شکر کا قول قبول ہوتا ہے فن۔ تو قسم سے اسکا قول قبول ہوگا۔ وکذا اذا قال او یتھا الے عاشر اخر۔ اور یون قسم سے تصدیق کیا جائیگا جب کہ اپنے کہا کہ میں نے عشر کو دوسرے عاشر کو ادا کر دیا۔ مراد وہ اذا کان فی ملک السنۃ عاشر اخر اور مراد یہ کہ جب اس سال میں دوسرا عاشر رہا ہو۔ فن۔ تب اسکے قول کی تصدیق ہوگی۔ لانه اوعی وضع الامانۃ موضعها۔ کیونکہ اپنے امانت کو اپنے موقع پر رکھنے کا دعویٰ کیا۔ فن۔ اور امانت دار جب مال امانت کو اسکے موقع پر صرف کرنے کا دعویٰ ہو تو قسم سے اسکا قول قبول ہوتا ہے۔ بخلاف ما اذا لم یکن عاشر اخر فی ملک السنۃ۔ بخلاف اسکے جب اس سال میں کوئی دوسرا عاشر نہو۔ فن۔ کہ اسوقت قبول نہوگا۔ لانه ظہر کذبہ یقین۔ کیونکہ اسکا دروغ بالیقین ظاہر ہو گیا۔ وکذا اذا قال او یتھا نا۔ اور اسبطح

جب اس نے کہا کہ میں نے صدقہ کو خود دیدیا۔ یعنی اے الفقراء فی المصر۔ یعنی شہر میں فقیروں کو دیدیا۔ فـ
تو سبھی قسم سے تصدیق ہو گئی۔ لان المادار کان مفوضاً الیہ فیہ۔ کیونکہ ادا کرنا اسی کے سپرد تھا شہر میں۔ فـ
یعنی جب تک مال کے ساتھ شہر میں تھا تو وہ امانت دار تھا تو قسم سے اس کا قول مقبول ہو گا بخلاف اسکے جب کہ
شہر سے مال لیکر نکلنے کے بعد میں نے فقیروں کو دیا تو بیعت نہیں کیونکہ اب وہ عاشر کی حمایت میں ہے۔ وولایۃ
الاخذ بالمرور لدخوله تحت الحماية۔ اور عاشر پر گزند سے محصول لینے کا استحقاق عاشر کو بوجہ تاجر کے اس کی
حمایت میں آجانے کی ہے۔ فـ لیکن یہ نحو ما مقصود نہیں کیونکہ جو ذمی تاجر سے لیا جاوے وہ جزیہ ہوا اور
جزیہ میں جب وہ کہے کہ میں نے خود ادا کر دیا تو تصدیق نہو گی کیونکہ ذمی فقیر اسکے مستحق نہیں اور مسلمان فقیر دن پر
صرف کی اسکو صلاحیت نہیں ہے۔ البتہ۔ وکذا الجواب فی صدقة السوائم فی ثلثة فصول۔ اور یوں ہی صدقة
السوائم میں بنی صورتوں میں بھی حکم ہے۔ فـ اول یہ کہ چند ماہ سے مہری ملک ہوے ہیں۔ دوم مجبیر قرضہ ہے جو انکو معطل
ہے۔ سوم میں نے دوسرے عاشر کو جو اس سال میں تھا ادا کیا تو قسم سے تصدیق ہو گئی۔ وفی الفصل الرابع
وہو ما اذا قال ادیت بنفسی اے الفقراء فی المصر لا یصدق وان حلف۔ اور یہی چوتھی صورت اور
وہ یہ کہ اُس نے کہا کہ میں نے ان جانوروں کا صدقہ نبات خود شہر میں فقیروں کو ادا کر دیا ہے تو تصدیق نہو گی اگرچہ قسم
کھاوے۔ فـ اور اگرچہ امام کو اسکا سچا ہونا معلوم ہو جاوے بلکہ اس سے دوبارہ لیا جائیگا۔ وقال الشافعی
یصدق لانه اوصل الحق الی المستحق۔ اور شافعی نے کہا کہ اسکی تصدیق کی جائیگی کیونکہ اس نے حق کو مستحقوں
کو پہنچا دیا۔ ولنا ان حق الاخذ للسلطان فلا یمکن ابطالہ بخلاف الاموال الباطنة۔ اور ہماری دلیل
یہ کہ سوائم کی زکوۃ لینے کا حق سلطان کو حاصل ہے نہ یہ شخص اس حق کو باطل کرنے کا مالک نہیں بخلاف باطنی اموال
کے۔ فـ کہ انہی البتہ۔ امام کی طرف سے تقسیم کا نائب ہے تو امین ہوا پس قسم سے قول قبول ہوا۔ اور اس میں
قسم سچائی کے لیے ہے اور اگر ہم سچائی مان لیں تو سبھی جائز نہیں کیونکہ اس نے امام کا حق باطل کیا لہذا اس سے دوبارہ
لیا گیا۔ ثم قبل الزکوۃ ہوا الاول والثانی سیاستہ۔ پھر کہا گیا کہ زکوۃ تو اول ہی ہوا اور یہ دوم بعد سیاست
ہے۔ فـ یعنی زکوۃ تو وہی ہو چکا جو خود دیدیا اور دوبارہ لینا بطور سیاست ہے تاکہ کوئی اور ایسا نہ کرے۔ وقیل
ہوا الثانی والا اول ینقلب نفلاً۔ اور کہا گیا بلکہ زکوۃ تو ہے دوم ہے اور جو پہلے دیا تھا وہ نفل ہو جائیگا۔ و
ہو الصبیح۔ اور یہی قول صحیح ہے۔ ثم فیما یصدق فی السوائم واموال التجارۃ۔ پھر جن صورتوں میں
کہ سوائم داموال تجارت میں اسکے حق کی تصدیق ہوتی ہے۔ فـ یعنی تین صورتوں میں انہی سے ایک یہ کہ
میں نے دوسرے عاشر کو جو اس سال میں تھا ادا کر دیا۔ لم یشرط اخراج البراءۃ فی الجامع الصغیر
اس میں براءت نامہ نکالنے کی شرط جامع صغیر میں نہیں فرمائی۔ فـ یعنی تصدیق ہونے کے واسطے یہ شرط
نہیں کہ اس عاشر کا براءت نامہ دکھلاوے بلکہ صرف قسم سے تصدیق ہو گی۔ وشرط فی الاصل۔ اور کتاب
اصل یعنی مبسوط میں براءت نامہ دکھلانے کی شرط کی ہے۔ وہو روایت احسن عن ابی حنیفہ۔ اور یہی حسن ہے
ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کی۔ لانه ادعی۔ کیونکہ اس نے ایک دعویٰ کیا۔ فـ یعنی میں نے دوسرے
عاشر کو ادا کیا۔ ولصدق وعواہ علامۃ فحب ابرازہا۔ اور اسکے صدق دعویٰ کے واسطے ایک علامت
ہے یعنی تحریر ہے اسکو ظاہر کرنا واجب ہے۔ وجہ الاول اس خط لیشبہ اس خط فلا یعتبر علامۃ۔ اور روایت جامع صغیر
کی وجہ یہ کہ خط تو دوسرے خط سے مشابہ ہوتا ہے پس وہ علامت ہونا معتبر ہو گا۔ فـ اور یہی روایت صحیح ہے

الکافی ت۔ و ما صدق فیہ المسلم صدق فیہ الذمی۔ اور جس شرط میں مسلم کی تصدیق ہوگی ائین ذمی کی
 بھی تصدیق ہوگی۔ لان ما یؤخذ منه کضعف ما یؤخذ من المسلم۔ کیونکہ جو ذمی سے لیا جاتا ہو وہ دو چند
 اس مقدار کا ہو جو مسلم سے لیجاتی ہو۔ فیراعی ملک الشرائط تحقیقاً للتضعیف۔ تو دو چند کے معنی
 محقق ہونے کے لحاظ سے ان شرائط کا بھی لحاظ ہو گا۔ فن۔ کہ سال گندے اور نصاب ہو اور قرضہ سے
 فراغت و نیت تجارت ہو۔ میں کہتا ہوں کہ قولہ ما صدق فیہ۔ میں لفظ ما عام ہے لیکن اوپر معلوم ہوا کہ ذمی نے
 اگر غیر میں فیرون کو اموال ماٹنے کا عشر تقسیم کرنے کا دعویٰ کیا تو صحیح نہیں ہے لہذا ترجمہ میں خاص کر دیکر
 شرائط واجب میں جن شرائط میں مسلمان کی تصدیق جو ذمی کی بھی تصدیق ہوگی۔ کیونکہ اُنکے جان و مال کی حفاظت
 ہم پر مثل اپنے واجب ہے بخلاف حربی کافرون کے لہذا فرمایا۔ ولا یصدق الحرابی۔ اور حربی تاجر کی تصدیق
 ہوگی۔ فن۔ یعنی التفات ہی ہو گا اگر گواہ لا دے۔ ت۔ الافی الجوارسی یقول من احمات اولاد
 مکر بان دیون میں در حالیکہ وہ کہتا ہے کہ یہ میری اولاد کے ائین ہیں۔ او علمان معہ یقول ہم اولاد دی۔ یا ایسے
 علمان میں جو اسکے ساتھ ہیں در حالیکہ وہ کہتا ہے کہ یہ میری اولاد ہیں۔ فن۔ خلاصہ یہ کہ حربی تاجر جو امان پسکر
 ہمارے ملک میں تجارت کے لیے داخل ہوا ہے اول تو اہم المسلمین اجازت میں اس سے شرط کر لگا کہ سال بھر
 کم بیان ٹھہرے ورنہ میں تجھے جزیہ باندھوں گا بھر تو بیان سے جانے نہ پائیگا جب اس نے منظور کیا اور داخل ہوا بھر
 حاضر کے ناکہ سے گذرا تو اُسکے ساتھ باندیان ہیں اُنکو دعویٰ کرتا ہے کہ میرے ام ولد ہیں یعنی ان نوادیوں کو میں
 اپنے تصرف میں لایا کہ اُن سے میری اولاد ہوئی یا علمان یعنی نوادے جو کرے ہیں جنکو دعویٰ کرتا ہے کہ میری اولاد ہیں
 تو قسم سے اسکا قول مانا جائیگا اور علمان سے اشارہ کیا کہ اُنکی عمر ایسی ہو کہ حربی مذکور کی اولاد ہو سکتی ہوں تب ہی
 تصدیق ہوگی۔ لان الاخذ منه بطریق الحماۃ۔ کیونکہ حربی سے عشر لینا بطور حمایت و حفاظت ہے۔ و مانے
 یہ یہ من المال بحتلج الے الحماۃ۔ اور جو کچھ مال اسکے قبضہ میں ہے اُسکو حمایت کی احتیاج ہے۔ فن۔
 تو نصاب و سال پلٹنا و فراغت و نیت تجارت کسی کی شرط نہیں بلکہ جب ہم نے اُسکے پاس کے مال کو محفوظ
 رکھا تو حق حفاظت یعنی عشر لے لینا۔ غیر ان اقرارہ بنسب من فی یدہ منہ صحیح۔ مگر اتنی بات البتہ
 کہ جو آدمی اسکے قبضہ میں ہے اُسکے نسب کا اقرار اُسکی طرف سے صحیح ہے۔ فن۔ یعنی ہم اسکے اقرار کو مان لیتے
 کہ مثلاً یہ میرا بیٹا یا بیٹی ہے۔ فلذا باموئیتہ الولد لاناہا بتنی علیہ۔ پس یوں ہی ام ولد ہونے کا اقرار صحیح کیونکہ
 ام ولد ہونا تو ولد ہونے پر مبنی ہے۔ فن۔ پس جب ولد ہونے کا اقرار صحیح تو ام ولد ہونے کا اقرار بھی صحیح ہے
 فالغدمت ضفۃ المالیتہ فیمن۔ تو ان باندیوں میں مال ہونے کی صفت معدوم ہے۔ والاخذ لا یجب الا ان
 المال۔ اور عشر لینا میں ٹھیک مگر مال سے۔ فن۔ تو ان باندیوں و اُنکی اولاد سے عشر نہ لیا جائے لیکن اس
 دعویٰ پر اس سے قسم لیجائیگی۔ بخلاف اس دعویٰ کے کہ یہ میرے مدبر ہیں یا دار الحرب کے آزاد کیے ہوئے ہیں
 تو تصدیق ہوگی۔ نفع۔ رہا بیان اس مقدار کا جو بیجا دے۔ قال و یؤخذ من المسلم ربع العشر۔ کہا کہ مسلمان
 تاجر سے چالیسواں حصہ لیا جاوے۔ فن۔ کیونکہ یہ دراصل زکوٰۃ میں ہے۔ ومن الذمی نصف العشر۔
 اور ذمی سے اسکا دو چند بیسواں حصہ۔ ومن الحرابی العشر۔ اور حربی تاجر سے اسکا دو چند یعنی رسواں حصہ
 لیا جاوے۔ فن۔ یہ دونوں خراج میں رہیں۔ لہذا امر عمر بن سعاتہ۔ ایسا ہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے
 ساتھیوں کو حکم فرمایا تھا۔ فن۔ ساعی عامل زکوٰۃ دعا شرح کام کرے۔ رداہ عبد الرزاق و محمد بن الحسن فی الآثار

چونکہ یہ محضر صحابہ رضی اللہ عنہم میں بلا خلاف تھا تو اجماع ہو گیا۔ کذا قال القدری فی شرح المختصر مع۔ وان مرحبہ
 بنحسین درہالم یؤخذ منہ شی الا ان یکنوا یاخذون منا من مثلہا۔ اور اگر کوئی حربی صرف پچاس درہم
 کے ساتھ گذرے تو اس سے کچھ نہیں لیا جائیگا مگر آنکہ ایسے قلیل مال میں سے وہ لوگ ہم سے لے لیتے ہوں۔ ف۔
 تو ہم بھی ان کے آدمی سے لے لینگے۔ لان الاخذ منہم بطریق المجازۃ۔ کیونکہ حربیوں سے لینا بطریق مجازات
 ہی یعنی بدلا۔ بخلاف المسلم والذمی لان الماخوذ زکوۃ۔ بخلاف مسلمان اور ذمی کے کہ جو لیا جاتا ہے وہ زکوۃ
 ہے۔ ف۔ جب کہ مسلم سے لیا گیا۔ اوضعفا۔ یا اسکا دوچند معقول ہے۔ ف۔ جبکہ ذمی سے لیا گیا۔
 فلا بد من النصاب۔ تو نصاب کی مقدار ہونا ضرور ہے۔ ف۔ جس میں سے زکوۃ یا اسکا دوچند لیا جاوے۔
 و ہذا فی الجامع الصغیر۔ اور یہ جامع صغیر میں ہے۔ ف۔ جب کہ حربی کے مال قلیل سے بدلے کے طور پر لینا جائز
 ہے۔ و فی کتاب الزکوۃ لا یاخذ من القلیل حوائن کا نوایاخذون منا منہ لان القلیل لم یزل عفوا
 ولانہ لا یتحتاج الی الحامیۃ۔ اور کتاب الزکوۃ مبسوط میں ہے کہ حربی کے قلیل مال سے عاشر کچھ نہ لےوے اگرچہ
 حربی لوگ ہم سے ایسے مال سے لے لیتے ہوں ایسے کہ قلیل مال برابر عفو رہا ہے اور ایسے کہ قلیل میں حفاظت کی
 احتیاج نہیں۔ ف۔ حالانکہ عاشر کا استحقاق لینے کا بوجہ حفاظت راہ کے ہے۔ وان مرحبہ ہا سنی درہم دلا
 یعلم کم یاخذون منا یاخذ منہ العشر۔ اور اگر حربی دوسو درہم (یا زیادہ) کے ساتھ گذرے اور یہ معلوم نہیں کہ دے
 لوگ ہم سے کس قدر لیتے ہیں تو عاشر میں سے عشر یعنی دسواں حصہ لے لے۔ لقول عمر رضی اللہ عنہ فان
 اعیاکم فالعشر۔ بدلیل قول عمر رضی اللہ عنہ کہ پھر اگر تم کو تمھارا دسواں حصہ ملے۔ ف۔ یعنی اگر تم عاجز ہو جاؤ
 یہ جاننے سے کہ حربی تم سے کیا لیتے ہیں تو پھر تم دسواں حصہ لے لو۔ وان علم انہم یاخذون من اربع العشر او
 نصف العشر یاخذ بقدرہ۔ اور اگر یہ بات معلوم ہو کہ حربی لوگ ہم سے چالیسواں حصہ یا بیسواں حصہ لیتے
 ہیں تو ہمارا عاشر بھی اسی قدر لے۔ ف۔ کیونکہ بدلا ہماری طرف سے بھلائی کا ضرور ہے۔ وان کا نوایاخذون
 کل کل لا یاخذ کل۔ اور اگر معلوم ہو کہ حربی لوگ ہم سے کل مال لے لیتے ہیں تو ہمارا عاشر حربی سے کل مال نہیں
 لےگا۔ لانہ مخدر۔ کیونکہ یہ تو بدعہ دی ہے۔ ف۔ کہ بعد امن دینے کے کل مال چھین لیا اور غدر کرنا ہماری شان
 نہیں اگرچہ حربی کفار یا سکرین۔ چنانچہ اگر حربی لوگ بعد ان دینے کے ہمارے تاجر کو قتل کر دالین تو ہم نہیں
 قتل کریں گے۔ انفع۔ لیکن محیط السرخسی میں کہا کہ ہمارا عاشر بھی کل مال سے سوا اس قدر مال کے جس سے وہ اپنے
 وطن پہنچ جاوے۔ میں کہتا ہوں کہ گویا شرط ان بھی تھی کہ جان سے نہ مارینگے جب کہ آنکو معلوم تھا کہ ان کا
 بدلہ مال ہوگا۔ فانہم واسر اسلم۔ وان کا نوایاخذون اصلا لا یاخذ۔ اور اگر حربی لوگ ہم سے
 کچھ نہ لیتے ہوں تو ہمارا عاشر بھی کچھ نہ لےگا۔ لیتے کو الاخذ من تجارنا۔ تاکہ دے ہمارے تاجروں سے بھی لینا
 چھوڑیں۔ ف۔ جو ان کے ملک میں تجارت کے لیے جاتے ہیں۔ ولانا اخی بمکارم الاخلاق۔ اور ایسے
 کہ ہم تو اخلاق کریمہ کے زیادہ لائق ہیں۔ ف۔ جبکہ آنکا نہ لینا ہمارے ساتھ نیک خوبی پر دلالت کرتا ہے حالانکہ
 انکی نیک خوبی خالصا بوجہ امر نعالے نہیں تو ہمارے واسطے نیک خوبی کی شاخ بوجہ عدل کی جڑ کے بہت خوب
 بسل دیگی۔ م۔ وان مرحبہ بنی علی عاشر عشرہ ثم مررتہ اخری۔ قبل ان یعود من دارہ۔ ف۔ لم یعشر
 حتی یحول السحول۔ اے اگر حربی کا گذر کسی عاشر پر ہوا پس اسے عشرہ وصول کر لیا پھر وہ حربی دوسرے بار وہاں
 گذرے یعنی قبل اس کے کہ اپنے ملک جا کر لوٹے تو ہمارا عاشر اس سے دوبارہ عشرہ نہ لےگا یا تاں کہ سال پلٹ جاوے

فـ حاصل یہ کہ حربی امان لیکر داخل جوامع ہوس اعلام کے کہ سال بھر بیان رہا تو بھر جزیرہ باندھا جائیگا اور
تو بین کا شمار ہو کر دارالحرب نہ جانے پائیگا۔ پس عاشتر نے اس سے عشر لیا پھر اسکا گند اسی ماہ پر ہوا تو ایک
صورت یہ کہ بعد سال کے ہوا یا قبل سال کے اگر بعد سال کے ہوا تو عاشتر اس سے دوبارہ عشر لیگا۔ اور اگر قبل
سال کے ہوا تو دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ نہوز وہ دارالاسلام کے اندر پہلی امان سے وجود ہو اور جا بجا شہروں کے
جانے بین اسکا دوبارہ گذر عاشتر کے تاکہ پر ہوا تو دوبارہ عشر لیگا۔ لان الاخذ فی کل مرۃ استیصال المال
وقی الاخذ بحفظ۔ اسلئے کہ ہر بار عشر لینا تو مال کو جڑ سے بہت کر دینا ہوا حالانکہ لینے کا حق تو حفاظت مال کے لیے
تھا۔ فـ اسکا عوض برعکس ہوا۔ ولان حکم الامان الاول باقی۔ اور اسلئے کہ اول امان کا حکم سال بھر
کے اندر باقی ہے۔ فـ تو ایک عشر کا حق ابھی موجود ہے جب تک سال پلٹ نہ جاوے۔ ولہذا الحول تجدد
الامان۔ اور بعد سال پلٹنے کے امان نئی ہو جائیگی۔ فـ کیونکہ سال کے اندر لوٹ جانا امان میں مشروط
تھا اور جب حربی نے ہم پر اعتماد کر کے خفیہ بین سال گذار دیا تو امان اول نہیں رہی اب ہکو اس پر مرجع قابو
ہو۔ لانه لا یکن من المقام الا حوالا۔ کیونکہ حربی کو بیان ٹھہرنے کا قابو نہیں دیا گیا مگر ایک سال۔ فـ یعنی
قرب ایک سال کے۔ انتہایہ۔ یا صیح عبارت بعض نسخ کے بغیر کلمہ الاہر اسلئے کہ لانه لا یکن من المقام حوالا۔ یعنی حربی کو
ایک سال ٹھہرنے کا قابو نہیں دیا گیا۔ حالانکہ وہ سال پلٹے تک بین موجود ہے۔ پس یہ تو دوسری گفتگو ہے کہ امام اسیر
جزیرہ باندھیکا یا جانے دے غرض جو کچھ ہو عاشتر سے متعلق اسی قدر کہ بعد سال کے اب وہ نئی امان پر ہر روز داخل
ہو جاتا۔ والاخذ بعدہ لا یتاصل المال۔ اور بعد سال کے عشر لینا مال کو جڑ سے استیصال نہیں کرتا۔
بلکہ ہم خود آپس میں لیتے ہیں۔ صورت دوم یہ کہ۔ ان عشرہ فرجع الی دارالحرب ثم خرج من یومہ ذلک
عشرہ ایضا۔ اس سے عشر لے لیا پھر وہ (کسی وقت سال میں) دارالحرب کو لوٹ کر داخل ہوا پھر وہ داخل ہوئے
روز ہی واپس آیا تو بھی عشر لیگا۔ فـ یعنی اگرچہ اسی روز پھر ہمارے ملک کو امان لیکر آیا اور عاشتر کی طرف گذر
تو دوبارہ عشر لے اگرچہ اسے سال میں کئی بار ایسا کیا ہو۔ کیونکہ یہ تو حفاظت امان کا عوض ہے اور جب وہ واپس ہو کر
داخل دارالحرب ہوا تو امان جاتی رہی۔ لانه رجع بامان جدید۔ کیونکہ وہ پھر آیا تو امان جدید کے ساتھ آیا۔
وکذا الاخذ بعدہ لا یفنی اسلئے الاستیصال۔ اور چون ہی بعد اس کے عشر لینا بھی استیصال مال کی جانب
یعنی نہیں ہے۔ فـ اور اگر اول مرتبہ اپنے سوا اسکے قریب سے عشر لینا چھوٹ گیا ہو تو اب گندھا ہو عشر
نہیں لیگا۔ البتین۔ وان مرزومی بخرا و خنزیر۔ اور اگر ذمی شراب یا سور یا دونوں کو لیکر گذرے عشر انحر دون
انخنزیر۔ تو شراب کا عشر لیا جاوے نہ سور کا۔ و قوله عشر النحر اسے من قیمتھا۔ اور مصنف نے جو کہ کہ
عشر النحر شراب کا عشر لیا جاوے یعنی شراب کی قیمت میں سے دسواں حصہ لیا جاوے۔ فـ نہ کہ بین شراب
کا دسواں حصہ۔ وقال الشافعی لا یعشر بما لانه لا قیمۃ لہاء اور شافعی رحم نے فرمایا کہ ان دونوں کا عشر نہیں لیگا
کیونکہ ان دونوں کی کو قیمت نہیں ہے۔ وقال زفری عشرہا لاستوائہا فی المالیۃ عندہم۔ اور زفری رحمہ اللہ
تھا اسلئے کہ کما کہ دونوں کا یعنی دونوں کی قیمت کا عشر لیوے کیونکہ یہ دونوں مالیت میں کافروں کے نزدیک
یکساں ہیں۔ فـ یعنی دسے لوگ دونوں کو مال ٹھہرتے ہیں۔ وقال ابو یوسف یعشرہما اذا ہما جملۃ
اور ابو یوسف نے بھی کہا کہ دونوں کا عشر لیوے بشرطیکہ دونوں ساتھ لیے گذرے ہو۔ کانه جملۃ النحر یہ جملۃ النحر
گویا ابو یوسف نے خنزیر کو نحر کا تابع کیا۔ فـ جب کہ دونوں کو یکبارگی لیے ہونے کی قید لگائی بلکہ کہ

فان مر بکل واحد علی الانفراد عشر الخمر دون الخمر۔ اور اگر ہر ایک کو تنہا بیسے گندہ تو خمر کا عشر بیسے زعفران کا عشر۔
 گر ظاہر الروایہ میں خواہ دونوں ہوں یا تنہا ہو خمر کا عشر نہ خمر کا بیس دونوں میں فرق کیا گیا سو وجہ
 الفرق علی الظاہر ان القیمۃ فی ذوات القیم لما حکم العین والخمر یر منہا۔ اور وجہ فرق کی بنا ظاہر روایہ
 ہے کہ جو چیزیں ذوات القیم ہیں انکی قیمت کا حکم انکی عین ذوات کا حکم ہو اور خمر یر بھی ذوات القیم سے ہے۔
 فن۔ اور شراب نہیں ہر اور ذوات القیم وہ چیزیں کہ انکا مثل ٹھیک انہیں بلکہ قیمت انکا قائم مقام ہو جیسے
 ایک سو کے بالکل مثل دوسرا نہیں جان سکتے کیونکہ افراد میں فرق ہوتا ہے بخلاف اسکے جب کہ ایک خم میں سے ایک
 ٹھیک شراب لی پھر اسی خم سے یہ ٹھیک بھری تو یہ مثل سابق ہو۔ اور اسکے بدل میں قیمت بھی بجائے اسکے ہو سکتی
 ہے۔ پس جبکا مثل اسطرح صورت و معنی میں ہو اسکو ذوات المثل کہتے ہیں۔ و ذوات الامثال لیس لما ہذا
 الحکم والخمر منہا۔ اور جو چیزیں ذوات الامثال ہیں انکی قیمت کا یہ حکم نہیں کہ قیمت عین ذوات کی جگہ ہو اور خمر بھی
 ذوات الامثال سے ہے۔ فن۔ تو سور کی قیمت سے لینا گویا عین سور لینا ہو اور خمر کی قیمت سے لینا عین خمر
 ہوا۔ حاصل یہ کہ چیزیں دو قسم ہیں ایک مثلی کہ جبکا بدل اسکے مثل حقیقی براہ صورت و معنی موجود ہے جیسے گھوڑوں
 و شراب وغیرہ حتی کہ اگر کسی کے گھوڑوں تلف کرے تو اسپر اسکے مثل لازم ہیں اور اگر وہ بازار میں نہ مل سکیں تو اسوقت
 قیمت دوائی جائیگی۔ دوم قیمی کہ جبکا مثل نہیں جیسے بکری دھوڑا وغیرہ کہ ہر فرد کا حساب علیحدہ ہے تو ناجائز قیمت ہی
 اسکے قائم مقام ہو۔ پس مسئلہ مذکور میں خمر یر کی قیمت اسکے قائم مقام ہو تو عشر لیا جاوے اور خمر کی قیمت اسکے قائم مقام
 نہیں بلکہ اسکی شراب اسکے قائم مقام ہو تو قیمت خمر سے عشر لیا جاوے۔ ولان حق الاخذ للحمایہ۔ اور دوسری
 دلیل یہ کہ عشر لینے کا حق تو بوجہ حمایت و حفاظت کے ہے۔ والسلام بھی خمر نفسہ۔ اور مسلمان حفاظت رکھتا ہے
 اپنی ذاتی شراب کی۔ فن۔ مگر نہ پینے کے واسطے بلکہ۔ للتحلیل۔ نہ کر کے دے واسطے۔ فلذا یجہا علی غیرہ
 پس اسطرح خمر کو غیر کے لیے حفاظت کرے۔ فن۔ تو حفاظت کا حق یعنی عشر لے۔ ولا بھی خمر یر نفسہ بل
 بحسب قیاسہ بالاسلام۔ اور حفاظت نہیں کریگا اپنے ذاتی سور کی بلکہ اسلام کے ساتھ انکو چھوڑ دینا واجب ہے۔
 فن۔ یعنی اگر کوئی نصرانی جسکے ملک میں سور ہیں مسلمان ہو گیا تو اسلام لانے کے ساتھ اسپر یہ بھی واجب ہے کہ خنزیر
 کو مطلقاً چھوڑ دے۔ فلذا لا یجہا علی غیرہ۔ تو اسطرح وہ غیر کے لیے بھی حفاظت نہ کریگا۔ فن۔ تو اسکا
 عشر بھی نہیں لے سکتا۔ واضح ہو کہ مسلمان کے حق میں سور و شراب کوئی بھی مال متقوم نہیں ہیں یعنی ایسا مال
 نہیں کہ اسکی کچھ قیمت ہو اور ذمی کا فر کے حق میں خنزیر مال متقوم نہیں اگرچہ کافر اسکو اپنے نزدیک اپنے معاملہ
 میں مال متقوم خیال کرے کیونکہ خنزیر ابتدا سے زمانہ سے آج تک سب شرائع میں نجس العین رہا اور کبھی حلال
 نہیں ہوا بخلاف شراب کے کہ وہ ہماری شریعت میں حرام ہے تو بعض سابق شرائع میں حلال بھی رہی ہیں اسکی
 دو چیزیں ہیں کہ مسلمان کے حق میں مال نہیں ہے اور ذمی نصرانی کے حق میں مال ہے پس قول زعفران بھی ساقط ہو گیا
 بلکہ قول شافعی رحمہ اللہ کا بھی جواب نکل گیا لیکن انکے ساتھ بناے اختلاف اس اصل پر ہے کہ سوائے پینے وغیرہ
 فروخت کے سر کر کے کو شراب کی حفاظت جائز ہے یا نہیں۔ اور یہ انشاء اللہ تعالیٰ اپنے موقع پر آویگا۔ مگر
 ذمی مردار کی کھالیں لیکر گندہ تو امام محمد رحمہ اللہ نے اسکو ذکر نہیں کیا اور مشائخ نے کہا کہ عاشر کو اسکا عشر لینا چاہیے
 المخط۔ امید ہے کہ اس میں کوئی جتہد مخالفت نہ ہو گا۔ مگر اگر ایسی چیزیں لیکر گندہ جو جلد بگڑ جاتی ہیں جیسے دودھ و
 تر کھانے والی دوا کہ وغیرہ جنکی قیمت نصاب ہے تو صاحبین کے نزدیک انکا عشر بیسے اور امام کے نزدیک

نہیں۔ السراج۔ کیونکہ عاشر کے پاس جنگل میں قرار نہیں جگہ دیگا حتیٰ کہ اگر قرار ہوں یا اپنے کاربر و ازون کے لیے
 چاہے تو لے سکتا ہے۔ افش۔ ولو مریضی او امرأۃ من بنی تغلب ہمال۔ اور اگر بنو تغلب نعرانیوں کا کوئی طفل
 یا عورت مع مال گذرے۔ فلیس علی الصبی شئی و علی المرأة ما علی الرجل۔ تو طفل بہ کچھ نہیں ہے اور عورت
 بہ استقدر جو تغلبی مرد پر ہے۔ فن۔ یعنی مسلمانوں سے دو چند ہے۔ لما ذکرنا فی السوائم۔ بوجہ اس دلیل کے
 جو باب سوائم میں گذر چکی۔ فن۔ لیکن وہاں فتح القدر میں عورت سے نفی کو ترجیح دی اور یہاں حکم مذکور
 صحیح ہے۔ واسئلہ تعالیٰ اعلم۔ ومن مر علی عاشر بامہ و دہم و اخرہ ان لہ فی منزلہ مائتہ اخری قد حال
 علیہا الحول لم ینک التی مر بہا۔ اگر ایک شخص سودم کے ساتھ عاشر کے ناکہ بہ گذرا اور اسکو آگاہ کیا کہ میرے
 گھر میں دوسرے سودم ہیں کہ دو کون پر سال گزر گیا ہے تو عاشر ان سودم کی زکوٰۃ نہ بیگا جنکو ساتھ لیکر گذرا۔
 نقلتہ۔ بوجہ اسکی دلیل ہو چکا۔ فن۔ کہ نصاب سے کم ہیں۔ و ما فی بیتہ لم یدخل تحت حایتہ۔ اور جو اسکے گھر
 میں ہیں وہ عاشر کے تحت حایت نہیں آئے۔ فن۔ اور یہ مال ایسا ہے کہ اسکی زکوٰۃ دینے کا مالک خود ہمارا ہے
 بخلاف سوائم کے کہ اگر ساتھ کم ہوں اور باقی نصاب تک گھر میں ہوں تو زکوٰۃ وصول کر لے۔ کما فی السراج ۶۔ ولو لم
 یما بھی درہم بضاعۃ۔ اور اگر دو سودم بضاعۃ کے ساتھ گذرا۔ فن۔ اور بضاعۃ یہ کہ کسی تاجو یا غیر سے دیا
 گی کہ میرے یہ دو سودم بھی تجارت میں بطور احسان لگا دیجو۔ تو حکم یہ کہ۔ لم یعشر ہا۔ عاشر اسکا عشر نہ لیگا۔ لانه
 غیر ماذون با و از زکوٰۃ۔ کیونکہ یہ شخص اسکی ادار زکوٰۃ کے واسطے اجازت یافتہ نہیں ہے۔ فن۔ بلکہ مالک نے
 اسکو صرف تجارت میں لگانے کی اجازت دی ہے۔ قال و کذا المضاربۃ۔ مضرب نے کہا کہ یہی حکم مضارب
 کا ہے۔ یعنی اذا مر المضارب بہ علی العاشر۔ یعنی جب کہ مضارب مع مال مضارب کے جو نصاب ہے تاکہ پر گذرا
 فن۔ تو عاشر اس سے زکوٰۃ نہیں لیگا۔ مضارب یہ کہ مثلاً زید نے عمر کو دو سو روپیہ دیا کہ اس سے تجارت کرے
 اور جو کچھ نفع ہو وہ ہم دونوں کے درمیان نصف نصف ہو۔ و کان ابو حنیفۃ لقول اولادہ یعشر النفع فی المضارب
 حتی لا یلک لرب المال نیمہ عن التصرف فیہ بعد ما صار عروضا فزل منزلة المالك۔ اور ابو حنیفہ
 پہلے کہتے تھے کہ عاشر اس سے زکوٰۃ لیگا بوجہ ثبوت حق مضارب کے حتیٰ کہ روپیہ کے اسباب تجارت ہو جائے بلکہ
 مالک کو اختیار نہیں ہوتا کہ مضارب کو اس میں تصرف تجارتی سے منع کرے تو مضارب بہنزد مالک کے قرار دیا گیا
 فن۔ تو جیسے مالک سے عشر لیتا ہوں ہی مضارب سے وصول کر لیگا۔ ثم رجع الی ما ذکر فی الکتاب
 و ہو قولہما۔ سچر ابو حنیفہ رحمہ کے قول ہوں سے اس قول کی طرف رجوع کیا جو کتاب میں مذکور ہے اور یہی صاحبین
 کا قول ہے۔ لانه لیس بالک ولا نائب عنہ فی ادار الزکوٰۃ۔ کیونکہ مضارب در حقیقت مالک نہیں اور نہ مالک
 کی طرف سے اداسے زکوٰۃ میں نائب ہے۔ الا ان یكون فی المال ربح یبلغ نصیبہ لہا یا یؤخذ منہ لانه مالک
 لہ۔ مگر اگر مال میں استقدر نفع ہو کہ مضارب کا حصہ قدر نصاب پہنچ جاوے۔ تو اس حصہ میں سے حق لے لیا جائیگا
 کیونکہ مضارب اسکا مالک ہے۔ فن۔ میں کہتا ہوں کہ یہ مسئلہ نص صریح ہے کہ مشترک اسباب میں قبل تقسیم کے ہر ایک
 اپنے حصہ کا مالک ہوتا ہے۔ ولو مریضہ ماذون لہ جائتی درہم۔ اور اگر دو سودم کے ساتھ ایسا غلام گذرا جنکو تجارت
 کی اجازت دی گئی ہے۔ فن۔ یعنی اپنے مالک کی طرف سے۔ و لیس علیہ دین۔ اور اس غلام ماذون پر
 قرضہ بھی نہیں ہے تو۔ عشرہ۔ عاشر اس سے حق لے لیگا۔ فن۔ لیکن اس پر وارد ہوتا ہے کہ غلام بھی اس مال
 کا مالک نہیں اور نہ اسکو اداسے زکوٰۃ کی اجازت ہے اور شرع باب میں مجملہ اسخری سے گذرا کہ صحیح یہ کہ مولیٰ پر بھی

اسکی زکوۃ جب ہی لازم ہوگی کہ ماذون سے لیکر اپنے قبضہ میں لاوے۔ ۴۔ پس بالفعل نہ مولیٰ پر لازم ہے اور نہ غلام
نہاز ہے۔ قال ابو یوسف لا اور ہی ان ابا حنیفہ ترجع عن ہذا ام لا۔ ابو یوسف نے کہا کہ مجھے نہیں معلوم
کہ ابو حنیفہ نے اس سے رجوع کیا یا نہیں۔ و قیاس قولہ الثانی فی المضاربۃ وہو قولہما انہ لا یعشرہ
اور مضاربہ میں امام ابو حنیفہ کے دوسرے قول پر اسکو قیاس کر کے یہ حکم نکلتا ہے کہ ماذون کے مال سے بھی عشر
نہ لےگا اور یہی صاحبین کا قول ہے۔ ۵۔ کیونکہ جیسے مضارب کو اداسے زکوۃ کا اختیار نہ تھا اور نہ وہ مالک
تھا ویسا ہی ماذون کا حال ہے پس جیسے امام رح نے مضارب کے مسئلہ میں قول اول سے بوجہ مذکور رجوع کیا
یہ بھی یہاں رجوع ہو سکتا ہے۔ لان الملك فیما فی یدہ للمولیٰ ولم التصرف۔ کیونکہ ماذون کے پاس جو کچھ
ہو وہ مولیٰ کی ملک ہے اور ماذون کو اس میں صرف تجارتی تصرف کا اختیار ہے۔ فصار کا مضارب۔ تو ماذون
بھی مثل مضارب کے۔ ۶۔ بلکہ اس سے بھی کمتر ہو گیا لہذا شایع کا کہ وغیرہ نے جزم کیا کہ صحیح یہ کہ مضارب
کے مسئلہ میں امام کا رجوع کرنا ہی ماذون کے مسئلہ میں رجوع ہے اور یہی مفید میں مذکور ہے۔ مع۔ اور بعض نے زعم کیا کہ
نہیں بلکہ ماذون و مضارب میں فرق ہے۔ وقیل فی الفرق بینہما ان العبد یتصرف بنفسہ حتی لا یرجع بالعبد
علی المولیٰ فکان ہوا المحتاج الی السحایۃ۔ اور دونوں میں وجہ فرق یہ بیان کی گئی کہ غلام ماذون اپنی ذات کی
صرف کرتا ہے حتیٰ کہ عہدہ کا رجوع مولیٰ پر نہیں ہوتا تو غلام ماذون ہی حمایت کا محتاج ہے۔ ۷۔ پس عاشر
حق حمایت ماذون سے لے لےگا۔ والمضارب یتصرف بحکم النیایۃ حتی یرجع بالعبدۃ علی رب المال
فکان رب المال ہوا المحتاج۔ اور مضارب بحکم نیابت تصرف کرتا ہے حتیٰ کہ عہدہ کا رجوع رب المال پر ہوتا ہے پس
رب المال ہی محتاج حمایت ہوا۔ ۸۔ تو عاشر حق حمایت کو مضارب سے نہیں لے سکتا۔ یہ دونوں میں فرق
ہے۔ فلما یكون الرجوع فی المضارب رجوعاً عامہ فی العبد۔ تو امام ابو حنیفہ کا رجوع کرنا مضارب کے مسئلہ میں
وہی رجوع در صورت غلام ماذون کے ہوگا۔ ۹۔ حاصل آنکہ مضارب کی صورت میں مالک مال پر حق عاشر ہے
اور ماذون کی صورت میں ماذون پر ہے پس جب دونوں میں فرق ہوا تو ابو حنیفہ کا مضارب کے مسئلہ میں رجوع
کرنا اور کہنا کہ مضارب سے عاشر حق نہیں لےگا ہی رجوع غلام ماذون کے مسئلہ میں بوجہ فرق کے نہیں ہوگا۔
اور فرق کی دلیل یہ کہ اگر مضارب نے لین دین کیا اور گھٹی آئی اور تجارت پر قرضہ چڑھ گیا تو جنہوں نے مضارب کو
ادھار دیا آنگاہ وہ عہدہ مالک مال پر ہے چنانچہ دے لوگ مالک کی طرف رجوع کر کے وصول کر لینگے۔ اور غلام ماذون
کی صورت میں یہ عہدہ خود ماذون پر ہے حتیٰ کہ اسی کے دانگیر ہو گئے اور وہی ذمہ دار ہے پس وہی اُنکے قرضہ میں
فروخت کیا جائیگا مگر آنکہ مولیٰ ادا کر کے چھڑا دے۔ پھر فتح القدیر میں ہے کہ نتیجہ اس فرق کا صرف یہ کہ مضارب
محتاج حمایت نہیں اور ماذون محتاج ہے لیکن صرف اسی قدر سے عشر لینے کا حق نہیں ہوتا جب تک کہ ملکیت
ذاتی یا نیابت اداسے زکوۃ مع شرائط زکوۃ نہ ہو اور یہ ماذون میں بھی مفقود تو یہ فرق رائگان ہوا پس صحیح یہ کہ
ماذون سے بھی نہیں لےگا جیسا کہ کافی میں ہے۔ مع۔ وان کان مولاه معہ یؤخذ منه لان الملك لہ۔
اور اگر ماذون غلام کا مولیٰ بھی ساتھ ہو تو مولیٰ سے عاشر لے لےگا کیونکہ اسکی ملک ہے۔ الا اذا کان علی العبد
دین یحیط بالمال مگر جب کہ غلام ماذون پر اسقدر قرضہ ہو کہ جو مال اسکے پاس ہے سب کو محیط ہو۔ ۱۰۔ یعنی
مال و قرضہ قریب برابر کے ہو تو اسوقت اس مال سے جو ماذون کے پاس ہے کچھ نہیں لیا جائیگا اگرچہ مولیٰ ساتھ ہو
لا لحد ام الملك۔ بوجہ عدم ہونے ملک مولیٰ کے۔ ۱۱۔ بقول ابو حنیفہ رحم۔ او الشغل یا بوجہ

مشغول ہونے والے کے۔ **ف**۔ یعنی مال قرضہ میں مشغول ہے بقول صاحبین۔ بہر حال امام و صاحبین سب کے نزدیک نہیں لیا جاوے گا۔ **قال** ومن مر علی عاشر الخراج فی ارض قد غلبوا علیہا۔ فرمایا کہ جو شخص خارجہ (ریا یا جیون) کے عامل پر گھڑا ایسی سرزمین میں جان خارجی غالب (مسلط) ہو گئے ہیں۔ **ف**۔ فقہرہ۔ پس خارجہ کے عامل نے اس سے عشر لے لیا۔ **ف**۔ پھر وہ سلطان عادل و اہل السنۃ کے عاشر پر گذرا۔ **ف**۔ یعنی علیہ الصدقہ تو بکر اس پر صدقہ رکھا جائیگا۔ **ف**۔ یعنی خارجی عاشر کو دینے سے معذور نہوگا بلکہ اس سے دوبارہ وصول لے لیا جائیگا۔ **اذا مر علی عاشر اہل العدل**۔ جب کہ وہ اہل عدل کے عاشر پر گذرے۔ **لان** التفسیر جار من قبلہ من حیث انہ مر علیہ۔ کیونکہ تفسیر تو اسی کی طرف سے ہوئی کہ وہ خارجی عاشر کی راہ پر گذرا۔ **ف**۔ بخلاف اسکے جب کہ خارجی و باغی کسی ملک پر مسلط ہوئے اور وہ ان کے لوگوں سے زکوۃ و خراج وصول کر لیا کیونکہ یہ لوگ مجبور ہیں بلکہ سلطان عدل انکی حفاظت نہ کر سکا۔ **الکافی ع**۔ (فروع) جو پائے و نقد کو کہا کہ میری نہیں یا عرض کو کہا کہ تجارتی نہیں تو قسم سے قبول ہوگا۔ **السرائج** و **الطحاوی** سال لیکر تاکہ سے گذر گیا اور عاشر کو معلوم نہ ہوا پھر علم ہوا پس جب کبھی گذرے تو مسلمان و ذمی سے چھوٹا ہوا وصول کر لے نہ حربی سے۔ **المحیط الثبیین**۔

باب فی المعاون والركاز

باب کا نون و دھینہ کے بیان میں) معاون جمع معدن۔ کان حسین خلقی سونا و چاندی وغیرہ دھات زمین میں مرکب ہوں۔ کنز دھینہ یعنی روپیہ و اشرفی وغیرہ جسکو آدمیوں نے دفن کیا۔ **رکاز** جو زمین میں مرکوز ہو بہ معدن و کثر دونوں کو شامل ہے۔ یہاں معدن کے مقابلہ میں رکاز بمعنی دھینہ ہے۔ **ارض** خراجی جس زمین پر خراج واجب ہو۔ **ارض** عشری جس پر عشر واجب ہو۔ **قال** معدن ذهب و فضة او حديد او رصاص او صفر۔ معدن سونے یا چاندی یا لوہا یا پارنگ یا پتیل کی۔ **ف**۔ یا تابنے کی۔ **و** جد فی ارض خراج او عشر۔ جو کہ زمین خراجی یا عشری میں پائی گئی۔ **ف**۔ نہ گھر میں۔ **نفیہ** الخمس۔ تو اس میں پانچواں حصہ۔ **ف**۔ یعنی حق فقر و غریب عشر یا خراج کے ساتھ اس زمین پر معدن کا پانچواں حصہ بھی ہوگا تو معلوم ہوا کہ ہیئر و جنگل کی کان میں بدرجہ اولیٰ پانچواں حصہ واجب ہوگا۔ **بذا** عندنا۔ یہ حکم ہمارے نزدیک ہے۔ **وقال** الشافعی لاشی علیہ فیہ لانه مباح سبقت یدہ الیہ کالصيد الا اذا کان المستخرج و ہما اذ فقتہ فعیب فیہ الزکوۃ و لای شرط الحول فی قول۔ اور شافعی نے کہا کہ معدن پانے والے پر معدن کی بابت کچھ واجب نہیں کیونکہ یہ ایک مباح چیز تھی کہ پہلے اسی شخص کے ہاتھ لگی تو اسی کی ہوئی جیسے شکار یعنی جس نے پہلے پکڑا اسی کا ہو گیا مگر جبکہ کان سے برآمد ہونا یا چاندی ہو تو اس میں زکوۃ واجب ہو جائیگی نہ پانچواں حصہ۔ اور سال گذرنا مشروط نہیں ایک قول میں۔ **ف**۔ اور یہی قول اس کے مذہب میں صحیح ٹھہرایا گیا ہے۔ **لانہ** ما وکله و الحول للتمنیہ۔ اسوجہ سے کہ یہ تو بالکل غار یعنی عین زیادتی جو اور سال پہنچنے کی شرط تو ثبر حاد ہی کے واسطے تھی۔ **ف**۔ اور حجت شافعی رحم کی یہ کہ حضرت صلی علیہ وسلم نے بلال بن الحارث المزنی رضی اللہ عنہ کے واسطے مدینہ کے نواح فرج سے معاون قبیلہ کو اقطاع میں دیا پس ان معاون سے سوا زکوۃ کے کچھ نہیں جاتا تاہم۔ **رواہ** مالک و ابو داؤد۔ ابو حبیہ نے کہا کہ اول تو یہ حدیث منقطع ہے دوم حضرت صلعم نے زکوۃ کا حکم نہیں کیا بلکہ یہ فرمایا کہ ان معاون سے تاہم یہی بیجائی ہے پھر اسکے معارض قرآن و حدیث صحیح موجود ہے **و** لانا قولہ علیہ السلام۔ اور دلیل سنت ہمارے واسطے قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ۔ **ف**۔ العجا، جبار

والسراجار والمعدن جبار۔ ونفی الرکاز الخمس۔ عجمار یعنی سیگنوں والے جانور بدرہن اور کنوان بدرہن اور معدن بدرہن۔ اور گازین پانچواں حصہ ہے۔ فن۔ اس حدیث کو ائمہ محلح السنۃ نے روایت کیا اور مراد یہ ہے کہ سیگنوں والے جانوروں نے اگر اتفاق سے کسی کو مار ڈالا تو اس کے خون کا نقصان یا دیت کسی پر نہیں ہوا اگر کنوان کھودنے کے لیے مزدوروں کو مقرر کیا انھوں نے کھودا پھر اوپر سے کنوان پھٹ پڑا کہ کوئی مزدور مر گیا تو خون بدرہن۔ یوں ہی کان کھودنے میں اگر مرا تو بدرہن اور رکاز میں جو مال نکلا اس میں پانچواں حصہ واجب ہے اب دلیل یہ کہ رکاز کا لفظ معدن اور کنز یعنی کان اور ذینہ دونوں کو شامل ہے تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ کان اور ذینہ دونوں میں پانچواں حصہ واجب ہے اور یہ جو فرمایا کہ۔ والمعدن جبار۔ تو اس کے یہ معنی کہ کان کھودنے میں جو مزدور تلف ہوا اس کا خون بدرہن جیسے عجماء و گنوں کا حکم ہے۔ اور یہ معنی نہیں کہ معدن کا مال بدرہن کیونکہ اول تو خلاف محاورہ دوم بالاتفاق سونا و چاندی اس میں سے بدرہن ہے۔ پس معنی صحیح یہ کہ جراحت عجماء و چاہ و معدن بدرہن ہے اور جو معدن سے نکلے اس میں خمس ہے مگر جہاں معدن کے رکاز فرمایا۔ وہو من الرکز۔ اور رکاز شتق رکز سے فن۔ جو مرکوز ہو حتیٰ کہ جو ارادہ دلی ہو اس کو مرکوز خاطر کہتے ہیں۔ فاطلق علی المعدن۔ پس معدن پر رکاز کا قیاس کیا۔ فن۔ کیونکہ وہ زمین کے اجزاء میں مرکوز ہوتا ہے۔ اور معدن نہیں کہا تاکہ رکاز کا لفظ معدن و ذینہ یہ حدیث صحیح دلیل میرج ہے۔ اور دلیل دوم قولہ تعالیٰ و اعلموا انما غنم من شی فان سر خمسہ الا یہ یعنی آگاہ ہو کہ جو کچھ غنیمت پاؤ تو اس کا پانچواں حصہ سر ہے الخ یعنی غنم کے لیے ہے۔ تو یہ غنیمت میں پانچواں حصہ ہے اور معدن و ذینہ بھی غنیمت ہے۔ لانہا کانت فی ایدی الکفرۃ۔ کیونکہ یہ معادن تو کافروں کے قبضہ میں تھیں۔ فن۔ اس طرح کہ جن زمینوں میں ہیں وہ کافروں کے تحت میں تھیں۔ و حتما یدینا علیہ۔ اور ہمارے ہاتھ ان پر حاوی ہونگے ازراہ علیہ کے۔ فن۔ یعنی ہم نے غالب ہو کر اپنے قبضہ میں لیا۔ فکانت غنیمۃ۔ تو یہ معادن غنیمت ہوئیں ونفی النشائم الخمس۔ اور کل غنیمتوں میں پانچواں حصہ ہے۔ فن۔ پس معادن میں سر تعالیٰ پانچواں حصہ ہوا۔ بخلاف الطیید۔ برخلاف شکار کے۔ فن۔ جس پر شافعی رحم نے قیاس فرمایا تو قیاس مع الفارق ہے۔ لانہ لم یکن فی ید احد۔ کیونکہ حید تو کسی کے قبضہ میں نہ تھی۔ فن۔ حتیٰ کہ کافروں کا قبضہ اپنہ تھا سب مسلمانوں نے فتح کیا تو ان کا سبھی قبضہ نہ ہوا لہذا جو کوئی قبضہ میں لاوے اسی کا ہوگا۔ پھر اگر کہا جاوے کہ معادن جب غنیمت ٹھہریں تو جن مجاہدین غازیوں نے فتح کیا تھا یہ انھیں کا حق ہوا پس چاہیے تھا کہ پانچ حصہ کر کے ایک پانچواں تو سر تعالیٰ حق فقرا ہوتا اور باقی چار پانچویں غازیوں یا رکنے دار ثون کو دیے جاتے حالانکہ تم کہتے ہو کہ باقی چار پانچویں حصہ معدن پانے والے کے ہیں تو جواب یہ کہ غنیمت ہونا بحکم الید یعنی قبضہ ہے۔ الا ان للغایمین ید حکمۃ لیشو تہا علی الظاہر۔ مگر بات یہ کہ غازیوں کا قبضہ تو حکمی قبضہ تھا نہ حقیقی کیونکہ وہ قبضہ تو ظاہر پر تھا۔ فن۔ لہذا وہ ان کے ثوارہ میں نہ آئیں۔ واما التحقیقۃ فلولو احد۔ رہا حقیقی قبضہ تو وہ پانے والے کا ہوا۔ فن۔ پس معادن میں دو طرح کا قبضہ ہوا ایک قبضہ حکمی بدین معنی کہ جو زمین کا قابض ہے وہ حکماً اس کے اندر کے گاؤں کا سبھی قابض ہے دوم قبضہ حقیقی اور یہ قبضہ جب ہی ہوتا ہے کہ درحقیقت اس پر دسترس حاصل ہو۔ فاعتبرا حکمۃ فی حق الخمس۔ پس پہلے حکمی قبضہ کو تو خمس کے بارہ میں اعتبار کیا۔ و التحقیقۃ فی حق الاربعۃ الا خمس حتیٰ کانت للواحد اور حقیقی قبضہ کو چار پانچویں کے حق میں اعتبار کیا حتیٰ کہ یہ بانی مال سب پانے والا کا ہوا۔ فن۔ خواہ پانے والا آزاد ہو یا غلام یا بالغ یا طفل یا مرد یا عورت خواہ مسلمان یا مسلمانوں کا ذمی کافر ہو۔ اور اگر دار الکفر کا حربی کافر ہو جو مالان

بیکر دارالاسلام میں آیا تھا تو اس سے سب واپس لیا جائیگا۔ لیکن اگر سردار اسلام نے اسکو دھو نہ دھنے کی اجازت
دی اور کچھ مال ٹھہرا دیا ہو تو منافق شرط کے پادریگا۔ محبت السخسیۃ و صحت۔ دارالاسلام کے دو شخصوں نے
معا دن قلعہ کیلئے مین شرکت کی بھرا ایک نے پانی تو چار پانچون حصے اسی پانے والے کے مین سے بھر۔ یعنی
مقدہ شرکت مائل ہر سم۔ مزدوروں کو معدن میں مقرر کیا تو انکی مزدوری اور کان سے جو کہ حاصل ہو سب مستاجر
کا ہر سم البحر۔ یہ اسوقت کہ معدن نہ کور جنگل یا زمین غرابی و عشری مین پائی ہو۔ ولو وجد فی دارہ معدنہ
اور اگر اپنے خاص گھر مین معدن پائی۔ فلیس فیہ شی۔ تو اس مین کچھ حق نہیں ہر۔ ف۔ یعنی سب پانے والے کی
ہر اور پانچوان حصہ نہ لیا جائیگا۔ عند الی حلیفۃ۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہر۔ و قال فیہ الخمس لا ینال
ماروینا۔ اور صاحبین نے کہا کہ گھر کی کان مین بھی پانچوان حصہ واجب ہر بوجہ اطلاق اس حدیث کے جو ہم نے
روایت کی۔ ف۔ یعنی حدیث و فی الرکان الخمس۔ مطلق ہر کہ کوئی رکاز اور کہیں پائی جاوے خواہ گھر مین یا اور
جگہ تو اس مین خمس واجب ہر۔ ولہ انہ من اجزاء الارض۔ اور ابو حنیفہ رحم کی دلیل یہ کہ معدن تو اجزاء زمین سے
ہر۔ یعنی مرکب فیہا۔ زمین مین مرکب ہر۔ ف۔ کوئی علیحدہ و فینہ کے طور پر رکھی نہیں ہر۔ ولا موتہ فی سائر
الاجزاء۔ اور کوئی بار خرجہ کا باقی سب اجزاء پر نہیں۔ ف۔ حتی کہ گھر کی زمین پر کچھ حق واجب نہیں۔ فلذا سنے
نہذا البحر۔ تو اس جرد معدنی پر بھی کوئی بار خرجہ کا نہوگا۔ لان البحر لا یخالف البحر۔ کیونکہ جزا اپنے کلی سے
مخالف نہیں ہوتا ہر۔ بخلاف الکفر۔ برخلاف ذینہ کے۔ ف۔ کہ وہ اگرچہ گھر مین ملے خمس واجب ہوتا ہر
لانہ غیر مرکب فیہا۔ کیونکہ ذینہ تو زمین مین مرکب نہیں ہر۔ ف۔ بلکہ زمین کے اندر موضع یعنی بطور ودیعت
رکھا ہوا ہر۔ وان وجد فی أرضہ۔ اور اگر اپنے معدن کو اپنی زمین مین پایا۔ ف۔ یعنی ملوکہ خاص جو مثلاً
امام سے خاص اپنا مال دیکر خریدے۔ فعن الی حلیفۃ فیہ روایتان۔ تو امام ابو حنیفہ سے اس مین دو روایت مین
ف۔ روایت الاصل مین واجب نہیں مثل گھر کے اور روایت جامع صغیر مین واجب ہر۔ فوجہ الفرق علی
احد نہاد ہو روایتہ الجامع الصغیر ان الدار ملکت خالیۃ عن الملوٰن دون الارض۔ پس وجہ فرق
در میان زمین و گھر کے دونوں روایتوں مین ایک روایت پر اور وہ روایت جامع صغیر ہی یہ ہر کہ گھر تو ملک ہوا
اس حالت سے کہ بار خرجہ سے خالی ہر نہ زمین۔ ف۔ کیونکہ زمین ملک ہر جیسی ہوا بار خرجہ رہیگا اگرچہ خریدے
ولہذا وجب العشر و الخراج فی الارض دون الدار۔ اسی واسطے عشر یا خراج فقط زمین پر واجب ہوتا
ہر نہ گھر پر۔ فلذا نہ الموتہ۔ پس یوں ہی یہ خرجہ بھی۔ ف۔ یعنی معدنی پانچوان حصہ بھی زمین پر ہوگا نہ گھر
پر۔ بھر واضح ہو کہ رکاز مین سے ایک قسم یعنی معدن کا یہ بیان ہوا۔ ربان قسم دوم یعنی ذینہ کا تو فرمایا۔
وان وجد رکازا ہی کنزاً۔ اور اگر اپنے رکاز پائی یعنی ذینہ پایا۔ ف۔ کیونکہ رکاز تو معدن کو بھی شامل ہر
پس بیان معدن کے بعد رکاز سے بھی مراد کہ اپنے ذینہ پایا تو۔ وجب فیہ الخمس۔ اس مین خمس واجب ہر عند ہم
یہ اتفاق امام و صاحبین کا قول ہر۔ لماروینا۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ یعنی
فی الرکان الخمس۔ بھر اختلاف اہل مولا مین باقی چار پانچون حصوں مین ہر کہ کہیں کے واسطے مسئلہ۔ مخرج الطحاوی
واسم الرکان یطلق علی الکثر یعنی الرکز۔ اور فقط رکاز کا اطلاق ذینہ پر بوجہ معنی رکز کے ہر۔ و ہوا الاشبات
افد معنی رکز کے ثابت کر دینا۔ ف۔ پس اگر اللہ تعالیٰ حل شانہ کی قدرت ایجاد نے ثابت کر دیا ہو تو وہ معدن
ہر اند اگر بطریق فعل مخلوق کے ثابت کر دیا ہو تو وہ ذینہ ہر۔ بالہذہ ذینہ خواہ جنگل بہر مین یا زمین غرابی

میں یا گھر میں کہیں پایا جاوے بالاتفاق اس میں پانچواں حصہ واجب ہے بشرطیکہ حکم غنیمت ہو چنانچہ تفصیل فرمائی۔
 بقولہ۔ ثم ان کان علی ضرب اہل الاسلام کالمکتوب علیہ کلمۃ الشہادۃ فہو بمنزلۃ اللقطة وقد عرف حکمہا
 فی موضعہا۔ پھر اگر یہ دینے اہل اسلام کے ضرب پر ہو جیسے اس پر کلمہ شہادت لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ لکھا ہو تو یہ مال
 بمنزلہ لقطہ کے ہے اور لقطہ کا حکم انہی جگہ میں بیان ہوا ہے۔ فسن یعنی آئندہ کتاب اللقطہ میں انشاء اللہ تعالیٰ آویگا
 خلاصہ یہ کہ اس صورت میں یہ مال غنیمت نہیں بلکہ کسی مسلمان کی ملک ہے جسکو پانے والے نے پڑے مال کی طرح لیا
 تو اسکے ساتھ پڑے مال کی طرح برتاو ہوگا۔ وان کان علی ضرب اہل الجاہلیۃ کالمکتوش علیہ الصنم۔ اور اگر
 اہل الجاہلیہ یعنی کفر کی ضرب پر ہو جیسے اس پر بت کی تصویر ہو۔ فن۔ یا نصرانی صلیب کی صورت ہو۔ فقیہ الخمس
 علی کل حال لما بینا۔ تو اس میں پانچواں حصہ ہر حال پر ہے بدلیل مذکورہ بالا۔ فن۔ یعنی بھس رکاز اور غنیمت
 جیسے غازیوں کا حکمی قبضہ اور پانے والے کا حقیقی قبضہ متحقق ہوا اور ہر حال سے یہ مراد کہ کسی زمین میں پاوے
 اور سوائے حربی کے کوئی پاوے۔ پس پانچواں حصہ واجب ہونے میں خلاف نہیں رہا یہ کہ باقی کس کو دیگا تو
 فرمایا۔ ثم ان وجدہ فی ارض مباحۃ۔ پھر اگر اسکو مباح زمین میں پایا۔ فن۔ جیسے ہارون کے مناریا
 جنگل یا بیڑ میں۔ فاربتہ اخماسہ للواحد۔ تو چار پانچویں حصے ہائیوے کے واسطے ہیں۔ لانه تم الاحراز منہ
 اذ لا علم بہ للغانین فیتخص بہ۔ کیونکہ اپنے حرمین کرنے کا پورا ہونا اسی شخص سے ہوا کیونکہ فتح کرنے والے
 غازیوں کو اسکا علم بھی نہ تھا پس یہی شخص اس دینے کے ساتھ اختصاص پاویگا۔ فن۔ یعنی شخص اسی کا ہوگا
 دافع ہو کہ جب غازیوں نے کفرستان کے شہر پر فتح پائی اور مال غنیمت اکٹھا کیا تو اسکی ملک جب پوری ہوگی
 کہ احراز پورا ہو جاوے جیسا کہ انشاء اللہ تعالیٰ تفصیل آویگا اور مسئلہ مذکورہ میں دارالاسلام ہو جانے کے بعد
 دینہ ملا ہو پانے والے کا حقیقی قبضہ و حفظ ہو لہذا کہ غازیوں کو تو اسکا علم بھی نہ تھا تو حرمین لانا کیونکر ہوتا۔
 وان وجدہ فی ارض مملوکہ فلذا حکم عند ابی یوسف لان الاستحقاق تیمام الجہازہ و ہونہ۔
 اور اگر اسنے ملوکہ زمین میں پایا یعنی وہ زمین اپنی یا غیر کے ملوکہ خاص ہے تو بھی امام ابو یوسف کے نزدیک یہی
 حکم ہے کیونکہ استحقاق تو پورے طور پر اپنی چیز میں لانے کے ساتھ ہے اور یہ اسی شخص سے پایا گیا۔ فن۔
 تو یہی چار پانچویں کا استحقاق شہرا۔ وعند ابی حنیفہ و محمد ہو لمختلطہ۔ اور ابو حنیفہ و محمد رحمہ کے نزدیک باقی
 اس شخص کا جسکے لیے احتفاظ کیا گیا۔ و ہوالذی ملکہ الامام ہذہ البقعة اول الفتح۔ اور مختلطہ وہ شخص جسکو
 امام نے ابتدا سے فتح میں اس قطعہ زمین کا مالک کر دیا۔ فن۔ اور اسکے حدود پر خط کر دیا پس باقی کا خضار
 یہی مختلطہ مسلمان پائے اسکے وارث ہیں اگرچہ کئی پشت نیچے ہوں۔ لانه سبقت یدہ الیہ۔ کیونکہ مختلطہ فائزہ
 اس پر سابق ہو چکا۔ وہی ید النصوص۔ اور یہ قبضہ مخصوص قبضہ ہے۔ فن۔ یعنی قبضہ حکمی بطور خاص ہے فی ملک
 برائی الباطن وان کانت علی انظار۔ پس اس قبضہ مخصوص کی جہت سے اس چیز کا مالک ہوگا جو باطن
 زمین میں ہے اگرچہ اسکا قبضہ ظاہر پر ہے۔ فن۔ بخلاف غازیوں کے قبضہ حکمی کے کہ انکا قبضہ حکمی عام تھا
 پس غازی دہشت کے درشت مالک نمونے اور مختلطہ بوجہ خاص قبضہ حکمی کے مرکز کا بھی مالک ہو گیا۔ لیکن اصطلاح
 سکنتہ فی بطنہا درہ۔ جیسے کسی نے مچھلی شکار کی جسکے پیٹ میں موتی ہے۔ فن۔ تو وہ مچھلی ملے موتی کے مالک
 ہو جائیگا خواہ موتی چھیدا ہو اہو یا نہ ہو یہی ظاہر الروایہ ہے۔ مع۔ اگر مختلطہ مالک کے وارثوں نے یہ زمین فروخت کر دی
 ہو تو بھی اس دینے کے مالک مختلطہ یا درشت ہونگے۔ نہ مشتری۔ ثم بالبیع لم یخرج عن ملکہ۔ پھر بوجہ فروخت کرنے

ابن الجاہلیہ
 دینہ جاہلیہ
 دارالاسلام کی شرائط
 غنیمت کا حکم
 جہاں
 فتح کر کے پائی
 غنیمت و قبضہ
 دارالاسلام

اس زمین کے یہ دینہ اسکے ملک سے خارج نہیں ہوا۔ **ف**۔ کیونکہ بیع میں وہ چیز داخل ہو جاتی ہے جو زمین میں مرکب ہو جیسے کان یا اسکے لہج ہو جیسے درخت وغیرہ اور جو ملحدہ ہو جیسے گنا ہوا درخت رکھا ہو وہ داخل نہیں تو یہ دینہ سہی اس قطعہ زمین کے بیچ میں داخل نہوگا۔ لاناہ مودع فیہا بخلاف المعدن لاناہ من اجزائہا **فیقتل** الی المشتري۔ کیونکہ دینہ تو زمین میں درہیت رکھا ہے برخلاف کان کے کہ وہ اجزاء زمین سے ہر معدن بجانب شتری منتقل ہو جائیگی۔ **ف**۔ یہ اسوقت کہ خاص مخطہ یا اسکے درہ معلوم ہوں۔ وان لم یعرف فی المخطہ یعرف الی اقصی مالک یعرف فی الاسلام علی ما قالوا۔ اور اگر مخطہ نہ پہچانا جاوے تو باقی دینہ صرف کیا جاوے اتنا سے مالک بجانب جو اسلام میں پہچانا جاوے بنا بر اسکے جو متاخرین مشائخ نے کہا ہے۔ **ف**۔ یعنی ابتدا سے نفع اسلام کے بعد ظان شخص اسکا مالک معلوم ہوا لیکن یہ معلوم نہیں کہ وہ مخطہ ہے یا اسنے مخطہ سے یہ قطعہ بطور خرید وغیرہ یا یاہر حال اعلیٰ طبقہ میں اتنا پر جو مالک معلوم ہوا اسکو ملگا۔ مع۔ یا اسکے وارثوں کو اگر ہوں۔ البدائع۔ ورنہ بیت المال میں رکھا جاوے۔ محیط السرخسی۔ ذمی مخطہ کو کچھ نہیں ملگا۔ القابیر۔ یہ سب اسوقت کہ جو بالفعل مالک ہے وہ مدعی نہو اور اگر ایسے کما کہ اسکو میں نے رکھا ہے تو بالاتفاق اسی کا قول قبول ہوگا۔ مع۔ بالجملہ جب علامت سے دینہ اسلامی معلوم ہو تو وہ بمنزلہ نقطہ ہے اور اگر دینہ کفر معلوم ہو تو وہ رکاز اور امین بانجو ان حصہ ہوا اور باقی میں ہر مذکورہ اختلاف ہے۔ ولو اشتبه الغرب يجعل جالبیانی ظاہر المذهب۔ اور اگر اسکی طرف شبہ ہو یعنی اسپر شبہ ہے کہ اسلامی ہے یا کفری ہے تو ظاہر المذهب میں وہ کفری قرار دی جائیگی۔ **ف**۔ یہی حق ہے۔ **ف**۔ لاناہ الاصل۔ کیونکہ اسکا کفری ہونا یہی اصل ہے۔ وقیل يجعل اسلامیانی زمانا۔ اور کہا گیا کہ وہ ہمارے تانہ میں اسلامی قرار دی جاوے۔ تقادم العمد۔ کیونکہ عمد بہت قدیم ہو چکا۔ **ف**۔ تو ظاہر وہ کافر کا دینہ نہیں ہے۔ مع۔ نہیں بلکہ اب تک نگلیا ہے تو حق وہی ظاہر المذهب ہے۔ مع۔ ومن دخل دار الحرب بامان فوجد فی دار بعضہم رکازا۔ اور جو شخص کہ دارا کفر میں امان لیکر داخل ہوا پھر وہاں کسی عربی کے مکان میں رکاز پائی۔ **ف**۔ خواہ معدن یا دینہ۔ نفع۔ روہ علیم۔ تو اس رکاز کو مالکان مکان کو واپس دے کر تھرا عن الغدر لان مافی الدار فی بد صا جہا خصوصاً۔ غدر دہر عہدی سے احتراز کرنے کے واسطے کیونکہ گھر میں جو چیز ہے وہ خصوصاً مالک مکان کے قبضہ میں ہے۔ **ف**۔ یعنی اسپر مالک مکان کا قبضہ حکمی بطور خاص ہے۔ تو اسکو لے لینا بد عہدی ہے۔ پھر اگر ایسے مالک مکان کو نہ دی بلکہ نکال لایا تو مالک ہوا مگر حلال نہیں پھر اگر بیع کر دی تو بیع ہو گئی مگر شتری کو بھی حلال نہیں۔ شرح العمادی۔ پس اسکی راوی بھی کہ حد تک دے۔ لہج یہ توجب عربی میں کے گھر میں پائی ہو۔ وان وجدہ فی الصحراء۔ اور اگر ایسے رکاز دارا حرب کے صحرا میں پائی۔ **ف**۔ یعنی ایسی زمین میں جسا خصوصاً مالک کوئی نہیں ہے۔ المحيط۔ فہولہ۔ تو یہ رکاز اسی بانجو ا کی ہے۔ لاناہ لیس فی ید احد علی الخصوص۔ کیونکہ یہ رکاز کسی کے خصوصاً قبضہ میں نہیں ہے۔ **ف**۔ یعنی قبضہ حقیقی تو گھر کی صددت میں بھی نہ تھا لیکن قبضہ حکمی تو گھر کی صددت میں خصوصاً قبضہ حکمی موجود تھا اور صحرا کی صددت میں خصوصاً قبضہ حکمی نہیں ہے۔ فلا یعد غدر۔ تو یہ قدر نہیں شمار ہوگا۔ **ف**۔ یعنی شرعاً قدر نہیں ہے۔ رہا یہ وہم کہ صحرا پر انکا عموم قبضہ حکمی موجود ہے تو یہ وہم اسوجہ سے صحیح نہیں کہ دارا حرب دارا عدل نہیں ہوتے کہ اس اعدل توجید اتھی عزوجل ہے وہی وہاں نہ ارد تو دارا کفر در حقیقت دارا کفر ہے تو انکا قبضہ حکمی بطور عموم کچھ چیز نہیں ہے۔ کناہیل ہم۔ پس اگر پانے والا اسکو نکال لایا تو بطور حلال مالک ہوا۔ ولا شئی فیہ۔ اور میں

کچھ حق نہیں۔ **ف**۔ نہ خمس اور نہ کوئی اور۔ **م**۔ لانا بمنزلۃ المخلص غیر مجاہد۔ کیونکہ یہ شخص بمنزلۃ المخلص غیر مجاہد کے ہے۔ **ف**۔ یعنی جو جو خفیہ مال لیجاتا ہے اور مخلص جس نے نص کی شہادت کی۔ واضح ہو کہ جب طمان کا کوئی مردہ جسکو یہ قوت ہے کہ اپنی حفاظت کر سکے وہ امام سے اجازت لیکر دارالحرب میں داخل ہوا تو یہ مردہ غازیوں کا جو کچھ حصین اور سے قیمت ہے اور اگر دو چار آدمی بدون اجازت امام کے بطور چوروں کے داخل ہو کر اموال نکال لائے تو یہ غازی نہیں اور نہ اموال قیمت کہ بانجوان حصہ واجب ہو مگر انکو حلال ہے اس طرح یہ شخص جو امان لیکر گیا تھا اور صحرا سے رکاز نکال لایا بمنزلۃ مخلص غیر مجاہد کے ہے پس جیسے مخلص کے مال میں بانجوان حصہ نہیں اسی طرح اس شخص کے رکاز میں کچھ نہیں ہے۔ **م**۔ انکو یہ شخص بغیر امان لیے داخل ہوا ہوتا حربی کے گھر یا صحرا جان سے رکاز لاوے سب اسی کے بغیر جس ہے۔ محیط السرخسی۔ اور سب اسکو حلال ہے اور اگر نکال لانے پر قابو نہ پاوے تو اس طرح تلف کر دے کہ حربی لوگ نہ پاویں جس سے انکو ظلم نہ ہو موت حلال ہو۔ **م**۔ ویس فی الغیر و زوج الذی یوجد فی الجبال خمس۔ جو فیروزے کہ ہاڑوں میں پائے جاویں انہیں بانجوان حصہ نہیں ہے۔ **ف**۔ بھر جب پانے والے نے انکو تجارت میں لگایا تو زکوۃ تجارت جیسا ہوگی ورنہ نہیں۔ **م**۔ اگر کافروں کے خریدنا یا دینہ یا گودام میں فیروزے یا موتی یا پارہ وغیرہ لے اور مغلوب کر کے لیے گئے تو انہیں بالاتفاق بانجوان حصہ ہے۔ پس جو فیروزہ یا لعل یا سرمہ وغیرہ ہاڑوں میں پیدا انشی ملین انہیں خمس نہیں۔ **م**۔ نقولہ علیہ السلام لا خمس فی البحر۔ کیونکہ حدیث میں ہے کہ بحر میں بانجوان حصہ نہیں ہے۔ **ف**۔ یہ الفاظ تو غریب ہیں اور ابن عدی نے لازکوۃ فی البحر۔ مگر اسناد ضعیف ہے اور ابن ابی شیبہ نے عکرمہ رحمہ تعالیٰ کا قول اسی معنی میں روایت کیا۔ **د**۔ البسط فی العینی وغیرہ۔ **م**۔ وفی الزیبق الخمس۔ اور زبیر یعنی معدنی پارہ میں بانجوان حصہ ہے۔ **ف**۔ فی قول ابی حنیفہ آخر او ہو قول محمد۔ ابو حنیفہ رحمہ کے آخر قول میں اور یہی امام محمد کا قول ہے۔ خلافاً لابی یوسف۔ بخلاف قول ابو یوسف کے۔ **ف**۔ کہ اس میں کچھ واجب نہیں۔ اور یہی ابو حنیفہ رحمہ کا پہلا قول تھا۔ **م**۔ ولا خمس فی اللؤلؤ والعنبر۔ اور خمس نہیں موتی اور عنبر میں۔ **ف**۔ اور عنبر نبات بحری ہے۔ **ف**۔ یا جس میں کے قسم ہے۔ **ع**۔ بالجملة موتی وعنبر میں جب کہ سمندر سے حاصل ہوں خمس نہیں۔ **ع**۔ عند ابی حنیفہ و محمد۔ نزدیک امام ابو حنیفہ و محمد رحمہ کے۔ **ف**۔ دلیل یہ کہ امام شافعی و ابو عبید نے روایت کی کہ حدیث ابن ابی مریم عن داؤد بن عبد الرحمن العطار سمعت عمرو بن دینار یحدث عن ابن عباس قال یس فی العنبر خمس۔ یعنی ابن عباس رحمہ نے کہا کہ عنبر میں بانجوان حصہ نہیں ہے۔ **م**۔ ابو نے اس کے مانند جابر رحمہ سے روایت کیا۔ **م**۔ وقال ابو یوسف فیما وفی کل حلیۃ مخرج من البحر خمس۔ اور ابو یوسف رحمہ نے موتی و عنبر میں اور ہریزور میں جو سمندر سے نکلے کہا کہ خمس واجب ہے۔ **ف**۔ سمندر سے نہ پودہ نہ نکلنا بدین معنی کہ انکا زبور بطور بار وغیرہ بنا کر بیچتے ہیں۔ کافی قولہ تعالیٰ حلیۃ تلبسونہا الایہ۔ **ل**۔ عمر زمرہ اخذ الخمس من العنبر۔ کیونکہ حضرت عمر زمرہ نے عنبر سے بانجوان حصہ لیا تھا۔ **ف**۔ جیسا کہ ابو حنیفہ نے باسناد ضعیف روایت کیا لہذا ابن العمام رحمہ نے کہا کہ صحیح نہیں ہوا بلکہ عبد الزراق و ابن ابی شیبہ نے عمر بن عبد العزیز سے البتہ عنبر میں خمس لینا صحیح روایت کیا۔ اور یہی قول حسن بصری و زہری کا ہے بفع۔ ولما ان قهر البحر لم یرد علیہ القهر فلا یكون المأخوذ منه غنیمۃ وان کان ذہباً او فضۃ۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ سمندر کے قہر پر قہر اور نہیں ہوا یعنی قہر سمندر مثل کفار کے مغلوب و قہور نہیں کیا گیا تو جو کچھ

نعم البصر سے گھس کر لیا جاوے وہ مال غنیمت نہوگا اگرچہ وہ سونا و چاندی ہو۔ فـ۔ اور جب قیمت نہوا تو اس میں خمس بھی واجب نہوا۔ علاوہ برین پانی میں یا جو اس سے پیدا ہو خمس نہیں تو مضر و موتی میں بھی نہوا۔ اور عمر فیما و سرہ البحر۔ اور حضرت عمرؓ سے جو مروی ہے ایسی صورت میں ہے کہ سمندر نے اسکو کنارے اگل دیا ہو۔ فـ۔ یعنی جب سمندر کے موج نے کنارے غمر بہا دیا تو جسے پایا یا اس میں پانچواں حصہ واجب ہے۔ وہ بقول۔ اور اسکے موافق تو ہم بھی کہتے ہیں۔ فـ۔ دفع ہو کہ تنقیح اسانید سے معلوم ہوا کہ مذہب ابو حنیفہ رحمہ و محمد رحمہ بقول جابر و ابن عباس رضی اللہ عنہما ہے اور مذہب ابو یوسف رحمہ بقول تابعین یعنی حسن بصری و عمر بن عبد العزیز و زہری اور سوا اسکے اس باب میں کوئی نص نہیں ہے تو ہمارے نزدیک قول صحابی مقدم و حجت ہے۔ م۔ مجملیٰ میں کچھ واجب نہیں۔ تا فیضان الخلاصہ۔ متاع وجد رکازا۔ متاع بطور رکاز پائی گئی۔ فـ۔ یعنی سوا سے سونا و چاندی کے ہتھیار و آلات و اثاث البیت وغیرہ و فینہ للکے۔ فـ۔ لذلک وجد۔ تو یہ متاع و فینہ اسکے واسطے جس نے پائی۔ و فینہ الخمس۔ اور اس میں پانچواں حصہ فقیروں کا ہے۔ معناه وجد فی ارض لا مالک لہا لانہ غنیمۃ بمنزلة و للذہب و الفضة۔ اسکے معنی یہ ہیں کہ متاع مذکور ایسی زمین میں پائی گئی کہ اسکا کوئی مالک خاص نہیں ہے کیونکہ یہ متاع بھی بمنزلہ سونے و چاندی کے مال غنیمت ہے۔ فـ۔ تو خمس واجب ہوا۔ و اسد قعالے اعلم (شرح) کما ان و فینہ پانے والے پر جس صورت میں خمس واجب ہوا تو اسکو اختیار ہے کہ خمس کو جو بد تعالیٰ ہر انبی ذات پر اور اپنے اصول پر دانے فرمے پر ادا و اجبی پر صرف کر دے بشرطیکہ یہ لوگ محتاج ہوں۔ اللہ۔ اور اصول مراد وہ لوگ جنہیں یہ شخص پیدا ہوا جیسے والدین و اجداد۔ اور فروغ سے مراد وہ لوگ جو اس شخص سے پیدا ہو جیسے اولاد اور پوتے ناتی وغیرہ۔ اور واضح ہو کہ خمس ہر قلیل و کثیر میں ہے کوئی قید نصاب وغیرہ کی نہیں ہے۔ اگر وہ بیت المال میں رکھا جاوے تو یہ غنائم کے خزانہ میں رہے گا۔

باب زکوٰۃ الزروع و الثمار

باب کھیتوں و بھلون کی زکوٰۃ میں۔ بعض علماء نے کہا کہ اسکو زکوٰۃ کہنا صاحبین کے قول پر ہے کیونکہ وہی اس میں مقدار نصاب شرط کرتے ہیں۔ یہ قول کچھ نہیں ہے اسواسطے کہ کھیتوں و بھلون سے جو لیا جاتا ہے وہ زکوٰۃ ہی کے معارف میں صرف ہوتا ہے تو اسکی زکوٰۃ ہونے میں شک نہیں۔ اور اصل زکوٰۃ تو پاک کرنا پس اموال کے ہر قسم میں اسکے شرائط جدا گانہ ہیں۔ م۔ مع۔ یہ زکوٰۃ بھی فرض ہے اور اسکا سبب زمین کی ثمر حاور و بذریعہ حقیقی پیداوار و حاصلات کے ہے بخلاف خراج کے کہ خراج تو پیداوار کا قابو ہونے پر بھی لازم ہوگا حتیٰ کہ اگر زمین کی لاغت ممکن تھی مگر اسنے نہ کی تو خراج لازم ہے لیکن یہ زکوٰۃ تو جب ہی ہوگی کہ پیداوار حقیقتہ حاصل ہو حتیٰ کہ اگر کھیتی آسانی آفت سے ضائع ہوئی تو یہ زکوٰۃ واجب نہوگی۔ اسکا رکن تلیک ہے یعنی مالک کرنا حتیٰ کہ مانند زکوٰۃ کے اسکو بھی مردہ کے کفن یا مسجد کی مرمت میں صرف کرنا جائز نہیں ہے۔ شرط ادا سے وہی جو باب الزکوٰۃ میں گذری۔ شرط اوجوب و قسم ہیں قسم اول البیت پس ۱۔ بلا خلاف مسلمان ہی پر واجب ہے۔ ۲۔ اسکا فرض ہونا جاتا ہو۔ رہا عاقل و بالغ ہونا شرط نہیں حتیٰ کہ طفل و مجنون کی زمین پر واجب ہوگا کیونکہ یہ تو زمین پر بار ہے لہذا امام المسلمین اسکو جبرائے سکنا ہے۔ یون ہی جب کہ وہ مر گیا اور خرم کا الزام قائم ہے تو اس سے لے لیا جائیگا بخلاف زکوٰۃ کے اور یون ہی زمین کا مالک ہونا بھی اس میں شرط نہیں ہے حتیٰ کہ دفنی اراضی میں اور غلام و لون و مکاتب کی اراضی میں واجب ہے۔ قسم دوم۔ ۱۔ زمین مشری

حتیٰ کہ خراجی زمین کی پیداوار میں سے یہ ذکوۃ نہیں ہے۔ ۲۔ پیداوار حاصلات کا وجود یعنی حقیقتہً موجود ہو۔ ۳۔ پیداوار
 بھی وہ چیز ہو جسکی ندرت سے زمین کی بھرپور مقصود ہوتی ہو یعنی مثلاً گندے کے درخت نمون بکرا ناج وغیرہ
 جو پیداوار کہلاتی ہے۔ البھر۔ قال ابو حنیفہ۔ کہا ہام ابو حنیفہ نے۔ فن۔ یہی قول عمر بن عبد العزیز و ابراہیم نخعی
 و مجاہد کا مذہب احمد و حامد و زفر کا ہے۔ مع۔ فی قلیل ما اخرجت الارض و کثیرہ العشر۔ جس چیز کو زمین نکالے
 خواہ قلیل ہو یا کثیر ہوا سب عشر ہے۔ یعنی دسواں حصہ۔ پیداوار اس قسم کی ہو جس سے استنماء مقصود ہوتا ہو
 جیسے گیون و جو و اجاد و جو ارد و جنوان و جانول و اقسام اناج و ساگ و ترکاریاں و ریاحین و گلاب وغیرہ کے
 پھول و رطاب و نیشکر یعنی گنا و بونڈا و زریہ و خرزبرہ و کھیر و گلکڑی و مینگن و کسم و آسکے مانند چیزیں خواہ
 پانی رہنے والی ہوں یا نمون۔ القاضیخان و جیسے کتان و تخم کتان۔ شرح الجمع۔ اور جیسے اخروٹ و بادام و کون
 و دھینا۔ المفہرات۔ رائی اور ایسے ہی بہار و جنگل کے ان درختوں میں جنکے امام المسلمین نے حفاظت کی ہے بطریقہ
 سواستی سبھا۔ خواہ یہ آب جاری سے سینچی گئی ہو۔ او سقۃ السماء۔ یا اسکو بارش ابر نے سینچا ہو۔ فن
 اور اعتبار سال میں سے اکثر اہام کا ہے۔ الخزانہ پس اگر چند روز اسے کنوئیں سے سینچا اور زیادہ پانے اسکو دریا و
 نہر سے یا بارش سے ملا تو اس میں عشر ہوگا۔ م۔ الا القصب و الحطب و الخشیش۔ سواے نرکل و ایندھن کی
 گلکڑی و گھاس کے۔ فن۔ کہ ان چیزوں میں کچھ نہیں ہے اور یوں ہی بید بخون و جھاؤ میں نہیں کیونکہ ان سے زمین
 کی پیداوار حاصلات مقصود نہیں ہوتی ہے بلکہ یہ چیزیں زمین کو خراب کرتی ہیں حتیٰ کہ اگر ان درختوں کی پالود گھاں
 و نرکل و شاخیں یا درخت چنار و صنوبر وغیرہ ہوں جلکواٹ کر فروخت کرتا ہو تو اس میں عشر واجب ہوگا بحیث اسکا
 اور یوں ہی عشر واجب نہیں ان چیزوں میں جو زمین کے تابع ہیں جیسے نخل و شجر و گوند و قطران البھر اور ایسے بچون
 میں نہیں جو سواے ندرت یا دوار کے اور کام کے نہیں جیسے تخم خرزبرہ و تخم خیابین و ناخواہ و کلونجی۔ المفہرات۔ اور یوں ہی عشر
 نہیں ہے۔ قنب و صنوبر و درخت پنہ و درخت مینگن میں اور کھدو کیلہ و انجیر میں۔ الخزانہ۔ اور اگر کسی کے گھر میں درخت بھلا
 ہو و عشر ہیں۔ شرح الجمع لابن ملک۔ جنگلی درختوں کا یہود جمع کرے تو اس میں بھی کچھ نہیں ہے۔ م۔ بالحد ہر قلیل و کثیر میں اگرچہ باقی
 رہنے والی ہو قبول ابو حنیفہ عشر واجب ہے۔ و قال لا یجب لعشر الا فیما لہ ممرۃ باقیۃ او بالغ فحتمہ اوسق۔ اور صاحبین نے
 کہا کہ عشر نہیں مگر ان میں جنکے پھل و پیداوار باقی رہتے ہیں جبکہ پانچ و سق پہنچ جاوین۔ والوسق ستون صاعا بصاء
 یعنی صلعم۔ اور ایک وسق سا تھ صاع کا حفرت صلعم کے صاع سے ہوتا ہے۔ فن۔ اور ہر صاع چار من شرعی پس پانچ من
 ایک ہزار و دس من شرعی ہوئے۔ م۔ من شرعی قریب آدھ سیر کے ہوتا ہے۔ م۔ اور اگر پیداوار دو قسم ہو
 ہر ایک پانچ وسق سے کم ہے تو باہم ملائی نہ جاوین اور اگر ایک قسم کی عمدہ و ناکارہ ہوں تو جمع کیجاوین اور نوع
 واحد وہ کہ جسکا باہم بڑھتی سے بیچنا نہیں جائز ہے۔ م۔ جیسے عمدہ گیون سیر بھر کے عوض سوا سیر ناکارہ
 گیون خریدنا نہیں جائز ہے کیونکہ سود ہے جیسا کہ بیوع کے باب الربو میں انشاء اللہ تعالیٰ آریگا۔ م۔ ویسر۔
 فی اخضر اوات عند ما عشر۔ اور سب یوں میں صاحبین کے نزدیک عشر نہیں ہے۔ فن۔ سب یوں سے مراد
 مانند ساگ و ترکاریاں و کھیرے گلکڑی و خرزبرہ و تر بوڑ و مینگن و ریاحین و گلاب وغیرہ کے پھول و مانند اس کے
 چیزیں میں اور امام رحم کے نزدیک ان سب میں عشر واجب ہے۔ م۔ انجیر و پستہ میں صاحبین کے نزدیک
 علی الجمع واجب ہے۔ اور کون دکر و یہ و رائی میں واجب ہے۔ مع۔ قال خلاف فی موضعین۔ پس اختلاف
 امام و صاحبین میں دو جگہ ہے۔ اول۔ فی اشتراط النصاب۔ نصاب شرط کرنے میں۔ فن۔ یعنی امام کے

نزدیک کوئی مقدار خاص شرط نہیں اور صاحبین کے نزدیک پانچ وسق ہونا شرط ہے۔ دوم۔ فی اشتراط البقاء بقاء شرط کرنے میں۔ فن۔ چنانچہ امام کے نزدیک شرط نہیں اور صاحبین کے نزدیک ہر باقیہ شرط ہے۔ مگر ہر باقیہ وہ ہے کہ جو سال بھر بغیر معالجہ باقی رہے برخلاف اسکے جس میں علاج کی ضرورت ہو جیسے انگور بغیر ترکیب کے نہیں رہ سکتا اور جیسے معرین گرمی کا خربزہ۔ مع۔ اور جیسے کابل کا سرود۔ اور مراد علاج و ترکیب سے یہ کہ بولی گنداشت سے زائد اس میں حاجت ہو جیسے ہندوستان میں کابل کے انگور کی چاریاں بنا کر آتی ہیں پھر بھی وہ سال بھر نہیں رہتا۔ بخلاف گیون وغیرہ کے۔ م۔ لہذا فی الاول قولہ علیہ السلام۔ صاحبین کی دلیل شرط اول یعنی نصاب میں یہ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ لیس فیما دون خمسۃ اوسق صدقہ۔ یعنی پانچ وسق سے کم میں صدقہ نہیں ہے۔ فن۔ یہ بخاری کی حدیث طویل میں ہے اور مسلم کی حدیث میں بھی ہے باین لفظ۔ لیس فی حب ولا تر صدقہ حتی تبلغ خمسۃ اوسق۔ یعنی کسی دانہ و چھوہار سے میں صدقہ نہیں یا تک کہ پانچ وسق ہو سکے۔ دوسری روایت میں بیاضے چھوہار سے کے ثمر یعنی پھل ہے۔ اور ابو داؤد کی روایت میں وسق ساٹھ ختموم یعنی گولہ پیر اور ابن ماجہ کی روایت میں ساٹھ صلیح ہے۔ نفع۔ پھر یہ دلیل جب تمام ہو کہ اس سے زکوٰۃ تجارت نہیں بلکہ زکوٰۃ پیداوار ہو۔ پھر صاحبین کی دلیل قیاسی یہ کہ۔ لانه صدقہ فی شرط فیہ النصاب لتحقق الغناء۔ اسوجہ سے کہ یہ بھی صدقہ ہے تو اس میں بھی نصاب شرط ہو گا واسطے تو انگریز موجود ہونے کے۔ فن۔ کیونکہ فقیروں کو صدقہ دینا تو نگر پر ہے لہذا زکوٰۃ کی جگہوں صرف ہوتا اور کافر پر واجب نہیں ہوتا۔ مع۔ ولابی حنیفہ قولہ علیہ السلام ما اخذنا الا من فقیہ العشر۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل قولہ علیہ السلام جو کچھ زمین نے نکالا تو اس میں دسواں حصہ ہے۔ من غیر فصل۔ یہ قول بدون تفصیل ہے۔ فن۔ کہ پانچ وسق ہو ورنہ نہیں۔ م۔ پھر حدیث الخدری رضی اللہ عنہ میں مرفوعاً ہے کہ فیما سقت الانار والظیم العشر فیما سقی بالسانۃ نصف العشر۔ یعنی عشر اس میں جسکو دریا و نہر دن اور ابر نے سیراب کیا اور آدھا عشر اس میں جو سانہ سے سینچا گیا۔ رواہ مسلم اور یہی معنی صحیح بخاری کے حدیث ابن عمر میں ہیں۔ عمر بن عبدالعزیز و مجاہد و ابراہیم نخعی سے عبد الرزاق و ابن ابی شیبہ نے آثار روایت کیے کہ ہر قلیل و کثیر میں جسکو زمین نے آگایا عشر واجب ہے حتی کہ ابراہیم نخعی نے کہا کہ ساگ کے دس ٹھون میں ایک ٹھون ہر وقت اور ابن ماجہ نے معاذ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ مجھے حکم فرمایا کہ بارش و نہر کے سینچے ہوئے سے عشر اور چرسون ڈول سے سینچے ہوئے سے نصف العشر لے لوں۔ ت۔ ابن العمام نے کہا کہ یہ حدیث عام ہے اور حدیث وسق خاص ہے پس شافعی رحمہ تو مطلقاً خاص کو مقدم کرتے ہیں اور ہمارے نزدیک جب مانع و منسوخ معلوم نہ ہو اور تعارض واقع ہو تو ترجیح و توفیق دیا دے اور یہی اصل صحیح ہے اور اسکو صاحبین مانتے ہیں تو انہر حجت تمام ہے کیونکہ مقتضائے عام ہر قلیل و کثیر پر عمل کرنا احتیاط واجب ہے اور پانچ وسق کی حدیث کو تاویل سے موافق کرنا ممکن۔ مع۔ و تاویل مارویاہ زکوٰۃ التجارة۔ اور صاحبین کی حدیث پانچ وسق کی تاویل یہ کہ وہ زکوٰۃ التجارة میں ہے۔ لانہم کانوا یتبایعون بالاولیاق و قیمتہ الوسق اربعون درہما۔ کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے زمانہ میں لوگ وسق کے حساب سے خرید و فروخت کرتے اور ایک وسق چھوہار سے کی قیمت چالیس درہم تھی۔ فن۔ تو پانچ وسق کے دو سو درہم ہو گئے۔ بلکہ کہا گیا کہ لفظ صدقہ بھی اسی کو مشعر ہے کیونکہ پیداوار میں معروف و مشہور ہے۔ مع۔ اور صاحبین کی دلیل قیاسی کہ تو انگریز کے لیے نصاب ضرور یہاں جاری نہیں ہوتا۔ ولا معتبر بالمالک فیہ۔ اور اس میں تو مالک ہی کا اعتبار نہیں۔ فن۔ حتی کہ زمین و قلعی اور زمین غلام مازون و طفل و غیرہ کی پیداوار پر

یہ عشر لازم ہے۔ فلیقت بصنعتہ و ہوا الغنار۔ تو بھر مالک کی صفت یعنی تو نگری کا اعتبار کمان سے ہوگا۔ ف۔ جب کہ اسکی ذات ہی شرط نہیں ہے۔ بالجملہ شرائط زکوۃ کا قیاس یہاں سب وجوہ سے بالاتفاق جاری نہیں ہے۔ ولہذا لایشرط التحول۔ اور اسی وجہ سے اس عشر میں سال پلٹنا بالاتفاق شرط نہیں۔ لانه للاستمرار و ہو کلمہ نما۔ کیونکہ سال پلٹنا تو نو حاصل کرنے کے لیے تھا اور یہ توکل ہی نو ہے۔ ف۔ یعنی زمین ہے جو پیداوار و ثمر حادہ مقصود ہوتی وہ ہی تو ہے جو اناج یا پھل حاصل ہوئے۔ پس ظاہر ہوا کہ مذہب ابو حنیفہ رحمہ اللہ بلوغت ہر حتی کہ دوسرے مذاہب کے فقہاء محققین نے اسکا اقرار کیا۔ شیخ ابو بکر بن العربی نے کہا کہ اس مسئلہ میں جعفر مذہب میں سب میں مذہب ابو حنیفہ رحمہ اللہ راہ دلیل اقویٰ ہے اور مساکین کے حق میں احوط اور شکرانہ نعمت کے حق میں اولیٰ ہے اور عموم قرآن و حدیث اسی پر دلالت کرتے ہیں۔ مع۔ ولہما فی الثانی۔ اور صاحبین کی دلیل شرط ثانی یعنی پیداوار باقی رہنے والی ہو۔ قولہ علیہ السلام۔ یہ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ہے کہ۔ لیس فی انخفراوات صدقۃ۔ خفراوات میں کچھ صدقہ نہیں ہے۔ ف۔ چونکہ خفراوات میں یہی علت تھی کہ باقی رہنے کے قابل نہیں ہیں تو جو چیز باقی رہنے کے قابل ہو اس میں صدقہ نہیں ہے۔ والزکوۃ غیر منفی فتعین العشر اور زکوۃ کی نفی نہیں تو عشر ہی متعین ہوا۔ ف۔ یعنی حدیث میں احتمال ہے کہ صدقہ زکوۃ نہیں یا صدقہ کھش نہیں مگر بالاتفاق صدقہ زکوۃ تو ہے پس یہی رہ گیا کہ حدیث سے عشر نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ حدیث مذکور ترمذی و حاکم وغیرہ نے روایت کی مگر ترمذی نے تصریح کر دی کہ اسکی اسناد صحیح نہیں اور نہ اس باب میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ صحیح ہوا۔ ابن الہمام نے کہا کہ بہتر اس میں دارقطنی کی حدیث مرسل ہے جو موسیٰ بن طلحہ تابعی نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ خفراوات سے کچھ صدقہ نہ لیا جاوے۔ مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے ولیکن اسکے معنی آگے بیان ہونگے۔ مع۔ ولہ ماروینا۔ ابو حنیفہ کی دلیل وہ حدیث ہے جو ہم نے روایت کر دی۔ ف۔ بدین معنی کہ زمین جو کچھ نکالے آئین عشر ہے۔ پس یہ عام احوط واضح ہے۔ و مرویہا محمول علی صدقۃ یاخذہا العاشر۔ اور صاحبین کی مروی حدیث خفراوات تو وہ ایسے صدقہ پر محمول ہے جس کو عاشر لیتا ہے۔ ف۔ چنانچہ مرسل روایت میں اشارہ ہے کہ نہ کیا جاوے فرمایا۔ پس حاصل یہ ہوا کہ خفراوات لیکر جب عاشر پر گذر ہو تو عاشر اس میں سے صدقہ نہ لے۔ وہ یاخذہ ابو حنیفہ فیہ۔ اور اس میں ابو حنیفہ بھی اسی حدیث سے تسک کرتے ہیں۔ ف۔ اسوجہ سے کہ عاشر پرے پاس فقراء نہیں تو عشر ضائع ہو جائیگا حتی کہ اگر اپنے کار پر دادوں کے مرتبہ کے لیے لے تو روا ہے۔ بالجملہ حدیث مرسل سے یہ نہیں نکالا کہ مالکان خفراوات خود بھی فقراء کو نہ دیں حالانکہ الصدقہ نے فرمایا۔ یا ایہا الذین امنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم وما اخر جناکم من الارض۔ تو زمین کی پیداوار سے جو حاصل ہو اس میں سے صدقہ کرنے کا حکم فرمایا ہے۔ خواہ وہ باقی رہنے والی چیز ہو یا نہ ہو۔ عاشر البتہ ایسی چیز لیکر نہ رکھے جو بگڑ جاوے اور جب مالکان خود فقراء شہر کو دیدیں تو اسکا باقی نہ رہنا کیا مضر ہوگا جب کہ وہ اسکو کھا جاویں۔ مع۔ ولان الارض قد استتمی بالایقی۔ اور اس دلیل سے کہ زمین سے کبھی نادر ایسی چیز سے حاصل کیا جاتا ہے جو باقی رہنے والی نہیں ہے۔ ف۔ چنانچہ خربزہ وغیرہ کاشت کر کے زمین سے نما و نفع حاصل کیا جاتا ہے تو غیر باقی چیزوں سے زمین کو نما ہوا۔ والسبب ہی الارض التامیۃ۔ اور سبب اس زکوۃ کا یہی زمین نامیہ ہے۔ ف۔ تو جب زمین میں غیر باقیہ پیداوار ہو تو عشر واجب ہوگا۔ ولہذا یجب فیہا الخراج۔ اور اسی جہت سے اس میں خراج واجب ہوتا ہے۔ ف۔ رہا یہ کہ ہم نے گھاس و نرکل وغیرہ کا استثنا کیا تو اسکی تفصیل یہ کہ

اما الحطب والقصب والخشیش لا تسببت فی الجنان عادة - درخت جماندھن ہوتے ہیں اور نرگس گھاس
تو عادت کی راہ سے یہ چیزیں باغون میں نہیں اگائی جاتی ہیں - بل نیچی عنہا - بلکہ باغون کو اسے پاک کرنے میں نہ
تو جس زمین میں یہ چیزیں اُگیں وہ ارض نامیہ نہوئی - حتی واتخذہا مقصبۃ - حتی کہ اگر مالک نے خود زمین کو نرگس
کا کعبیت - او مشجرۃ - یا ایندھن کے درختوں کا باغ - او مقبلاً للخشیش - یا گھاس اگانے کا تختہ بنالیا - یجب
فیہا العشر - تو انہیں عشر واجب ہوگا - ف - اس سے ظاہر ہوا کہ جو چراگاہیں محفوظ رکھی جاتی ہیں تاکہ اسے
حاصلات جو انہیں عشر واجب ہی اور ظاہر یہ کہ قیمت سے ادا کر لیا مگر میں نے صریح نہیں دیکھا - م - والہو بالذکر
القصب الفارسی - اور نرگس مذکور سے مراد فارسی نرگس ہے - ف - جس سے ظلم بنانے و جھٹون میں دہانے
ہیں - اما قصب السكر - رہا قصب السكر یعنی نیشکر جسکو ہندی میں گٹا و پونڈا بولتے ہیں - وقصب الذریر
اور قصب الذریرہ - ف - جو ہندوستان میں معروف ہے - فقیہا العشر - تو ان دونوں قصب میں عشر
واجب ہے - لانه یقصد بہما استغلال الارض - کیونکہ اسے زمین کا غلہ یعنی حاصلات مقصود ہوتی ہیں
السعف والتبن - برخلاف خرا کے شاخون اور بھوسے کے - لان المقصود الحب والتمر و ذہبا - کیونکہ
اصلی مقصود تو دانہ و جھوہا رہا ہے نہ بھوسا و شاخیں - ف - پس چونکہ شاخیں و بھوسا مقصود نہیں تو انہیں عشر نہیں
اگرچہ بھوسا مفید کام میں آتا ہے اور شاخون و کھجور کے تپوں سے بیکھا و چٹائی وغیرہ کا کام لیا جاتا ہے - مترجم کتاب
کہ جس زمین میں جو اس غرض سے بوئی گئی کہ یلون کا چارہ ہو تو بقیاس مقصد وغیرہ کے عشر ہونا چاہیے -
بھرمین نے فتح القدیر میں دیکھا کہ اگر دانہ بندھنے سے پہلے کاٹ لیا تو بھی عشر واجب کیونکہ بھوسا مقصود ہو گیا
فانقسم - والہو تعالیٰ اعلم - یہ عشر اس وقت کہ بارش یا نہر و دریا کے پانی سے سینچے گئی ہو یا عسری ہو - کما فی حدیث
البخاری - قال و ما سقی بغرب او دالیتہ او سانیۃ - اور جو سینچے گئے بذریعہ غرب یا دالیہ یا سانیۃ کے - فقیہ
نصف العشر علی القولین - تو اس میں نصف العشر ہے دونوں قول پر - ف - یعنی نصف عشر میں اتفاق
ہے مگر یہ نصف عشر امام رحم کے نزدیک مطلقاً اور صاحبین کے نزدیک ثمرہ باقیہ کے پانچ دس سے ہر ع غروب چوں
والیہ چرخ جیسے بہت سے ڈول باندھتے اور بیل اسکو چرخ دیتا ہے - سانیۃ اونٹنی جسکے ذریعہ سے سینچے ہیں - اور
اور دالیہ ڈھینگلی کو بھی کہتے ہیں - میں کہتا ہوں کہ ایچ کو سینچنا بھی اسی میں داخل ہے - بالجمہ بارش و اس کے مانند
دریا کی سینچ کے سواے صورتوں میں نصف العشر لگیا جیسا کہ صحیح بخاری کی حدیث مذکور ہیں - لان المولۃ
مکثر فیہ - کیونکہ اس سینچ میں خرچہ کثیر ہو جاتا ہے - ف - تو نصف رہا - ولعل فیما یسقی بالسما و وسیحا - اور
جس میں کہ بارش یا دریا کے پانی سے سینچ ہو خرچہ کم پڑتا ہے - ف - تو پورا عشر تھا - و ان سقی سیحا و دالیہ
اور اگر دریا کے پانی سے اور دالیہ کے ذریعہ سے دونوں طرح سینچے گئے - فالعشر اکثر السنۃ - تو سال کے
اکثر کا اعتبار ہے - ف - حتی کہ اگر سال میں زیادہ مینہ آب دریا سے سینچ ہوئی تو عشر ہوگا اور اگر نہادہ مینہ
دالیہ سے ہو تو نصف العشر ہوگا - کما ہو فی السانۃ - جیسا کہ چرائی کے جانوروں میں بھی معتبر ہے - ف - جب کہ
باندھ کر بھی کھلایا ہو - پھر صاحبین نے جب کہ عشر کے واسطے پانچ دس ہوا شرط کیا حالانکہ بہت چیزیں ہیں کہ انکا
معمول دس پر نہیں ہے تو بیان فرمایا کہ اس میں صاحبین نے باہم اختلاف کیا ہے - وقال ابو یوسف فیما لا
یوسق - اور ابو یوسف نے ایسی چیزوں میں حکم معمول دس سے نہیں ہے - کالزعفران - جیسے زعفران - ف
کہ گونوں سے نہیں بلکہ سیروں سے ہے - والقطن - اور ردی - ف - کہ وہ گٹھون وغیرہ سے ہے - یجب فیہ

العشر اذا بلغت خمسة اوسق من اونی ما یوسق - تو مانند زعفران و ردئی میں عشر واجب ہو گا جب کہ
اسکی قیمت کمتر درجہ کی دستی چیز سے پانچ دسق پہنچ جاوے۔ کالذرة فی زمانتا - جیسے ہمارے زمانہ میں جو ار
ہر - فن - ندہ باعظم جو ار - فث - حاصل یہ کہ کمتر درجہ کی چیز جو دسق سے معمول ہوا اسکے پانچ دسق کی قیمت
کو اس زعفران وغیرہ کی قیمت پہنچے تو اس میں عشر واجب ہو گا۔ لانه لا یلکن التقدير الشرعی فیہ - کیونکہ فیرونی
میں شرعی نصاب کا اندازہ کرنا ممکن نہیں ہے۔ فاعتبرت قیمتہ کما فی عروض التجارة - تو اسکی قیمت کا اعتبار
کیا گیا جیسے اسباب تجارت میں۔ فن - کہ دو سو درم یا بیس مثقال طلا سے اندازہ نہیں ہو سکتا لہذا بحساب
قیمت ہے۔ وقال محمد یجب العشر اذا بلغ الخارج خمسة اعداد من اعلی ما یقدر بہ نوحہ - اور امام محمد نے کہا
کہ غیر دستی چیز میں اس نوحہ کی چیز جس وجہ سے بر اندازہ ہوئی ہر ان میں اعلیٰ وجہ کے امانہ پر پانچ عدد پہنچ جاوے
تو عشر واجب ہو گا۔ فن - مثلاً ردئی یا اسکی نوحہ کی چیز میں چھوٹے اندازہ سے بڑے تک یوں ہر کہ ایک اوقیہ
نطن ہر ایک رطل ہر ایک من ہر ایک دفر یعنی گھٹا ہر ایک محل یعنی ایک بارشتر ہر پس ان پانچ میں سے کمتر اوقیہ
ہر اور اعلیٰ اندازہ محل بالکسر - فاعتبر فی القطن خمسة احوال - پس امام محمد نے ردئی میں پانچ محل اعتبار سے
یکل محل ثلث مائتہ من - ہر بارشتر سو من شرعی - فن - یعنی عراقی میں جیسا کہ ابو بکر الرازی الجصاص نے
بیان فرمایا۔ اور من شرعی قریب آدھ سیر کے ہوتا ہر اوجہ سو رطل جو ہے - بالجملہ ردئی میں جب پانچ محل ہو اور ہر محل ۶۰۰
رطل تو عشر واجب ہو گا۔ وفی الزعفران خمسة امناہ - اور زعفران میں پانچ من اعتبار کے - فن - یعنی
جب دس رطل زعفران ہو تو ایک رطل واجب ہے۔ کیونکہ زعفران کے لیے جو اندازہ ہر ان میں سب سے
اعلیٰ ہو تو جب اس اعلیٰ اندازہ پر پانچ عدد پہنچے تو عشر واجب ہے جیسے ہمارے وغیرہ میں دسق اعلیٰ امانہ
تھا جب پانچ دسق ہو تو عشر ہے۔ لان التقدير بالوسق کان لا اعتبار انہ اعلیٰ ما یقدر بہ - کیونکہ حدیث
میں دسق کا اندازہ اسی اعتبار سے تھا کہ یہی سب سے اعلیٰ اندازہ ہر جس سے اندازہ کیا جاتا ہے۔ فن -
یعنی کبلی چیزوں میں دسق کا کلیل سب سے اعلیٰ تھا تو معلوم ہوا کہ ہر نوحہ میں جو سب سے اعلیٰ اندازہ ہو وہی معتبر
ہے۔ واضح ہو کہ بعض چیزوں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں کبلی تھیں یعنی پیمانہ سے کبلی تھیں اور اب ردئی
ہو گئیں اور برعکس بھی ہوا اور پیمانوں میں بھی تفاوت کثیر واقع ہوا اور نام بحث اس میں بیوع کے باب الیوم میں انشاء
اللہ تعالیٰ آویگی اور چونکہ فتویٰ امام ابو حنیفہ ہم کے قول پر کہ ہر طیل و کثیر میں عشر ہر تونہ یا تحقیق قول صاحبین بیکار ہے۔
م - رہا بیان وقت ادا سے عشر مذکور - پس وقت اسکا وقت خروج زراعت و طور شرعی نزدیک امام رحمہ - البحر - پس
امام نے بیکار جب بسل ظاہر ہو کر کسی کام کے ہو جاوے اور آفت سے محفوظ ہو جاوے - النہر - د - اگر شکی عشر یا پس
اگر قبل زراعت کرنے کے ہو تو جائز نہیں اور اگر بونے کے بعد اگنے سے پہلے ہو تو بھی اظہر یہ کہ نہیں جائز ہر ادا اگر
بعد اگنے کے ہو تو جائز ہے۔ پھلون کا پیشکی عشر اگر بعد طور ہو تو جائز اور اس سے پہلے نہیں جائز ہے یہی ظاہر الروایہ
ہر شرح الطحاوی - اور اگر نام پیداوار و حاصلات خود تلف ہوئی تو عشر ساقط ہوا اور اگر کوئی حصہ تلف ہوا تو بقدر
ساقط ہوا اور اگر مالک نے تلف کر دی تو عشر اسکے ذمہ تعرض ہوا کہ ادا کرے اور اگر دوسرے نے تلف کی تو اس سے
ضمان لیکر ادا کرے۔ البحر - اشارہ ہے کہ اگر ضمان اسکو معاف کر دے تو عشر اس سے پاس سے ادا کرے۔ م - اگر مالک
مرا تو حاصلات سے لے لیا جاوے مگر جب کہ اسکو تلف کر چکا وغیرہ وصیت مر گیا ہو۔ البحر - وفی العمل العشر
اذا اخذ من ارضی العشر - اور شدہ میں عشر ہر جب کہ وہ زمین عشری سے حاصل کیا گیا ہو۔ فن - یعنی چھٹے

موم غلامو جس طرح حاصل ہوا گو وہ زمین خراجی سے ملتا تو کچھ نہیں اور اگر عشری سے ملتا تو اس میں عشر واجب ہے۔
اس میں خلاف نہیں مگر امام رحمہ کے نزدیک ہر قبیل و کثر میں ہے اور ابو یوسف رحمہ کے نزدیک چھبیت بروہ مذکور
اور امام محمد رحمہ کے نزدیک پانچ فرق میں وسوان حصہ ہے۔ فرق کا بیان پانی کی طارت و نہاست میں بحث فلتین
میں گذرا۔ م۔ وقال الشافعی۔ اور کما شافعی۔ ف۔ اور مالک نے کہ شہد میں۔ لا یجب۔ کچھ واجب
نہیں۔ لانه متولد من الحيوان فاشبهه الابرسم۔ کیونکہ شہد تو کمی جانور سے پیدا ہوتا ہے تو ابرسم کے
شائبہ ہو گیا۔ ف۔ کہ وہ بھی ریشم کے کبرون سے پیدا ہوتا ہے اور بالاتفاق ابرسم بسین مملک یعنی ریشم میں
کچھ نہیں ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام فی العسل العشر۔ اور باری دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ عسل
میں عشر ہے۔ ف۔ باین الفاظ تو روایت قبیل مگر ضعیف ہے اور صحیح روایت مع تحقیق آگے آئی ہے۔ انشاء اللہ
بالجملہ جب حدیث میں عشر لینا ثابت ہو تو قیاس مردود ہے علاوہ برین قیاس مذکور صحیح نہیں ہے۔ ولان النحل
یتناول من الانوار والثمار۔ ابراہیم کہ شہد کی کمی تو شگوفہ و فنجہ اور پھولوں سے تناول کرتی ہے۔ ف۔ اس طرح
کہ سوند کے مانند اسکے دم اور منہ کی طرف سے کھانے کے آلات ہیں اور وہ چھوٹی پھلیوں میں مثل تخمون کے درجہ
کے پیدا ہوتا ہے نہ آنکھ وہ گوہر جیسا کہ عوام گمان کرتے ہیں۔ کما فی کتب الحيوان۔ پس جب اسے شگوفہ و پھولوں
سے لطیف اجزاء کھائے۔ وفيما العشر۔ اور ان شگوفہ و پھولوں میں عشر واجب ہے۔ فکذا ما يتولد منها۔ تو جو چیز
ان شگوفہ و پھولوں سے پیدا ہوا اس میں بھی عشر لازم ہے۔ ف۔ کیونکہ عسل تو نادر حاصلات ہیں پس زمین و درخت
سے اناج و پھل و شگوفہ میں اور شگوفہ دلیل سے شہد ہے تو ریشم کے کبرون پر قیاس نہوگا چنانچہ بیان کیا۔ بقولہ
بخطا ف دودا تغز۔ بر خلاف ریشم کے کبرون کے۔ لانه يتناول الاوراق۔ کیونکہ یہ کثرت قوت بیان کما
ہیں۔ ف۔ یعنی شہوت کی قیاس۔ ولا عشر فيها۔ اور ان پھولوں میں عشر نہیں۔ ف۔ تو جو اسے پیدا ہو
یعنی ریشم اس میں بھی نہیں ہے۔ ثم عند ابی حنیفۃ یحب فیہ العشر قل او کثر لانه لا یعتبر النصاب۔ پھر امام
ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک شہد میں عشر واجب ہے خواہ مقدار قلیل ہو یا کثیر ہو کیونکہ امام رحمہ نصاب کا اعتبار نہیں
کرتے ہیں۔ وعن ابی یوسف۔ اور امام ابو یوسف سے۔ ف۔ ظاہر الروایہ میں یہ کہ۔ انه یعتبر فیہ قیۃ خمسۃ
اوساق کما ہو اصلہ۔ ابو یوسف عسل میں پانچ دسق کی قیمت ہونا معتبر رکھتے ہیں جیسے کہ آگے نزدیک اسل
قرار پائی ہے۔ ف۔ ہر ایسی چیز میں جو دسق کے پیمانہ سے معمول نہو۔ وعنہ۔ اور ابو یوسف سے۔ ف۔
نوادریں یہ کہ۔ انه لاشئ فیہ حتی یبلغ عشر قرب۔ شہد میں کچھ نہیں بیان تک کہ دس مشکیزہ پہنچے۔ ف۔
تب ایک مشکیزہ واجب ہوگا۔ حدیث نبوی شباہہ۔ بلیل حدیث بنو شباہہ کے۔ ف۔ ش باب ۱۰
انہم کانوا یودون الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کذلک۔ کہ بنو شباہہ یون ہی رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم کو اسکا عشر ادا کرنے نہتے۔ ف۔ رواہ الطبرانی فی الکبیر۔ وعنہ۔ اور ابو یوسف سے۔ ف۔
اطار کی روایت میں یہ کہ۔ خمسۃ امنا۔ پانچ من۔ ف۔ یعنی قریب مٹھائی میر کے ہو تو عشر واجب ہے۔ وعن
محمد خمسۃ افراق۔ اور امام محمد سے پانچ فرق۔ ف۔ اسکا نصاب مردی ہے۔ کل فرق ستمہ و ثلثون رطل
لانه اتھی ما یقدر بہ۔ ہر ایک فرق ۳۶۔ رطل ہے کیونکہ فرق ہی اعلیٰ ان پتانوں کا ہر چھ شہد کا اندازہ کیا
جاتا ہے۔ وکذلک نصاب السکر۔ اور یون ہی نیشکر یعنی گنے کا حکم ہے۔ ف۔ یعنی ۳۶۔ رطل میں عشر
واجب ہے۔ بالجملہ حاصل مسئلہ یہ کہ عسل میں امام ابو حنیفہ و صاحبین کے نزدیک بالاتفاق عشر واجب ہے لیکن خلاف

کہ امام رحمہ کے نزدیک ہر طلیل و کثیر بین و ابو یوسف کے نزدیک پانچ و سق کی قیمت میں اور ثالث رحمہ کے نزدیک ایک سو اسی رطل میں۔ امام مالک و شافعی کے نزدیک غسل میں عشر فیہین ہے۔ تحریر دلیل یہ ہے کہ سلیمان بن موسیٰ نے ابو سیارہ المتنی رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ میں نے کہا یا رسول اللہ میرے بیان میں یعنی خمد کی گیمان پھری زمین میں ہیں جسے مجھے شہد حاصل ہوتا ہے یا کہ عشر ادا کر۔ میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرے واسطے انکی حمایت فرمادیجئے پس آپ نے حمایت کر دی۔ رواہ ابن ماجہ۔ معنی حمایت کے یہ کہ دادی کو ابو سیارہ کے لیے محفوظ کر دیا کہ کوئی دوسرا اسکو نہ لے سکے۔ وقدر رواہ احمد و ابو داؤد و الطیالسی و ابو یعلیٰ رحمہم اللہ تعالیٰ اسکی اسناد صحیح ہے جیسا کہ بتقی وغیرہ نے تصریح کی لیکن منقطع ہے جیسا کہ ترمذی رحمہ نے بخاری رحمہ سے نقل کیا کہ حدیث مرسل ہے کیونکہ سلیمان بن موسیٰ رحمہ نے کسی صحابی کو نہیں پایا۔ میں کہتا ہوں کہ ابو سیارہ المتنی نسبت بنو متعان کی طرف ہے جیسا کہ روایت ابو داؤد میں مصرح ہے باین فقط کہ جار ہلال احد بنی متعان الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعشور نحل نہ و سالہ ان یحییٰ تم و ادیا یقال لہ سلیۃ فمجاہدہ فلا دلی عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ الخ۔ یعنی بنو متعان میں سے ایک شخص ہلال رضی اللہ عنہ اپنے محل کے عشر لیکر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس گیا اور آپ سے درخواست کی کہ آپ اسکے واسطے سلیۃ نام دادی کو محفوظ کر دیں پس آپ نے اسکے لیے محفوظ کر دیا پھر جب عمر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے الخ۔ باقی روایت آتی ہے۔ محتمل ہے کہ ہلال رضی اللہ عنہ ابو سیارہ ہوں لیکن ابن حجر رحمہ نہیں لکھا اگرچہ یہی ظاہر ہے۔ پھر استدلال یہ کہ ابو سیارہ رضی اللہ عنہ کو بلفظ امر بن حکم دیا کہ ادا لعشور یعنی عشر ادا کر۔ اور اصول میں نمبر چکا کہ اصل امر واسطے وجوب کے ہے مگر جب کہ کوئی قرینہ استحباب کی طرف پھرے۔ پس امام ابو حنیفہ کے نزدیک بیان کوئی مانع نہیں تو عشر واجب ہے اور مطلقاً کوئی نصاب شرط نہیں حتیٰ کہ عشر بلفظ جمع فرمایا گیا ہر ایک چھتے میں سے دسواں حصہ دے اگرچہ سب چھتوں کو ملا کر اسکا دسواں بھی وہی ہو پس تنبیہ یہ کہ کسی چھتے کا دسواں کافی نہیں ہے۔ اگر کوہ کہ حمایت چاہی اسکے عوض ہے جواب یہ کہ اول ادا سے عشر کا حکم دیا بعد اسکے حمایت کی ذمہ داری ہے اور ابو داؤد و نسائی کی حدیث ہلال متنی رضی اللہ عنہ میں مصرح ہے کہ پہلے عشر دلائے تھے پھر دادی سلیۃ کی حمایت چاہی تھی بلکہ عشر تو اپنی ملک کو زمین کی کمیوں کا بغیر شرط حمایت لائے پھر غیر ملک دادی کا بھی عشر ادا کرنا بشرط حمایت قبول کیا۔ پھر مرسل ہونا حدیث کا کچھ مفر نہیں جب کہ ہمارے نزدیک حجت ہے اور اگر دوسری احادیث متصل سے مابعد وہاں توت ہو جاوے تو مطلقاً حجت ہوگی۔ اسکا بیان یہ کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل امین کو لکھا کہ شہد و انون سے عشر لیے جا دیں۔ رواہ عبد اللہ بن زبیر و ابی نعیم اور اسکی اسناد متصل ہے۔ ابن الامام و عینی نے لکھا کہ اس میں کوئی علت نہیں سوائے اسکے کہ عبد اللہ بن عمر بن محرز میں کلام ہے چنانچہ ابن جان نے لکھا کہ یہ شخص اس وقت تھے کہ ہشتر ہندون میں سے تھا مگر بغیر جانے موت بول جاتا اور مجھے سمجھ احادیث کو لوٹ پوٹ کر جاتا۔ ابن الامام نے لکھا کہ اسکا نتیجہ یہ کہ وہ اکثر غلطی کھاتا تھا۔ میں کہتا ہوں کہ غور تو اس خاص حدیث میں ہے اور جب حدیث مرسل ابو سیارہ متنی اور حدیث متصل ہلال متنی میں عشر لینا ثبوت ہو تو ظاہر ہے کہ عبد اللہ بن عمر رحمہ نے نہ غلطی کی اور نہ قلب کیا۔ بلکہ ابن ماجہ نے اسناد متصل حدیث عمرو بن شعیب عن ابن عمر رحمہ روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل سے طہر کیا۔ پس ثبوت ہوا کہ ادا سے عشر کا حکم کیا اور ثبوت ہوا کہ عشر وصول کیے پس وجوب سے پھر لے کی کیا وجہ ہوگی۔ کیا گیا کہ بان دو وجہ ہیں اول حدیث سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ جسکو شافعی نے روایت کیا اور اس میں مذکور ہے کہ جب سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ مسلمان ہو کر اپنی قوم

کے پاس کہ وہ بھی مسلمان ہو گئے تھے واپس آئے تو انھیں کہا کہ اگر قوم غسل کی زکوٰۃ دے کیونکہ ایسے مال میں برتری نہیں
 جسکی زکوٰۃ نہ دیا جائے تب قوم نے کہا کہ تم کی قدر دیکھتے ہو۔ کہا کہ دسواں حصہ۔ پس سعد بن دسواں حصہ لے کر
 حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس لائے۔ حضرت عمر نے اسکو فروخت کر کے مسلمانوں کے صدقات میں داخل کر دیا
 وقدر وہاں ابی شیبہ اور ابو حاتم الرازی رحمہ اللہ نے کہا کہ حدیث صحیح ہے۔ شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ دیکھو حضرت علی رضی اللہ عنہ
 نے عسکر کا حکم نہ کیا بلکہ سعد بن دسواں کی قوم نے کاربھر کے طود پر سعد بن دسواں کی رائے سے اتفاق کر کے دیدیا۔ شیخ ابن العمام
 جواب دیا کہ رائے معنی علم موافق حکم حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم ہے جب کہ اصلی وجہ تھا یا تقدیر میں اجتہاد و ہدایت
 نقل نہوا۔ معنی۔ میں کہتا ہوں بلکہ احادیث متذکرہ بالاسے عشور مصرح ہے پس رائے تو موافق حکم حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم
 اس سے عدول کیون ہوگا۔ اور حق میرے نزدیک یہ ہے کہ معنی حدیث بنظر سیاق اسکو تقضی میں کہ سعد بن ابی
 دناہ رضی اللہ عنہ نے قوم کے غسل سے اسوقت عشر لیا کہ زمانہ خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ تھا پس حضرت
 علی رضی اللہ عنہ وسلم کے عہد مبارک میں قوم کے پاس غسل نہوا ملحوظ نہوا تو اس سے کچھ ثبوت نہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم
 علیہ وسلم نے حکم نہیں کیا جب کہ سعد بن دسواں کا فعل بزمانہ خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ ہے۔ جیسا کہ مزعوم سیاق ہے
 وجہ دوم واسطے استحباب کے یہ بیان ہوئی کہ ابو داؤد کی حدیث ہلال معنی رضی اللہ عنہ میں ہے کہ پھر جب عمر رضی اللہ عنہ وسلم
 ہوئے تو سفیان رحمہ اللہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اس بارہ میں لکھ کر درخواست کی انہم و کذا رواہ النسائی اور معنی یہ کہ انھوں
 نے مشرونیہ سے انکار کیا تھا چنانچہ طبرانی رحمہ اللہ نے کہا کہ حدیثنا اسمعیل بن الحسن اخفاف المصری حدیثنا احمد بن صالح
 حدیثنا ابن وہب انا اسامہ بن زید عن عمرو بن شعیب عن اسیہ عن جدہ قال ان بنی سیارہ الخ۔ دارقطنی نے
 کہا کہ صحیح بنی شیبہ ہے۔ یعنی نبوشبابہ جو قبیلہ نمر سے ایک بطن ہے یہ لوگ اپنے نسل سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 کو غسل کا عشر دیتے کہ ہر دس مشکیزہ میں ایک مشکیزہ دیتے تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم انکے دوادوں کی
 حمایت کرتے پھر جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے تو وہاں سفیان بن عبد اللہ الثقفی کو عامل مقرر کیا۔
 (سفیان بن وہب۔ ف ابو داؤد و نسائی) پس نبوشبابہ نے انکار کیا کہ سفیان کو کچھ دین اور کہنے لگے کہ تم تو رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم کو دیا کرتے تھے پس سفیان رحمہ اللہ نے حضرت خلیفہ عمر رضی اللہ عنہ کو عرضی بھیجی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے لکھا کہ
 نخل تو وہاں غیث ہے اسکو اسد تھالے اپنے بندوں میں سے جسکی طرف چاہتا ہے روانہ کرتا ہے بطور برزق کے
 پس اگر وہ لوگ جو کچھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ادا کرتے تھے مجھے ادا کریں تو انکی دادیوں کی حمایت کرو کہ وہ نخل
 و لوگوں کے درمیان خلیفہ کر دے (یعنی جو چاہے نکال لے جا دے) پس ان لوگوں نے جو کچھ حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم کو
 ادا کرتے تھے وہ ادا کرنا منظور کر لیا اور سفیان نے انکے دادیوں کی حفاظت رکھی۔ ابو داؤد و نسائی کی روایت بن
 داؤد سیلیہ کا نام مصرح ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ جواب یہ کہ اس سے اداسے عشور کو مستحب سمجھنا جو معنی حدیث میں
 کرنے کے پیدا ہوا اور حق معنی یہ ہیں کہ نبوتخان نے انبی دینوں کے نخل کا عشر ادا کیا اور سوا سے اسکے دادی علیہ
 کی حفاظت اپنے نام لی دادیوں ہی نبوشبابہ نے سوا سے اپنے نخل کے جو اسکے دادی ہیں تھے دوسری دادی کا
 کی حفاظت چاہی پس زمانہ خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ میں ان لوگوں نے سوا سے عشور اپنے نخل دادی
 دیکھو دادیوں محفوظہ کے عشر سے انکار کیا اور چونکہ لوگوں میں سے کوئی ان دادیوں سے بوجہ حفاظت کے تعرض
 نہ کرتا تھا بلکہ صرف ہی لوگ نبوتخان و نبوشبابہ نکالا کرتے تھے تو ان لوگوں نے چاہا کہ اپنے نخل کے عشر کے
 سوا سے نہ ہو سکے دادیوں کا نخل بطور مباح کے جمع کریں اور مباح میں سے عشر نہ دیں پھر جب حضرت خلیفہ برقی

امیر المؤمنین عمر رضی اللہ عنہ کو معلوم ہوا تو آپ نے فیصلہ فرمایا کہ مباح میں ہر شخص کو اختیار ہے لیکن اگر یہ لوگ مشرور بنا
منظور کریں اور امام حاکم حمایت کرے تو اس میں عشر ہر درہ ہر شخص مجاز ہے کچھ ان لوگوں کی خصوصیت نہیں ہے
بہذا جو تحقیق و استدلال سے پایا جاوے تو اس میں عشر واجب ہے۔ سنہ ۱۰۰۰ - و ما یوجد فی البیاض من الفسل و الثمار فقیہ العشر - اور ہاڑوں
میں جو شہد و پھلون سے پایا جاوے تو اس میں عشر واجب ہے۔ سنہ ۱۰۰۰ - یہ روایت امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب الزکوۃ
میں ذکر کی اور یہ روایت اسد بن عمر و شاگرد ابی حنیفہ رحمہ اللہ سے ہے۔ اور فتاویٰ میں ظہیر سے اس مسئلہ میں
قید لگائی کہ جمع کرے چنانچہ کہا کہ جو درخت کسی کے ملک خاص نہیں ہیں جیسے وہ درخت جو ہاڑوں میں
پائے جاتے ہیں ان کے پھلون سے جو کچھ جمع کرے تو ان میں عشر واجب ہے۔ ۱۰۰ - و عن ابی یوسف انہ لا یجب
لأنہ ام السبب وہی الارض النایتہ - اور ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ ان پھلون میں عشر واجب
نہیں ہوتا کیونکہ سبب ندارد ہے۔ اور سبب زمین نامیہ ہے۔ سنہ ۱۰۰۰ - یعنی پیدا کرنے والی زمین اس عشر واجب
ہونے کا سبب ہے اور وہ بیان ندارد ہے۔ یعنی رحمہ اللہ نے کہا کہ یون کتا بہتر تھا کہ زمین ملک اس کا سبب ہے۔ انتہی
میں کتا ہون کہ خالی زمین کی ملکیت موجب عشر نہیں ہوتی بلکہ حقیقی پیداوار حاصل ہے اور وہ زمین مزدوم سے
ہوتی ہے۔ پھر قول ابو یوسف رحمہ اللہ میں نظر ہے کیونکہ مدار عشر کا حقیقی پیداوار حاصل ہونے پر ہی کہ اگر زمین مزدوم موجود
ہو اور پیداوار حاصل نہ ہو تو عشر ندارد ہے۔ وجہ الظاہر ان المقصود حاصل و ہوا الخارج - اور ظاہر الزوا
یعنی عشر واجب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جو مقصود ہر وہ حاصل ہے یعنی پیداوار حاصل ہے۔ سنہ ۱۰۰۰ - وجوب پیداوار
موجود ہوتی تو اس میں سے عشر واجب ہوا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ظہیر یہ میں جو جمع کرنے کی قید ہے وہ خود نصف
لی عبارت میں بھی لی گئی اس طرح کہ قولہ ما یوجد - یعنی ما یوجد بخارج - یہاں ہی اصل لفظ ہو یعنی ہاڑوں کے
درختوں سے جو پھل حاصل کیے جاوے ان میں عشر واجب ہے۔ پھر اگر وہ امام کی حمایت کرے تو ما ینفصل ہاڑوں
کے عشر واجب ہو گا مگر آنکہ وہ بیت المال کے واسطے حفاظت کرے۔ فافهم - م - (فروغ) اگر اپنی زمین مشروری
سی کو اجارہ پر دی تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک موجب یعنی مالک زمین پر عشر واجب ہو گا اور صاحبین رحمہ
کے نزدیک مستاجر پر واجب ہے۔ الخلاصہ - اور اگر کسی مسلمان کو عاریت دی جس نے زراعت کی تو امام ابو حنیفہ
و صاحبین رحمہ اللہ کے نزدیک مستاجر پر عشر واجب ہے اور اگر کافر کو عاریت دی تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مستاجر پر
عشر ہے اور صاحبین رحمہ اللہ کے نزدیک مستاجر کافر پر ہے لیکن امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ایک ہی عشر ہے اور ابو یوسف رحمہ
کے نزدیک دو عشر واجب ہیں۔ محیط السرخسی - اور ثانی پر دینے کی صورت میں صاحبین کے نزدیک زمین کے
مالک و کاشتکار دونوں پر حصہ رسد ہو گا اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر مالک زمین پر واجب ہے لیکن اپنے
حصہ میں میں پیداوار میں ہے اور کاشتکار کے حصہ میں مالک پر حصہ ہے۔ البہر الرائق - میں کتا ہون کہ ثانی میں
جب کاشتکار مشترک ہو تو اس کے حصہ میں صاحبین کا اختلاف بخود جاری ہونا چاہیے۔ و اللہ تعالیٰ اعلم - م -
فال کل شیء اخرجه الارض ما فیہ العشر لا یخصب فیہ اجر العمال و نفقۃ البقر - امام محمد رحمہ اللہ نے جمیع
میں کہا کہ زمین نے جو ایسی پیداوار نکالی جس میں عشر واجب ہوتا ہے (یا نصف العشر واجب ہوتا ہے۔ معنی)
تو پیداوار میں سے لام کرنے والوں کی اجرت و بیوٹ کا دانہ چارہ نہیں محسوب کیا جائیگا۔ لان النبی
صلی اللہ علیہ وسلم حکم بغاوت الواجب لغاوت الثوتہ فلا معنی رفعها - اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بلحاظ
مختلف خرچہ کے مختلف واجبات کا حکم دیا ہے تو خرچہ محسوب کرنے کی کچھ معنی نہیں ہیں۔ سنہ ۱۰۰۰ - چنانچہ سابق

حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ و حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ عند الترمذی و حدیث معاذ بن عمرو عند ابن ماجہ اس پر دلالت کرتی ہے۔ تان۔ حاصل یہ کہ خرچہ نکال لینے سے آسانی وغیرہ میں تفاوت نہیں رہتا حالانکہ تفاوت مفعول ہے۔ بیان یہ کہ اگر آسانی بارش سے پیدا ہوئی اور وہ فرض کر دے کہ ۲۰ فیصد ہر قودہائی و توقیر واجب ہوئی اور اگر بیلون وغیرہ سے خرچہ اٹھا کر سنبھالے تو پیداوار میں نصف عشر کا ایک ہی فیصد واجب کہ اسی قدر پیداوار ہو پس اگر خرچہ نکال لیا جاوے تو کچھ وجہ نہیں کہ اول بغیر خرچہ کے پیداوار میں دو فیصد ہو اور اس میں بغیر خرچہ کے ایک ہو لہذا لازم ہے کہ خرچہ محسوب کرنے سے پہلے نصف عشر لیا جاوے اور اگر عشر ہو تو عشر لیا جاوے۔ مع۔ قال تغلبی لہ ارض عشر فعلیہ العشر مضاعف اعرف ذلک باجماع الصحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین امام محمد رحمہ نے کہا کہ ایک تغلبی کی زمین عشری ہے تو اس پر دو چند عشر واجب ہوگا۔ یہ بات صحابہ رضی اللہ عنہم کے اجماع سے ثابت ہوئی ہے۔ فن۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ایک عشری زمین تغلبی کی تھی یا اس کو ایک تغلبی نے خرید لیا تو اس پر خرچہ دو چند واجب ہوگا کیونکہ اس پر دو چند کے حساب سے خراج مقرر ہوا ہے۔ وعن محمد رحمہ ان فیما اشتراه التغلبی من المسلم عشر واحد الا ان الوظيفه عنده لا تتغير بتغير المالك۔ اور امام محمد رحمہ سے روایت آئی کہ تغلبی نے مسلمان سے جو زمین عشری خریدی اس پر ایک ہی عشر واجب ہے اس واسطے کہ مالک کے بدلنے سے امام محمد کے نزدیک جو وظیفہ بندہ کیا وہ تبدیل نہیں ہوتا ہے۔ فان اشتراها منه ذمی فی علی حالہا عندہ ہم لحو از التضعیف علیہ فی الجملہ لکما اذا مر علی العاشر۔ پھر اگر تغلبی سے یہ زمین کسی دوسرے ذمی نے جو تغلبی نہیں ہے خریدی تو یہ وظیفہ اس پر بھی بالاتفاق واجب رہیگا کیونکہ ذمی پر بھی الجملہ دو چند کا وجوب ہوتا ہے جیسے عاشر کے ناکہ پر گذرنے میں ہوتا ہے۔ فن۔ یعنی اگر عاشر پر گذر ہوا تو مسلمان سے دو چند ذمی سے لیا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ ذمی اس لائق ہے کہ بعض اوقات اس سے دو چند لیا جاوے تو جب اس نے تغلبی سے یہ زمین خریدی تو بھی دو چند واجب رہیگا۔ وکذا اذا اشتراها منه مسلم او اسلم التغلبی عند ابی حنیفہ رحمہ سواء کان التضعیف اصلیا او حادثا۔ اور اسی طرح اگر تغلبی سے اس زمین کو مسلمان نے خرید لیا یا تغلبی مسلمان ہو گیا تو بھی ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک وظیفہ دو چند رہیگا خواہ یہ امر اصلی ہو یا حادث ہو۔ فن۔ یعنی خواہ اس طرح ہو کہ تغلبی نے اپنے باپ سے میراث پائی کہ اصلی اس پر دو چند عشر تھا یا مثلاً تغلبی نے مسلمان سے خریدی کہ اس پر دو چند عشر بندہ کیا پھر وہ مسلمان ہو گیا یا یہ زمین کسی مسلمان نے خریدی تو بھی وظیفہ دو چند رہیگا۔ لان ابی حنیفہ صار وظیفہ لہا۔ کیونکہ یہی دو چند عشری اس زمین کا وظیفہ ہو گیا ہے۔ فتنتقل الی المسلم بان فیما کا خراج میں یہ زمین مع اپنے بار محصول کے منتقل ہوگی جیسے خراج۔ فن۔ یعنی اگر مسلمان نے کسی ذمی کی زمین خراجی خریدی تو یہ زمین مع خراج کے مسلمان کے پاس منتقل ہوتی ہے حتی کہ اس سے اس زمین کا محصول اسی قدر بطور عشر لیا جائیگا جیسے ذمی سے بطور خراج لیا جاتا تھا۔ وقال ابو یوسف یعود الی عشر واحد لزو الالدعی الی التضعیف۔ اور امام ابو یوسف رحمہ نے کہا کہ اب دو چند منسوخ ہو کر فقط ایک ہی عشر کی جانب عود کر گئی اس واسطے کہ دو چند کی جانب جو امر باعث تھا یعنی کفر تغلبی و ذمی وہ جاتا رہا۔ فن۔ تو تغلبی مسلمان ہو جاوے یا مسلمان خریدے پھر حال اس پر ایک عشر رہ جائیگا۔ وقال فی الکتاب و هو قول محمد رحمہ فیما صح عنہ۔ اور کتاب میں لکھا کہ صحیح روایت میں امام محمد رحمہ سے بھی یہی قول ثابت ہوا ہے۔ فن۔ حاشیہ میں ہے کہ کتاب سے منہ طمرا ہو۔ و علی ہذا ما جہن رحمہ کے نزدیک یہ حکم ہوا کہ جب تغلبی یا ذمی مسلمان ہو جاوے یا مسلمان خریدے

تو اسکا وظیفہ گھٹ کر ایک عشرہ جائیگا۔ قال رحمہ اللہ فی بیان قولہ۔ شیخ مصنف رحمہ نے کہا کہ امام محمد کے قول بیان کرنے میں نسخ مختلف ہیں۔ والاصح انہ مع ابی حنیفہ رحمہ فی بقاء التضعیف۔ اور اصح یہ کہ دو چند وظیفہ باقی رہنے میں امام محمد رحمہ کا قول امام ابو حنیفہ رحمہ کے ساتھ ہے۔ **ف**۔ یعنی امام محمد رحمہ کے نزدیک بھی دو چند باقی رہتا ہے اور وجہ یہ کہ امام محمد رحمہ کے نزدیک اگر تغلبی نے مسلمان سے خریدی ہو تو ایک ہی عشرہ باقی رہا تھا لہذا فرمایا کہ۔ الا ان قولہ لایاتی الا فی الاصلی۔ مگر بات یہ ہے کہ امام محمد کا قول نہیں واقع ہو سکتا مگر اسی تضعیف میں جو اصلی ہے۔ **ف**۔ نہ اس تضعیف میں جو حادث ہو جاوے۔ لان التضعیف الحادث لا یتحقق عندہ لعدم تغیر الوظیفہ۔ کیونکہ تضعیف جو حادث ہو وہ امام محمد کے نزدیک متحقق نہیں ہو سکتی کیونکہ وظیفہ تغیر نہیں ہوتا۔ **ف**۔ یہی اصح ہے۔ مع۔ توضیح مقام یہ کہ امام محمد رحمہ اس کے نزدیک جب اصل یہ ٹھہری کہ زمین پر لگان تین حال پر ہے مسلمان پر عشرہ یا نصف عشرہ جو حد قدر اور تغلبی پر دو چند بطور خراج اور ذمی پر خراج پس جو لگان موظف یعنی بند حکم جاری ہوا اور اسی کو وظیفہ کہا گیا ہے تو یہ وظیفہ پھر مالک کے بدلنے سے نہیں بدلتا تو ضرور ہو کہ تغلبی کی زمین اگر مسلمان نے خریدی یا تغلبی مسلمان ہو گیا تو دو چند جو اس زمین کا وظیفہ تھا بحال خود رہیگا اور اگر مسلمان کی زمین تغلبی نے خریدی تو اسکا وظیفہ بھی بحال سابق ایک عشرہ رہیگا اور دو چند نہیں ہو تو تضعیف جدید نہیں متحقق ہو سکتی اور امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک تغلبی خریدار پر دو چند ہو جائیگا کیونکہ بالاجماع بنو تغلب پر دو چند ہے بغیر تفصیل قدیم و جدید کے پس یہ تضعیف جدید ہوئی پھر اگر مسلمان نے خریدی یا وہ تغلبی خریدار خود مسلمان ہو گیا تو یہ تضعیف جدید مثل قدیم اصلی کے بحال خود رہیگی اور امام ابو یوسف رحمہ کے نزدیک تغیر ہو کر عشرہ رہ جائیگی اور امام محمد رحمہ کے نزدیک بھی عشرہ رہیگی مگر جب کہ تغلبی نے مسلمان سے خریدی ہو کیونکہ وظیفہ عشرہ تھا وہ تغیر نہ ہوا اور اگر تغلبی خود مسلمان ہوا یا مسلمان نے تغلبی سے خریدی تو بحال خود تضعیف یعنی یعنی دو چند وظیفہ رہیگا۔ **م**۔ ولو كانت الارض لمسلم۔ اور اگر زمین کسی مسلمان کی ہو۔ باعہا من نصرانی۔ اسنے کسی نصرانی (یا یہودی وغیرہ) کے ہاتھ فروخت کر دی۔ یہ یہودیہ ذمیہ غیر تغلبی۔ نصرانی سے مراد کوئی ذمی سوائے تغلبی کے ہے۔ **ف**۔ بنو تغلب بھی عرب نصرانی تھے۔ حاصل یہ ہوا کہ مسلمان نے اپنی زمین قدیمی مشری کو سوائے تغلبی کے کسی ذمی نصرانی یا یہودی وغیرہ کے ہاتھ فروخت کیا۔ و قبضہا۔ اور مشتری ذمی نے زمین بیعہ پر اپنا قبضہ کر لیا۔ **ف**۔ امام ابو حنیفہ رحمہ ابو یوسف کے نزدیک مالک بدلنے سے تغیر ہوتا ہے اور امام محمد کے نزدیک نہیں ہوتا ہے پھر شیخین کے نزدیک یہاں تغیر میں اختلاف ہے چنانچہ فرمایا۔ فعلیہ الخراج عندہا حیثہ تم لانہ الیق بحال الکافر۔ تو اس ذمی مشتری پر خراج لازم ہے یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے کیونکہ خراج ہی کافر کے حال سے زیادہ مناسب ہے۔ وعند ابی یوسف علیہ العشر مضاعفا۔ اور ابو یوسف کے نزدیک اسپر عشرہ دونا لازم ہوگا۔ ویصرف مصارف الخراج۔ اور یہ دونا عشر مصارف خراج میں صرف ہوگا۔ **ف**۔ اگرچہ نام اسکا عشرہ دو چند ہے اور عشرہ کے مصارف وہ ہیں جو زکوۃ کے مصارف ہیں لیکن یہ دو چند عشرہ حقیقت خراج ہے۔ اور چونکہ یہاں تغیر کرنا لازم آیا تو جانتیک آسان تغیر ہو دی اختیار کرنا چاہیے تو ہنہ اس ذمی پر دونا عشر کر دیا۔ اعتباراً بالتغلبی و ہذا اہول من التبديل۔ تھپاس تغلبی کے اور یہ تبدیل سے آسان ہے۔ **ف**۔ یعنی خراج کی دو صورتیں شیخ میں ہیں ایک تو صورت ذمی و دونا طرح۔ اور دوسرے خالی معنی میں نہ صورت میں جیسے تغلبی پر دونا عشر کر دہ بنام عشر ہے مگر حقیقت میں خراج ہے تو ہم نے بھی خراج اس خریدار

ذمی پر بدلہ کیونکہ عشر کو بالکل بدل کر اول صورت کا خرچ کرنے سے یہ آسان ہو۔ م۔ وعند محمد ہی عشر تہ علی
 حالہا۔ اور امام محمد م کے نزدیک یہ زمین بحال خود عشری ہو۔ لانہ صادر ہو نہ لہا فلما تبدل۔ کیونکہ عشر اس
 زمین کا بار مقرر ہو گیا تھا تب تبدیل ہوگا۔ ف۔ اگرچہ کافر کے قبضہ میں ہو جاوے۔ کا خرچ۔ جیسے خرچ
 ف۔ کہ وہ کافر کی زمین پر تھا پھر مسلمان کے پاس بھی اس زمین پر خرچ ہی رہتا ہے بالافتاق نہیں بدلتا۔
 بالحد اسی قیاس پر عشر نہیں بدلا لیکن کچھ شک نہیں کہ مسلمان کے پاس عشر میں ایک معنی عبادت کے میں
 اور وہ کافر سے تحقق نہیں تو اس کا معرفت کیونکہ ہوگا۔ بیان فرمایا کہ۔ شہ فی روایت۔ پھر امام محمد سے ایک قول
 میں۔ یعرف مصارف الصدقات۔ یہ عشر بھی زکوٰۃ کے مصارف میں صرف ہو۔ ولی روایت مصارف
 الخراج۔ احد دوسری روایت میں خراج کے مصارف میں صرف ہو۔ ف۔ پھر جو زمین مسلم نے کسی ذمی کے
 ہاتھ سے سنبھالی اگر اس ذمی کے پاس زرہ سکی خواہ بذریعہ شفعہ کے یا بیع ہی بچھلی گئی۔ تو فرمایا۔ فان اخذہا منہ
 مسلم۔ پھر اگر لے لیا اس زمین کو ذمی سے مسلم نے۔ ف۔ یعنی جسکو مسلم نے ذمی کے ہاتھ سے بچا تھا اسکو ذمی سے
 کسی مسلم نے لیا۔ بالشفعہ۔ بذریعہ شفعہ کے۔ ف۔ حتی کہ گویا بیع مذکور اس مسلمان شفعہ کے ہاتھ ہوئی۔
 اور دلت علی البائع لفساد البیع۔ یا وہ زمین بائع کو پھر دی گئی بوجہ بیع فاسد ہونے کے۔ ف۔ یعنی تبدل
 بیع جو مسلم نے ذمی کے ہاتھ کی تھی وہ کسی وجہ سے فاسد تھی اور بیع فاسد میں بیع بچھانا چاہیے تو پھر وہ زمین بائع
 بائع کو پھر گئی۔ غرض کہ دونوں صورتوں میں ذمی کے پاس نہ رہی بلکہ ایک مسلمان کے پاس ہو گئی۔ فہی عشرتہ
 کما کانت۔ تو وہ زمین عشری رہی جیسے تھی۔ اما الاول فلتحول الصدقة الی الشفعہ لانہ اشتراک میں مسلم
 دلیل وجہ اول (جب کہ ذمی سے مسلم نے شفعہ میں لے لی) یہ کہ صدقہ بیع تبدیل پاکر شفعہ کی طرف گیا گویا اس زمین کو
 مسلمان نے بائع مسلمان سے خرید کیا۔ ف۔ صدقہ ایک بار کا ايجاب وقبول یعنی وہی پہلی بیع ہی شفعہ کے
 لیے ہو گئی بخلاف صدقہ شفعہ میں نہ لیتا بلکہ ذمی سے دوسرے صدقہ بیع کے ساتھ خریدتا تو یہ ہوتا کہ پھر ذمی سے
 مسلمان نے خریدی اور اس کا حکم دیگر ہو۔ واما الثانی۔ اور یہی وجہ دوم۔ ف۔ جبکہ بیع بوجہ فساد کے پھر گئی
 غلط۔ تو عشری رہنے کی دلیل یہ کہ۔ ہا لردوا الفسخ حکم الفساد وجعل البیع کان لم یکن۔ فساد کی جت سے
 واپسی و بیع ٹوٹ جانے میں وہ بیع گویا کالعدم شمار کی گئی۔ ف۔ گویا واپس ہی ہوئی تھی کیونکہ بیع فاسد توڑی
 جانے کے لائق ہے نہ پورے ہونے کے۔ ولان حق المسلم لم یقطع بهذا الشراء لكونه مستحق بالرد۔ اور اسوجہ
 سے کہ مسلمان بائع کا حق اس خرید کی وجہ سے قطع ہوا کیونکہ یہ خرید تو واپس ہونے کی منزاوار ہو۔ ف۔
 تو ابھی عشری رہیگا۔ ہاں اگر واپس نہ ہوئی اور باہمی قبضہ ہو چکا تو ذمی پر لگان ٹرہیگا۔ قال واذاکانت
 لمسلم وارخطہ۔ امام محمد م نے کہا کہ اگر کسی مسلمان کے لیے وارخط ہو۔ ف۔ یعنی امام نے وقت خراج کے
 اس مسلمان کو یہ مقام بطور ملک کے مخطہ کر دیا ہو۔ اور معلوم ہے کہ مگر خواہ مسلمان کا ہوا ذمی کا ہوا سپر کچھ لگان نہیں
 ہے۔ فبعض ما بستانا۔ پھر مسلم نے اس خطہ کو باع بنالیا۔ ف۔ ورد بغير اس کے اس پر کچھ نہیں اگرچہ اس کے دقتوں
 سے پیدا ہوا ہو۔ نفع۔ پھر جب اسکو بستان بنایا جبین پل پھول قرار کیا یا وغیرہ پیدا ہوئی ہیں۔ فخلع العشر
 تو اس پر عشر واجب ہوگا۔ معناه انما سقاء ہاذا العشر۔ اس کے معنی یہ کہ جب اسکو عشری پانے سے بچا ہو۔ ف۔
 تب عشر رہیگا۔ اما اذاکانت تسقی ہاذا الخراج فیما الخراج۔ اور اگر اس بستان کو عراجی پانے سے بچا
 ہو تو اس میں خراج لازم ہوگا۔ لان المونۃ فی مثل ہذا تدرع المار۔ کیونکہ بار عراج تو ایسی وجہ میں پانے سے

ساتھ دائرہ ہے۔ **ف**۔ یعنی جس قسم کا پانی ہو اسی قسم کا خرچہ خواہ عشر یا نصف العشر یا خرچ لازم ہوگا۔ واضح ہو کہ عشری پانی وہ ہے جو عشری زمین کے کنوئین یا آسکے قدرتی چشمہ کا ہو اور یوں ہی بارش کا اور تجربے و ریاض کا پانی عشری ہے۔ **المحیط**۔ بادشاہان مجسم وغیرہ کی کھودی نہروں کا اور خراجی زمین کے کنوئین و چشمہ کا پانی سب خراجی ہیں۔ **ولیس علی المجوسی فی دارہ شئی**۔ اور مجوسی برائے گھر کی بابت کچھ لگان نہیں۔ **ف**۔ جیسے ہر قسم کے ذمی مانند ہنود و نصاریٰ و یہود پر مانند مسلمان کے کچھ نہیں ہے۔ **لان عمرہم جعل المساکن عفو**۔ کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مسکون کو عفو کر دیا ہے۔ **ف**۔ جیسا کہ ابو سعید رحمہ کی کتاب الاموال میں بلا استناد مذکور ہے اور شیخ الاسلام خواہر زادہ رحمہ نے ذکر کیا کہ عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ نے حضرت عمرؓ کو خبر دی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ مجوسیوں کے ساتھ اہل کتاب کا برتاؤ کرو سو اسے اہل عورتوں سے نکاح و آنکا ذبیحہ کھانے کے۔ جب حضرت عمرؓ نے سنا تو اُنکے اراضی کی پیمائش کرا کے ہر زمین پر اسکی برداشت کے لائق جزیہ مقرر کیا اور اُنکے گھروں کو اور جو درخت کہ گھروں میں ہوں سب کو عفو کیا۔ اس سے ثبوت ہوا کہ جب مجوسیوں سے یہ برتاؤ ہو تو اہل کتاب سے بدرجہ اولیٰ یہی برتاؤ ہوگا۔ **مع**۔ **وان جعلہما بستانا فلیہ الخراج**۔ اور اگر مجوسی نے اپنے دار کو بستان کر دیا تو اس پر خراج واجب ہے۔ **ف**۔ اور یہی حکم یودی و نصرانی کا ہے۔ **وان سقاہا باماء العشر**۔ اگرچہ یہ ذمی اس بستان کو عشری پانی سے سینچے۔ **ف**۔ یعنی مجوسی یا اہل کتاب کے حق میں پانی کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ اب خراجی یا عشری کسی سے سینچتا ہو بہر حال اس پر خراج ہی واجب ہوگا۔ **لغدر ایجاب العشر اذ فیہ معنی القرۃ فتعین الخراج** وہو عقوبۃ طلیق بحالہ۔ کیونکہ عشر واجب کرنا متعدد ہے کیونکہ عشر میں ایک معنی قربت و طاعت کے ہیں (جو کافر سے ممکن نہیں) تو خراج ہی متعین ہوا اور خراج ایک سنہ ہر جو ذمی کافر کے حال کو لائق ہے۔ **ف**۔ اور صاحبین سے اس میں صحیح روایت نہیں۔ **وعلی قیاس قولہما یجب العشر فی الماء العشری**۔ اور صاحبین کے قول یعنی اصل پر قیاس کر کے یہ نکلا کہ عشری پانی سے سینچتے ہیں عشر واجب ہوگا۔ **الا ان عند محمد عشر واحد** عند ابی یوسف **عشران**۔ مگر اتنا فرق ہے کہ امام محمد کے نزدیک ایک عشر ہے اور ابویوسف کے نزدیک دو عشر ہیں۔ **وقدمر الوجه**۔ اور اسکی وجہ گذر چکی۔ **ف**۔ یعنی امام محمد رحمہ کے نزدیک جو خطہ مقرر ہو گیا وہ بدلتا نہیں اور ابویوسف کے نزدیک خراج سے دو چند عشر سال ہر جو کبھی کافر کے ذمہ ہوتا ہو تو یہی رکھا جائیگا۔ **ثم الماء**۔ پھر پانی۔ **ف**۔ دو قسم ہے ایک عشری۔ دوم خراجی۔ **العشری ماء السماء**۔ عشری تو آسمانی پانی۔ **ف**۔ یعنی بارش کا پانی جو زمین عشری میں جمع ہو۔ **مع**۔ والا بار والیون۔ اور پانی کنوئین و چشموں کا۔ **ف**۔ جو عشری زمین میں ہوں۔ **المحیط** میں ہے کہ جو کنوان یا چشمہ زمین عشری میں ہو آسکا پانی زمین کے مزاج ہو کر عشری ہوگا اور جو خراجی زمین میں ہو وہ خراجی ہوگا۔ **مع**۔ واضح ہو کہ بہت کنوئین مسلمانوں نے دارا کفر فتح کر لینے کے بعد بنائے ہیں پس جو کنوان نظر آوے یا تو مسلمانوں کا بنایا ہوا معلوم ہے یا اسکی حالت سے آگاہی بطور تحقیق شرعی نہیں ہے تو واجب ہوا کہ ہم جس کنوئین کو دیکھیں یہی حکم کریں کہ وہ اسلامی ہے۔ **مع**۔ تو ہر کنوئین و چشمہ کا پانی عشری ہوا۔ **والبحار** التی لاتدخل تحت ولائہ احد ہائی آن بحار کا جو کسی کی ولایت میں داخل نہیں ہیں۔ **ف**۔ بحار جمع بحر سمندر واسکے مانند۔ **حاصل** یہ کہ جن بحار پر کسی کا قبضہ نہیں آ نکا پانی بھی عشری ہے۔ **والماء الخراجی** الانہار التی شقھا الا عاجم۔ اور آب خراجی وہ نہر ہیں جنکو مجوسیوں نے کھودا ہے۔ **ف**۔ کیونکہ وہ خراجی مال سے کھودی گئی ہیں۔ جیسے نہر نہر گود

اور نہ مرواد نہ ملک وغیرہ تو انکا پانی خراجی ہو اس پانی کی وجہ سے وہ زمین جو انکے سپہی جاوے خراجی ہو گئی
مبسوط فخر الاسلام مع۔ اگر مجوسی نے اپنے دار کو بستان نہیں بنایا مگر آسمین درخت میوہ دار میں تو آسمین کو نہیں
المبسوط۔ اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔ قاضی خان مع۔ اور اس اجماع کو ابو عبیدہ مع نے کتاب الاموال
میں نقل کیا ہے۔ مع۔ واضح ہو کہ اراضی عشری جو ہیں اول تمام عرب۔ دوم وہ ملک جسکے لوگ اپنی خوشی سے
مسلمان ہو گئے۔ سوم وہ ملک جو فتح کر کے مجاہدین میں تقسیم ہو گیا۔ چارم وہ خراب جو عشری پانی سے بیخبر قابل
زراعت کی گئی۔ پنجم وہ خراجی زمین جسکا پانی منقطع ہو کر عشری پانی سے سیراب ہوئی۔ ششم مسلمان نے اپنے
گھر کو بستان بنا کر عشری پانی سے سیراب کیا۔ اراضی خراجی آٹھ ہیں۔ اول جو ملک جہاد سے فتح کر کے وہیں کے
لوگوں کے پاس بعض خراج کے چھوڑا گیا جیسے سواد عراق و مصر۔ دوم جس موات کو کافر نے حکم امام قابل زراعت
کیا ہو یا وہ مسلمانوں کی طرف ہو کر لڑا یا کوئی مدد کی پس امام نے اسکو بطور غیر خواہی کے انعام دی۔ سوم زمی نے
اپنے گھر کو بستان بنایا اگرچہ عشری پانی سے سیراب کرے۔ چارم کسی قوم نے خراج پر صلح کی۔ پنجم۔ جو زمین کہ
آب خراجی سے سیراب کی گئی۔ ششم کافر سے مسلمان نے خریدی۔ ہفتم عشری زمین خراجی پانی سے سپہی گئی۔
ہشتم۔ مسلمان نے اپنے گھر کو بستان کر کے خراجی پانی سے سیراب کیا۔ مع۔ دہم جیون و سیحون۔ اور پانی دیا
جیون و سیحون کا۔ ف۔ جو ترکستان میں ہیں۔ و دجلہ و القرات۔ اور پانی دریا سے دجلہ و فرات کا۔ ف۔
جو سلطنت روم میں واقع ہیں پس انکا پانی۔ عشری عند محمد لائے لایکھیا احد کا لبحار۔ امام محمد کے نزدیک
عشری ہے کیونکہ سند رطل کی قطع انکا کوئی محافظ نہیں ہے۔ ف۔ اور انہیں کسی کا قبضہ نہیں ہوتا۔ و خراجی عند
ابی یوسف لائے نہایت خذ علیہا القناطر من السفن و نہایت علیہا۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک خراجی ہے کیونکہ ان
دریاؤں پر کشتیوں کے بل بنائے جاتے ہیں اور یہ فعل ان دریاؤں پر ایک طرح کا قبضہ ہے۔ ف۔ حاصل یہ کہ جیسے
خاص نہروں بہا شقاق و قبضہ ہوتا ہے وہ ان دریاؤں میں امام محمد رحمہ کے نزدیک نہیں ہے اور ابو یوسف کے
نزدیک بذریعہ بل وغیرہ کے قابو ہوتا ہے تو خراجی ہے۔ قول یہی اختلاف رو سے زمین کے دوسرے دریاؤں میں ہونا
چاہیے جیسے ہندوستان میں گنگا جمن وغیرہ ہیں۔ مع۔ امام احمد نے کہا کہ حدثنا عبد الرزاق عن بہم عن ابی صالح
عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سیحان و جیحان ولیل و انفرات کل من انہار
الجنة۔ یعنی سیحون و جیحون ولیل و فرات ہر ایک جنت کے دریاؤں سے ہے۔ مع۔ مترجم کتاب ہے کہ یہ اسناد صحیح ہے
اور معنی یہ کہ نمود میں یہ دریا رو سے زمین پر ہیں اور باطن انکا جنت میں ہے اور صحیح میں نیل و فرات کا ذکر حدیث
معراج میں ہے اور تحقیق الاسرار تفسیر مترجم میں مبسوط مذکور ہے۔ و اللہ تعالیٰ اعلم۔ مع۔ پھر چونکہ پیداوار اراضی کے عشر
وغیرہ میں شرط بلوغ وغیرہ یعنی اوصاف المیت تعرف کے مشروط نہیں ہیں لہذا بیان فرمایا۔ و فی ارض النہی و لہذا
التغلبیین مافی ارض الرجل۔ اور تغلبی طفل و عورت کی زمین پر وہ بچہ لگا جو مرد تغلبی کی زمین پر ہے۔ یعنی
العشر المضاعف فی العشرۃ۔ یعنی زمین عشری میں دو چند عشر۔ و الخراج الواحد فی الخراجۃ۔ اور زمین خراجی
میں ایک خراج۔ ف۔ پس خراج دو چند نہوگا۔ لان النخل قد جری علی تضعیف الصدقہ و ان المائۃ لخمفتہ
کیونکہ صلح تو جاری ہوئی صدقہ کے دو چند پر بدون مونت محضہ کے۔ ف۔ یعنی تغلبی قوم سے صلح اس شرط پر ہوئی
کہ انکے دو چند اسکا لیا جاوے جو مسلمانوں سے لیا جاوے اور مسلمانوں سے جو لیا جاتا ہے آسمین معنی صدقہ و عباد
کے ہیں اور وہ عشر ہے تو عشر کا دو چند تغلبی سے لیا جائیگا۔ اور خراج محض نگان ہے جس میں کوئی معنی عبادت کے نہیں

تو نہ وہ مسلمان سے لیا جاوے اور نہ تغلیبی پر اسکا دوجہ ہو۔ ہاں اگر مسلمان نے کسی ذمی کی زمین خراج خریدی تو اس زمین پر جو خراج بدحاج تھا وہ مسلمان کو دینا پڑیگا اسی طرح تغلیبی نے اگر ایسی زمین خریدی ہو تو اس پر بھی ایک خراج ہوگا تو معلوم ہو کہ تغلیبی سے خراج دوجہ نہ ہوگا۔ ثم علی الصبی والمرأة اذا كانا من المسلمين العشر۔ پھر طفل و عورت جب کہ مسلمانوں سے ہوں تو ان پر عشر واجب ہے۔ فیضعف ذلک اذا كانا منهم۔ تو عشر دوجہ ہوگا جبکہ طفل و عورت ان تغلیبیوں سے ہوں۔ فن۔ لہذا تغلیبی طفل و عورت کی زمین پر عشر دوجہ اور خراج واحد واجب ہوا۔ ولیس فی عین الفیر والنقط فی ارض العشر شئی۔ اور چشمہ فیر اور چشمہ نقطہ میں جب کہ زمین عشری بن ظاہر ہوں کچھ واجب نہیں۔ فن۔ فیر قیسی رہے۔ اسکو قار اور زفت بھی کہتے ہیں بدبودار تیل معدوم ہے۔ نقطہ۔ لانت۔ لای۔ بھی ایک قسم کا تیل جو پانی کی سطح پر چھایا ہوتا ہے جیسے مٹی کا تیل ہے۔ مع م۔ اسی طرح نمک کی جمیل میں بھی کچھ واجب نہیں۔ البسوط۔ لانه لیس من انزال الارض۔ کیونکہ فیر و نقطہ کوئی بھی زمین کے انزال سے نہیں۔ فن۔ انزال جمع نزل بمعنی پیداوار نباتی۔ اور ظاہر ہے کہ زمین پر اسکی پیداوار نباتی کے اندر عشر کا حق ہے۔ وانما عین فوارۃ عین الماء۔ اور فیر اور نقطہ توجوش کر کے نکلنے والا چشمہ ہے جیسے پانی کا چشمہ۔ وعلیہ فی ارض الخراج خراج۔ اور آدمی پر خراجی زمین میں خراج ہے۔ فن۔ یعنی چشمہ فیر و نقطہ جب کہ خراجی زمین میں ہوں تو عین چشمہ ہاپ کر چھوڑ دیا جائیگا اور اسکے گرد جو زمین ہے اسکی بابت خراج واجب ہوگا۔ ع۔ ت۔ و ہذا اذا کان حرمیما صالحا للزراۃ۔ اور یہ حکم اسوقت ہے کہ چشمہ مذکور کا گرد قابل زراعت ہو۔ فن۔ اگرچہ مالک نے اسکی زراعت نہ کی ہو۔ لان الخراج یتعلق بالتمکن من الزراۃ۔ کیونکہ خراج تو زراعت پر قابو ہونے سے متعلق ہوجاتا ہے۔ فن۔ اور قابل زراعت بر قابو حاصل ہے بخلاف اسکے جب اسکے گرد اگر کبھی فیر و نقطہ نکلیا نمک کا اثر ایسا ہو گیا ہو کہ قابل زراعت نہیں ہے تو خراج بھی واجب نہ ہوگا جیسے شورہ زمین پر خراج نہیں ہے۔ مخ۔ (فروع) کسی مالک زمین پر عشر و خراج دونوں جمع ہونگے۔ دلیل اولی یہ کہ ابو حنیفہ رحمہ نے حواصن ابراہیم من علقہ من عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ روایت کی کہ حضرت علی المرتضیٰ وسلم نے فرمایا کہ لا یجمع علی سلم عشر و خراج فی ارض۔ یعنی کسی مسلمان پر ایک زمین میں عشر و خراج جمع نہ کیا جائیگا۔ دلیل دوم اجماع الصحابہؓ ہے کہ انھوں نے کبھی جمع نہیں کیا۔ الفتح۔ طعام پیداوار میں سے کچھ نہ کھاوے یہاں تک کہ عشر ادا کرے انظیریہ۔ اگر عشر جہ اکر دیا تو باقی کھانا حلال ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ نے کہا کہ جو میل خود کھائے یا دوسروں کو کھلائے تو اسکے عشر کا ضامن ہے۔ محیط السرخسی۔ امام کو اختیار ہے کہ خراج کے لیے قید خانہ میں مجبوس کرے۔ جس نے کئی برس خراج نہ دیا تو گزشتہ خراج امام رحمہ کے نزدیک نہ لیا جائیگا۔ قاضی خان تقابو ہو اگر زراعت نہ کی تو عشر ساقط مگر خراج لازم رہیگا۔ کھیتی پکنے سے پہلے فروخت کر دی تو عشر مشتری پر اور بعد پکنے کے بائع پر ہے۔ صاحبین کے نزدیک عشر مستاجر پر ہے اور حاوی میں کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں بیت المال میں جس شخص کا حق ہو اگر اسنے اپنے حق پر قابو پایا تو دیانت کی راہ سے اسکو لینا جائز ہے۔ ودیعت رکھنے والا مرگیا اور کوئی وارث نہیں تو جسکے پاس ودیعت ہو اسکو روا ہے کہ اپنی ذات پر یا غیر پر بیع کرے جب کہ قابل مریت ہو۔ خراج چھوڑ دینا جائز ہے اور عشر نہیں۔ مد۔

باب من یجوز دفع الصدقات الیہ ومن لا یجوز

باب ان لوگون کے بیان میں بلکہ صدقات جائز ہیں اور جن کو نہیں جائز ہیں زکوۃ کا سبب و نصاب کے

انواع و قدر واجب و زکوۃ کے لمحات بیان کر کے جان یہ مال صرف کیا جاوے اسکو شریع کیا۔ تاج الشریع
 اور حدیث میں ہر کہ زکوۃ مسلمان کو نگران سے بیجا نیکی اور انہیں کے فیرون میں بانٹ و بیجا نیکی مگر اس میں سے
 آل محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے کچھ نہیں جائز ہے۔ پس معلوم ہوا کہ زکوۃ کا مصرف فقراء و محتاجین میں
 م۔ الاصل فیہ قولہ تعالیٰ انما الصدقات للفقراء والآلۃ۔ اصل اس میں قولہ تعالیٰ انما الصدقات للفقراء
 و المساکین و العالین علیہا و المولفہ قلوبہم و فی الرقاب و الغارین و فی سبیل اللہ و ابن السبیل و زبیلہ من اللہ
 و اللہ عزیز حکیم۔ یعنی صدقات تو منحصر ہیں واسطے فیرون و مسکینوں اور ان عالموں کے جو صدقات پر فقر
 ہیں اور ان لوگوں کے لیے جتنے دل ملائے جاوے اور رقاب یعنی گردن آزاد کرانے میں اور غارین کے
 لیے اور اللہ تعالیٰ کی راہ میں اور مسافر کے لیے یعنی صدقات ان آٹھ اقسام کے لیے منحصر ہیں درحالیکہ
 یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے فریضہ ہے اور اللہ تعالیٰ سب پر غالب اور جبری حکمت والا ہے۔ حاصل یہ کہ صدقات
 انہیں آٹھ اقسام مذکورہ کے لیے ہیں غیرون کے لیے نہیں ہیں۔ پس جو قسم ان میں سے موجود ہو وہ صرف
 ہوگی اور جو نہ ہو وہ نہیں۔ م ع ف۔ فہذہ ثمانیۃ اصناف۔ پس یہ آٹھ اقسام ہیں۔ ف۔ ف۔ جو حضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارک میں موجود تھے۔ و قد سقط منها المولفہ قلوبہم۔ اور اب حالت یہ کہ ان میں سے
 مولفہ قلوبہم ساقط ہو گئے۔ ف۔ یعنی ایسے لوگ جنکو تابعیت قلوب کے طور پر دیا جاتا تھا وہ ساقط ہو گئے
 لان اللہ تعالیٰ اغرا الاسلام و اغنی عنہم۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اسلام کو غالب کر دیا اور ایسے لوگوں کے
 لیے پورا کر دیا۔ ف۔ اور مولفہ قلوبہم تین قسم تھے۔ اول قوم کفار تھے جنکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس واسطے
 عطا کرتے کہ ان کے دین کو اس جبرانیہ دنیاوی سے اسلام کی طرف لاوین۔ قسم دوم۔ وہ کفار جنکو اس واسطے دینے
 کہ مسلمانوں سے انکا شر و فساد دور ہو۔ قسم سوم وہ لوگ جو اسلام لائے مگر انکا اقتدار کمزور تھا تو انکو اس واسطے
 عطا کرتے کہ ثابت قدم رہیں۔ پھر کافروں کو دینا بظور جہاد تھا کیونکہ ماد کبھی شمشیر و مسلمان تھے ہی اور کبھی لطف
 و احسان سے یا بجلالت تابعیت قلوب کے واسطے دینا منصوص ہے۔ طبرانی رحم نے بھی بن ابی کثیر رحم تابعی سے روایت
 کی کہ المولفہ قلوبہم بن ابی سیفان صخر بن حرب اموی اور حارث بن ہشام مخزومی و عبد الرحمن بن یزید مخزومی
 اور سہیل بن عمرو العامری و حذیفہ بن عبد العزی عامری۔ اور عبد العزی اسدی و حکیم بن حزام اسدی اور
 ابی سیفان بن الحارث بن عبد المطلب ہاشمی اور عیینہ بن حصن الخزازی و اقرب بن حابس ثقیفی اور مالک بن عوف
 ثقیفی و عباس بن مرداس السلی و عمار بن حارث ثقیفی ابی صفوان بن امیہ بھی ہیں۔ صحیح مسلم میں صفوان بن امیہ
 کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مجھے سب سے زیادہ دشمن سمجھتے تھے آپ برابر مجھے عطا کرتے تھے یہاں تک کہ مجھے
 سب سے زیادہ محبوب ہو گئے۔ ابن ابی شیبہ رحم نے شعبی تابعی رحم سے روایت کی کہ مولفہ قلوبہم حضرت صلعم کے
 عہد میں تھے پھر جب حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے تو مشق ہو گئے۔ طبرانی رحم نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ
 سے روایت کی عیینہ بن حصن خزازی و اقرب بن حابس ثقیفی دونوں حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے پاس اپنی زمین
 کے واسطے معافی لینے آئے پس حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے فرمان لکھ دیا پھر دونوں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے
 پاس گواہی کو لائے تو آپ نے وہ فرمان چاک کر دیا اور کہا کہ یہ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اس واسطے دینے
 کہ اسلام کی طرف تمہارے دلوں کی تابعیت فرماوین اور اب اللہ تعالیٰ نے اسلام کو غالب اور تمہارے لیے پڑا
 کر دیا پس اگر تم اسلام بجا نہ آؤ تو ہر روز ہمارے تمہارے درمیان تلوار فیصلہ ہے۔ وہ دونوں پھر کر

حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے پاس آئے اور عرض کیا کہ آپ خلیفہ ہیں یا عمر رضی اللہ عنہ میں آپ نے فرمایا کہ انشاء اللہ تم وہ خلیفہ ہو۔ اس وقت سے موافقہ قلوبہم کا حق منقطع ہوا اور صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے کسی نے اس پر انکار نہیں کیا حالانکہ اس سے فتنہ و فساد کا اور بعضوں کے مرتد ہوجانے اور آتش قتال بھڑکنے کا خوف تھا لیکن سب صحابہ متفق رہے۔ نفع۔ و علی ذلک انعقد الاجتماع۔ اور اسی پر اجماع الصحابہ رحمہم منعقد ہو گیا۔ فن۔ یعنی اجماع سکون ثبوت ہوا۔ اور یہ مسئلہ اس قبیل سے ہے کہ علت ختم ہونے سے حکم ختم ہوا یعنی موافقہ قلوبہم کو دینا جو جبکہ اہل اسلام کے تھا تو اسی وقت تک رہا جب تک کسی رہے پھر جب ان کا جائزہ لیا اور اس واقعہ و رایت الناس بدخلون فی دین اللہ انما سجدہ نازل ہوا اور لوگ دین اسلام میں فوج فوج داخل ہوئے تو اسلام قوی ہو گیا اور صحیح بخاری میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس سورہ کی تفسیر میں صحابہ رضی اللہ عنہم کا امتحان لیا اور ابن عباسؓ بچہ تھے یہ بولنے میں ہیبت کھاتے تھے آخر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے پیار کے ساتھ فرمایا کہ کو تو ابن عباسؓ نے عرض کیا کہ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات شریف کی خبر ہے۔ اس کو پسند فرمایا۔ توضیح یہ کہ حضرت صلعم کو اسی وقت تک اس دنیا میں رکھا کہ اسلام پھیل جاوے اور کلمہ الہی بلند ہو پس فوج فوج داخل ہونے پر اسلام قوی ہو گیا اور اللہ تعالیٰ نے اپنے حبیب پاک صلعم کو اپنے جوار قرب القرب من اشحایا۔ جب اسلام قوی ہو گیا تو موافقہ قلوبہم کی حاجت نہیں رہی پس صدقات آگے واسطے نہیں رہے اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا۔ ظیفہم۔ پس اب باقی سات اقسام یہ ہیں فقیر و مسکین و عامل و مک الرقاب و غارین و ذی سبیل اللہ و ابن السبیل۔ م۔ اول فقیر۔ والفقیر من لہ ادنی شئ۔ فقیر وہ شخص کہ جس کے پاس کچھ نہ ہو۔ فن۔ یعنی تو انگری جو نصاب زکوٰۃ پر ہی اس سے کم موجود ہو۔ پس اس کو سوال کرنا حلال نہیں ہے۔ دوم مسکین۔ والمسکین من لا شئ لہ۔ اور مسکین وہ شخص کہ جس کے واسطے کہ نہ ہو۔ فن۔ تو اس کو اپنے بومیہ روزینہ یا ستر دھانکے کی قدر کچھ بے کا سوال کرنا حلال ہے۔ و ہذا مروی عن ابی حنیفہ۔ اور یہ قول امام ابو حنیفہ سے مروی ہے۔ فن۔ یہ قول حضرت ابن عباسؓ و جابر بن زید و مجاہد و عکرمہ و زہری و حسن بصری و مالک رحمہم اور ابواسحق شاگرد شافعی اور ثعلب و اخفش و ابو جعیدہ و یونس و ابن السکیت و ابن قتیبہ کا ہے اور نہایت میں کہا کہ جمیع اہل اللغۃ کا قول ہے۔ مع۔ اور یہی قول اصح ہے۔ ک۔ و قد فیصل علی العکس۔ اور اسکے برعکس بھی کہا گیا۔ فن۔ یعنی فقیر جس کے پاس کچھ نہ ہو اور مسکین جس کے پاس کچھ ہو۔ یہی قول امام شافعی و طحاوی و دہموی و ابن الانباری کا ہے۔ مع۔ و لکل وجہ۔ اور ہر قول کے واسطے ایک وجہ موجود ہے۔ فن۔ دلیل قول دوم قولہ تعالیٰ۔ اما السفینۃ فکانا لساکنین یسئلون فی البحر۔ یعنی خضر علیہ السلام نے جس کشتی کو عیدار کر دیا تھا وہ مسکینوں کی تھی جو سمندر میں گام کیا کرتے تھے اس میں کشتی کے مالکوں کو مسکین کہا۔ جواب یہ بطور ترجمہ و شفقت ہے۔ دلیل قول اول۔ قولہ تعالیٰ اور مسکینا اذا سترتہ یعنی مسکین جو خاک آلودہ ہے یعنی بھوک سے اپنا پیٹ زمین پر لگاتے ہیں۔ اور حدیث صحیح میں ہے کہ مسکین وہ نہیں جس کو ایک یا دو نعمت یا ایک یا دو محبوبا رہے پھر دین بلکہ مسکین وہ ہے کہ بچا نہ جاوے تاکہ اس کو کچھ دیا جاوے اور نہ وہ کھڑا ہو کر لوگوں سے مانگتا ہے۔ وقال تعالیٰ للفقراء الذین احصوا فی سبیل اللہ لایہ۔ اس آیت میں انکو ایسا فقیر کہا کہ سوال نہ کرنے سے جاہل انکو تو اگر خیال کرتا ہے۔ اور یہ بات ممکن نہیں جب تک ظاہر حال اچھا نہ ہو مظلوم ہو اگر فقیر کے پاس کچھ ہوتا ہے۔ یہ جہور کی دلیل ہے۔ نفع۔ ثم ہما صنفان او صنف واحد مستذکرہ فی کتاب الوصایا انشاء اللہ تعالیٰ۔ پھر فقیر و مسکین دو صنف ہیں یا ایک ہی قسم ہے ہم اس کا انشاء اللہ تعالیٰ

کتاب الوصایا میں ذکر کر چکے۔ فہم۔ یعنی اس مقام پر تو دونوں میں سے ہر ایک مصرف زکوٰۃ پر چاہیے قسم
 واحد ہون یا دو ہون اور ثمرہ اختلاف باب وصیت میں ظاہر ہو گا حتیٰ کہ اگر کسی نے اپنی نہائی کی زید و فقراء مساکین
 کے واسطے وصیت کی تو ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک فقراء و مساکین دو صنف ہیں پس نہائی کے تین حصہ کر کے ایک حصہ
 زید کو اور ایک حصہ فقراء کو اور ایک حصہ مساکین کو دیا جاوے اور ابو یوسف کے نزدیک آدھا زید کو اور آدھا
 ان دونوں کو بنا برین کہ دونوں صنف واحد ہیں۔ فقرا الاسلام لے لیا کہ قول ابو حنیفہ صحیح ہے۔ منع۔ (فروع) زکوٰۃ
 دینا ایسے شخص کو روا ہے جسکو سوال کرنا حلال نہیں جب کہ وہ فقیر ہو یعنی مالک نصاب نہ ہو یا نصاب نامی نہ ہو جب کہ
 حاجت میں مستغرق ہو پس اگر کسی کے پاس بہت سے نصاب غیر نامیہ ہوں یعنی سدا سے سونا چاندی و تجارت کے
 ہوں اور وہ حاجت میں مستغرق ہوں تو بھی وہ شخص فقیر ہے۔ میں سے ہم نے لیا کہ زکوٰۃ عالم کے لیے جائز ہے اگرچہ
 اسکے پاس ہزاروں کی گنا ہوں جب کہ چرچا نے یا صحیح کرنے میں مکر و تسخون وغیرہ کا محتاج ہو اور اگر یہ گناہین
 کسی جاہل کی ملک ہوں تو اسکو زکوٰۃ حلال نہیں اگرچہ اسکے پاس نصاب نامی نہ ہو۔ یہی حال مرفہ کے آلات کا ہے
 جب کہ صاحب حرفہ کے یا غیر صاحب حرفہ کی ملک ہوں۔ حاصل یہ کہ نصاب تین طرح پر ہیں۔ اول وہ نصاب کہ ملک
 پر زکوٰۃ واجب کرتا ہے اور وہ نصاب نامی ہے خواہ پیدائش کی راہ سے نامی ہو جیسے سونا چاندی اور خواہ جیا کرنے
 سے جیسے اسباب تجارت ہے مگر شرط یہ کہ قرضہ سے سالم ہو۔ پس اس نصاب کا مالک زکوٰۃ دے اور اسکو زکوٰۃ
 لینا حلال نہیں ہے۔ دوم وہ نصاب کہ موجب زکوٰۃ نہیں یعنی جبین و دون باقون مذکورہ سے کوئی بات نہ ہو پس
 وہ دو قسم پر ہے ایک یہ کہ مالک کی حاجت میں مستغرق ہو تو مالک کو زکوٰۃ لینا حلال ہے۔ دوسرے یہ کہ حاجت میں
 مستغرق نہ ہو تو اسکو زکوٰۃ لینا حلال نہیں مثلاً کسی کے پاس اثاث البیت اسقدر ہے کہ جسکی قیمت نصاب ہے اور
 وہ سب کے استعمال کا محتاج نہیں یا غلام یا گھوڑا یا گھر جو جسکی سواری یا خدمت یا سکونت کا محتاج نہیں تو اسکو زکوٰۃ
 لینا حلال نہیں۔ اور اگر ان چیزوں کی طرف اسکو اصلی احتیاج ہو تو اسکو زکوٰۃ لینا حلال مگر سوال کرنا حرام ہے قسم
 سوم وہ نصاب جس سے سوال کرنا حرام ہوتا ہے اور وہ ایک روزگار و زمین ہے پس زکوٰۃ لینا جائز مگر سوال کرنا حرام
 ہے پھر بعض مشائخ کے نزدیک اگر ایک روزگار و زمین نہیں مگر اسکو کمائی کرنے کی قدرت ہے تو بھی اسکو سوال کرنا
 حرام ہے اور اس میں اختلاف ہے۔ معنی۔ عالم فقیر کو زکوٰۃ و صدقہ دینا جاہل کو دینے سے انفسل ہے۔ الزامی سبب
 عامل۔ وہ شخص تو اگر محتاج جسکو امام المسلمین نے صدقات و عشر و مول کرنے پر مقرر کیا ہو۔ انکافی۔ و لعل
 یدفع الامام ایہ ان عمل بقدر علمہ۔ اور عامل کو امام دیدیگا اگر اسنے کام کیا ہو بقدر اسکے عمل کے۔ فہم
 حتیٰ کہ اگر مالکان مال خود لا کر امام کو دے گئے تو عامل مستحق ہوگا اور اگر بعض صدقات کو عامل نے وصول کیا تو پھر
 میں سے اسکو ملیگا۔ فیعطیہ بالمسحہ و احوالہ۔ پس عامل کو امام اسقدر دیگا جو عامل داسکے مددگاروں کو کفایت
 کرے۔ فہم۔ اور انکے خیال کو بھی مگر اندازہ مدت کا اُنکے جانے دآنے تک کا زمانہ ہے۔ المفید۔ اور اسکی وجہ
 یہ کہ عامل داسکے ساتھیوں نے اپنے آپ کو مسلمانوں کے کام کے لیے قانع کر دیا تو مذق کے مستحق ٹھہرے
 اور یہ بطریق اجارہ نہیں ہے کیونکہ اجارہ میں تو کام و مدت و اجرت سب معلوم ہونا چاہیے۔ پھر عامل کے ساتھی
 لوگوں میں سے ایک عریض ہے جو عامل کو اہل الصدقات بتلاوے جیسے تیسرے کا نقیب ہوتا ہے۔ دوم قاسم یعنی
 بتائی کرنے والا اور سوم کاتب جو لکھنا جاوے۔ لکاذکرہ النودی رحمہ۔ اور امام المسلمین و قاضی کو زکوٰۃ میں سے
 نہیں ملیگا۔ اہل الصدقہ کہ اپنی زکوٰۃ خود امام کو دے گیا آئین سے عامل کو نہیں ملیگا۔ اگر عامل کا قدر کفایت بقدر

ہو کہ جو مال وصول کر دیا ہو سب کو مستغرق کرنا ہر نصف سے زیادہ نہیں دیا جائیگا۔ کما فی جوامع الفقہ۔ اور اگر یہ مال مال کے پاس شائع ہو گیا تو دینے والوں کی زکوۃ ادا ہو گئی لیکن مال کا حق ساقط ہو گیا۔ المبسوط مع حامل نے چاہا کہ اپنے مددگاروں کا اور اپنا حق قبل واجب ہونے کے دیدے تو اسکو مال میں سے لینا جائز ہے اور نہ لینا افضل ہے۔ الخلاصہ۔ پھر مال داسکے مددگاروں کو جو قدر کفایت دیا اس میں درجہ اوسط کی کفایت دے۔ غیر مقدر بالظمن۔ درحالیکہ اسکا اندازہ آٹھویں حصہ کے ساتھ نہیں ہے۔ خلافاً للشافعی۔ اس میں امام شافعی رحمہ اللہ خلاف کیا ہے۔ فن۔ کہ شافعی رحمہ کے نزدیک آٹھ قسم مصارف میں ہر ایک کا آٹھواں حصہ ہے تو مال کا بھی آٹھواں ہوا۔ لیکن المولفہ قلوبہم چونکہ اجماع ساقط ہو چکا ہے تو سات میں سے ہر ایک کا ساتواں حصہ ہے۔ اور ہمارے نزدیک یہ تقدیر کچھ نہیں ہے۔ لان استحقاقہ بطریق الکفایۃ۔ کیونکہ مال کا استحقاق تو بطریق الکفایت ہے۔ فن۔ نہ بطور اجرت کیونکہ اجارہ صحیح نہیں اور کسی معاوضہ میں مال زکوۃ دینا بھی صحیح نہیں۔ اور نہ بطور فقر و محتاجی کیونکہ مال کا تو نگر ہونا بھی جائز ہے۔ ولہذا یاخذ وان کان غنیاً۔ اور اسی جہت سے مال اسکو لیا اگرچہ وہ تو نگر ہو۔ الا ان فیہ شبہۃ الصدقۃ فلا یاخذ بالعالی الماشی تنزیہاً لقرابۃ الرسول علیہ السلام عن شبہۃ الوسخ۔ لیکن اس مال میں صدقہ کا شبہ ہے (جو مال نے پایا) تو ایسے صدقہ کو ہاشمی عامل نہ لے گا واسطے پاک رکھنے قرابت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے میل کچیل کے شبہ سے۔ فن۔ اسی واسطے ہاشمی کو مال ہونے سے حدیث میں ممانعت وارد ہے۔ مع۔ بالعموم ہاشمی کو حلال ہونا ہو کہ امت قرابت حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم۔ والفقہی لا یوازیر فی استحقاق الکرامۃ۔ اور تو نگر یعنی غیر ہاشمی استحقاق کرامت میں ہاشمی کا مقابل نہیں ہو سکتا۔ فلم تعتبر الشبہۃ فی حقہ۔ تو فنی کے حق میں شبہ صدقہ کا اعتبار نہوا۔ فن۔ جو ہاشمی کرم کے حق میں معتبر تھا۔ حاصل مقام یہ کہ مال نے اللہ تعالیٰ کے واسطے کام کیا تو پھر جو کچھ اسکو بطور کفایت دیا گیا اگرچہ کام کے بعد دیا گیا ہے ضرور اس میں صدقہ کا شبہ ہے پس مال غیر ہاشمی میں سے فقیر و فنی دونوں کو حلال ہے اور شبہ کیونکہ نص قرآنی میں مال کو فقرا پر عطف فرمایا تو صدقہ جیسے فقرا کے لیے ہوا مال کے لیے بھی ہوا اگرچہ تو نگر ہو اور اگر مال ہاشمی ہے خواہ فقیر ہو یا تو نگر ہو تو اسکو حلال نہیں کیونکہ حدیث میں ہے کہ یہ صدقات تو لوگوں کے میل کچیل سے ہیں اور یہ حلال نہیں واسطے محمد کے اور نہ واسطے آل محمد کے۔ رواہ مسلم اور حدیث میں ہے کہ ہم اہل البیت ہیں ہمارے واسطے صدقہ حلال نہیں ہے۔ رواہ البخاری۔ پھر ہاشمی اولاد ہاشم بن علی و عباس و جعفر و حارث بن عبد المطلب و امراؤ کی اولاد۔ اور یہی قول مالک اور صحیح قول شافعی ہے اور وہ نبو المطلب پر بھی حرام کہتے ہیں اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اہل بیت کے صدقات وصول کرنے کو بھیجا تو یہ تصریح نہیں کہ صدقات میں سے انکو دیا اور ہاشمی عامل کو صدقات کے سوا دوسرے مال سے رزق دینا جائز ہے۔ کما فی الخلاصہ۔ طالب العلم کو زکوۃ لینا جائز ہے جب کہ دین روشن کرے تاکہ بے تحصیل میں مشغول ہو۔ الواقعات۔ ت۔ چارم۔ ونی الرقاب۔ یعنی ناک الرقاب میں۔ فن۔ رقاب جمع رقبہ یعنی گردن۔ پس مال زکوۃ گردن میں چھڑانے و آزاد کرانے میں صرف کیا جاوے اور اسکی دو صدقہ میں مکن ہیں اول یہ کہ غلاموں کو خرید کر آزاد کر دیا جاوے لیکن یہ صورت نہیں لی اور دوم اقیساری یعنی۔ ان یحان المکاتبون منہا فی ناک رقابہم۔ یہ کہ مکاتبوں کی اعانت کیجاوے مال زکوۃ سے اپنی گردن آزاد کرانے میں۔ و ہو المنقول۔ اور یہی تفسیر منقول ہے۔ فن۔ یعنی قولہ تعالیٰ ونی الرقاب۔ کی تفسیر

یہی منقول ہے کہ مکاتون کی مدد کیجاوے جیسا کہ مترجم نے تفسیر میں ابن کثیر و ابن جریر وغیرہ سے بسوٹ نقل کیا ہے
 پھر واضح ہو کہ قول تعالیٰ نکاتوہم ان ملتم فیہم غیر اذوہم من مال اسرآئہ میں مکاتب کو صفحہ پر ترغیب دی اور
 مکاتب وہ غلام جسکے مولیٰ نے لکھایا کہ جب تجھے استدر مال ادا کرے تب تو آزاد ہو پس مولیٰ نے موافق ارشاد
 اتھی عزوجل اسکو مکاتب کیا اور امام نے تمام مسلمانوں کی طرف سے انکے اموال زکوٰۃ سے اسکی ادائے کتابت میں
 مدد کی بالجملہ فی الرقاب یہی کہ مکاتون کی اعانت میں دیا جاوے۔ اور یہی قول مالک و شافعی و احمد اور اکثر علماء رحمہم کا ہے
 اور براہین حازبہ رخ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے حضرت علی السمرطیہ وسلم سے عرض کیا کہ مجھے ایسا عمل بتلائے
 کہ جنت سے قریب اور دوزخ سے دور کرے فرمایا کہ بردہ آزاد کر اور گردن چھڑا دوے۔ اسنے عرض کیا کہ کیا یہ دونوں
 ایک نہیں ہیں فرمایا کہ نہیں بلکہ آزاد کرنا یہ کہ تنہا اسکو آزاد کر اور گردن چھڑانا یہ کہ اسکے غنم میں تو بھی مدد کر۔ ہوا احمد
 و ابن خبان و الحاکم مع صحت۔ تو مگر مکاتب کو دینا بھی جائز ہے اگرچہ جانتا ہو۔ انصاف و المیحد۔ واضح ہو کہ غلام جو
 مال پاوے در حقیقت ملک مولیٰ ہے اور مکاتب بھی غلام ہے لیکن مولیٰ کا احسان ہے کہ اسکی کمائی اُسی کی ٹھہرائی پھر اگر
 مکاتب اپنا بدل کتابت ادا نہ کر سکے تو قاضی اسکو بھر ملک کر دیکھا اور جو کچھ مال اسکے پاس ہے سب اسکے مالک کا ہے
 م۔ اگر تو مگر کے مکاتب کو زکوٰۃ دی گئی پھر وہ عاجز ہو گیا تو مولیٰ کو یہ مال لینا حلال ہے مع دہانمی کے مکاتب کو زکوٰۃ دینا
 نہیں جائز کیونکہ ایک وجہ سے یہ مال مولیٰ کی ملک میں دیا گیا اور شبہ ایسی صورت میں بزرگ حقیقت کے ہے جو حدیث
 معرفت نبی صلی اللہ علیہ وسلم میں جمع غارم۔ و الغارم من لزمہ دین و لای ملک لہا با قاضی لاعتن دینہ۔ اور غارم وہ شخص
 کہ جسپر قرضہ ہوا اور اپنے قرضہ سے فاضل کسی نصاب کا مالک نہ ہو۔ فن۔ یعنی مال بقدر قرضہ ہوا اسکا قرضہ لوگوں
 پر جو جسکو وصول نہ کر سکتا ہوا اسکے سوا سے نصاب نہ ہو۔ الذخیر و ع۔ عت فقیر کا معنی اسکے شوہر تو مگر ہے
 کہ مانگے تو وہ دیدے تو ایسی عورت کو دینا جائز نہیں ورنہ جائز ہے۔ فن۔ فقیر کو دینے سے قرضہ دار کو دینا بہت ہے
 المضمرات الفیہ ۷۰ د۔ وقال الشافعی من مکل غرامہ۔ اور شافعی رحم نے کہا کہ غارم وہ ہے جو برداشت کرے
 غرامت۔ فن۔ یعنی اپنا مالی خسارہ و نقصان۔ فی اصلاح ذات البین۔ اصلاح ذات البین۔ فن۔
 یعنی مسلمانوں کے باہمی اختلاف و بھوٹ کی اصلاح کرنے میں۔ تاج الشریعہ۔ و اطفاۃ التائتہ۔ اور بھانے میں
 عداوت کی آگ کی جو بھڑک اٹھی۔ بین القبیلین۔ دو قبیلہ کے درمیان۔ فن۔ پس اُس شخص نے اپنا
 مال خراج کر کے یا اپنی کمائی جو بھڑک ان دونوں گروہوں کی بھوٹ و مدد کرنے میں اسد تعالیٰ کے واسطے کو بخش
 کی یہاں تک کہ دونوں میں اتفاق و صہت ہو گئی مگر یہ بیچارہ مالی خسارہ میں پڑ گیا تو امام المسلمین تمام مسلمانوں کے
 مال زکوٰۃ سے اس مردنیک کو دیوے۔ ہم کہتے ہیں کہ ہاں ایسے شخص کو بھی دیا جاوے مگر غارم وہی جسپر قرضہ ہوا
 ہو۔ حرم کتاب کہ اکثر جمال رسم نکاح وغیرہ کی شادی میں حد شرعی سے زائد اسراف کرنے بلکہ اکثر رسوم غبی میں خلاف
 شریع کھانا وغیرہ کرنے میں قرضہ ارمو جانے میں ایسے لوگ تمام مسلمانوں کی طرف سے مستحق نہ ہونگے مگر جبکہ تو بہترین
 و اسر تعالیٰ اعلم۔ معرفت ششم۔ و فی سبیل السر۔ اور راہ الہی میں۔ فن۔ اسین احوال میں ازاجلیہ کہ فی
 سبیل السر سے مراد تمام وجوہ قربت کے ہیں یعنی ہر ایسا کام جس سے قرب الہی حاصل ہو۔ کمائی ابدائع۔ اور
 معروف مذہب میں یہ جو مصنف مع نے ذکر فرمایا کہ۔ منقطع الغزاة عند الی یوسف۔ غازیوں کا منقطع ابو یوسف
 کے نزدیک۔ فن۔ یعنی ابو یوسف کے نزدیک فی سبیل السر سے مراد غازیوں میں سے جو اپنے مال سے منقطع
 ہوا یا فقیر و محتاج ہو اور یہی قول ابو حنیفہ و شافعی رحمہما ہے۔ السردی و مالکی و ابن المنذر و خازن و اہل کل۔ مع۔

اور یہی قول صحیح ہے۔ **الطبرانی** - لانه المتفاسم عند الاطلاق - کیونکہ مطلق فی سبیل اللہ کے معنی میں بھی مفہوم
 قیام اور جہاد ہے۔ **فتاویٰ** گویا یہی حقیقت شرعیہ ہو گیا ہے تو حاصل یہ کہ آیت میں فی سبیل اللہ سے مراد غازیوں میں سے
 فقیر ہیں کہ انکو زکوٰۃ میں حصہ دیا جاوے۔ **وعند محمد منقطع الحاج** - امام محمد رحمہ کے نزدیک حاجیوں میں سے منقطع
فتاویٰ یعنی حج میں مال سے منقطع ہو یا کسی وجہ سے وہ محتاج ہو۔ یہی امام احمد کا قول و مختار بخاری رحمہ پر حج المالک
 اور ابن اللہد کے قول محمد رحمہ مثل ابو حنیفہ نقل کیا۔ **نویس** اسکے وہ جو امام اسبیجانی رحمہ نے لکھا کہ مراد اہل جہاد ہیں اور
 کچھ اختلاف بیان نہیں کیا۔ اور وبری میں ہے کہ فی سبیل اللہ ایسے حاجی و غازی جو اپنے اموال سے دور ہو گئے ہوں
 اللہ رحمہ مع۔ شاید فقراء غازیوں میں اتفاق ہے اور امام محمد رحمہ کے نزدیک منقطع حاجی بھی شامل ہیں مگر - **لما رو**
ان رجلا جعل بعیرہ فی سبیل اللہ فارمہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یجعل علیہ الحاج - کیونکہ
 روایت ہے کہ ایک شخص نے اپنا ایک اونٹ فی سبیل اللہ کر دیا تھا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو ارشاد فرمایا
 کہ اس پر حاجیوں کو سوار کرے۔ **فتاویٰ** چنانچہ ابو داؤد کی حدیث میں ہے کہ ابو معقل کو ارشاد کیا کہ اپنا اونٹ جو نے
 سبیل اللہ کر چکا اس عورت ام معقل کو حج میں سوار جانے کو دیدے کہ یہ بھی فی سبیل اللہ ہے۔ **وقد رواہ احمد وکذا رو**
فی حدیث انسانی والحاکم نابزاد الطبرانی۔ اور بخاری کی حدیث صحیح میں ہے کہ ہم لوگوں کو حج کے واسطے حضرت معلم نے
 ہدایت کی کہ اونٹوں پر سوار کر دیا۔ اور نیز صحیح میں ہے کہ خالد بن ولید نے اپنے درج کو فی سبیل اللہ وقف کیا ہے۔ اس سے ظاہر
 ہے کہ فی سبیل اللہ یعنی جہاد میں درجہ وغیرہ وقف کی ہے۔ مع - مخفی نہیں کہ حدیث ام معقل میں شاید عام معنی رکھے ہوں
 وہ جمع وجوہ تقرب کو شامل ہیں حالانکہ مسجد بنانے وغیرہ میں بالاتفاق مال زکوٰۃ صرف ہو گا اور یہاں بحث یہ کہ آیت
 میں فی سبیل اللہ سے کیا مراد ہے۔ **بجہد وفتح** ہو کہ فقراء عام ہیں اور غازی فقیر یا حاجی فقیر خاص ہو گیا۔ اور بھی واضح
 ہو کہ حاجی جب کہ فقیر ہو اس اگر وہ سبیل اللہ میں داخل نہ ہو تو بھی اسکو فقیر یا ابن السبیل کے معنی میں بالاتفاق مال
 لینا - معنی - ہاں فرق یہ ہو گا کہ اسوقت اسکو حاجت سے زیادہ لینا روا نہیں ہے اور فقیر کو جقدرے سب لینا
 جائز ہے۔ م - ولا یصرف الی اغنیاء الغزاة عندنا - اور ہمارے نزدیک تو نگر غازیوں پر زکوٰۃ صرف نہ کی جائیگی
فتاویٰ خلافاً للخاصی ع - لان المصروف هو الفقراء - کیونکہ جو زکوٰۃ کا مصرف ہے وہ فقراء میں منحصر ہے۔ **فتاویٰ**
 پس تو نگر غازی مصرف نہیں ہے لیکن مال اس سے مستثنیٰ ہے کیونکہ عامل کو قدر کفایت دیا جائیگا اگرچہ وہ تو نگر ہو۔
 م - مع - مصرف ہنتم - و ابن السبیل - یعنی ساتواں مصرف ابن السبیل ہے۔ من کان لہ مال فی وطنہ - ابن السبیل
 وہ شخص کہ جسکا مال اسکے وطن میں ہو۔ **فتاویٰ** حتی کہ وہ درحقیقت تو نگر ہے۔ و ہونی مکان آخر لاشی لہ فیہ
 حالانکہ بالفعل وہ ایسے مقام دیگر میں ہے کہ اسکے ملک میں یہاں کچھ نہیں ہے۔ **فتاویٰ** پس اس راہ سے وہ فقیر نہیں
 اسکو زکوٰۃ سے قدر حاجت سے زیادہ لینا حلال نہیں۔ اسی کے ساتھ لاحق ہوا وہ شخص کہ وطن میں ہو مگر مال پر قابو نہ ہو
 ۱ - مثلاً مال میعاد ہی ہو یا مدیون غائب یا مفلس یا منکر ہو اگرچہ گواہ موجود ہوں علی الاصح - د - کیونکہ اعتبار تو متحد
 کا ہے۔ پھر مال وصول ہونے تک اگر اسکے پاس زکوٰۃ کے مال سے کچھ بچ رہا تو اسکو صدقہ کرنا واجب نہیں ہے۔ **فتاویٰ**
 ۲ - ابن السبیل کو صدقہ لینے سے فرض لینا بہتر ہے۔ **الطبرانی** - یعنی جب کہ غالباً ادا کرنے پر قادر ہو گا۔ م - واضح ہو کہ
 عطاء پیچہ ابو سعید خدری رحمہ سے مرفوع روایت کی کہ کسی تو نگر کو صدقہ حلال نہیں سوائے پانچ کے ایک غازی
 فی سبیل اللہ کو۔ دوم اسکو جو صدقات پر عامل ہو۔ سوم فارم کو۔ چہام اس شخص کو جس نے صدقہ کی چیز اپنے مال
 سے خریدی ہے۔ چہم وہ کہ مسکین کو جو صدقہ ملا ہو اسنے اس تو نگر کو ہدیہ دیدیا۔ **رواہ ابو داؤد** - یہ روایت والست

اگر قی ہو کہ غازی تو نگر کو زکوٰۃ جائز ہے۔ اور قلام وہ کہ اصلاح ذات البین میں اسکا مالی خسارہ ہو اگرچہ وہ تو نگر ہو۔
 علماء غفیس نے جواب میں تکلف کیا کہ مراد غنی سے وہ ہے جو کمائی پر قدرت رکھتا ہو۔ ذبیہ نظر۔ اور بعض نے کہا
 کہ معاذ رضی اللہ عنہ کی حدیث صحیحین میں ہے کہ قدرتی فقرائے غنی یعنی اسکے نوگروں سے زکوٰۃ لیکر اسکے فقروں میں دلپس
 کیا جائیگی۔ اس سے ظاہر ہے کہ معرفت فقرا میں تو اسکے معارضہ میں حدیف الہود کو رد مقبول نہوگی۔ اس میں سچی نظر
 یہ ہے کہ عامل تو نگر بالاتفاق پادیکا اور جیسے وہ مسلمانوں کے کام میں لگا رہا اسی طرح خادم و غازی بھی ہے۔ اور شاید
 تحقیق یہ ہو کہ آیت میں غارم یعنی مدیون ہے اور غارم یعنی مصلح بین اقبلیتین جب غم و خسارہ اٹھاوے اور امام المسلمین
 مال زکوٰۃ سے اسکو دیدے تو عامل کے ساتھ اسحاق کر کے اسکو روادہ لیکن کلام فقرب آدیگا اور غازی تو نگر شاید کہ
 راہ میں محتاج ہو یا سرحدی حفاظت میں عامل کے ساتھ لاق ہو۔ ورنہ مفتی نہیں کہ غازی تو نگر دن کے معرفت سے
 شاید کچھ نہیں پیچھا جائے۔ اباہج فقروں کو پونچے مگر قبول شافعی رحم جب کہ صرف ساتویں حصہ میں سب غازی رکھے
 جاویں اور یہ مقام غور ہے کہ جس سے ایک مجتہد کے سب فروع نہ لینے میں مشکل لاحق ہوتی ہے۔ قائم ہم۔ قال فہذہ
 مصنف نے کہا کہ پس یہ ساتوں مذکورہ بالا۔ حیات الزکوٰۃ۔ مصارف زکوٰۃ کی راہیں ہیں۔ فن یعنی زکوٰۃ
 کا صرف کرنا فقط انہیں حیات میں ہوگا ایسے تجاویز نہیں ہو سکتا۔ لعل لک ان یدفع الی کل واحد منہم
 پس مالک مال کو اختیار حاصل ہے کہ قدر زکوٰۃ کو ان اقسام میں سے ہر ایک کو دیدے۔ فن یعنی قدر زکوٰۃ
 کے برابر یا کم و بیش نگرے کر کے ہر مصنف کو ایک نگر دیدے۔ ولہ ان یقتصر علی صنف واحد۔ اور اسکو
 اختیار ہے کہ ایک ہی صنف پر اقتصار کرے۔ فن حتی کہ جو مقدار زکوٰۃ ہے اسکو مثلاً فقراء کے قسم یا اور کسی
 قسم واحد پر تقسیم کر دے۔ م۔ بلکہ چاہے کسی قسم کے ایک ہی شخص کو دیدے۔ فن۔ بلکہ ایک ہی شخص کو دیدینا
 افضل ہے جب تک کہ قدر مذکور ایک نصاب کامل ہو۔ الزایدی۔ اور اگر نصاب بھی ہو اور جسکو دیتا ہو وہ قرضہ
 ہو کہ قرضہ ادا کر کے اسکو پاس نصاب سے کم پیچھا تو بھی یہی حکم ہے۔ یون ہی اگر عیالدار ہو کہ تقسیم کرنے میں ہر ایک
 کو نصاب سے کم ہو پیچھا تو بھی یہی حکم ہے۔ القاضی خان۔ وقال الشافعی لا یجوز الا ان یصرف الی ثلثہ من کل
 صنف۔ اور امام شافعی رحم نے کہا کہ نہیں جائز ہے کہ صرف ایک صنف سے تین فرد پر ہر قسم سے۔ فن یعنی
 سات اصناف مذکورہ میں سے ہر صنف کے تین افراد ہر صنف کرے حتی کہ تین فقروں تین مسکینوں تین مکاتبوں
 دلی بنیاقیوں کو دے اور یہ نہیں جائز کہ ایک ہی شخص یا ایک ہی صنف کو تقسیم کر دے۔ لان الاضافۃ بحرف اللام
 للاستحقاق۔ کیونکہ حرف لام سے اضافت تو استحقاق کے واسطے ہوتی ہے۔ فن اور آیت کریمہ میں بھی اضافت
 ہے یعنی تولہ تعالے انما الصدقات للفقراء والمساکین الخ۔ پس للفقراء کے معنی یہ ہے کہ فقراء ان صدقات کے مستحق
 ہیں اور صیغہ جمع کے کثر تین افراد ہونا ضرور ہیں۔ اس دلیل میں کئی وجہ سے کلام ہے انا نجلہ یہ کہ استحقاق ملکیت یہاں
 ممکن نہیں ورنہ جمع فقراء مثلاً جو شمار سے باہر ہیں سب کی ملکیت اس مال میں ثبوت ہو جاوے اور پھر ردانہ ہوگا
 کہ انہیں سے صرف تین کو فیرون کا حق دیدیا جاوے۔ انا نجلہ امام نووی رحم نے جو علماء شافعیہ سے ہیں کہا کہ اگر
 صنف فقراء میں ثلاثین سے زائد ہوں تو انکی ملک ثبوت خودگی اور تین کی ملک نہیں انکے وارثوں کو منتقل نہیں ہوتی
 تو یہ ملک نہیں ورنہ منتقل ہونا ضرور تھا تو ملک و استحقاق کے معنی نہیں ہو سکتے۔ اور انا نجلہ فی الرقاب اور نے
 سبیل اللہ میں لام میں بلکہ نے ہے مگر نمازاً بمعنی لام لینے سے بھی یہاں ملک و استحقاق کے معنی باہد اجتہاد باطل
 ہیں۔ اسکے سواے خاصہ بہت ہیں چاہو مینی وغیرہ میں دیکھو۔ ولنا ان الاضافۃ لیبیان انہم مصارف

۱۔ **الاستحقاق** - اور چارسی دلیل پہ کہ اضافت مذکورہ (جو پیرایہ لام کے ہو) واسطے بیان اس امر کے ہے کہ یہی اختلاف مصارف زکوٰۃ میں یعنی جہان زکوٰۃ صرف کجا دہی نہ واسطے استحقاق ثابت کرنے کے - **ف** -
یہی لام واسطے اختصاص کے ہے اور کلام ناد واسطے حصہ کے تو آیت میں بیان اس امر کا ہے کہ صدقات کا اختصاص نہیں اصناف میں ہے غیروں میں تھا ورنہ نہیں ہے - اور لام کے یہ معنی نہیں کہ ان لوگوں کا حق ہے - و نہ الماعرف ان الزکوٰۃ حق الصدقہا ہے - اور یہ اسلئے کہ معلوم ہو چکا کہ زکوٰۃ حق الصدقہا ہے - و لعلہ الفقراء و المصارف - اور جو محتاجی کے یہ اصناف مذکورہ اسکے مصارف ٹھہرے - **ف** - یعنی انہیں زکوٰۃ صرف ہو - پس جو کوئی محتاج ہو اسکو قدر واجب دینے سے زکوٰۃ کی بندگی ہو جائیگی خواہ سب اصناف کے محتاج ہوں یا ایک قسم یا ایک شخص ہو - **ف** - تلافی باقتلاف جہانہ - تو محتاجی کے جہات مختلف ہونے کی طرف التفات نہ کیا جائیگا - **ف** - یعنی محتاجی ہونا ادا سے زکوٰۃ کو کافی ہے خواہ محتاجی بہت فقر ہو یا سبکی یا طراست یا مسافرت وغیرہ پس ان سب جہات کا لحاظ کچھ شرط نہ ہوا - **والذی** و ہنیا الیہ مروی عن عمرو ابن عباس - اور یہ مذہب جس پر ہم گئے ہیں حضرت عمرو ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے - **ف** - ابن جریر رحمہ نے حضرت عمرؓ سے اس آیت میں روایت کیا کہ **انما** اصناف میں سے جس صنف کو دیدے ادا ہوگی - اور اسی کے مانند ابن عباس سے روایت کی - واضح ہو کہ بیت المال میں چار قسم کے اموال جمع ہوتے ہیں - اول جرائی جانوروں کی زکوٰۃ اور پیداوار کا عشر اور جو مسلمان تاجرون سے راہ کا عاشر وصول کرتا ہے - قسم دوم وہ پانچواں حصہ جو جہاد کی غنیمت یا معدن در کاڑ سے وصول ہوا ان دونوں قسموں کا مال انہیں اصناف میں صرف ہوگا جسکو حق غرض جل نے قولہ تعالیٰ **انما الصدقات للفقراء** و **المساكين** الا یہ - میں بیان فرمایا ہے - ان غنیمت میں سے ذوی القربی کا حصہ ہمارے نزدیک ساقط ہے اور شافعی رحمہ کے نزدیک ثابت ہے - قسم سوم اموال خراج و جزیہ اور بنو قریظہ کا مصالحہ اور جو مال کہ عاشر نے ذمی و عربی تاجرون سے وصول کیا - یہ اموال مدیاؤں پر پل بنانے و شکرین و نہروں و رباطات و سرانین بنانے میں اور عدالت کے حاکموں کو تو مال وغیرہ و مدارس کے معلموں و اہل لشکر کی تنخواہوں میں صرف ہوگا - قسم چارم وہ مال جو بیت کے ورثہ سے بچ رہا یا وہ لاوارث مرا تو یہ مال فقیر مردوں کے کفن اور لاوارث بچوں کی کفالت اور کمائی سے عاجزون کو دستگیری میں اور شفا خانہ جاری کرنے و اسی قسم کے کاموں میں صرف ہوگا پس سلاطین پر واجب ہے کہ ان اموال کو انہیں مصارف میں صرف کریں اور خود قسم سوم سے صرف استفادہ لیں جو انکو مع ذرا و درکاروں کی کفایت کرے اور اگر ایسا نہ کیا تو ظالم نفس قرار پاویں گے اور اللہ تعالیٰ کے نزدیک جو ابدہ ہونگے شرح مختصر الطحاوی نے لایا ہے **بی** - مع - و لای بخوز ان یدفع الزکوٰۃ الی ذمی - اور جائز نہیں ہے کہ زکوٰۃ کسی ذمی کو دیا جائے - **ف** -
ذمی وہ یہودی یا نصرانی یا مجوسی یا ہندو وغیرہ جو اسلام کی حکومت میں مطیع ہو کر رہتا ہے اور ہم اسکی جان و مال کی حفاظت کے ذمہ دار ہیں - واضح ہو کہ صدقات میں قسم میں اول فریضہ یعنی زکوٰۃ - دوم واجبہ مانند نذر و کفارات و صدقہ الفطر - سوم مستحبہ جو سوائے مذکورہ ہیں - پھر اگر ذمی محتاج ہو تو امام وغیرہ کو یہ اختیار نہیں کہ صدقہ زکوٰۃ میں سے اسکو دے - **ف** - قولہ علیہ السلام **لما ذرہ خذہ** یا من اغنیائکم و ردہا فی فقرائکم - بدلیل آنکہ معاذ رضی اللہ عنہ فرمایا تھا کہ زکوٰۃ کو انکے تو نگرانوں سے لے اور انکے فقروں میں پھیر دے - **ف** - صحاح ستہ میں ہوں ہے کہ جو انکو آگاہ کر کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں انکے اموال میں صدقہ فرمایا ہے جو انکے تو نگرانوں سے لیا جائیگا اور انکے فقروں میں پھیر دیا جائیگا - حاصل یہ کہ مسلمانوں سے لیکر انہیں کے فقروں میں تقسیم کر دیا جائیگا - ابن المنذر رحمہ نے نقل کیا

کہ اسی پر اجماع ہے۔ ویدفع الیہ ماسوی ذلک من الصدقة۔ اور ذمی کو ماسوا سے زکوۃ کے ہر صدقہ دینا جائز ہے۔
 فن۔ خواہ واجب ہو یا مستحب ہو۔ وقال الشافعی۔ اور کما شافعی۔ فن۔ اور مالک نے کہ۔ لا یدفع نہیں
 دے۔ و جو رواجہ من الی یوسف رحم۔ اور یہی ایک روایت ابو یوسف رحم سے ہے۔ اختیاراً بالزکوۃ۔ برقیاس
 زکوۃ کے۔ فن۔ یعنی جیسے زکوۃ دینا ذمی کو بالاتفاق نہیں جائز ہے اسی قیاس پر دیگر صدقات بھی نہیں جائز ہیں
 اور ابو یوسف رحم سے اصح روایت یہ کہ ذمی کو زکوۃ و صدقہ واجبہ دینا نہیں جائز ہے اور صدقہ نفل دینا ہر مع۔ مع۔
 بالجملة ذمی کو زکوۃ بالاتفاق منع اور صدقہ نفل بالاتفاق روا اور صدقہ واجبہ نفل نذر و نظر و کفارات میں اصح روایت
 ابو یوسف سے منع اور امام ابو حنیفہ و محمد سے جواز مگر فقراء مسلمین کو دینا بہتر ہے۔ شرح المحادی ۵۔ ولنا قولہ علیہ السلام
 تصدقوا علی اہل الادیان کلہا۔ ہماری دلیل جو از یہ حدیث ہے کہ سب دین والوں کو صدقہ دو۔ فن۔ رواہ
 ابن ابی شیبہ عن جریر بن عبد الحمید عن اشعث عن جعفر بن سعید بن جبیر مرسلانی قولہ تعالیٰ ماتفقوا من خیر ہون
 ایکم۔ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تصدقوا علی اہل الادیان۔ دروے نحوہ عن محمد بن اسحاق۔ رہا عربی
 محارب اور حربی ستامین تو انکو دینا بالاجماع نہیں جائز ہے اور اس کا لے فرمایا انا یناکم امر من اللہین فانکم
 اقبہ۔ منع۔ اگر کما جادے کہ پھر صدقہ زکوۃ بھی دینا جائز ہو گا جواب دیا کہ۔ لولا حدیث معاذ لقلنا بالجو از
 فی الزکوۃ۔ اگر معاذ رضی اللہ عنہ والی حدیث نہ ہوتی تو ہم ذمی کو زکوۃ دینا جائز ہونے کے قائل ہوتے۔ فن۔
 اور حدیث معاذ رضی اللہ عنہ مشہور ہے کہ اسکو ائمہ نے قبول کیا ہے۔ بلکہ زکوۃ کے عدم جواز پر اجماع وارد ہے۔ فانہم
 واضح ہو کہ سراج سے ہند یہ بین لایا کہ حربی ستامین کو نفل صدقہ دینا جائز ہے اور اسی پر زبیلی نے تبیین میں جزم
 کیا لیکن کلام ابن الہمام یعنی نقل البحر عن الغایہ متفق ہیں کہ نہیں جائز ہے اور اسی پر اعتماد ہونا چاہیے۔ سادہ ذی
 کے مسئلہ میں ابو یوسف رحم کے قول پر فتویٰ ہے۔ کافی المحادی۔ اور ذمی کو عشر دینا بھی نہیں جائز ہے۔ ت۔ ولانی
 بہا مسجد۔ اور مال زکوۃ سے کوئی مسجد نہیں بنائی جاوے۔ فن۔ یعنی اس سے مسجد بنانا نہیں جائز اور نہ بل بنانا
 بنانا اور نہ کنوین و نہرین کھودنا اور نہ حج و جہاد وغیرہ میں صرف کرنا۔ مع۔ ولا یقطن بہا میت۔ اور نہ مال زکوۃ
 کسی میت کو کفن دیا جاوے۔ فن۔ کہ یہ بھی جائز نہیں۔ لا تعدم التعلیک و ہوا الرکن۔ کیونکہ اس میں مال
 کرنا معدوم ہے حالانکہ مالک کرنا زکوۃ کا رکن ہے۔ فن۔ کیونکہ زکوۃ وہ فعل ہے کہ نصاب موجب میں سے اپنے وقت
 پر جو نقد اس نصاب میں ہو اسکا کسی فقیر کو مالک کر دے۔ یہ اس بنا پر کہ زکوۃ نام نفل کا ہے اور مالک بن اللہم رحم نے
 کہا کہ اسوجہ سے کہ اللہ تعالیٰ نے زکوۃ کو صدقہ فرمایا یعنی نقولہ انا الصدقات الفقراء اہم۔ اور صدقہ کی حقیقت یہ کہ فقیر
 کو مال کا مالک کر دے۔ پس عمارت بنانے میں یہ تعلیک نہونا ظاہر ہے اور میت کو کفن دینے میں بھی کیونکہ میت اس
 لائق نہیں کہ اسکو مالک کرے بلکہ کفن دینا میت کو یا اسکے وارثوں کو مالک کرنا بھی نہیں ہوتا چنانچہ مسئلہ ہے کہ اگر
 درندہ نے میت کو قبر سے نکال لیا اور کھم کر رہا تو کفن جسے دیا تھا اسی کو واپس ہو گا نہ وارثان میت کو۔ معنی۔
 ولا یقضی بہا دین میت۔ اور مال زکوۃ سے کسی میت کا قرضہ بھی ادا نہ کیا جائیگا۔ فن۔ ہمارے اور ائمہ ثلثہ
 کے نزدیک بالاجماع کیونکہ تعلیک بیان بھی نہیں۔ لان قضاء دین الفقیر لا یقضی بالتعلیک منہ۔ کیونکہ فقیر کا قرضہ
 ادا کرنا اسکی ملک میں دینے کو مقتضی نہیں ہے۔ فن۔ یعنی اگر آدمی نے فقیر کا قرضہ ادا کیا تو ادا ہو جائیگا مگر یہ لازم
 نہیں کہ مال پہلے قرضہ ار کی ملک ہو کر قرضہ کو ادا ہو کیونکہ بیان ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر زید نے بکر قرضہ ار کی طرف سے
 خالد قرضہ ار کو قرضہ دے دیا پھر بکر خالد نے زید سے سچا قرار کر دیا کہ ہمارے درمیان کچھ قرضہ نہ تھا تو زید قرضہ ار کو خالد

ایشان مال واپس کر لے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اگر پہلے وہ قرضدار کی ملک ہو کر ادا ہوتا تو واپس لینے کا اختیار بکر کو ہوتا
 نہ نزدیک۔ تو معلوم ہوا کہ قرضدار کی ملک نہیں لادم ہے۔ لاسیما فی المیت۔ خصوصاً میت کی صورت میں۔ ف
 میت کی ملک کچھ نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ قابل ملک ہی نہیں رہا۔ ابن الامام رحمہ نے کہا کہ غیر کا قرضہ ادا کرنے میں غیر کی
 ملک اس وقت لادم نہیں ہوتی کہ جب غیر نے حکم نہ دیا ہو۔ اور اگر غیر نے حکم دیا یعنی زندہ قرضہ اس نے دوسرے سے
 کہا کہ میرا قرضہ ادا کر دے تو قرضخواہ پہلے اس مال کو قرضدار کی ثنابت میں قرضدار کے لیے قبضہ کر کے پھر اپنے قرضہ کی
 وصولی میں قابض ٹھہریگا۔ ادا غایۃ الیمان میں محیط و مفید سے لایا کہ اگر زکوٰۃ کے مال سے کسی زندہ یا مردہ کا قرضہ
 اس کے حکم سے ادا کیا تو جائز ہے یعنی جب کہ قرضدار مذکور فقیر محتاج ہو۔ فتاویٰ قاضی خان میں بھی ظاہر اسی کے موافق
 ہے لیکن بدایہ و خلاصہ میں عدم جواز اور جانب میت پر چنانچہ خلاصہ میں ہے کہ اگر ادا سے زکوٰۃ کی نیت سے مسجد بنائی
 یا حج یا حق کیا یا کسی زندہ یا مردہ کا قرضہ بدون اجازت زندہ کے ادا کیا تو جائز نہیں ہے۔ پس اجازت میں زندہ
 کی قید لگانا بیان ہے کہ مردہ میں اجازت یا بے اجازت کسی طرح جواز میں ہے۔ اسکی وجہ یہ بھی بیان کی گئی کہ جواز کی
 ضرورت نہ کہ قرضدار کی ملکیت میں دینا متحقق ہو چلوے اور مردہ کی اجازت اسی صورت سے ہو سکتی ہے کہ مرنے کے قریب
 اسے محتاجی میں تو نہ کر کو زکوٰۃ سے اپنے قرضہ ادا کرنے کا حکم دیا تھا پھر مر گیا اور تو نہ کرنے ادا کیا پس میت کے حکم دینے
 کے وقت ادا نہیں کیا ورنہ زندہ کا ادا سے قرض ہونا اور جب بعد مرنے کے ادا کیا تو اس وقت مردہ قابل ملک نہ تھا
 حتیٰ کہ قرضخواہ کا قبضہ اسکی نیابت میں ہوتا۔ اگر کہا جاوے کہ مردہ بعد موت کے اپنی ضروریات نبھانے تکلیف کے قدر مالک
 رہتا ہے تو اس قرضہ کی ضرورت میں بھی مالک ہونے کے قابل کیون نہ ہو۔ جواب یہ کہ زندگی و قابلیت میں جس مال کا
 مالک ہو چکا تھا اس میں سے بقدر نبھانے تکلیف کا مالک رہیگا اور بعد موت کے نئی ملکیت حاصل کرنے کے قابل نہیں رہا
 اب ایک اشکال یہ پیدا ہوا کہ مسئلہ واپسی زید میں جب کہ بکر خالد نے قرضہ ہونے کا اقرار کیا ہے قرضدار کی ملک
 ہو چکی جب کہ ادائی اس قرضدار فقیر کے حکم سے ہو غایت یہ کہ قرضخواہ کا ذاتی قبضہ مت گیا لیکن اس سے بکر کے لیے
 نیابت کا قبضہ صحیح رہنا چاہیے واسطہ تعالیٰ اعلم۔ مسئلہ۔ زید نے اپنی موجودہ تصاب کی زکوٰۃ دینی چاہی پس فقیر کو حکم دیا
 کہ میرا قرضہ جو ظان برہر وصول کر لے اور نیت کی کہ زید کے پاس جو مال عین موجود ہے اسکی زکوٰۃ میں وصول کر لے
 تو جائز ہے۔ اگر زید نے قرضدار مذکور کو جو محتاج ہے اپنا قرضہ سب یا تھوڑا بہ نیت زکوٰۃ صدقہ دیا تو یہ اسی مال قرضہ کی
 زکوٰۃ سے جائز ہے اور دوسرے مال میں کی زکوٰۃ یا کسی دوسرے پر قرضہ کی زکوٰۃ سے نہیں جائز ہے۔ الفتح۔ ولا شتری
 بہا رقیۃ تفتق۔ اور مال زکوٰۃ سے کوئی مردہ خرید کر آزاد نہ کیا جائیگا۔ کہ۔ یعنی اس کام میں یہ مال صرف کرنا
 ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے۔ خلافاً لما لک حیث ذہب الیہ فی تاویل قولہ تعالیٰ ونفی الرقاب بر خلافت
 امام مالک رحمہ کے چنانچہ قولہ تعالیٰ ونفی الرقاب کی تاویل میں مالک رحمہ اس طرف گئے ہیں۔ ف۔ یعنی فی الرقاب کے
 یہ معنی لیتے ہیں کہ مال زکوٰۃ سے ملوک بردوں کو خرید کر آزاد کیا جاوے۔ بخاری رحمہ نے یہ تاویل ابن عباس سے روایت
 کی۔ ہمارے نزدیک فی الرقاب آزاد فی الرقاب میں ملاہوں کی اعانت ہے۔ اور یہی جمہور کا قول ہے اور ملوکوں کو خرید کر
 آزاد کرنے میں زکوٰۃ کا مال صرف کرنا زکوٰۃ نہیں ہوتا تو نہیں جائز۔ ولنا ان الاعاق استقاط الملک۔ اور جاری
 دلیل یہ کہ احاق یعنی آزاد کرنا تو ملک کو سادہ کرنا ہوتا ہے۔ ف۔ میں ملوک محتاج کی گردن سے اپنی ملکیت دور
 کر دے۔ ولیس ملک۔ اور یہ ملک نہیں۔ ف۔ حالانکہ زکوٰۃ کا رکن تو ملک ہے۔ پس زکوٰۃ ادا نہ ہوگی
 اگر کو کہ جب آزاد کیا تو اسکو اپنے اختیار کا مالک کر دیا۔ جواب ہاں مگر مال زکوٰۃ کا مالک نہیں کیا تو زکوٰۃ ادا نہ ہوئی

پونکہ مکاتب کو اس مال کا مالک کر دیا جو کہ دیگر کسے اپنی آزادی حاصل کی لہذا زکوۃ ادا ہوئی ہے۔ م۔ ولا تدفع الی غنی۔
اور زکوۃ کسی تو گھر کو نہ دی جائیگی۔ فن۔ تو گھر وہ کہ نصاب کا مالک ہو خواہ مال نامی ہو یا نہ ہو اگرچہ ایک مہینہ کے طعام
سے زائد اس قدر رائج ہو جو دو سو درہم کا ہوتا ہے۔ محیط و الجوامع۔ اور یہی قول مجہور مشائخ و مختار صدر شہید ہے۔ الذہبی
القولہ علیہ السلام لا تحل الصدقۃ لغنی ولا لذی مرۃ سوی۔ بدیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ نہیں حلال ہے تو گھر
یعنی زکوۃ کسی غنی کو اور نہ صاحب ثروت تندرست کو۔ فن۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی عن ابن عمر و مروان بن زید
نے کہا کہ حدیث حسن ہے۔ اور شک نہیں کہ اسناد حسن ہے اور راوی متکلم فیہ کی ابن معین و ابن جہان نے توثیق
کی۔ اور اس حدیث کے طرق کثیرہ ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے مرفوع واروین جنہیں عینی وغیرہ نے حوالہ
دیا۔ اور اسناد کی راہ سے سب سے بہتر سند وہ ہونسانی و ابو داؤد نے عبید الصبر بن عدی بن الحیار رضی اللہ عنہ
سے روایت کی کہ مجھے دو مردوں نے خبر دی کہ وہ دونوں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے اُس وقت
کہ آپ صدقہ تقسیم فرماتے تھے پس دونوں نے سوال کیا دونوں کہتے ہیں کہ آپ نے نظر مبارک اٹھا کر ہم دونوں کو
دیکھ کر نگاہ نیچی کر لی پس آپ نے ہم دونوں کو تندرست تو انا دیکھ کر فرمایا کہ اگر تم جاہلو تو میں تم دونوں کو دیدوں
اور حال یہ کہ اس صدقہ میں کسی غنی کا حق نہیں اور نہ قوی کمائی کرنے والے کا۔ نتیجہ میں کہا کہ حدیث صحیح ہے۔ امام
نے کہا کہ کیا اچھی اسکی اسناد جید ہے۔ م۔ ہون ہی حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ جسکو ابن جہان نے صحیح میں و
نسانی و ابن ماجہ و بزار رحمہ نے روایت کیا ہے۔ م۔ اور حدیث معاذ رضی اللہ عنہ مرویہ صحاح الستہ کے اُن کے قرار
میں پھر یہی جائیگی۔ اسکے ساتھ حدیث مذکورہ بالا لانے سے صحت معلوم ہوا کہ تو گھر کو غازی ہو یا اصلح کرنا والا
غارم ہو زکوۃ میں استحقاق نہیں ہے۔ م۔ و ہو باطلاق حجتہ علی الشافعی فی غنی الغزاة۔ اور یہ حدیث
اپنے اطلاق کے ساتھ شافعی پر تو گھر غازیوں میں حجت ہے۔ فن۔ یعنی امام شافعی تجویز کرتے ہیں کہ غازیوں
تو گھر کو زکوۃ دیا جائے جب کہ غازیوں کے دفتر میں اُسکے نام کا و فیض نہ ہو اور اُسے مال قیمت سے نہ پایا ہو۔ لیکن اخیر
یہ حدیث حجت ہے کہ اس میں لاشعنی لغنی۔ مگر تحت نفی واقع ہونے سے عام ہوا تو کسی غنی کو حلال نہ رہا اور نفی مطلق
ہر کسی قسم کا ہو اُسکو حلال نہ رہا۔ و کذا حدیث معاذ رضی اللہ عنہ علی مارونیاہ۔ اور یوں ہی حدیث معاذ رضی اللہ عنہ پر حجت جیسے کہ
کہ ہم اوپر روایت کر چکے۔ فن۔ کیونکہ اس میں فقہار میں تقسیم کرنا قبول ہے اور اختیار سے تو لینا چاہیے نہ دینا
ابن الجوزی رحمہ نے زعم کیا کہ حدیث معاذ رضی اللہ عنہ میں سات اصناف مصارف سے صرف ایک قسم قرار مذکور ہے
ابن العام نے کہا کہ یہ زعم کچھ صحیح نہیں ہے کیونکہ وہاں تو بیان ہے جسے زکوۃ لیجاوے اور جنگ و بیادگی پس جو غنی
ہو لے کی صفت رکھتا اس سے بیکرو فقر و محتاج کی صفت رکھتا ہو اُسکو دیجانی بتلائی گئی۔ پس اگر تو گھر کو بھی دیجاوے
تو ہنوز علم نہوا حالانکہ حدیث میں ہے۔ فاعلم ان الصدقۃ من الخم یعنی اکو آگاہ کر کو الخ۔ بلکہ میں کہتا ہوں کہ ایک قسم کے
تو گھر وہ ہوے کہ اُسے زکوۃ لیجاوے اور اُنکو دی بھی جاوے حالانکہ ان لوگوں کو بھی معلوم ہوا کہ اختیار سے صرف
بیجا نیکی لہذا ابن العام نے محال ٹھہرایا کہ وقت ضرورت کے بیان نہ ہو بلکہ ایسا بیان جس سے اکو بھل مرکب ہو جاوے
کہ جو نفی الواقع ہو اس سے برخلاف سمجھ رکھیں۔ مگر کہا جاوے کہ حدیث ابو داؤد و ابن ماجہ روایت ابو سعید رضی
میں پانچ تو گھر دن کو صدقہ حلال ہونا مذکور ہے ایک عامل۔ م۔ جسے مال سے صدقہ کی چیز خریدی۔ م۔ غارم۔ م۔ غازی
فی سبیل اللہ۔ م۔ جسکو فقیر نے صدقہ کی چیز بطور بیہ دیدی۔ چنانچہ سابق میں ذکر ہو چکی۔ ابن العام نے کہا کہ
اول تو اس حدیث کے ثبوت میں کلام ہے۔ دوم اگر ثبوت ہو تو حدیث معاذ رضی اللہ عنہ کی برابر ہی نہیں کر سکتی۔ سوم۔ اگر

برابر ہو تو بھی حدیث معاذ رحمہ کو ترجیح ہوگی کہ جس سے عدم الجواز نکلتا ہو اور اس سے جواز۔ حالانکہ ناجائز کو ترجیح ہو اگر کئی
 ہر باوجودیکہ امام شافعی نے غازی تو نگر کو موافق ظاہر کے نہیں رکھا بلکہ جب ہی کہ دیوان میں نام نہ ہو اور اسے غنیمت سے
 پایا نہ ہو حالانکہ اس حدیث میں تو کوئی قید مذکور نہیں ہے۔ مع - منہج کتاب ہر کہ حق یہ ہے کہ حدیث ابو سعید رحمہ جس سے امام
 شافعی رحمہ نے استدلال کیا ہے کچھ زکوۃ کے مصارف میں نص نہیں ہے یعنی حدیث کا مقصود یہ نہیں ہے کہ مال زکوۃ جہان
 جہان صرف کیا جائیگا انہیں پانچ قسم کے تو نگر بھی ہیں کیونکہ انہیں ایک خریدار صدقہ اور دوم جسکو فقیر نے ہدیہ دیا ہو دخل
 ہیں بلکہ یہ حدیث تو صرف بیان اس امر کا ہے کہ صدقہ کی چیز بعض وجہ میں تو نگر کو حلال ہو جاتی ہے۔ یہ بیان اس واسطے
 کہ حضرت عمر رحمہ نے جو گھوڑا صدقہ کر دیا تھا اسکو مال دیگر خریدنا چاہا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کر دیا کہ اپنے
 صدقہ میں عود مت کر۔ کما فی البخاری۔ اور حدیث معاذ رحمہ اور حدیث لاسئل الصدقۃ یعنی الخ۔ دونوں مصارف
 زکوۃ کے واسطے نص ہیں اور بالاجمل جو حدیث کہ اسی مطلب کے واسطے ہو وہ اس میں مقدم ہوگی ایسی حدیث پر
 جو اس مطلب کے لیے نہیں ہے مگر اس سے ہمو یہ مطلب ظاہر ہوتا ہے کیونکہ شاید ہمارا تصور ہے پس حدیث ابو سعید رحمہ
 میں مفصل یہ بیان نہیں کہ پانچوں اخیار میں سے غازم و غازی کو کس طرح مال زکوۃ وصول ہوا۔ کیونکہ کبھی تو نگر کو
 ایسی حالت پیش ہوتی ہے کہ بغیر سوال کے اسکو صدقہ ملنا جائز ہو جاتا ہے جیسے ابن السبیل ہے پس اگر ایک شخص تو نگر
 دور سے دگر وہ میں صلح کرانے آیا اور اس میں اپنا مال سب صرف کر دیا حتی کہ اسوقت محتاج ہے تو اسکو ابن السبیل کے
 الحاق میں حلال ہو گیا اور یوں ہی غازی کہ گھر میں تو نگر ہے مگر اسوقت واپسی میں محتاج تو اسکو روا ہے۔ کما اشارہ
 الامام ابو بکر الرازی البصا صرح۔ م۔ ولای دفع المذکر زکوۃ مالہ۔ اور زکوۃ دینے والا نہ دیوے یعنی عہد نہ دیوے
 اپنے مال کی زکوۃ کو۔ ف۔ ایسے کسی شخص کو جسکے ساتھ قرابت ولادت رکھتا ہے یعنی نہ دیوے۔ الی ابیہ وجہ
 اپنے باپ کو اور دادا و نانا کو۔ وان علا۔ اگرچہ دادا و نانا اونچے درجہ کا ہو۔ ف۔ یعنی پردادا و پرنانا
 اور اسے اوپر درجہ کا ہو۔ پس جائز نہیں عہد زکوۃ دینا اپنے باپ و ماں کو اور نہ باپ کی جانب کے اجداد یعنی
 دادا پردادا وغیرہ و جدات یعنی دادی و پردادی وغیرہ کو اور نہ ماں کی جانب کے اجداد یعنی نانا و پرنانا وغیرہ
 و جدات یعنی نانی و پرنانی وغیرہ کو جسے اس زکوۃ نکالنے والے کی پیدائش ہے۔ وللاسل ولده۔ اور نہ دیوے
 اپنے فرزند۔ و ولد ولده۔ اور فرزند کے فرزند کو۔ وان سفلی۔ اگرچہ فرزند نیچے درجہ کا ہو۔ ف۔ یعنی جو
 اس سے پیدا ہوا ہو بیٹا و پوتا اور پوتے کا بیٹا و پوتا و تاکھنے ہی نیچے درجہ کا ہو۔ م۔ اور اگرچہ وہ مرنے کے نطفہ
 سے بطور زنا و پیدا ہوا ہو یا حلال جو رد سے ہوا مگر اپنے انکار کیا تھا کہ یہ میرے نطفہ سے نہیں ہے حتی کہ قاضی نے
 بعد لعان کے اسکی جو رد کو الگ کیا ہو اور یہ فرزند اپنے ماں کی طرف منسوب ہو ہو۔ م۔ منع۔ غرضکہ اصول کو نہ
 بغیر خود پیدا ہوا اور مروج کو نہ دے جو اس سے پیدا ہوے ہیں۔ لان منافع الاملاک منہم متصلہ فلا تحقق
 التملیک علی الکمال۔ کیونکہ املاک کے منافع زکوۃ نکالنے والے دان لوگوں میں باہم متصل ہیں تو تملیک
 پورے طور پر متحقق نہ ہوگی۔ ف۔ اور معلوم ہو چکا کہ تملیک رکن زکوۃ ہے۔ رہے باقی قرابات سوائے اصول و
 مروج کے تو انکو زکوۃ دینا جائز جب کہ محتاج ہوں بلکہ اس میں صدقہ اور صد رحم و دباتوں کا ثواب ہو گیا جیسا کہ حدیث
 میں ہے مانند بھائیوں و بہنوں مہ چا و بھوپھی و ماموں و خالہ وغیرہ کے۔ اگر ان میں سے کوئی اسکی پرورش میں ہے
 یعنی یہی اسکو نفقہ دیتا ہو اور قاضی نے اسپر اسکا نفقہ فرض نہیں کیا ہے اس حالت میں اسے بھائے نفقہ کے زکوۃ
 اس شخص کو دی جسکو نفقہ دیتا ہے تو زکوۃ ادا ہو گئی اور اگر قاضی نے اسپر نفقہ فرض کر دیا ہو تو ادا ہوگی مگر جب کہ اسکو

نفقہ میں مصوب نہ کرے۔ مٹ۔ ولا الی امرأتہ۔ اور نہ دیوے اپنی جو روکو۔ للا شترک فی المنافع عادیہ۔
 بوجہ شترک ہونے منافع کے ازراہ عادت۔ فت۔ یعنی عادت جاری ہے کہ جو روادفہ ہر ایک دوسرے کے
 مال و شائع سے نفع حاصل کرتے تو جو مال جو روکو زکوٰۃ میں دیا اس سے خود نفع اٹھائیں گے پس صدقہ کا کمال نہ رہا۔ اور
 اللہ تعالیٰ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو فرمایا کہ جب تک عائلا فاعنی یعنی مجھے حاجت مند سے مستغنی نہ کر دیا۔ اسکی تفسیر میں
 کہا گیا کہ یعنی حضرت ام المومنین خدیجہ الکبریٰ کے مال کے ساتھ نوٹ کر دیا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ بی بی کے مال سے
 خاندانہ نوٹ کر جوتا ہے یعنی باقتدار حصول راحت و منفعت کے۔ عائلی ہذا برعکس اسکے لہذا فرمایا کہ۔ ولا تدفع المرأة
 اے زویجہا عند ابی حنیفہ لہذا ذکرنا۔ اور عورت بھی اپنی زکوٰۃ اپنے شوہر کو نہ دے۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک
 ہے بوجہ اسکے جو ہم ذکر کر چکے۔ فت۔ یعنی اشتراک منافع۔ اور یہی قول مالک و احمد کا ہے۔ وقال تدفع ایسہ۔
 اور صاحبین نے کہا کہ عادت اپنے خاندان کو دے۔ فت۔ اور یہی قول شافعی رحمہ ہے۔ لقولہ علیہ السلام ملک اجر
 اجر الصدقہ واجر الصلۃ۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ تو دو ثواب پا رہی ثواب صدقہ اور ثواب صلۃ
 قالہ لامرأۃ ابن مسعود وقد سالتہ عن التصدق علیہ۔ یہ کلام آپ نے عبد السمون مسعود رحمہ کی بی بی کو فرمایا تھا
 درحالیکہ اسے ابن مسعود رحمہ کو صدقہ دینے کو آپ سے پوچھا تھا۔ قلنا ہو محمول علی النافلۃ۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ فرمایا
 صدقہ نافلہ بر محمول ہے۔ فت۔ یعنی سوائے زکوٰۃ کے نفل صدقہ میں عورت اپنے شوہر محتاج کو دیکر دو جب ثواب
 لے۔ بلکہ یہی ظاہر حدیث ہے چنانچہ صحیحین و نسائی میں عبد السمون مسعود رحمہ کی بی بی حضرت زینب رحمہ سے روایت
 ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اے جاہل عورت تم صدقہ دو اگر چہ تمھارے زبور دن سے
 ہو۔ زینب نے بیان کیا کہ پھر میں کوٹ کر عبد السمون مسعود رحمہ کے پاس آئی اور میں نے کہا کہ تم خفیف ملکیت
 کے آدمی ہو اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم لوگوں کو صدقہ کا ارشاد فرمایا ہے پس تم جا کر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 سے دریافت کر لو اگر مجھے یہ کافی ہو ورنہ میں تم لوگوں کے سوائے غیر دن کو دوں۔ (بزار رحمہ کی روایت میں ہے کہ
 عبد السمون مسعود رحمہ نے زینب کو کہا تھا کہ مجھے اپنا صدقہ اپنی اولاد کو جو پہلے خاندان سے ہے اور مجھ کو دینا بہتر ہے
 پس ابن مسعود رحمہ نے کہا کہ نہیں بلکہ تو ہی جا کر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کر لیں میں روانہ ہو کر دروازہ
 پر آئی تو میں نے انصار کی ایک عورت بانی کہ آسکا بھی یہی مطلب تھا جو میرا مطلب تھا۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 پر ایک مامت القاد جوئی تھی (یعنی اللہ تعالیٰ نے آپ کی شان ایسی فرمائی تھی کہ لوگ عورت و مرد آپ کے حضور
 میں بات کرتے ہوئے تھراتے و ہیبت کھاتے تھے) پس اسنے بن بلال رضی اللہ عنہ باسرا یا تو میں نے کہا کہ تو رسول
 صلی اللہ علیہ وسلم کی حضور میں جا کر عرض کر کہ دروازہ پر دو عورتیں یہ عرض کرتی ہیں کہ کیا ان دونوں کی طرف سے
 انکا صدقہ دینا اپنے شوہروں اور اپنے یتیم بچوں کو کافی ہے اور یہ کچھ نہیں کہنا کہ ہم دونوں کون ہیں پس بلال رحمہ نے
 جا کر حضور اقدس میں عرض کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ دونوں کون ہیں بلال رحمہ نے عرض
 کیا کہ ایک عورت انصار یہ ہے اور ایک زینب ہے۔ آپ نے فرمایا کہ زینب کون سے کون سی زینب ہے۔ عرض کیا
 کہ عبد السمون مسعود رحمہ کی بی بی ہے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ان دونوں کو دو ثواب ہیں ثواب
 قرابت و ثواب صدقہ۔ بزار رحمہ کی روایت میں ہے کہ زینب رحمہ سے فرمایا کہ ابن مسعود رحمہ نے سچ کہا اور تیرا شوہر ادبیری
 اولاد تیرے صدقہ کی زیادہ خفا رہیں۔ مترجم کہتا ہے کہ شاید اول روایت میں جب یہ جواب ملا کہ اسکو دو ثواب ہیں
 ثواب قرابت و ثواب صدقہ۔ تو زینب رحمہ کو غلہ شدہ ہوا چوگا کہ قرابت تو صرف اولاد سے ہے نہ عبد السمون مسعود رحمہ سے

لہذا بکر یا بشافہ عرض کیا اور تسکین ہو گئی۔ ابن الہمام نے کہا کہ اس حدیث میں صدقہ کے واسطے تحریریں دروغ کرنا دلیل صدقہ نقل ہوا اور میں کتابوں کے زیور کی زکوۃ مراد نہیں کیونکہ ہر زرہ کی روایت میں نفس زیور میں سے صدقہ نکالنا بیان زینب رحمہ اللہ سے معصوم و مقصود صدقہ نقل ہوا اور تعالیٰ اعلم۔ بالجملہ اگر نفل صدقہ عورت اپنے شوہر و اولاد کو در صدقہ انکی محتاجی کے دیدے تو بالاتفاق جائز ہے۔ کلام زکوۃ و واجبات میں ہے۔ م۔ ولای دفع اسے مدبرہ اور زکوۃ دینے والا نہ دے۔ اپنے مدبر کو۔ ف۔ یعنی جس ملک کو کہا ہو کہ تو میرے بعد آزاد ہو خواہ مطلقاً یا عقد میں وہ اسکی ملک رہے تو عہد نہ دے۔ و مکاتبہ۔ اور نہ اپنے مکاتب کو دے۔ ف۔ بلکہ غیر لوگ اسکو دینگے۔ و ام ولدہ۔ اور نہ اپنے ام ولد کو دے۔ ف۔ یعنی جس باندی کو مالک اپنے تحت میں لایا اور اس سے بچہ ہوا تو وہ اس راہ سے مانند آزادہ کے ہر کہ اب وہ فروخت نہیں ہو سکتی اور بعد وفات خاوند کے آزاد ہو لیکن خاوند کی ہنوز ملک ہے۔ چنانچہ اسی وجہ سے اس کے ساتھ ولی کر سکتا ہے پس خاوند اپنی زکوۃ اسکو بھی نہ دے جیسے مدبرہ و مکاتب کو نہ دے۔ فقہ ان التملیک۔ کیونکہ ملک ان سب میں مفقود ہے۔ ف۔ یعنی غیر کو مالک کر دینا نہیں پایا گیا۔ انوکسب الملوک سیدہ۔ کیونکہ ملک کی کمانی اس کے مالک کی ہوتی ہے۔ ف۔ رہا مکاتب ہیں اس کے واسطے مالک نے بطور احسان کے یہ لکھ دیا کہ جو کما دے اپنے قبضہ میں لا دے حتیٰ کہ جب مجھے استعفاء دیدے تو آزاد ہو جاوے حتیٰ کہ اگر مکاتب سب ادا نہ کر سکا و عاجز ہو گیا تو مثل سابق کے سادہ غلام ہو گیا اور جو کچھ اس کے پاس ہو سب مالک لے لیا۔ ولہ حق فی کسب مکاتبہ۔ اور مالک کا اپنے مکاتب کی کمانی میں حق ہے۔ فلم یم التملیک۔ میں تملیک غیر پوری نہوتی۔ ف۔ تو زکوۃ بھی ادا نہ ہوتی۔ اگر غیر کے مدبر کو در حالیکہ وہ محتاج ہے زکوۃ دے تو جائز اور غیر کے مکاتب کو دینا مطلقاً جائز بلکہ منصوص ہے۔ ولا الی عبد قد اعتق بعضہ۔ اور زکوۃ نہ دے ایسے غلام کو جس کا کچھ حصہ آزاد ہو گیا ہے۔ ف۔ اسکی صورت یہ کہ زید و بکر میں ایک غلام مشترک تھا اور زید تنگ دست ہے بکر آسٹھ اس غلام میں سے اپنا حصہ آزاد کر دیا تو بکر کو بوجہ تنگ دستی زید کے یہی اختیار ہوا کہ چاہے اپنا حصہ آزاد کرے یا غلام سے کمانی کر اگر اپنے حصہ کی قیمت وصول کرے اور صاحبین کے نزدیک وہ غلام بالکل آزاد ہو گیا مگر اس کے ذمہ بکر کے واسطے اس کے حصہ کی قیمت ادا کرنی واجب ہے۔ جب یہ معلوم ہو چکا تو مسئلہ یہ ہوا کہ اگر بکر اس حالت میں اس غلام پر اپنے مال کی زکوۃ دے تو کیا حکم ہے تو اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ نہیں جائز ہے۔ عند ابی حنیفہ رحمہ لانہ بمنزلہ المکاتب عندہ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے کیونکہ امام کے نزدیک یہ غلام بمنزلہ مکاتب کے ہے۔ ف۔ حتیٰ کہ جب تک بکر کے حصہ کا مال ادا نہ کرے تب تک وہ آزاد نہ ہوگا۔ وقال یدفع الیہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ اس غلام کو زکوۃ دیدے۔ ف۔ یعنی شفا بکر اسکو اپنے مال کی زکوۃ دے تو ادا ہو جائیگی۔ لانہ حرید یون عندہما۔ کیونکہ صاحبین کے نزدیک وہ آزاد و خردار ہے۔ ف۔ اور بکر کا غلام نہیں رہا۔ علیٰ ہذا اگر بکر نے اسکو اپنی زکوۃ دی بکر آسٹھ بھی مال اپنے ذمہ کے فرض میں بکر کو دیا تو جائز ہے۔ ولای دفع الی ملک غنی۔ اور زکوۃ نہ دے کسی نوکر کے ملک کو۔ ف۔ یعنی سوا کے مکاتب کے کوئی ملک خواہ مدبر ہو یا ام ولد جو باطن یعنی محض غلام ہو۔ لان الملک واقع مولاہ۔ کیونکہ ملک تو اس ملک کے ہاکی واقع ہوگی۔ ف۔ اور آقا نوکر یعنی مالک نقد نصاب ہے پس زکوۃ ادا نہ ہوگی غلام مکاتب کے کہ مکاتب خود مالک جو کہ اپنے مالی کو ادا کر لگا اگرچہ مالی نوکر ہو۔ ولا الی ولد غنی اذا کان صغیراً۔ اور زکوۃ نہ دے کسی نوکر کے فرزند کو بشرطیکہ وہ فرزند اسکی نابالغ ہو۔ لانہ بعد غنی بال مال۔ کیونکہ یہ نابالغ اپنے باپ کے مال سے غنی شمار ہوتا ہے۔ ف۔ خواہ لڑکا ہو یا لڑکی اور خواہ باپ کی پرورش میں ہو یا نہ علیٰ الصبح فرق نہیں ہے

بمخلاف ما اذا كان کبیرا فقیرا۔ برخلاف اسکے جب کہ غنی کا فرزند بالغ فقیر ہو۔ **ف**۔ تو بالغ فقیر کو دینا ہوا ہے اگرچہ اس کا باپ تو نکری۔ لانه لا یعد غنیاً عساراً یہ وان کانت نفقۃ علیہ۔ کیونکہ بالغ فرزند پوجہ تو نکری پدر کے تو نکری نہیں شمار ہوتا اگرچہ اس کا نفقہ اسکے باپ پر ہو۔ **ف**۔ مثلاً اندھا یا تنجاسی حتی کہ قاضی اس کا نفقہ اسکے تو نکری باپ پر لازم کریگا۔ مگر چونکہ درحقیقت وہ خود فقیر ہے تو اس کو زکوۃ دینا جائز اور عدم جواز صرف غنی کے منہ پر مبنی ہے۔ و بمخلاف امرأۃ الغنی لانہا ان کانت فقیرۃ لا تعد غنیۃ ميسارہ و جماعہ۔ و برخلاف تو نکری جو مرد کے کیونکہ اگر جو مرد خود فقیر ہو تو شوہر کی تو نکری سے تو نکری شمار نہیں ہوتی ہے۔ **ف**۔ ہاں شوہر یا اس کا نان نفقہ البتہ واجب ہے۔ و بقدر النفقۃ لا تصیر موسرۃ۔ اور نفقہ کی مقدار سے وہ عورت غنیہ نہ ہو جائیگی۔ **ف**۔ پس جب بذات خود فقیر رہی تو اس کو زکوۃ دیدینا جائز ہے۔ غنی کی دختر فقیرہ بالغہ کو زکوۃ دینا بالاتفاق جائز ہے۔ النفع۔ منع۔ آدمی نے اپنے داماد فقیر کو زکوۃ دی تو جائز ہے۔ م۔ و لا تدفع الی نبی ہاشم۔ اور زکوۃ نہ دے ہو ہاشم کو۔ **ف**۔ پس پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو فریضہ زکوۃ کا حکم دیا جب میں سے آپ کا اہل قرابت کو کچھ بھی مباح نہیں ہے۔ لقولہ علیہ السلام یا نبی ہاشم ان الصدقات لے حرم علیکم غسانہ الناس و ادساہم و عو ضکم منها خمس الخمس۔ بدلیل حدیث کہ ای نبو ہاشم الصدقات لے حرم علیکم تم پر حرام کر دیا تو لوگوں کا دھون دانے میل کھیل کو اور اسکے حوض و باغ کو یا بھیرن کا یا بھیران۔ **ف**۔ یعنی مال غنیمت کے پانچ حصوں میں سے چار تو غازیوں میں تقسیم ہونگے اور ایک حصہ ہاشم کے بھیر پانچ حصہ کر کے ایک حصہ نبو ہاشم کو اور باقی دیگر مصارف ہیں۔ سہر کافی اکتدلال بحدیث صحیح یہ کہ آپ نے فرمایا کہ یہ صدقات تو لوگوں کے میل کھیل ہیں اور یہ حلال نہیں واسطے محمد کے اور نہ آل محمد کے۔ کافی صحیح مسلم اور حسن بن علی کرم اللہ وجہہ نے صدقات کے چھو باروں میں سے ایک چھو بار انکو میں مثال لیا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کچھ حصہ دے مجھے جن میں معلوم ہوا کہ ہم صدقہ نہیں کھاتے ہیں۔ رواہ البخاری و مسلم۔ ابن عباس نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ای اہل البیت تمکو صدقات میں سے کچھ حلال نہیں ہے یہ تو ہاتھوں کا دھون ہے اور خمس الخمس میں تمہارے واسطے قدر کفایت ہے۔ رواہ الطبرانی۔ لیکن اس میں صرف اہل البیت کو حکم ہے اور نبو ہاشم کا لفظ نہیں آیا گیا جو عبارت مصنف میں ہے۔ ایضاً میں ہر نہ ائمہ اربعہ نے اجماع کیا کہ نبو ہاشم پر صدقات واجبہ سب حرام ہیں۔ منع۔ بمخلاف التطوع۔ برخلاف صدقہ نفل کے۔ **ف**۔ کہ وہ نبو ہاشم کے لیے حلال ہیں۔ اور دفع بھی جائز ہیں الذخیرہ۔ اسی طرح مبسوط میں بھی مطلقاً لکھا کہ صدقات نفل و اوقات کامرت کرنا نبو ہاشم پر جائز ہے لیکن شیعہ مختصر اگر غنی و انفقہ میں کہا کہ اوقات جب ہی جائز ہیں کہ دفع میں نبو ہاشم پر صرف کرنا بیان ہوا ہو اور مختصر کرنی میں ہے کہ اگر فقر اور دفع کیا تو نبو ہاشم پر نہیں جائز کیونکہ وہ تو نکریوں کے حکم میں ہیں۔ مع۔ اور حق صحیح وہ جو ذخیرہ و مبسوط میں ہے۔ کافی النفع۔ بالجماع صدقہ فریضہ یعنی زکوۃ اور صدقہ واجبہ مانند خطر و کفارات و نذر کے نبو ہاشم کو نہیں جائز ہیں اور صدقہ نفل جائز ہیں۔ لان المال ہنا کا لما۔ کیونکہ مال اس مقام پر مانند پانی کے ہے۔ **ف**۔ جیسا کہ حدیث میں دھون کے نفقہ اور میل کھیل سے اشارہ موجود ہے اور ہائی کا یہ حال کہ جب اس سے فرض یا واجب حاصل یا وصول کیا جاوے تو پانی میلانگندہ ہو جاتا ہے تو مال بھی ایسا ہی ہوا کہ۔ یجد نفس باسقاط الفرض۔ میل کھلا ہوا ہو جائیگا فرض ساقط ہونے سے۔ **ف**۔

یعنی آدمی نے اپنا فرض یا واجب ادا کرنے کو جو مال دیا وہ اسکا میل کبیل سمیٹ لایا اگرچہ ناقص حواس اسکو ادا رکھ نہ کریں۔ پس نبوہاشم کو یہ گندہ مال بوجہ انکی طہارت کے نہیں جائز ہے۔ اما التلطیع بمنزلة التبر والبار۔ رہا صدقہ نفل تو وہ ٹھنڈک کے لیے مستقل پانی کے مانند ہے۔ ف۔ حتی کہ جس شخص کو غسل و وضو و دھون و ہونہ و ہونہ پھر ٹھنڈک کے لیے اسنے پانی کے تغار میں اپنا منہ دھاتو و پانوں ڈبوئے تو وہ پانی پاک و مطہر رہا حتی کہ اس وضو کرنا جائز ہے اسی طرح نفل صدقہ کا بال بھی پاک نیا وہ نبوہاشم کو روا ہے۔ بالجمہ صدقہ نفل اگرچہ بالاجماع جائز ہے۔ اب رہا یہ کلام کہ حدیث میں خمس خمس خمس کے ذریعہ سے قرآن نبوہاشم پر کفایت فرمائی تھی اور بعد وفات حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خمس جاتا رہا تو اب کیا حکم ہے پس شرح الآثار میں ابو حنیفہ ح سے روایت ہے کہ نبوہاشم کو کل قسم کے صدقات دینے میں کچھ مضائقہ نہیں کیونکہ حرمت تو بعض خمس خمس نہیں اور جب وہ ساقط ہو گیا تو آنگے لیے زکوۃ وغیرہ حلال ہو گئی اور محمدی نے کہا کہ ہم اسی قول کو لینے ہیں۔ مع۔ بلکہ اس زمانہ میں بیان فقہ مفتی کو اسی پر فتویٰ دینا حق ہے اگرچہ اول کا خبر الروایۃ ہو۔ م۔ پھر نبوہاشم کون لوگ رکھے گئے ہیں تو فرمایا۔ ہم آل علی۔ و سے اولاد حضرت علی کرم اللہ وجہہ بن ابی طالب۔ ف۔ خواہ بطن مطہرہ حضرت سیدۃ النساء فاطمہ رضی اللہ عنہا ہوں یا دوسرے ازواج کے بطن سے ہوں اور نبوہاشم میں خود حضرت علی رض بھی داخل ہیں۔ و آل عباس۔ اور اولاد عباس بن عبد المطلب۔ ف۔ مع عباس رض کے۔ و آل جعفر۔ اور اولاد جعفر بن ابی طالب۔ ف۔ مع جعفر رض کے۔ و آل عقیل۔ اور اولاد عقیل بن ابی طالب۔ و آل ہاشم۔ اور اولاد ہاشم بن عبد المطلب۔ ف۔ پس ان سب کی نسل میں جو کوئی جو وہ نبوہاشم میں ہے۔ و موالیم۔ اور ان لوگوں کے موالی بھی۔ ف۔ یعنی غلام آزاد کیے ہوئے تو بغیر آزاد کیے ہوئے بدرجہ اولیٰ۔ اما ہولاء۔ پس خود یہ لوگ ہاشمی ہیں۔ ظاہر ہمیشہ ہوں الی ہاشم بن عبد مناف۔ اسلئے کہ یہ لوگ منسوب بجانب ہاشم بن عبد مناف ہیں۔ و نسبتہ القبیلۃ الیہ۔ اور قبیلہ کی نسبت بجانب ہاشم ہے۔ ف۔ یعنی ہاشمی کہلاتا ہے۔ و اما موالیم۔ اور رہے آنگے موالی بھی ہاشمی ہیں۔ فلما روئے۔ تو ہو جو سے جو حدیث روایت کی گئی کہ۔ ان مولی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک مولی نے۔ ف۔ جتنا نام ابو رافع تھا اور حضرت نے بنو مخزوم کے ایک شخص کو صدقات برعاطل کیا اسنے ابو رافع سے کہا کہ میرے ساتھ چل تاکہ مجھکو بھی صدقات میں سے حاصل ہو تو ابو رافع نے کہا کہ نہیں چٹک کہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت نہ کروں۔ پس۔ سالہ التحل لی الصدقۃ۔ ابو رافع نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ کیا مجھے صدقہ حلال ہے۔ ف۔ اور صحاح میں صرف یہی مذکور ہے کہ ابو رافع نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا۔ ظاہر ایسی پوچھا کہ میں مخزومی یعنی ارقم بن ابی الارقم کے ساتھ اس عرض سے جاؤں۔ فقال لا انک مولانا۔ آپ نے فرمایا کہ نہیں تو ہمارا مولی ہے۔ ف۔ اور صحاح کی روایع میں فقال مولی ان قوم من انفسهم وانا لا نحل لنا الصدقۃ۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کسی قوم کا مولی اسی قوم کا آدمی ہوتا ہے اور ہم لوگوں کو صدقہ حلال نہیں ہے۔ و اولاد ابو داؤد و الترمذی و النسائی و احمد و الحاکم و قال الترمذی حدیث حسن صحیح۔ نفع۔ اہل حاصل نبوہاشم کے موالی کو بھی مثل نبوہاشم کے صدقہ حلال نہیں ہے اور اور نبوہاشم کی تفصیل اولاد علی و عباس و جعفر و عقیل و حارث کے ساتھ اس واسطے ذکر کی کہ بعض نبوہاشم کو نص قرآن نے خارج کر دیا اور وہ اولاد ابو لہب جو حتی کہ ابو لہب کی اولاد سے جو مسلمان ہو جاوے اسکو صدقہ

حلال ہے جیسا کہ شیخ ابو نعیم و اسبیحانی رحمہ اللہ نے بیان کیا جیسے سوائے نبوہاشم کے نبوہالمطلب کو بھی ہمارے نزدیک حلال ہے۔ خلافاً للشافعی۔ اگر کما جاد سے کہ پھر اسی طرح قرشی کے آزاد کیے ہوئے کافر پر جزیہ نہونا چاہیے جیسے قرشی پر جزیہ نہیں کیونکہ قوم کا مولیٰ تو اسی قوم میں سے ہوتا ہے۔ جواب یہ کہ صدقہ میں تو نبوہاشم کے مولیٰ میں نص حدیث وارد ہے اور وہ خلاف قیاس ہے تو اپنی جگہ سے متعدد ہی ہوگی بلکہ صرف صدقہ ہی تک رہیگی۔ بخلاف ما اذا اعتق القشری عبد الفرائیہ۔ برخلاف اسکے جب کسی قرشی نے اپنا لغزائی غلام آزاد کر دیا۔ حیث تو خد منہ الجزیرہ۔ چنانچہ اس غلام آزاد شدہ سے بوجہ کفر کے جزیہ لیا جائیگا۔ و۔ اگرچہ قرشی پر جزیہ نہیں دیتے مگر حال المعتق لانه القیاس۔ اور آزاد کیے ہوئے کا حال معتبر ہوگا کیونکہ قیاس یہی ہے۔ و۔ اور نبوہاشم کے آزاد کیے ہوئے میں ہم نے آزاد کرنے والے کا حال اعتبار کیا اور آزاد شدہ کو آزاد کرنے والے سے لاقی کیا والا للاحاق بالمولیٰ بالنفس۔ اور آزاد کرنے والے سے لاقی کرنا بوجہ نص حدیث کے ہے۔ و۔ اور یہ حدیث ایسے معنی میں وارد ہے کہ جس میں قیاس کچھ کام نہیں کرتا تو لا محالہ نص جان وارد ہوئی وہیں تک رکھی جائیگی۔ وقد خص الصدقة۔ اور حال یہ کہ نص نے صدقہ کو خاص کیا۔ و۔ یعنی فقط صدقہ کے باب میں وارد ہے اسکے سوائے جزیہ وغیرہ میں حکم متعدی نہوگا۔ قال ابو حنیفہ ومحمد اذا دفع الزکوٰۃ الی رجل بطنه فقیر۔ ابو حنیفہ ومحمد نے کہا کہ اگر مزرکی نے اپنی زکوٰۃ ایک آدمی کو دیدی وہ حالیکہ وہ اسکو فقیر گمان کرتا ہے۔ و۔ یعنی ایسا فقیر جسکو زکوٰۃ دینی جائز ہے۔ ثم بان انه غنی او بائسی او کافر۔ پھر کھلا کہ وہ آدمی غنی ہو یا بائسی ہو یا کافر ہے۔ و۔ یعنی زکوٰۃ دینی کافر پر نہ عربی جو امان لیکر آیا ہو کیونکہ اس میں بالاتفاق اعادہ ہے۔ التمس۔ او دفع فی ظلمۃ فبان انه ابوه او انیه۔ یا مزرکی نے اندھیرے میں زکوٰۃ دی پھر کھلا کہ جسکو دی وہ اسکا باپ ہو یا اسکا بیٹا ہے۔ و۔ یا بھومزکی نے ایک آدمی کو زکوٰۃ کا مصرف گمان کر کے زکوٰۃ دیدی حالانکہ عداً اسکو زکوٰۃ دینا روا نہیں تھا۔ خلافاً لعلیہ۔ تو مزرکی پر دوبارہ زکوٰۃ دینا لازم نہیں رہا۔ وقال ابو یوسف علیہ الاعادۃ۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ مزرکی پر اعادہ زکوٰۃ واجب ہے۔ و۔ یہی ایک روایت ابو حنیفہ رحمہ سے اور قول سفیان ثوری و شافعی رحمہ۔ نظروں خطائہ یقین۔ بوجہ ظاہر جو نے خطا کے بائقین۔ و امکان الوقوف علی ہذہ الاشیاء۔ اور بوجہ آگاہی ممکن ہونے کے ان چیزوں پر۔ و۔ یعنی ایسے واقعہ میں مزرکی کو اپنا خطا کرنا یقیناً معلوم ہو گیا تو یقین ہو گیا کہ زکوٰۃ کے جو معنی ہیں کہ مال معلوم کا خالصاً نہ کسی ایسے مسلمان کو جس میں عقر یا مسکینی یا سفر میں محتاجی وغیرہ ہو یا صاحب احتیاج ہوں تاکہ کرنا یہ معنی پائے نہیں گئے۔ و صار کالادانی والقیاب۔ اور یہ معاملہ مثل غروف و کبرون کے ہو گیا۔ و۔ یعنی پانی کے غروف بعض نہیں بعض پاک ہیں اور متعین معلوم نہیں پس اگر نہیں زیادہ یا برابر ہوں تو نیم کر کے ناز چھوے اور اگر پاک زیادہ ہوں تو دل سے نحوی کرے جس برتن پر پاک ہونے کی نحوی واقع ہو اس سے وضوء کر کے ناز چھوے پھر اگر اسکے بعد بالیقین ظاہر ہو جاوے کہ یہ نہیں تھا جس سے وضوء کیا تو وضوء اعادہ کرے۔ یونہی پاک دیکھیں کپڑے خصلت ہو گئے اور شناخت نہیں ہو سکتی تو شتر خصلت کے واسطے ہر صورت نحوی کر کے پاک لے خواہ معلوم ہو کہ جس زیادہ پاک یا برابر ہیں اور بیان بھی اگر بھیجے بالیقین ظاہر ہو جاوے کہ جسیر نحوی واقع ہوئی وہ نہیں تھا تو اعادہ کرے۔ مع ک۔ اسی قیاس پر جب غالب گمان ہے کسی کو زکوٰۃ دی پھر محل گیا کہ وہ غنی وغیرہ مصرف نہ تھا تو زکوٰۃ اعادہ کر لیا۔ لیکن جو دے چکا وہ پس نہ لے لے اور جس نے لیا اگر اسکو حال محل گیا تو ابو یوسف سے کوئی روایت نہیں اور مشائخ میں بعض کے نزدیک

اور غنی کی چیز پر زکوٰۃ واجب ہے۔
و۔ اگرچہ قرشی پر جزیہ نہیں دیتے مگر حال المعتق لانه القیاس۔
و۔ اور نبوہاشم کے آزاد کیے ہوئے میں ہم نے آزاد کرنے والے کا حال اعتبار کیا اور آزاد شدہ کو آزاد کرنے والے سے لاقی کیا والا للاحاق بالمولیٰ بالنفس۔
و۔ اور یہ حدیث ایسے معنی میں وارد ہے کہ جس میں قیاس کچھ کام نہیں کرتا تو لا محالہ نص جان وارد ہوئی وہیں تک رکھی جائیگی۔
و۔ یعنی زکوٰۃ دینی کافر پر نہ عربی جو امان لیکر آیا ہو کیونکہ اس میں بالاتفاق اعادہ ہے۔
و۔ یا بھومزکی نے ایک آدمی کو زکوٰۃ کا مصرف گمان کر کے زکوٰۃ دیدی حالانکہ عداً اسکو زکوٰۃ دینا روا نہیں تھا۔
و۔ یا بھومزکی نے ایک آدمی کو زکوٰۃ کا مصرف گمان کر کے زکوٰۃ دیدی حالانکہ عداً اسکو زکوٰۃ دینا روا نہیں تھا۔
و۔ یا بھومزکی نے ایک آدمی کو زکوٰۃ کا مصرف گمان کر کے زکوٰۃ دیدی حالانکہ عداً اسکو زکوٰۃ دینا روا نہیں تھا۔

اسکو طاق ہوا اور بعض کے نزدیک نہیں۔ نفع۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک تو زکوٰۃ ادا ہو گئی۔ ولہذا حدیث صحیح بن یزید۔ اور ابو حنیفہ و محمد کی دلیل اس مسئلہ میں حدیث صحیح بن یزید ہے۔ فن۔ جسکو بخاری وغیرہ نے روایت کیا اور اس میں مذکور ہے کہ میرے باپ یزید نے کچھ اشرفیان نکالین کہ انکو صدقہ کرے پس انکو مسجد میں ایک شخص کے پاس رکھ دیا پس میں ان اشرفیوں کو لیکر چلا آیا تو میرے باپ نے فرمایا کہ واسد میں نے میری نیت نہیں کی تھی پس ہم نے یہ معاملہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں پیش کیا۔ فانہ علیہ السلام قال فیہ۔ تو آپ اس معاملہ میں فرمایا کہ۔ با یزید لک مانویت و یا معن لک ما اخذت۔ امی یزید میرے واسطے وہ ثواب ہے جو تو نے نیت کی اور امی معن میرے واسطے یہ اشرفیان میں جو تو نے لے لین۔ فن۔ اس حدیث میں یزید رضی اللہ عنہ کو اعادہ کا اور معن کو ایسی کا حکم نہیں دیا۔ وقد دفع الیہ وکیل ابیہ صدقہ۔ حالانکہ معن کو اس کے باپ کے وکیل نے باپ کا صدقہ دیا تھا۔ فن۔ وکیل کا دینا اگرچہ روایت میں مصرح نہیں بلکہ معن رضی اللہ عنہ اشرفیوں کو لیکر چلے آئے لیکن ظاہر یہی کہ جس کے پاس رکھی تھیں اُسی سے لائے ورنہ غصب یا سرقہ ہو جاتا۔ پھر اس استدلال پر وارد ہوتا ہے کہ اول تو یکایک واقعہ ہے۔ دوم متحمل کہ یہ صدقہ نفل ہو۔ جواب دیا گیا کہ قولہ مانویت بلکہ موصول عام ہے تو ہر نیت کے صدقہ میں جواز ہوا۔ ولان الوقوف علی نذہ الاشیاء با لاجتہاد دون القطع۔ اور طرفین کی دلیل جواز یہ بھی ہے کہ ان چیزوں پر واقف ہونا بذریعہ اجتہاد کے ہر نہ بالقطع۔ فن۔ کیونکہ اس میں حج شدید ہے کہ قطعی طور پر کسی کی محتاجی معلوم کیجاوے۔ فیئینی الامر فیہا علی ما یقع عندہ۔ تو بناے کاراں چیزوں میں اسی اجتہاد پر ہوگی جو اسکے نزدیک واقع ہو۔ فن۔ حتی کہ اگر اسکے نزدیک یہ اجتہاد واقع ہوا کہ یہ شخص فقیر ہے تو اسکو زکوٰۃ دینے سے حکم کی فرمانبرداری ہو گئی۔ کما اذا اشتبہت علیہ القبلة۔ جیسے اس صورت میں کہ معنی پر قبلہ مشتبہ ہو جاوے۔ فن۔ تو چونکہ بناے کارا میں اجتہاد پر ہے نہ بالقطع تو جہد تحریری واقع ہو گئی اس طرف نماز ادا ہو جائیگی اگرچہ صحیح معلوم ہو کہ اسنے ٹھیک جت نہیں پائی۔ اسی طرح زکوٰۃ ادا ہو گئی اگرچہ کھلا کہ اسکی رائے میں چوک ہوئی اور جسکو مال دیا وہ حقیقۃً محتاج یا مصروف نہ تھا۔ مترجم کتاب کہ امام مصنف کی تقریر سے معلوم ہوا کہ اصل اختلاف اسی بنا پر ہے کہ جن اصناف فقراء پر صرف چاہیے تو حکم کا تعلق ان اقسام کی حقیقت پر ہے یا مزنی کے گمان پر ہے تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک گمان غالب پر ہے کیونکہ حقیقت کا جاننا ایک تو مشغور اور دوم حج شدید ہے حتی کہ فقیر کی خانہ تلاشی لینے اور پھر اسکے بڑوسیوں سے دریافت کرنے پر قطعاً اسکا محتاج فقیر ہونا معلوم ہو سکتا ہے اور یہ شرعاً مدفع کیا گیا تو حکم زکوٰۃ کا د ار مزنی کے اجتہاد و غالب گمان پر رکھا گیا ہے۔ جیسے مسئلہ قبلہ میں ہے۔ امام ابو یوسف کے نزدیک حقیقت پر مدار ہے یعنی درحقیقت وہ اقسام محتاجوں سے کسی قسم کا محتاج ہو کیونکہ ان پر واقف ہونا ممکن ہے جیسے وضو میں درحقیقت پاک پانی ہونے پر اور لباس میں پاک کپڑا ہونے پر مدار ہے اور مراد وقوف سے اور حقیقت سے علم الہی نہیں بلکہ انسانی واقفیت جن وجہ سے ہوتی ہے اسنے درحقیقت پاک ہونا و محتاج ہونا ادا سے زکوٰۃ میں لازم ہے۔ اور مرقہ اختلاف اسوقت ظاہر ہو گا کہ مثلاً پانی سے وضو کیا پھر بالقطع ظاہر ہوا کہ یہ شخص تھا تو اعادہ واجب ہے بخلاف مسئلہ قبلہ کے کہ وہاں تعلق بحقیقت نہیں تو ناد ہو جائیگی۔ بنظر تحقیق ظاہر ہوتا ہے کہ اصل میں کچھ اختلاف نہیں اور بناے کار حقیقی محتاجی پر سب کے نزدیک ہے اور اسی اصل پر امام ابو حنیفہ رحم سے اعادہ کی روایت ہے لیکن استحضار امام رحم کے نزدیک زکوٰۃ میں اعادہ واجب نہیں کیونکہ اسکا جمع فارض ہے اسلئے کہ کہ رسد کہ اعادہ میں اسکے مال پر قدر قرض سے

ترائد نوبت پہونچگی اور یہ شرح میں مسجع نہیں ہر اور یہ تحقیق نفیس ہر کہ سوائے اس ترجمہ کے مخرج میں نہیں ملے گی
 قائم نہ لے اعلم ہم۔ وعن ابی حنیفہ فی غیر الغنی۔ اور امام ابو حنیفہ سے سوائے غنی کی صورت کے۔ فـ
 یعنی جب کہ ظاہر ہو کہ ہاشمی یا ذوی یاسینا یا باب ہر۔ انہ لا یجزیہ۔ مروی ہو کہ نہیں جائز ہر۔ فـ میں کہنا ہوا
 کہ یہ اصل کے قیاس پر ہر کہ مدار حکم حقیقی مصرف ہر۔ اور یہ روایت نوادر ہر۔ والظاہر ہو الاول۔ اور
 ظاہر الروایۃ نوادی اول ہر۔ فـ یعنی سب صورتوں میں زکوۃ ادا ہوگی جب کہ اُسے غالب گمان میں مصرف
 تھا مگر وہی۔ ونبذ اذا تحرری ودفن وفی اکبر رائہ انہ مصرف۔ یہ حکم نو اسوقت تھا کہ اُسے دل تحرری کی ادل
 دیا اس حالت میں کہ اُسے غالب گمان میں ہی تھا کہ یہ شخص زکوۃ صرت کرنے کا مصل ہر۔ باقی رہیں اُسکے خلاف
 دو صورتیں۔ تو فرمایا۔ اما اذا شک ولم یحرم۔ رہا جب کہ اُسے شک کیا اور تحرری نہ کی۔ فـ یعنی شک ہوا
 کہ مصرف ہر یا نہیں اور اسوقت چاہیے تھا کہ دل سے تحرری کرتا مگر نہ کیا۔ او تحرری فدفع وفی اکبر رائہ انہ نہیں
 بمصرف لا یجزیہ۔ یا اُسے تحرری کی یعنی غالب گمان ہو کہ مصرف ہر بھر مال دیا ایسی حالت میں کہ اُسے غالب
 گمان میں وہ مصرف نہ تھا یعنی دینے سے پہلے تحرری اول بدل گئی تھی نو دونوں میں سے کسی صورت میں زکوۃ ادا
 نہ ہوگی۔ الا اذا علم انہ فقیر۔ مگر جب کہ پیچھے اسکو کھل جاوے کہ یہ شخص فقیر تھا۔ فـ یعنی جسوقت اُسے
 مال دیا تو زکوۃ ادا نہ ہوئی کیونکہ اُسے اپنے اجتہاد میں مصرف نہ جانا بھر دیا تو فرمانبرداری کی نیت نہ ہوئی۔ لیکن
 اگر اسکے بعد کھل گیا کہ وہ شخص در حقیقت فقیر تھا یعنی مصرف تھا تو اب زکوۃ ادا ہوگی کیونکہ معلوم ہو گیا کہ اسکا
 گمان غلط تھا اور اُسے اداے زکوۃ کی نیت کی تھی تو مال اپنے موقع پر پہونچ گیا اور زکوۃ ادا ہوگی۔ ہوا صحیح
 یہی قول صحیح ہر۔ فـ اور بعض مشائخ نے عدم جواز سمجھا جیسے قبلہ مشتبہ تھا اور تحرری اسکی ایک جانب
 تحرری مگر اُسے دوسری طرف پڑھی پھر ظاہر ہو کہ ہی جت ٹھیک تھی تو بھی امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں جائز
 ہر اسی طرح زکوۃ بھی جائز نہ ہوگی اگرچہ معلوم ہو کہ وہ ٹھیک مصرف تھا۔ یہ سمجھ صحیح نہیں کیونکہ قبلہ تو حقیقت میں
 وہی جت جس طرف تحرری تحرری تو اس سے مخالفت کرتا گناہ کبیرہ حتی کہ ابو حنیفہ رحم نے کہا کہ اسپر کفر کا خون
 ہر اور زکوۃ ایسے شخص کو جو تحرری میں مصرف نہ تھا دینا کچھ گناہ نہیں غایت یہ کہ زکوۃ ادا نہ ہو بھر جب معلوم
 ہو گیا کہ وہ مصرف تھا تو ادا ہوگی۔ کذا فی الفتح۔ سجد شاید یہ کہ مقصود زکوۃ وصول مال بققرار ہر اور دینے والے
 کو ثواب پس جب اُسے نیت زکوۃ کی اور در حقیقت مال ایک فقیر کو پہونچ گیا تو مقصود پورا ہو گیا ہم۔ ولو دفع
 اسلے شخص۔ اور اگر زکوۃ ایک شخص کو دیدے۔ فـ یعنی انسانی صورت کو بدون شناخت کے۔
 ثم علم انہ عہدہ او مکاتبہ۔ بھر معلوم کیا کہ یہ شخص اسکا غلام یا اسکا مکتب تھا۔ لا یجزیہ۔ نو اسکی زکوۃ دیا
 ادا نہ ہوئی۔ فـ مکتب بھی اسکا غلام ہر مگر کائی کا خود مختار ہر نو عہدہ یعنی غلام سے ایسا ملوک مراد ہر جسکی
 کائی مولیٰ کی ملک ہر جیسے مدبر یا ام ولد یا قن بٹنے محض ملوک۔ کائی شرح الطحاوی ج۔ لافہدام التملک
 بوجہ تملک مدوم ہونے کے۔ فـ یعنی مزی نے محتاج کو مال کا مالک نہیں کیا۔ لعدم اہلیۃ المملک
 بوجہ نہ ہونے لیاقت ملک کے۔ فـ یعنی غلام میں مالک ہونے کی لیاقت نہیں حتی کہ اسکی کائی کا مالک
 اسکا مولیٰ ہوتا ہر تو تملک نہوئی۔ و ہوا الرکن علی ہامر۔ حالانکہ تملک رکن ہر چنانچہ گذرا۔ فـ اور مکتب
 میں اگرچہ مالک ہونے کی لیاقت ہر کیونکہ مولیٰ نے اسکو اپنی کائی کا خود مختار کر دیا لیکن اسکے ہی معنی ہوئے
 کہ اصل مالک تو مولیٰ ہوتا ہر بھر اسنے احسان کر کے مکتب کو خود مختار کیا لہذا مکتب کے مال کا ایک جت

دلیل پر۔ فن۔ یعنی حکم کا مدد ابراہیم جو کہ حسین حاجتمندی کی دلیل ہوا اسکو دیدو۔ و جو فقہ النصاب۔ اور دلیل
 محتاجی کی مفقود ہونا نصاب کا۔ فن۔ کیونکہ جبکہ پاس نصاب ہر اسکو شرع نے غنی ٹھہرایا تو جبکہ پاس نصاب مفقود
 ہو وہ محتاج ہوا اور رہا یہ کہ اسکو حقیقت میں احتیاج ہو یا جو بزرگ کے نہیں ہو تو اسکو اللہ تعالیٰ جانتا ہے۔ طالب علم جب
 علم میں مشغول ہوا اور کمائی جوڑی اور اسکو نفع حاصل ہونے کی امید ہو تو اسکو زکوۃ حلال ہر معیت۔ و یکرہ ان ینفع
 الی واحد مائتہ درہم فصاعدا۔ اور مکرہ ہو کہ ایک شخص کو دو سو درہم یا زیادہ دیدے۔ فن۔ جبکہ وہ فرضاً
 نہو یا عیالدار نہو کہ بعد ادا اسے مرفق و تقسیم عیال کے دو سو درہم سے کم بڑے ہیں۔ المبسوط مع۔ وان دفع جائز
 اور اگر دیدے تو جائز ہے۔ فن۔ یعنی زکوۃ ادا ہو گئی۔ وقال زفر فرح لا یجوز لان الغناء۔ اور زفر فرح نے کہا
 کہ جائز نہیں کیونکہ غنی ہونا۔ فن۔ یعنی جس شخص کو دو سو درہم دے جاتے ہیں اسکا غنی ہونا۔ قارن الادار۔
 مقارن و متصل ادا واقع ہوا۔ محصل الادار الی الغنی۔ تو ادا اسے زکوۃ تو نگر کو پایا گیا۔ فن۔ اور یہ جائز نہیں
 و لئان الغناء حکم الادار۔ اور ہماری محبت یہ کہ غنی ہو جانا تو ادا کا حکم ہے۔ فن۔ یعنی ادا اسے کرنے پر یہ
 اثر مرتب ہو کہ وہ فقیر تو نگر ہو گیا۔ فیتعقبہ۔ تو غنی ہونا ادا کے پیچھے لگا ہوا ہو گا۔ فن۔ اور ساتھ ہی معافین
 ہو سکتا تاکہ غنی کو دینا لازم آوے بلکہ دینے پر غنی ہونا لازم آیا پس دینا فقیر کو صحیح ہو گیا۔ لکن یکرہ لغنی
 منہ۔ لیکن یہ مکرہ ہے جو بزرگ قریب ہونے تو نگر کی کے ادا سے۔ فن۔ یعنی ادا کیا ایسی حالت میں کہ تو نگر فقیر
 سے قریب نہی۔ کمن صلی و بقر یہ نجاستہ۔ جیسے کسی نے ناز بڑی ایسی صورت سے کہ اُس کے قریب میں نجاست ہے
 فن۔ تو ناز جائز ہوتی ہے مگر کراہت ہے۔ فن۔ اس نظیر میں تنبیہ ہے کہ مال و دولت تو نگر کی ایک قسم کی نجاست
 ہے جو بھر بہت کمی بھی نہ چاہیے۔ قال وان لغنی ہما انسانا احب الی۔ امام محمد رحم نے کہا کہ ادا صدقہ کے ساتھ
 کسی انسان کو مستغنی کر دے تو یہ مجھے پسندیدہ نظر آتا ہے۔ فن۔ مستغنی کرنے سے غنی و تو نگر کر دینا مراد نہیں
 بلکہ۔ معناه الاعتناء عن السؤال۔ اس کلام کا مقصود سوال سے مستغنی کرنا۔ فن۔ یعنی ایک یوم کا روزہ نہ
 دینا۔ نفع۔ لان الاعتناء مطلقاً مکرہ۔ کیونکہ مطلقاً غنی یعنی مالک نصاب کر دینا تو مکرہ ہے۔ و یکرہ نقل الزکوۃ
 من بلد الی بلد۔ اور مکرہ ہے زکوۃ کا مال نقل کرنا ایک شہر سے دوسرے شہر کو۔ فن۔ اور جو کرنا چاہیے
 یہ ہے کہ۔ انما تفرق صدقہ کل فرقی میم۔ ہر فرقی کا صدقہ انہیں میں بانٹا جاوے۔ فن۔ اور یہی قول ائمہ
 ہے۔ لما روینا من حدیث معاذ بن عمرو۔ ابیہیل حدیث معاذ بن عمرو کے جو ہم روایت کر چکے۔ فن۔ یعنی قولہ توخذ
 من اخیایا ثم وتر والی ہذا ثم اس سے ظاہر ہے کہ انہیں کے فقروں میں تقسیم ہو۔ و فیہ رعایۃ حق الجوار۔ اور اس میں
 حق جوار کی رعایت بھی حاصل ہے۔ فن۔ یعنی ہر فرقی تو مکرہ کی زکوۃ جب انہیں کے ہمسایہ فقروں کو دی گئی
 تو ایک ثواب ادا سے زکوۃ کا اور دوم ثواب حق جوار کا تو یہی اربع ہر ادا دوسرے شہر میں نقل کرنا مکرہ ہے۔ الا
 ان یتقلھا الانسان الی قرایۃ۔ مگر اگر آدمی اپنی زکوۃ کو اپنے اہل قرابت کی طرف منتقل کرے۔ فن۔ جو
 محتاج اور دوسرے شہر میں تو جوار کا حق چھوڑا اور قرابت لاحق یا۔ اوالی قوم ہم اوج من اہل بلدہ۔ یا
 قوم کی طرف منتقل کرے جو اُس کے شہر والے نفار سے زیادہ محتاج ہیں۔ فن۔ تو ان دونوں صورتوں میں کراہت
 نہیں۔ لما فیہ من الصلۃ۔ کیونکہ اس میں باطل رحم ہے۔ فن۔ جبکہ اہل قرابت کی طرف منتقل کیا اور صدقہ رحم نسبت
 حق جوار کے اثر ہے۔ اور زیادہ دفع اس حاجت۔ یا حاجت دور کرنے میں دنیاوی ہے۔ فن۔ جبکہ زیادہ حاجت مند
 کی طرف منتقل کیا۔ اور شریعت زکوۃ کا اصل مقصود فقیر کی حاجت دور کرنا۔ م۔ نفع۔ اور اگر بیشکی زکوۃ نکالے تو

منقل کرنا مطلقاً مکروہ نہیں۔ السراج ۶۔ پھر جس محدث میں کراہت ہو وہ نفس زکوٰۃ میں نہیں بلکہ عارضی وجہ ہے لہذا فرمایا۔ ولو نقل الی غیر ہم اجزاء۔ یعنی اگر اہل قرابت و احوال کے سوا کسی دوسرے کی طرف منقل کر کے لے گیا تو بھی زکوٰۃ ادا ہوگئی۔ فقہ السراج اہل العلم کا اتفاق ہے۔ وان کان مکروہاً۔ اگرچہ یہ فعل مکروہ ہو۔ لان المصروف مطلق الفقراء بالنص والحد اعلم۔ کیونکہ زکوٰۃ کا مصروف تو مطلق فقراء ہیں نہیں قرآن۔ فقہ یعنی نور تعالیٰ انما الصدقات للفقراء۔ میں کوئی خصوصیت جو ان کے فقراء یا کسی جگہ کے فقراء کی نہیں بلکہ مطلق لہذا جس فقیر کو ہونچا دے اور جو جائیگی۔ والحد تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ عین میں محتاج اقرباء کے لڑکوں کو زکوٰۃ سے دیا یا فرزند وغیرہ کی خوشخبری سنانے والے کو تو جائز ہے بہن کو زکوٰۃ دے جسکا شوہر اسکا مہر بروقت طلب کے نہیں دے سکتا یا نہیں دیتا تو جائز ہے ورنہ نہیں۔ ۷۔ د۔ لمقاتلین سے صدقۃ النذر ہے اور بعض احکام بیان کرنا اولیٰ ہے ورنہ جو کہ نذر ادا کرنا فرض ہے اگر کسی خاص دم یا روپیہ یا خاص فقیر کو دینے کی نذر کی تو خصوصیت لازم نہیں حتیٰ کہ اگر اسکے مثل دوسرے فقیر کو دیدیا تو نذر ادا ہوگئی اور اگر مثلاً چار من گیموں کے صدقہ کرنے کی نذر کی پھر انکی قیمت دیدی تو جائز ہے۔ جو چیز صدقہ دیدے اسکو خود نہ خریدے۔ جو چیز مثلی نہیں ہے مثلاً یہ بکری دگھوڑا تو عین ادا کرے پھر اگر ٹھٹھ ہو جاوے تو قیمت دے۔ نذر کی کہ اگر مجھے مال ملے تو دو چند زکوٰۃ دوں پھر ملا تو اسپر فقط قدر فریقہ واجب ہے نہ دو چند۔ اگر ایسا ہو تو میرے مال سے ہزار صدقہ میں حالانکہ مال صرف سو میں تو صحیح یہ کہ اسی قدر لازم ہیں نہ زیادہ۔ میرا مال ساکین میں صدقہ ہے حالانکہ مال کچھ نہیں تو لازم بھی کچھ نہیں۔ تندرستی ہو تو سو صدقہ دو تگا پھر جو اتوا ادا کرے پھر اگر اسوقت چاس ہی ہوں تو جب باقی پادے پوری کرے۔ مجھ پر ایک پیسہ صدقہ ہے جب میں کھاؤں تو سر نقد پر ایک پیسہ واجب ہوگا۔ اور جب بیون تو ہر سانس پر ایک پیسہ نہ ہر گھونٹ پر نصف ہے کہ منظر پر صدقہ کی نذر کی پھر غیروں کو دیدی تو جائز ہے جیسے کہ میں نماز یا روزہ کی نذر کی پھر وطن میں ادا کر دی تو ہوگئی۔ باقی مسائل نذر اپنے مقام پر میں سنم

باب صدقۃ الفطر

باب صدقۃ الفطر کے بیان میں۔ یہ صدقہ اگرچہ عید الفطر کے روز نماز سے پہلے ادا کرنا واجب ہے مگر صدقات زکوٰۃ کے تحت میں بیان کر دیا۔ صدقہ وہ عطیہ کہ تقرب الہی کی امید پر دیا جاوے۔ صدقۃ الفطر فقط عربی ہے مگر زمانہ اسلام سے پہلے نہ تھا پھر بقول ابو بکر بن العزیز رحمہ اللہ حضرت شامی صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے ملا۔ نو دی رح نے کہا کہ فقہاء کی اصطلاح ہو گویا ماخوذ از فطر بمعنی نفس و خلقت ہے۔ مع۔ کیونکہ ہر نفس کی طرف سے دیا جاتا ہے لیکن ترجمہ اس میں وقت فجر عید سے مناسبت ظاہر نہیں ہوتی اور اگر فطر مقابل صوم ہوتا تو وقت روزوں تھا بلکہ یہی ظہر ہے چنانچہ حدیث شریعت آتی ہے اگرچہ صغیر بچہ کی طرف سے ہونے کی حکمت ظاہر نہیں ہوتی جبیر روزہ نہیں۔ حالانکہ رفاق حکمت خود میان سے باہر ہیں۔ والحد سبطنہ تعالیٰ جو اعلم الحکیم۔ م۔ ذی المعنی صدقۃ الفطر شریعت میں وہ صدقہ ہے جو بطور عبادت و صلہ کے از راہ ترمیم دیا جاتا ہے اور پیسے سے فرق یہ کہ جبہ از راہ کرم ہوتا ہے نہ ترمیم۔ کما فی المصنف۔ ان حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عید سے دو روز پہلے خلیفہ بنا کر صدقۃ الفطر نکالنے کا حکم کرتے۔ انتمی۔ و۔ یہ ترمیم تھا کہ عید کے روز سب لوگ رزق سے خارج ہو کر باہم خوشی ملیں۔ م۔ صدقۃ الفطر کے متعلق چھ باتوں میں کلام کرنا چاہیے اول کیفیت یعنی واجب وغیرہ۔ دوم قیمت یعنی کس قدر۔ سوم شرط۔ چارم سبب۔ پنجم رکن۔ ششم وقت و جوب وقت

استحباب۔ پھر مخفی نہیں کہ رکن تو یہی کہ جسکو دینا چاہیے دیدے۔ اور سبب شریعت روایت الہذاؤ وادابن ماجہ میں
 ابن عباس رضی اللہ عنہما سے منقول ہے کہ حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ زکوٰۃ الفطر روزہ رکھنے والے کے واسطے
 اور نفی سے پاک کرنے والی ہے اور مسکینوں کے واسطے طعام ہے جس نے اسکو قبل نماز کے ادا کر دیا تو وہ زکوٰۃ
 مقبول ہے اور جس نے بعد نماز کے دی تو وہ منجملہ صدقات کے ایک صدقہ ہے۔ دارقطنی نے روایت کر کے کہا کہ اسکی اسناد
 میں کوئی بوجہ نہیں ہے۔ قال صدقۃ الفطر واجبۃ علیٰ الحر المسلم اذا کان مالکاً لمقدار النصاب فضلاً
 عن مسکنه وثیابہ واثاثہ وفسرہ وسلاحہ وعبیدہ۔ صدقۃ الفطر واجبہ ہر آزاد مسلمان پر جب کہ وہ مالک ہو مقدار
 نصاب کا جو کہ فاضل ہو اسکے مسکن و کپڑوں و اثاثہ و گھوڑے و بٹیار و خدمتی غلاموں سے۔ فقہ یعنی یہ چیزیں
 جو آدمی کی حاجت و ضرورت میں کارآمد ہوتی ہیں ان سب سے یہ نصاب فاضل ہو خواہ نامی ہو یا نہی۔ خلاصہ یہ کہ
 شرعی تو اگر ہو جسکو زکوٰۃ لینا حلال نہیں ہے۔ اور آزاد سے ملوک خارج ہو اگرچہ مکاتب ہو اور مسلمان کہنے سے غلام
 ہو کہ کافر کے ذمہ نہیں ہے۔ پھر مسلمان غنی پر واجب ہے اگرچہ عورت ہو۔ پھر تنصیف کی کہ یہ صدقہ واجب ہے۔ ہا و جو
 مطلقاً علیہ السلام فی خطبہ اوداعن کل حرد عبد صغیر وکبیر نصف صاع من براد صاعا من شعیر۔ پس
 اسکا واجب ہونا بدلیل قول حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ وسلم جو اپنے خطبہ میں دو جمید کے ایک یا دو درہم پہلے فرمایا تھا عبد الرزاق
 (سند صحیح) ارشاد فرمایا کہ ادا کرو ہر آزاد و غلام سے خواہ صغیر ہو یا کبیر جو آدھا صاع گہون یا ایک صاع جو۔ رواہ ثعلبی
 بن صعیر العدوی۔ اس خطبہ کو ثعلبی بن صعیر عدوی رضی اللہ عنہ نے نقل کیا۔ فقہ کہا گیا کہ عدوی مذکور
 بجانب عدی شاعر ہے جو ثعلبی کے اجداد میں سے ہے اور شیخ حمید الدین الفریہ رحمہ نے کہا کہ اصح عذری عن منقوط
 ری۔ ہر۔ مع۔ یہی صحیح ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ روایت اگرچہ عذری ہو لیکن عدوی بھی صحیح ہے کوئی وجہ غلط
 ہونے کی موجود نہیں۔ م۔ یہ حدیث ابو داؤد و عبد الرزاق و دارقطنی نے روایت کی۔ ن۔ وجہ استدلال یہ کہ
 اودا صیغۃ الامر واسطے وجوب کے ہے۔ اور شافعی و مالک و احمد نے کہا کہ صدقۃ فطر فرض ہے۔ بدلیل حدیث ابن عمر
 کہ حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ وسلم نے فرض فرمائی زکوٰۃ فطر رمضان سے لوگوں پر ایک صاع چھوہارے یا ایک صاع
 جو سے ہر آزاد و غلام پر مذکور ہو یا مونث ہو مسلمان ہون میں سے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور دوسری روایت میں ابن
 عمر رضی اللہ عنہما نے کہا کہ پھر لوگوں نے اسکے عدل میں نصف صاع گہون سے کر دیے۔ حق یہ کہ کچھ اختلاف نہیں اس واسطے
 کہ بالاجماع جو شخص صدقہ طر سے منکر ہو وہ کافر نہیں حالانکہ فرض قطعی کا منکر بالاجماع کافر ہے تو فرض سے ان
 کی یہی مراد جس کو ہم واجب کہتے ہیں۔ و منجملہ دلائل وجوب کے حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما کہ حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ وسلم
 نے ایک منادی کو حکم دیا جس نے بطن مکہ میں پکار دیا کہ صدقۃ الفطر حق واجب ہے ہر مسلمان صغیر و کبیر آزاد و ملوک
 پر الخ۔ رواہ الحاکم صحیح۔ بالجملة یہ احادیث ہیں کہ بعض میں صیغۃ امر اور بعض میں لفظ فرض و بعض میں حق واجب
 دار ہے لیکن احادیث صحیحہ آحاد ہیں۔ و بمثلہ مثبت الوجوب۔ اور اسکے مثل دلیل سے وجوب ثبوت جہاں
 فقہ نہ فرض قطعی۔ لعدم القطع۔ بوجہ عدم قطع کے۔ فقہ کیونکہ آحاد اسانید سے بالاجماع قطعیات میں
 شبہ رہتا ہے۔ اور ذخیرہ مالکیہ میں ہے کہ امام مالک سے ایک روایت میں آیا کہ صدقۃ الفطر سنت ہے اور یہی بعض
 متاخرین و ظاہر یہ وغیرہ کا قول ہے بدلیل حدیث قیس بن عبادہ رضی اللہ عنہ کہ ہم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے
 صدقۃ الفطر کا حکم نزول زکوٰۃ سے پہلے دیا تھا پھر جب زکوٰۃ نازل ہوئی تو نہ حکم دیا اور نہ منع کیا اور ہم صدقۃ
 دیا کرتے ہیں۔ رواہ النسائی و ابن ماجہ و الحاکم۔ جواب یہ کہ ایک فرض نازل ہونے سے دوسرا نسخ ہو یا نہ ہو

نہیں ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ یہ جواب تو کافی نہیں کیونکہ زکوۃ نے احکام متعلقہ مال بہت منسوخ کر دیے چنانچہ وہ لوگ جو
ماذا یفقون قبل العفو الایہ اور مانند اسکے بہت ہیں اور صحیح جواب میرے نزدیک یہ ہے کہ قیس رضی اللہ عنہ دیکھی قوم کو
کوئی جدید حکم نہیں دیا لیکن ابن عباس کی حدیث حاکم اوپر گزری کہ بطن مکہ میں منادی کرائی کہ صدقۃ الفطر حق ہے
ہر حالاکہ یہ بعد نزول زکوۃ کے سال فتح مکہ میں ہوا پس ثابت ہوا کہ بعد نزول زکوۃ کے اسکا حکم دیا ہے۔ المترجم
بہرہ صدقہ واجب ہونے میں آزادسی و اسلام و تو نگری شرط ہے۔ و شرط التحریر لیتحقق التملیک۔ اور شرط
آزادی کی اس واسطے کہ تملیک متحقق ہو۔ ف۔ اور غلام تو اپنی ذات کا مالک نہیں پس مال کا کمان سے
مالک ہو گا تو غلام پر یہ صدقہ واجب ہونے کے یہ معنی کہ آزاد غنی پر مثل اپنی ذات و عیال کے اپنے غلاموں
کا بھی واجب ہے۔ والا سلام لیتقع قربہ۔ اور شرط اسلام کی اس واسطے کہ صدقہ مذکور قربت طاعت ہو جاوے
ف۔ کیونکہ صدقہ تو قربت ہے جو کافر سے متحقق نہیں۔ والیسار لقولہ علیہ السلام لا صدقۃ الا عن غنی
اور شرط فراخ دستی یعنی تو نگری کی اس واسطے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ لا صدقۃ الا عن غنی یعنی نہیں صدقہ
گر تو نگری سے۔ ف۔ اور اوپر کا ہاتھ نیچے ہاتھ سے بہتر ہے اور شروع کر ایسے کے ساتھ جسکو تو اپنی پرورش
میں رکھتا ہو۔ یہاں تک ترجمہ تمام حدیث ہے جسکو امام احمد نے روایت کیا اور بخاری نے اسکو مختصر مطلق ذکر
کیا۔ اور اخیر جملہ کے یہ معنی کہ پہلے جہاں کی پرورش کرے پھر وسعت ہو تو غیر کو دے کیونکہ موافق حکم الہی
جہاں کی پرورش میں واجبہ صدقہ کا ثواب ہے اور وہ نفل صدقہ سے افضل ہے۔ م۔ و ہو حجۃ علی الشافعی فی قولہ
یجب علی من یلک زیادۃ علی قوت یومہ لنفسہ و عیالہ۔ اور یہ حدیث حجت ہے شافعی پر اُنکے اس قول
میں کہ صدقہ فطر ایسے شخص پر واجب ہے جو اپنے و عیال کے ایک روز کی قوت سے زیادہ کا مالک ہو۔ ف۔
اور وجہ حجت یہ کہ اسقدر سے وہ غنی نہ ہو گا اور صدقہ غنی سے ہے۔ اگر کہا جاوے کہ غنی وہ کہ بے پردا ہو تو شاید
یہ شخص اس روز کی قوت سے بے پردا ہو کر غنی ٹھہرے جو آپ یہ کہ محتاجی کی حقیقت پر قوت ممکن نہیں تو
تو نگری کا مدار صرف شرع کی دلیل پر ہو گا اور غنی سے زکوۃ لینے میں شرع نے نصاب پر مدار رکھا ہے۔ لہذا فرمایا۔
وقدر الیسار بنصاب نقد الغنائی الشرع بہ فاضلا عما ذکر من الاشیاء۔ اور اندازہ کیا گیا اسود کی
و تو نگری کا ہر قسم کے نصاب کے ساتھ کیونکہ شرع میں تو نگری کا اندازہ اسی کے ساتھ ہے در حالیکہ یہ نصاب قابل
ہو اشیا سے مذکورہ سے۔ ف۔ یعنی مسکن و کپڑے و اثاثہ و گھوڑا و ہتھیار و خدمتی ملک۔ یعنی ضروریات
سے زائد ہو۔ لہذا مستحقہ بالحاجۃ الاصلیۃ۔ کیونکہ یہ چیزیں مذکورہ مستحق بجا حجت اصلیت ہیں۔ ف۔ یعنی
ایسی چیزیں ہیں کہ گویا انکو حاجت اصلیت قرار دیا جاوے۔ و المستحق بالحاجۃ الاصلیۃ کا معدوم۔ اور جو
نصاب کہ مستحق بجا حجت اصلیت ہو وہ معدوم کے مانند ہے۔ ف۔ جیسے پانی اگر پیئے ہی کے لائق ہو تو کا معدوم
شمار ہو کہ تمیم جائز ہے لہذا جب ایسی چیزوں و حاجات اصلیت سے زائد ہو تو وہ اگر بقدر نصاب پہنچ گیا تو غنائی کے
مرتبہ پر ہے۔ و لای شرط فیہ النمو۔ اور اس نصاب میں تو شرط نہیں ہے۔ ف۔ یعنی اگر نور ہو خواہ خلقی جیسے سونا
چاندی میں ہی یا ترکیبی مانند تجارت وغیرہ کے تو اس پر زکوۃ بھی واجب ہوگی اور اگر نہ تو تو نگری میں مضر نہیں۔
و متعلق بهذا النصاب حرمان الصدقۃ و وجوب الاضیحة و الفطر۔ اور ایسے نصاب کی وجہ سے صدقہ زکوۃ
پہنچنے سے محروم ہونا اور مالک پر قربانی و صدقہ فطر واجب ہونا متعلق ہوگا۔ ف۔ پھر واضح ہو کہ ایسے تو نگری پر
صدقۃ الفطر اپنی نفس کی طرف سے اور اپنی صغیر اولاد کی ہر فرد اور اپنی خدمتی ملکوں میں ہر اس کی طرف

سے نکالنا واجب ہے چنانچہ ہر ایک کو مع دلیل کتاب میں فرمایا کہ - یخرج ذلک عن نفسه - نکالے اس صدقہ کو
اپنی نفس کی طرف سے - حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما قال فرض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم زکوٰۃ الفطر
من رمضان علی الناس صاعاً من تمر او صاعاً من شعیر علی کل حر وعید - ذکر اوائلی - من السلیق - فن ترجمہ
یہ کہ بدلیل حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما کہ فرض کر دیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ الفطر یعنی صدقہ پاک پر
کو جو رمضان کے فطر پر دیا جاتا ہے سب لوگوں پر ایک صاع جو ہار سے یا ایک صاع جو ہر آزاد و غلام پر جو خواہ مذکر و
باموٹ ہو - و یخرج عن اولادہ الصغار - اور نکالے اپنی صغیر اولاد کی طرف سے - لان السبب راس
یہیونہ ویلی علیہ - کیونکہ سبب الصدقہ تو ایسا راس ہے کہ آسکو روزینہ دینا اور اسپر متولی ہے - فن راس کے سبب
ہونے کی دلیل بیان کی - لانہا تضاف الیہ - کیونکہ صدقہ مذکور مضاف ہوتا ہے راس کی جانب - یقال زکوٰۃ الراس
کہا جاتا ہے زکوٰۃ الراس - فن یعنی صدقہ الفطر بھی کہتے ہیں اور اسی کو زکوٰۃ الراس بھی کہتے ہیں تو یہ زکوٰۃ مضاف
جانب راس ہے - وہی امارۃ السببیۃ - اور یہ اضافت سبب ہونے کی علامت ہے - فن جس سے ولایت ہوتی ہے
راس اسکا سبب ہے - اگر وہم ہو کہ پھر صدقہ الفطر کہنے میں ولایت ہوگی کہ فطر اسکا سبب ہے - جواب دیا کہ - ولا تضاف
الے الفطر باقتبسا رائہ و قمتا - اور فطر کی طرف اضافت باعتبار اسکے کہ فطر اس صدقہ کا وقت ہے - فن غلام
یہ کہ فطر کی طرف اضافت تو بوجہ وقت فطر کے ظاہر ہوئی اور صدقہ الراس یا زکوٰۃ الراس میں آمد کوئی بات
نہیں سوائے اسکے کہ یہ اضافت بجانب سبب ہے یعنی چونکہ راس کے سبب یہ صدقہ واجب ہوا تو اسکو راس
کی طرف مضاف کر دیا - ولہذا تعد و تعد و تعد و تعد الراس مع اتحاد الیوم - اور اسی وجہ سے راس متحد ہوجا
سے صدقہ مذکور تعد و تعد ہوجاتا ہے باوجود یوم متحد ہونے کے - فن یعنی وہی روز عید ہوتا ہے مگر کئی افراد ہوں
تو کئی صدقات ہوجاتے ہیں تو یہی راس سبب ہونے اور دن نہ ہوا ورنہ دن تو واحد تھا - پھر اگر وہم ہو کہ تو
کار اس یعنی صرف ایک ہے تو زکوٰۃ الراس اسپر اپنے سر کی واجب ہوگی نہ اولاد و مملوکوں کی - اس وجہ کہ
دفع کر دیا کہ - والاصل فی الوجوب راسہ - اور اصل وجوب صدقہ الفطر میں تو خود تو نگرا - اس ہے
فن - اور باعث اس میں یہ کہ - وہو یوتہ ویلی علیہ - وہ یعنی تو نگرا اسکی ثبوت کرتا یعنی اپنے سر کو روزینہ دینا
اور اسپر متولی ہے - فن کیونکہ اول آدمی اپنی نفس پر خرچ کرتا ہے اور یہ حدیث میں بھی آیا ہے کہ اول خود پھر مال
و غیرہ - پس معلوم ہوا کہ باعث اس میں روزینہ و ولایت ہے تو نکلا کہ جان یہ علت پائی جاوے وہ بھی سبب ہوجا
تخلیقی ہے - تو لاحق کیا جائیگا راس تو نگرا کے ساتھ میں - ماہو فی معنہ - ہر وہ جو اسکے منی میں ہو - فن یعنی
ہر وہ راس جسکو یہ روزینہ دیتا ہو اور انبر دل ہو - کا اولادہ الصغار - جیسے اسکے نابالغ اولاد - فن رکنے
و لڑکیاں - لاشیونہم ویلی علیہم - کیونکہ یہ تو نگرا ہی انکو روزینہ دیتا اور انبر دلی ہے - فن جیسے اپنی راس پر
شیخ ابن الہمام نے ذکر کیا کہ مدار اس استدلال کا زکوٰۃ الراس کی لفظ پر ہے کہ جس سے ثابت ہوا کہ راس سبب ہے
بوجہ ثبوت ولایت کے تو اولاد وغیرہ کی راس بھی جنبر ہی دلی ہے سبب صدقہ ہونے اور ان میں ہر راس کا صدقہ
بھی ادا کرے گا - لیکن یہ ثابت کرنا پڑے گا کہ شارع علیہ السلام نے زکوٰۃ الراس کا لفظ فرمایا ہے حالانکہ یہ ثبوت
دشدہ ہے - پھر شیخ نے جو استدلال ذکر کیا ہے کہ حدیث ثعلبیہ رو میں عن کل حر و عید صغیر و کبیر - وارہو تو لفظ
عن سے نکلا کہ ہر راس کی طرف سے یہ صدقہ ہے اور حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما عن کل حر و عید الخ میں علی سے مراد یہی
کہ عن کل حر - کیونکہ غلام پر خود کوئی مالی عبادت اسوجہ سے نہیں ہو سکتی کہ وہ مال کا مالک نہیں ہے تو مخصوص یہ کہ

مولیٰ اسکی طرف سے نکالے پس حاصل یہ نکلا کہ صدقۃ الفطر آدمی پر اپنی اور ان لوگوں کی جہت سے یہ صدقہ واجب ہوتا ہے اور شرح سے یہ بات معلوم کہ ان لوگوں میں سے ایسے شخص کی طرف سے واجب نہیں جو اسکی مونث و ولایت میں نہ ہو حتیٰ کہ غیر دون اور غیر کے غلاموں کی طرف سے نہیں واجب۔ اور دارقطنی کی روایت حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ کے آخر میں یہ لفظ بھی ہو۔ من تمونون۔ یعنی ہر آزاد و غلام مذکور و مونث میں سے انہیں کی طرف سے جو تمہارے مونث میں ہیں۔ یعنی شرعی ولایت سے تم پر انکا نان نفقہ واجب ہے۔ اگر کسی صغیر بچہ کو بدون ولایت شرعیہ کے خالی اللہ کی تقریب کی امید پر پرورش کرتا ہو تو ہا لا جماع اسکی طرف سے صدقۃ الفطر واجب نہیں۔ مع۔ اگر وہیم ہو کہ فعلی ہذا اولاد بالغ جب محتاج ہو کہ اُسکا نفقہ باپ تو نگرہ ہو تو اسکی طرف سے نکالنا لازم ہوگا جو اب نہیں کیونکہ ولایت و مؤنت کا مجموعہ و عامی تدبیر ہو چنانچہ تھا ہے۔ م۔ داد الکی پرورش میں اسکی صغیر پوتے پوتیاں ہیں تو ظاہر الروایۃ میں انکی طرف سے واجب نہیں۔ باپ محتاج زندہ ہو یا نہ ہو۔ قاضیخان۔ اور روایت الحسن میں واجب ہے یہی ارجح ہے۔ مع۔ وحمایک۔ اور اپنی مالیک کی طرف سے صدقہ نکالے۔ ف۔ اگرچہ ملک مدبر یا ام ولد ہوں اور اگرچہ کفار ہوں لیکن مکاتب ننون۔ لقیام الموتہ والولایت۔ بوجہ قائم ہونے مؤنت و ولایت کے۔ ف۔ سر دبی رحم نے فرمایا کہ ہمارے نزدیک ولایت نامہ اور مؤنت نامہ دونوں ملکر سبب ہے اور یہ دونوں باتیں صغیر اولاد اور مالیک میں موجود ہیں۔ و ہذا۔ اور یہ حکم۔ ف۔ ملکون میں۔ اذاکا نواللخدمۃ۔ اسوقت کہ مالیک خدمت ہوں۔ ف۔ نہ مالیک تجارت چنانچہ آویگا۔ اور یہ حکم اولاد میں جب کہ باپ ہی پر مدار ہو۔ ولال مال للھنغار۔ اور اولاد صغار کا خود کچھ مال نہ ہو۔ ف۔ مثلاً انھوں نے اپنی نانی یا مان وغیرہ کی میراث پائی ہو چنانچہ فرمایا۔ فان کان لھم مال۔ پس اگر باپ کی اولاد صغار کا خود مال ہو۔ ف۔ جیسے مذکور ہوا تو استحسان یہ کہ۔ یودی من مالہم عند ابی حنیفۃ و ابی یوسف۔ صدقہ ادا کیا جاوے اُنکے مال سے نزدیک ابو حنیفہ و ابو یوسف کے۔ ف۔ اور انکی طرف سے جو مولیٰ ہو یعنی باپ یا اُسکا دمی یا دادا یا اُس کا دمی یا قاضی کا مقرر کیا ہو آدمی صدقہ نکال دے اور مجنون میں بھی یہی حکم اختلافی ہے۔ خلافاً لمحمد۔ بخلاف قول امام محمد رحم کے۔ ف۔ کہ اُنکے نزدیک صغیر پر کچھ واجب نہیں اور یہی قول زفر رحم و شافعی و احمد و اہل حق کا ہے کیونکہ یہ صدقہ جہادت ہے تو صغیر پر واجب نہ ہوگا جیسے اسپر زکوٰۃ نہیں ہے۔ مع۔ اور طرفین کے نزدیک استحساناً مال صغیر پر ہے۔ لان الشرح اجراء مجزی الموتہ۔ کیونکہ شرح نے اس صدقہ کے وجوب کو بجائے مؤنت کے جاری کیا۔ ف۔ چنانچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ من تمونون۔ یعنی انکی طرف سے دو جکی مؤنت اُٹھاتے ہو۔ فاشبہ النفقۃ۔ تو یہ مشابہ ہو گیا نفقہ کے ساتھ۔ ف۔ اور نفقہ صغار کا باپ پر اسوقت کہ صغار کا خود مال نہ ہو اور اگر ہو تو اُسی کے مال سے اُسکا نفقہ ہے (مخرج) اگر صغیر و مجنون کے مال سے نہ دیا گیا تو جب مجنون کو افاقہ ہوا صغیر بالغ ہو اسوقت خود ادا کرے اور ساقط نہ ہوگا۔ ت۔ د۔ ولا یودی عن زوجتہ اور مرد تو نگر نہیں ادا کرے گا صدقہ فطر کو اپنی زوجہ کی طرف سے۔ ف۔ یعنی اسپر زوجہ کی طرف سے ادا کرنا لازم نہیں۔ یہی قول ثوری و ظاہر یہ وابن المنذر مالکی وغیرہ کا ہے۔ نقصور فی الولایت والموتہ۔ بوجہ تصور کے ولایت و مؤنت میں۔ ف۔ یعنی شوہر کی ولایت اسپر پوری نہیں اور مؤنت بھی پوری نہیں۔ فانہ لایلیہا فی غیر حقوق النکاح۔ کیونکہ شوہر اس عورت پر ولایت نہیں رکھتا سو اسے حقوق نکاح میں۔ ف۔ پس شوہر کی ولایت زوجہ پر صرف حقوق نکاح میں ہوئی تو پوری ولایت ہر طرح ہوئی۔ ولایونہا فی غیر الروایۃ

تو دونوں قسم کی زکوٰۃ انہیں جمع نہ ہوئی۔ لیکن مخفی نہیں کہ انجام کار دونوں قسم کا بوجھ مولیٰ ہی کو برداشت کرنا پڑا۔
 وعندنا وجہا علی المولیٰ بسببہ۔ اور ہمارے نزدیک وجہ صدقۃ الفطر مولیٰ ہی پر بسبب اپنی ملوک کے ہوتا ہے
 کا لزکوٰۃ جیسے زکوٰۃ مولیٰ پر بسبب ان مالیات تجارت کے ہے۔ فـ پس اگر تجارتی ملوک کے سبب سے
 صدقۃ فطر ہو تو ان مال کے سبب سے ایک زکوٰۃ اور دوم صدقۃ الفطر اٹھانا پڑے۔ فیودوی الی الثناء۔ پس یہ
 مودی ہو مگر مکرر کے۔ فـ حالانکہ ایک سال میں مکرر خرچہ شرعاً ممنوع ہے بدلیل تورہ علیہ السلام لا ینبغ فی الصدقۃ
 یعنی صدقہ ایک سال میں مکرر نہ لیا جائیگا۔ یہ عام ہے کہ کسی قسم کا صدقہ ہو۔ اور یہ ظاہر ہے کہ تجارتی مالیات کچھ رکھنے کی واسطے
 عیال نہیں کیے گئے بلکہ مانند نفیس اموال تجارت کے ہیں۔ مـ مع۔ والعبد بین شریکین۔ جو غلام کہ دو شریکوں میں
 ہو۔ فـ یا زیادہ شرکا دیوں جب کہ وہ تجارتی نہیں بلکہ خدمتی ہے۔ المبسوط۔ لافطرۃ علی واحد منها۔ تو اسکا
 صدقۃ الفطر دونوں شرکا میں سے کسی پر نہیں ہے۔ نقصور الولایۃ والمونۃ فی کل واحد منها۔ بوجہ ناقص ہونے
 ولایت و مؤنت کے ہر شریک کے حق میں۔ فـ اس میں مالک و شافعی و احمد کا خلاف ہے اس کے نزدیک ہر ایک
 پر حصہ رسد ہے۔ مع۔ وکذا العبد بین اثنين۔ اور یوں ہی چند غلام کہ دو شریکوں میں مشترک ہوں محمد
 ابی حنیفہ رحم۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ فـ کہ ان غلاموں میں سے کسی کا صدقہ فطر کسی شریک پر نہیں
 ہے۔ جیسے ایک غلام مشترک میں بالاتفاق نہیں۔ وقالا علی کل منها ما یخصه من الرؤس دون الاشخاص۔
 اور صاحبین نے کہا کہ ہر شریک پر اسکا صدقہ ہوگا جو راسوں میں سے اسکے واسطے خاص ہونہ اشخاص میں سے۔
 فـ اشخاص جمع شفع یعنی ٹکڑا دیا۔ اور معنی یہ کہ ہر شریک کے ٹکڑے ملا کر حتمی راس کامل ہو جائیں انکا صدقہ
 دے اور جو ٹکڑا رہے اسکا نہیں۔ مثال اسکی یہ کہ پانچ غلام میں دو شریک مساوی ہیں پس ہر شریک کے حصہ میں پانچ
 نصف ہوئے تو اسکے دو غلام نصف غلام ہیں پس دو غلام کا ادا کرے اور نصف خارج ہے۔ العنایہ۔ بناء علی انہ
 لایری قسمۃ الرقیق و ہما یریا تھا۔ یہ اختلاف اس بنا پر کہ ابو حنیفہ رحم رقیق کا ثوارہ نہیں دیکھتے اور صاحبین
 اسکو جائز دیکھتے ہیں۔ فـ یہ اصل تو منقر ہے لیکن قول ابو یوسف بیان موافق ابو حنیفہ رحم ہے چنانچہ مبسوط میں
 ہے کہ اگر دو شخصوں میں چند ملوک خدمتی باہم مشترک ہوں تو امام ابو حنیفہ کے قول پر دونوں میں سے کسی پر صدقہ
 فطر واجب نہیں اور امام محمد سے روایت ہوا کہ ہر ایک پر اسکے حصہ میں واجب ہوگا بشرطیکہ حصص ملکر کامل ہو جائے
 اور قول ابو یوسف رحم مضطرب ہے یعنی ان سے مختلف روایتیں وارد ہیں اور اصح یہ کہ وہ ابو حنیفہ کے ساتھ ہیں اور
 انکا فذر بیان یہ ہے کہ ثوارہ کا مدار تو ملکیت پر ہے اور بیان کلام صدقہ میں ہے اسکا مدار تو ولایت پر ہے نہ ملکیت پر حتیٰ کہ
 حسین ملکیت نہیں جیسے فرزند منیر تو اسکا صدقہ واجب ہوتا ہے اور بیان جب ولایت کسی پر پوری نہیں تو کسی صدقہ
 بھی واجب نہیں ہے۔ العنایہ۔ وقیل ہو بالاجماع۔ اور کہا گیا کہ یہ حکم بالاجماع ہے۔ فـ کسی امام کے نزدیک
 صدقہ واجب نہیں مگر چھ صاحبین غلاموں کا ثوارہ جائز جانتے ہیں۔ لآلہ لایجتمع النصب قبل القسمۃ۔ کیونکہ
 ثوارہ سے پہلے حصص یکجا نہیں ہو سکتے ہیں۔ فلم تتم الرقیۃ لکل واحد منها۔ پس ہر شریک کے واسطے کوئی قبہ
 پورا نہ ہوگا۔ فـ تو کسی کا صدقہ واجب نہ ہوگا۔ ویووی المسلم الفطرۃ عن مجده الکافر۔ اور مسلم اپنے غلام
 کافر کی طرف سے فطرہ ادا کرے گا۔ لا طلاق ماروینا۔ بدلیل اطلاق اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے ہیں
 یعنی حدیث ثعلبہ رضی اللہ عنہما ادا عن کل حر وعبد۔ واقع ہے اور معنی یہ قرار پائے کہ تو اگر کسی مؤنت کاملہ اور ولایت نامہ
 رکھتا ہو اسکی طرف سے فطرہ دے خواہ یہ آزاد ہو جیسے اولاد صغارا یا ملوک ہو۔ پھر ملوک غلام ہو خواہ مسلمان ہو

یا کافر جو بشرطیکہ خدمتی ہو بخلاف تجارتی کے کہ اول تو وہ واسطے موت کے نہیں رکھا جاتا۔ دوم ایسی دوسو صدقہ جمع ہو کر
جاتے ہیں پس تجارتی خارج ہو کر باقی ہر قسم کے غلام میں حدیث علی الاطلاق رہی۔ م۔ و قولہ علیہ السلام فی حدیث
ابن عباس اس او دا عن کل حر وعبد یہودی اور نصرانی اور مجوسی الحدیث۔ اور دلیل دوم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کا قول جو حدیث ابن عباس میں ہے کہ صدقہ فطر ادا کرو ہر آزاد سے اور غلام یہودی یا نصرانی یا مجوسی کی طرف سے
آخر تک۔ ف۔ وار قطنی نے بدو ن لفظ مجوسی روایت کی اور اسکا راوی سلام الطویل سخت مجروح معنی کہ دنیاغ
کھا گیا اور ابن الجوزی نے اسکو موضوعات میں داخل کیا۔ منع۔ ولان السبب قد تحقق والولی من اہلہ۔
اور دلیل سوم یہ کہ صدقہ کا سبب (یعنی راس جو موت و ولایت میں ہو) بیشک متحقق ہوا اور مولی اس لائق ہے۔
ف۔ یعنی صدقہ دے اور ثواب پاوے اگرچہ غلام کافر اس لائق نہیں مولی پر اس غلام کافر کی طرف سے
واجب ہوا اور اسی کو ثواب ملا۔ ابن العلام نے کہا کہ جب حدیث ابن عباس لائق حجت نہیں تو منجھ میں دلائل کے
دو باقی رہیں۔ اول وثالث۔ پس اول میں عبد کا لفظ مطلق ہے وہ غلام مسلم و غلام کافر دونوں کو شامل ہے۔ اگر کما جاد
کہ صحیح میں قید من المسلمین کی مذکور ہے تو مطلق سے بھی مراد ٹھہرا۔ جواب یہ کہ ہمارے نزدیک مطلق الگ و مقید
الگ رہتا ہے اور دونوں پر عمل ممکن ہے۔ مف۔ مترجم کنایہ کہ جب واقعہ ایک ہی ہو تو مطلق و مقید بھی واحد ہو جاتے
ہیں۔ جواب یہ کہ سبب میں الگ رہتے ہیں فاعلم تعالیٰ اعلم۔ م۔ و فیہ خلاف الشافعی۔ اور اس حکم میں شافعی کا
خلاف ہے۔ ف۔ یہی قول مالک و احمد کا ہے۔ لان الوجوب عندہ علی العبد۔ کیونکہ وجوب اس صدقہ کا تو
غلام پر ہوتا ہے۔ ف۔ جیسا کہ اوپر مذکور ہوا اور یہ صدقہ عبادت و تقرب ہے۔ و ہو لیس من اہلہ۔ اور حال
یہ کہ غلام کافر اس لائق نہیں ہے۔ ف۔ تو اس پر صدقہ واجب بھی نہوگا۔ ولو کان علی العکس۔ اور اگر مسئلہ عکس
ہو۔ ف۔ یعنی غلام مسلمان ہو اور اسکا مولی کافر ہو۔ فلا وجوب بالاتفاق۔ تو بالاتفاق صدقہ واجب نہوگا
ف۔ ہمارے نزدیک تو ظاہر ہے کہ ابتداً مولی پر وجوب ہوتا ہے جو بیان کافر ہے اور امام شافعی کے نزدیک ہوجہ
سے کہ ابتداً وجوب اگرچہ غلام پر ہو اگر خطاب ادا کرنے کا مولی کو ہے اور وہ کافر لائق خطاب نہیں ہے۔ مع تمثال محمد
ومن باع عبد او احدہما بالانحار۔ امام محمد نے ضمیمہ میں کہا کہ جس شخص نے ایک غلام فروخت کیا اور دونوں میں سے
ایک کو خیار ہے۔ ف۔ خواہ بائع کو یا مشتری کو اسطرح کہ بقول ابو حنیفہ رحمہ میں روز کے اندر بیچ پوری کرے یا توڑ
یعنی جا کر تین روز کا ہے۔ فقطنی علی من یبصر لہ۔ تو اس غلام کا فطرہ اس پر ہوگا جسا کہ ہو جادے۔ ف۔ شیخ الاسلام
نے شرح جامع ضمیمہ میں کہا کہ۔ معناه انه اذا مر یوم الفطر وانحار باقی۔ اسکے معنی یہ ہیں کہ فطر کا روز گننا اور ابھی خیار
باقی ہے۔ ف۔ تو معلوم نہیں کہ یہ غلام بائع کا رہا یا مشتری کا ہو گیا تو ابھی کوئی اسکا صدقہ نہ دیا گیا مگر ساقط نہوگا بلکہ
بعد اسکے اگر بیچ پوری ہو گئی تو مشتری ادا کرے اور اگر خیار والے نے توڑ دی تو بائع ادا کرے گا۔ مترجم کنایہ کہ یہ غلام
بھی خدمتی تھا جسکو بائع نے بیچا اور مشتری نے بھی اسی واسطے خرید کیا کیونکہ تجارتی غلام میں تو کسی پر صدقہ نہیں ہے
فاقطہ۔ وقال زفر رحمہ۔ اور زفر رحمہ نے کہا کہ۔ ف۔ یوم الفطر ہی کو اسکا صدقہ ہوگا۔ علی من لہ الخیار۔ اس
شخص پر جسکے واسطے خیار ہے۔ ف۔ خواہ بائع ہو یا مشتری ہو۔ لان الاولایۃ لہ۔ کیونکہ اسی کو ولایت حاصل ہے
ف۔ حتی کہ وہ اجالات دیدے تو پوری ہو جادے اور توڑے تو ٹوٹ جادے۔ وقال الشافعی علی من
لہ الملک۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ اسکا صدقہ اس پر ہوگا جسکے لیے ملک حاصل ہے۔ ف۔ کیونکہ شافعی رحمہ کے
مذہب ایک خیار ہونے سے ملک منوع نہیں ہوتا تو مشتری کو ملک حاصل ہے۔ النہایۃ اور یوں ہی شرح پہلے دفعہ

وغیرہ میں نقل مضطرب ہو اور صحیح مذہب شافعی وہ کہ یعنی رح نے تتمہ وتعلیق الشافعیہ سے نقل کیا کہ جب زمانہ خیار میں
یوم الفطر آیا تو اسکا فطرہ اسپر جسکی ملک ہو پس اگر ہم کہیں کہ بائع کی ملک تو اسی پر فطرہ اور اگر کہیں کہ مشتری کی تو اسی پر
ہو اور اگر کہیں کہ ابھی ملکیت متوقف ہو تو جسکا ہو جاوے۔ انتہی۔ حاصل یہ کہ فطرہ کا مدار ملک پر ہے۔ لانه
من وفاء نفقہ۔ کیونکہ وجوب فطرہ تو ملک کے وظائف سے ہے۔ کا نفقہ۔ جیسے نفقہ۔ و۔ یعنی غلام کا نفقہ
اسپر جو اسکا مالک ہو۔ ولنا ان الملك موقوف لانه لو رد ليعود الى ملك البائع ولو اجترقت الملك
لمشتري من وقت العقد فيتوقف ما يثبتني عليه۔ اور ہماری دلیل یہ کہ ملک ابھی متوقف ہے کیونکہ اگر بیع روکی
گئی تو وہ بائع کی ملک میں پھر آویگا اور اگر اجازت دی گئی تو وقت عقد سے مشتری کی ملک ثابت ہو جاوے گی پس
جوابات کہ ملک پر متنبی ہو وہ بھی متوقف رہے گی۔ و۔ یعنی صدقہ الفطر۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ جواب تو شافعیہ کے
قول سے موافق ہے وہ بھی کہتے ہیں کہ اگر ہم اسکے قائل ہوں کہ ملک موقوف ہے تو فطرہ بھی موقوف رہے گا۔ غایت
یہ کہ مصنف رح نے اسکو قطعی کر دیا کہ ہم اسی کے قائل ہیں۔ اور کلام شافعیہ تو یہ ہے کہ فطرہ کا مدار ملک پر ہے۔ اسکا
جواب یہی کہ ولایت تامہ و مونت تامہ پر جو بیان بذریعہ ملک ہے اور ہم نے قطع کر لیا کہ ملک متوقف ہے۔ بخلاف
النفقہ۔ بخلاف نفقہ کے۔ لانهما للحاجۃ التاخرۃ۔ کیونکہ نفقہ تو حاجت تاخیرہ۔ و۔ یعنی فی الحال
نازل حاجت کی جت سے ہے۔ فلا تقبل التوقف۔ تو نفقہ کسی توقف کو قبول نہیں کر سکتا۔ و۔ بلکہ
وہ لامحالہ کسی برنی الحال ہوگا۔ وزکوۃ التجارة علی هذا الخلاف۔ اور تجارتی زکوۃ بھی اسی اختلاف پر
ہے۔ و۔ مثلاً تجارتی غلام کو بشرط اسخار خرید اور مدت خیار میں سال زکوۃ پورا ہو گیا تو ہمارے نزدیک
اسکی زکوۃ ابھی متوقف ہے آخر جسکا ہو جاوے اسی پر ہے اور شافعی رح کے نزدیک بھی جیسا کہ ملک ہو خواہ بفعل یا بانجام کار میں
فصل فی مقدار الواجب ووقفہ۔ فصل قدر واجب المدقہ وجوب کے بیان میں۔ الفطرۃ نصف صاع
من براد دقیق او سوبق او زریب۔ صدقہ الفطرہ آصاع کیون یا اسکے آٹے یا اسکے ستو کا یا مونیر کا۔ و۔
علی ہذا زریب بمنزۃ کیون کے ہے کہ اسکا نصف صاع جائز ہے۔ او صاع من تمر او شعیر۔ یا پورا صاع چھو ہارے یا
جو کا۔ و۔ اس سب میں ابو حنیفہ رح کے ساتھ صاحبین کا اتفاق ہے سواے زریب کے۔ وقال الزریب بمنزۃ
الشعیر۔ اور صاحبین نے کہا کہ زریب بمنزۃ جو کے ہے۔ و۔ حتیٰ کہ زریب سے ایک صاع واجب ہے۔ و۔ جو روایت
عن ابی حنیفہ۔ اور یہ بھی ابو حنیفہ رح سے ایک روایت ہے۔ و۔ صدر الاسلام ابو امیثیر نے کہا کہ یہی صحیح
ہے۔ و۔ اور اسی پر فتویٰ دیا جائیگا۔ و۔ کیونکہ حدیث میں زریب سے ایک صاع صاف منصوص ہے اور جو منصوص
مقدار ہو وہ کبھی کسی سبب سے کم نہیں ہو سکتی ہے۔ و۔ والاوّل روایتہ الجامع الصغیر۔ اور اولیٰ یعنی زریب
سے نصف صاع ہے روایت جامع صغیر ہے۔ و۔ یہ اگرچہ ظاہر الروایہ ہے لیکن اسپر فتویٰ نہیں اور نہ اسکی تصحیح مرستی
ہے۔ و۔ وقال الشافعی من جمیع ذلک صاع لحدیث ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ قال کنا نخرج
ذک علی عمر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور شافعی رح نے کہا کہ ان سب سے ایک صاع ہے بدلیل
حدیث ابو سعید الخدری رضی اللہ عنہ نے کہ فرمایا کہ ہم اسکو نکالتے تھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں
و۔ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں ہم نکالتے زکوۃ الفطر کو برصغیر و کبیر و آزاد و مملوک سے ایک
صاع طعام سے یا ایک صاع اقطیا ایک صاع جو یا ایک صاع چھو ہارے یا ایک صاع زریب سے پس ہم اسکو برابر
نکالتے رہے یا تاک کہ ہمارے بیان آیا معاویہ رضی اللہ عنہ بقصد حج یا عمرہ کے پس منجملہ اسکے جو لوگوں سے کلام کیا

منبر پر یہ کہ کہا کہ میں دیکھتا ہوں کہ شام کے گھوڑوں سے دو دہرہ بڑی کرتے ہیں ایک صاع چھوٹا ہارے کے ساتھ پس لوگوں نے اسکو اختیار کر لیا۔ ابو سعید رضی اللہ عنہ نے کہا کہ میں تو ہمیشہ نکالے جاؤنگا جیسے میں نکالتا رہا ہوں۔ رواہ احمد فی صحاحم۔ اس حدیث میں طعام سے مراد گیہوں ہر تو گیہوں واسکے آٹے دستوں سے ایک صاع واجب ہوا۔ دانا ماروینا۔ اور ہماری دلیل وہ جو ہم روایت کر چکے۔ **ف** یعنی حدیث ثعلبہ رضی اللہ عنہ۔ عبد الرزاق نے کہا کہ اخبرنا ابن جریج عن ابن شہاب عن عبد السمیع بن ثعلبہ قال خطب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الناس قبل یوم الفطر بیوم اولیٰ من نقال او دما عا من بڑا دمچ میں انہیں اوصاعا من تمر او شعیر عن کل حر و عبد صغیر او کبیر۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے روز عید سے ایک یا دو روز پہلے لوگوں کو خطبہ سنایا کہ ادا کرو ایک صاع گیہوں یا تمچ دیمان دو ادا دیوں کے یا ایک صاع چھوٹا یا بڑا جو ہر آزاد و غلام سے خواہ صغیر ہو یا کبیر ہو۔ اسناد صحیح۔ اور طعام کی خصوصیت کچھ گیہوں سے نہیں چنانچہ بخاری نے ابو سعید رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ہم عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں طعام سے ایک صاع نکالتے اور جب طعام پوچھا گیا تو کہا کہ ہمارا طعام اردقت میں جو وزیب و اقط و جمجمہ راتھا۔ اور حدیث اول میں جو ابو سعید رضی اللہ عنہ نے کہا کہ لوگوں نے اسکو لے لیا تو یہ عموم اجماع صحابہ و تابعین پر۔ منع۔ و مؤخذ جماعۃ من الصحابہ۔ اور یہ ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم کا مذہب ہے۔ **ف** ازاجملہ عبد السمیع بن سعید و جابر و ابو ہریرہ و عبد السمیع بن الزبیر و ابن عباس و معاویہ و اسماء بنت الصدیق مع۔ و فہم الخلفاء الراشدون رضوان اللہ علیہم اجمعین۔ اور انھیں میں خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم میں۔ **ف** حضرت ابو بکر چنانچہ عبد الرزاق نے کہا کہ اخبرنا معمر بن عاصم عن ابی قلابہ رحمہ عن ابی بکر الصدیق انہ اخرج زکوۃ الفطر مدین من خطبۃ یعنی حضرت ابو بکر نے صدقۃ الفطر دو دہرہ گیہوں یعنی نصف صاع نکالے۔ بیعتی نے کہا کہ شقیق بن ابی قلابہ رحمہ نے ابو بکر کو نہیں پایا۔ جواب ثقہ کا ارسال ہمارے نزدیک صحیح و محبت ہے اور یہی جمہور علماء کا اصول ہے۔ حضرت عمر بن الخطاب چنانچہ عبد السمیع بن عمر نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں لوگ صدقۃ الفطر کو ایک صاع جو یا چھوٹا یا سلت یا زبیب سے نکالتے پھر جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا زمانہ آیا اور گیہوں کثرت ہو گئے تو ان چیزوں کی ایک صاع کی جگہ گیہوں کی نصف صاع کر دی۔ رواہ ابو داؤد و النسائی۔ مع۔ اس سے ظاہر ہوا کہ صحیحین کی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ میں جو مذکور ہے کہ بھر لوگوں نے ان چیزوں کے عدل میں گیہوں سے دو دہرہ نکالنا اختیار کیا۔ مراد اس سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ و دیگر صحابہ رضی اللہ عنہ کا فعل ہے اور یہ بھی ظاہر ہوا کہ ابو سعید رضی اللہ عنہ نے جو اسکو معاویہ رضی اللہ عنہ کی طرف نسبت کیا تو بمعنی اجماع ہے کیونکہ اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا عموم طور پر اجماع نہ تھا اور معاویہ رضی اللہ عنہ نے منبر پر کلام کیا اور اسکو لوگوں نے لیا تو اجماع متحقق ہو گیا۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے چنانچہ خطبہ میں فرمایا کہ زکوۃ الفطر تم لوگ گیہوں سے دو نکالو۔ رواہ الطحاوی۔ اور اسکی اسناد موصول ہے۔ لکھا قرۃ البیعتی۔ حضرت علی کریم اللہ وجہہ چنانچہ عبد الرزاق نے یا لاسناد نصف صاع گیہوں و ایک صاع جو و چھوٹا ہارے روایت کیا۔ و مارواہ محمول علی الزیادۃ تطوعاً۔ اور جو شافعی رحمہ نے روایت کیا یعنی حدیث ابو سعید رضی اللہ عنہ تو محمول ہے زیادتی پر بطور نفل کے۔ **ف** یعنی گیہوں نصف صاع واجبہ اور اس پر نصف صاع دیگر بطور نفل دیتے تھے۔ مترجم کہتا ہے کہ شاید ابو سعید رضی اللہ عنہ نے اس مسئلہ میں احتیاط کی بدین معنی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ایک صاع کا اخراج ہر ایسے طعام سے تھا جو اسوقت بستر تھا پھر گیہوں وغیرہ بستر آئے اور ابو سعید رضی اللہ عنہ کو گیہوں کے بارہ بین نص معلوم نہ تھی تو دیگر صحابہ رضی اللہ عنہ نے غیر منصوص چیز میں بضر قیمت نصف صاع اختیار کیا اور ابو سعید رضی اللہ عنہ نے اس میں بھی وہی صاع رکھا چنانچہ تامل سے یہ بات واضح ہے کہ

پھر دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم نے خواہ بطور اجماع و استنباط کے نصف صاع کیا ہو یا انگو حدیث ثعلبیہ رضی اللہ عنہ مل گئی ہو کیونکہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے سوائے اہل بدینہ کے بعض ایسے لوگوں کو جنہیں گھئون میسر آتے تھے گھئون سے نصف صاع
منصوص کر دیا تھا اور یہی معنی حدیث ثعلبیہ رضی اللہ عنہ میں ہیں۔ اور علماء تابعین میں سے جم غفیر اسی مذہب پر ہر جگہ نام
یعنی رحمہ نے لکھے ہیں۔ اور عقرب ہم لادینگے۔ اور بیان سے ظاہر ہوا کہ شیخ سندھی رحمہ نے جو در اہل اللیبیب میں
نصف صاع خطہ کا احداث نام معاویہ رضی اللہ عنہ لکھا ہے بغیر تحقیق بات ہے لہذا مناسب ہے کہ ہم شیخ ابن الہمام کی تحقیق کو
بتلخیص بیان ترجیح کر دیں۔ واضح ہو کہ شیخ محقق نے اول تو گھئون سے ایک صاع کے دلائل کو مبسوط کیا پھر
جواب دیکر امر حق کی تحقیق کی پس حدیث اول حدیث ابو سعید خدری بروایت صحاح السنہ جس سے وجہ استدلال
یہ کہ ایک تو طعام سے تبار گھئون و دوسرے اسپر غیر دمر وغیرہ کا عطف تو مرث حفظہ رک گیا۔ سوم یہ کہ ابو سعید رضی اللہ عنہ
گھئون سے نصف صاع نکالنے سے انکار کیا اور کہا کہ جب تک زندہ ہوں ویسے ہی نکالے جاؤنگا جیسے نکالتا
تھا تو معلوم ہوا کہ گھئون سے صاع نکالنے تھے۔ اور روایت الحاکم میں صاع من خطہ واقع ہوا۔ حدیث دوم عیاض
بن عبد اللہ نے حدیث الفطرہ از ابو سعید رضی اللہ عنہ روایت کی اور آخر میں ہے کہ ایک نے کہا کہ با گھئون نصف صاع تو فرمایا
کہ یہ معاویہ کی تخریج ہے میں اسکو قبول نہیں کرؤنگا اور نہ اسپر عمل کرؤنگا۔ رواہ الحاکم وصحیح۔ حدیث سوم ابن عمر رضی اللہ عنہ
حدیث الفطرہ میں روایت کی او صاعاً من بر۔ یا ایک صاع گھئون سے۔ الخ۔ رواہ الحاکم وصحیح۔ حدیث چارم۔ یحییٰ
حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ صاعاً من طعام۔ مع دیگر اشیاء کے مذکور ہے۔ رواہ الدارقطنی۔ حدیث پنجم ایضاً۔ حدیث ابن
عمر رضی اللہ عنہ صاعاً من بر۔ یعنی ایک صاع گھئون اور کہا کہ پھر لوگوں نے نصف صاع گھئون کو باقی چیزوں کے صاع
سے برابر کر دیا۔ رواہ الطحاوی۔ حدیث ششم۔ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما کہ ایک صاع طعام صدقہ الفطر فرض کیا جو کوئی
گھئون ادا کرے اس سے قبول ہوگا اور جو کوئی جو ادا کرے اس سے قبول ہوگا۔ الخ۔ رواہ الدارقطنی۔ اس میں طعام
عام رکھا گیا یعنی گھئون و چھو ہارا و جو وغیرہ سب طعام میں۔ حدیث ہفتم از ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ صاعاً من طعام
فصح ہے یا صاع تمر یا صاع شعیر۔ رواہ الحاکم۔ حدیث ہشتم حدیث عمرو بن عوف رضی اللہ عنہ صاع طعام ہے۔ رواہ الدارقطنی
حدیث نهم۔ از مالک بن اوس بن عثمان عن ابیہ رضی اللہ عنہ صاعاً من طعام ہر اور کہا کہ ہمارا طعام اسوقت میں گھئون و چھو ہارا
وافط وزیب تھا۔ رواہ الدارقطنی۔ حدیث دہم۔ حدیث علی رضی اللہ عنہ صاع گھئون مذکور ہے۔ رواہ الحاکم۔ جواب ان
روایات کا یہ کہ حدیث دہم کی اسناد میں حارث اعمد ہے جو قابل محبت نہیں۔ حالانکہ دارقطنی و عبد الزراق و طحاوی
کی روایات حضرت علی کرم اللہ وجہہ میں صریح نصف صاع گھئون مذکور ہے تو اس روایت حاکم سے استدلال نہیں سکتا
حدیث نهم کی اسناد میں عمر بن محمد بن صہبان راوی کو نسائی و ابو حاتم و دارقطنی نے کہا کہ مشرک ہے اور ابن عیینہ نے
کہا کہ کوثری کا بھی نہیں۔ امام احمد نے کہا کہ کچھ چیز نہیں ہے۔ حدیث ہشتم میں کثیر بن عبد اللہ راوی بالانفاق ضعیف
ہے حتیٰ کہ شافعی رحمہ نے کہا کہ کذب کا ایک ستون ہے۔ حدیث ہفتم میں اہل تومحمد بن سیرین نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے
کچھ نہیں سنا۔ دم ابو حاتم الرازی نے فرمایا کہ یہ حدیث منکر ہے۔ حدیث ششم میں سفیان بن حسین راوی کو
دارقطنی نے کہا کہ اکثر ان کے نزدیک ضعیف ہے۔ حدیث پنجم میں ابن شوزب کا کوئی متابع نہیں بلکہ محدث ہے
اور حاد بن سلمہ نے اس کے مخالف روایت کی تو حدیث منکر ہے علامہ ہرین یہ راوی ایک صاع گھئون کو منصوص کرتا ہے
پھر روایت کرتا ہے کہ لوگوں نے آدھے صاع گھئون کو باقیوں کے ایک صاع سے پہلے کیا۔ حالانکہ منصوص سے صحابہ رضی اللہ عنہم
کیونکہ عدول کر سکتے ہیں۔ یہ اسکی خطا پر دلیل ظاہر ہے۔ لہذا قال اللہام الطحاوی۔ حدیث چارم روایت الحاکم حدیث

ابن عمر رضی اللہ عنہما میں سید بن عبد الرحمن میں اختلاف ہے لیکن حضرت یحییٰ و امام مسلم نے توفیق کی بھر بھی اسکی مراد نہیں معلوم ہوئی حالانکہ صحیحین کی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما میں مرفوعاً وارد ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرض فرمایا صدقۃ الفطر مذکور و منٹ و آزاد و مملوک پر ایک صاع چھو بار یا ایک صاع جو بھر لوگوں نے اسکی برابر ہی میں دو مد یعنی نصف صاع گیہوں کو کر لیا۔ اس حدیث صحیح میں صاف تصریح کر دی کہ تمج کے نصف صاع کو بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لوگوں نے عدل کیا ہے۔ چنانچہ اسی بنا پر بیہقی و دارقطنی نے حدیث عمرو بن حزم کو رد کر دیا جو خود بیہقی و دارقطنی نے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن حزم کو صدقۃ الفطر نصف صاع گیہوں یا ایک صاع چھو بار سے حاکم کیا۔ بیہقی و دارقطنی نے کہا کہ یہ روایت کیونکر صحیح ہوگی حالانکہ جامعۃ الائمہ نے ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت کی کہ نصف صاع گیہوں کو ایک صاع چھو بار سے وغیرہ سے برابر کرنا بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واقع ہو کر مترجم لکھا ہے کہ میرے نزدیک بیہقی و دارقطنی کا رد کرنا صرف اسی وجہ پر مقول نہیں ہے جیسا کہ میں تحقیق کر چکا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض لوگوں کو جبکی وسعت میں گیہوں کے نصف صاع گیہوں کا حکم کیا ہے اور یہ عموماً مخفی رہا۔ حتیٰ کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خود نکالا جیسا کہ روایت ابو داؤد و نسائی سے گذرا مگر عام اشتہار نہ تھا بھرتیل مجمع عام میں باتفاق معاویہ رضی اللہ عنہ واقع ہوئی حالانکہ حدیث ثعلبہ میں صریح مرفوعاً مذکور ہے جسکو عبد الرزاق نے باسناد صحیح روایت کیا۔ پس کچھ بعید نہیں کہ عمرو بن حزم کو حکم دیا ہو اور شاید کہ اہل یمن کے واسطے ہو۔ فافہم۔ والدتہم اعلم۔ م۔ یہی حاکم کی روایت حدیث ابو سعید رضی اللہ عنہ میں ایک صاع گیہوں صحیح ہے تو وہ ہرگز صحیح نہیں ہے چنانچہ ابو داؤد نے کہا کہ ابن علیہ سے ایک شخص اس حدیث میں ایک صاع گیہوں۔ روایت کرتا ہے۔ وہ کچھ محفوظ نہیں ہے اور ایک راوی نے جسکا نام معاویہ بن ہشام ہے اسی روایت میں نصف صاع گیہوں۔ روایت کرتا ہے۔ یہ بھی معاویہ بن ہشام کا یا اس سے نیچے کسی راوی کا وہم ہے۔ انتہی۔ مترجم لکھا ہے کہ اگر وہم نہیں مانتے ہو تو ایک صاع کا راوی بہ نسبت معاویہ بن ہشام کے زیادہ ضعیف ہے تو لازم ہوگا کہ نصف صاع کی روایت اصح ہو۔ کمالی مخفی ہم۔ اور ابن خزیمہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ گیہوں کا ذکر اس روایت میں بالکل محفوظ نہیں ہے اور میں نہیں جانتا کہ یہ وہم کس راوی کو پیدا ہوا بلکہ بیان کیا کہ یہ خبر ہی غیر محفوظ ہے۔ اب رہا بدون گیہوں کے ذکر کے تو صریح ہے کہ یہ ہماری محبت ہے کیونکہ صاف بیان ہے کہ لوگوں نے معاویہ رضی اللہ عنہ سے موافقت کی اور لوگ اسوقت میں صحابہ و تابعین کے سوا کسی کوئی نہیں تھا تو قطعاً معلوم ہوا کہ اگر کسی کے پاس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک صاع گیہوں کا علم ہوتا تو وہ ہرگز خاموش نہ ہوتا اور نہ وہ کبھی اس استنباط پر موافقت کرتا کیونکہ یہ تو نفل کا معارفہ ہو جاتا۔ یہ بھی ظاہر ہوا کہ اگر فرض کریں کہ ابو سعید رضی اللہ عنہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عند مبارک میں ایک صاع گیہوں نکالتے تھے تو بالضرور یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے نہ تھا پھر باتو آپ کو آگاہ بھی نہ کیا گیا یا آگاہ تھے کہ بظہر لوگ بطور نفل اسکو زیادہ کر کے نصف صاع گیہوں کی جگہ ایک صاع دیتے ہیں۔ یہ سب بھی اسوقت کے مان لیا جاوے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عند مبارک میں گیہوں نکالتے تھے حالانکہ ظاہر تو یہ ہے کہ نہیں نکالتے تھے چنانچہ ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں روایت کیا کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت میں صدقہ نہیں تھا سوا چھو بار سے وزیب و جو گے اور اسوقت گیہوں نہیں تھا۔ اس حدیث میں یہ تو صریح ہے کہ گیہوں سے نہیں نکالتے تھے کیونکہ گیہوں نہیں آتا تھا۔ اور خود حضرت ابو سعید رضی اللہ عنہ کی حدیث بخاری میں ہے کہ ہمارا طعام اسوقت میں جو وزیب و واقط و چھو بار سے تھے۔ اس سے ظاہر ہے کہ اگر اسوقت گیہوں ہوتا تو پہلے اسکو

بیان کرتے تاکہ معاویہ رضی اللہ عنہ پر صریح مد ہوتا۔ اس سے نکلا کہ اول حدیث جو ابو سعید زہری سے گزری اس میں طعام سے مراد وہ کھانا جو کہ زریب و قاطعہ و جھوہار سے سب کو شامل ہو گیا یہ چاروں اس طعام کا بیان تفسیری ہے اور گیون میں مراد ہے بدیل مذکورہ بالا کہ گیون اس وقت نہیں تھا۔ پس مرویہ ٹھہری کہ میں برابر ایک صاع ان طعام سے موجود ہے نکالتا تھا حتیٰ کہ گیون کی کثرت ہوئی تو میں اس سے بھی استفادہ کرتا رہا۔ لیکن یہ تحقیق یہ ٹھہری کہ ابو سعید زہری کے نزدیک مخصوص طعام میں ایک صاع ہر قوی صاع ان طعام میں بھی جو مخصوص نہیں جیسے گیون۔ اور مشرک کہ کتاب کی تمام تحقیق سے یہ بھی نکلا کہ گیون کے بارہ میں نصف صاع کی نص نہ ہونا بھی مسلم نہیں۔ بلکہ ابو سعید زہری کو البتہ یہ نص نہیں پہنچی کیونکہ اہل المدینہ و جہاں کا طعام اس وقت گیون نہ تھا اور آخر عام طہر معاویہ زہری کے کلام سے ابو سعید زہری نے نصف صاع گیون کو جہاں اور اتفاق سے کلام معاویہ زہری بطور اجتماع کے قاطع ہو لیا ابو سعید زہری نے اسکو تسلیم نہ کیا جو چاہئے اجتماع کے کہ مقدار صاع مخصوص ہے اس میں کمی و کثرت اگرچہ طعام بدلتا ہے اور اس سے یہ لازم نہیں کہ سوائے حضرت ابو سعید زہری کے دوسرے صحابہ زہری کے پاس حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف سے گیون میں نصف صاع کی نص نہ ہو بلکہ حدیث ثعلبیہ رضی اللہ عنہ و فعل حضرت خلفاء راشدین و حدیث عمر بن حزم و غیرہ صریح میں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم نے گیون میں نصف صاع کا حکم دیا مگر یہ حکم مانند خلفاء راشدین کے بغض صحابہ زہری کو اور مخصوص جنگو گیون سے نکالنا کسے تھا معلوم رہا چنانچہ انھوں نے روایات کر دین۔ اسی قسم سے وہ حدیث کہ ابن جریج نے عمرو بن شعیب عن امیہ عن جابر روایت کی کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم نے ایک منادی بھیجا جو کہ گیون میں پکارتا تھا کہ خبردار ہو کہ صدقہ الفطر واجب ہے ہر مسلمان پر مذکر و بیاض و نر و آزاد ہو یا غلام ہو صغیر ہو یا کبیر ہو گیون سے نصف صاع اور اسکے سوائے طعام سے ایک صاع۔ رواہ الترمذی و قال حسن غریب۔ اور اس میں کچھ کلام نہیں سوائے اسکے کہ ابن جریج نے عمرو بن شعیب سے نہیں سنا۔ مگر ہمارے دجہور علماء کے نزدیک یہ محبت ہے کہ راوی ثقہ مشہور ہوں جیسے یہاں ہیں اور شافعی رحمہ کے نزدیک جب دوسری روایت مرسل سے تقویت ہو جاوے تب مقبول ہے اور یہ بھی یہاں موجود چنانچہ دارقطنی نے مرسل اس کے مانند روایت کی اور ابن الجوزی کا قول کہ علی بن صالح راوی کو علماء نے ضعیف کہا۔ اسکو صاحب التفسیر نے زہری کہ دیا کہ کسی نے ضعیف نہیں کہا صرف ابو حاتم نے کہا کہ مجہول ہے اور دوسروں نے کہا کہ نہیں بلکہ وہ شیخ مرویہ کا بد ثقہ ہے اسکی کنیت ابو الحسن ہے جس سے ثوری و معتمر وغیرہ نے روایت کی اور ابن جہان نے اسکو ثقافت میں لکھا ہے بلکہ اسکے سوائے ابو داؤد و نسائی نے حسن بھری سے روایت کی کہ ابن عباس نے آخر رمضان میں بھرہ بن خلیفہ پر حارث بن ابی ثعلبہ کہ کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرض کیا یہ ہر قہ ایک صاع جو ہمارے یا جو سے یا نصف صاع گیون سے الخ۔ اسکے راوی سب ثقہ مشہور ہیں سوائے اسکے کہ حسن بھری نے ابن عباس سے نہیں سنا۔ پس یہ مرسل قوی ہے۔ بلکہ ابو داؤد نے مرسل میں سعید بن المسیب سے مرفوع روایت کی کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم نے زکوۃ الفطر فرض کی دو مد گیون یعنی نصف صاع۔ امام طحاوی رحمہ نے کہا کہ حدیث ثعلبیہ حدیثنا الشافعی عن یحییٰ بن حسان عن الملیث بن سعد عن غیل بن خالد و عبد الرحمن بن خالد بن مسافر عن ابن شہاب عن سعید بن المسیب ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرض زکوۃ الفطر مدین میں خطہ۔ یعنی سعید بن ابی نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوۃ الفطر دو مد گیون فرض فرمائے۔ نتیجہ تحقیق میں کہا کہ اسکی اسناد قوی و قلاب کے صحیح روشن ہے اور مرسل ہونا کچھ مضر نہیں کیونکہ سعید بن المسیب کی مراسلات توحجت میں تھی اور یہ جو بیعتی وغیرہ نے کہا کہ نصف صاع گیون کی تعدیل بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم کے پیدا ہوئی لہذا یہ روایت

دہم ہر تو اسکا جواب یہ کہ معاویہ رضی اللہ عنہ نے جو اجتہاد کے طور پر بیان کیا اس سے یہ گمان پیدا ہوا حالانکہ لازم تو اسی قدر ہے کہ ان لوگوں کو آگاہی نہ ہوئی کہ حضرت علیؑ صلی اللہ علیہ وسلم نے خدا کیوں سے نصف صاع مقرر فرمایا اور جب حضرت علیؑ صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح اسانید سے ہجو قتل پہنچ گئی تو گمان کو دور کرنا اور اسکو قبول کرنا لازم ہوا کہ یہ کوئی مفرد روایت نہیں بلکہ بہتوں نے اسکو نقل کیا۔ اور اسما بنت الصدیق رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں نوکۃ الفطر دو دیکھوں سے نکالتے تھے۔ رواہ احمد بن ابی المبارک عن ابن ابیہ۔ اور شک نہیں کہ ابن ابیہ اگر ثقہ نہ ہو تو اس سے کم نہیں کہ روایت مشاہیر کے لائق مفرد ہے خصوصاً جب کہ امام ابن المبارک نے اس سے روایت کی۔ پھر شیخ ابن العمام رحمہ اللہ نے خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم سے نصف صاع کیوں کی روایات ذکر کیں جو ہم سابق میں لکھ چکے۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے جو روایت ہے اس کے راوی عبد الغزیز بن ابی رواد بن ابی جہان نے کلام کیا لیکن یحییٰ بن سعید و یحییٰ بن سعید القفطان و ابو حاتم وغیرہم نے اسکی توثیق کی۔ اور نصف صاع کیوں کا قول عبد الرزاق نے مصنف بن عبد اللہ بن ابی اسد و ابن عباس و ابن مسعود و جابر و ابو ہریرہ رضی اللہ عنہم اور علمائے تابعین میں سے صحابہ و اطراف و ابی اسد و عروہ و سعید بن جبیر و ابو سلیمان عبد الرحمن سے روایت کیا ہے اور امام طحاوی نے اسکو بہت بڑی جامعیت سے روایت کر کے کہا کہ ہم کو نہیں معلوم ہوا کہ صحابہ و تابعین میں سے کسی ایک سے بھی اس کے خلاف مروی ہو یا انتہی۔ مترجم کتاب ہے کہ جب سمجھے یہ بات متحقق ہو گئی کہ حضرت علیؑ صلی اللہ علیہ وسلم سے نصف صاع کیوں کا حکم مخصوص باسانید صحیحہ ثبوت ہوا ہے تو جس نے زعم کیا کہ یہ فقط معاویہ رضی اللہ عنہ کی رائے ہے اسکا زعم صحیح نہیں اور جس نے زبان درازی کی کہ یہ معاویہ رضی اللہ عنہ کی بدعت ہے اس نے جھک ماسا اور اس نے جامعیت صحابہ رضی اللہ عنہم پر طعن کیا کیونکہ ان سب نے اتفاق کیا اور ہم یہ نہیں کہتے کہ انھوں نے معاویہ رضی اللہ عنہ کے استنباط سے اتفاق کیا بلکہ غالباً انکو معاویہ رضی اللہ عنہ کا استنباط موافق نص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم معلوم ہوا تو درحقیقت انھوں نے اسوجہ سے انکار نہ کیا کہ اکثر دن کے پاس نص کا علم تھا۔ فاعلموا انہ قالوا اعلموا انہ قالوا۔ م۔ پھر یہ معلوم ہوا کہ امام رحمہ اللہ کے نزدیک زبیب بن نصف صاع ہے اور صاحبین کے نزدیک ایک صاع اور اسی کو صحیح کہا گیا۔ ولما فی الزبیب انہ والتمز تقاربان فی المقصود۔ اور صاحبین کی دلیل زبیب بن یہ کہ زبیب و جہو ہارے دونوں مقصودین باہم تقارب ہیں۔ فن۔ تو قدر صاع میں یکسان۔ بلکہ صاحبین کی دلیل حدیث ابو سعید وغیرہ میں زبیب سے ایک صاع مخصوص ہے پس کچھ حاجت اس قیاس کی نہیں ہے۔ ولہ انہ والتمز تقاربان فی المعنی۔ اور امام رحمہ اللہ کی دلیل یہ کہ زبیب اور کیوں باہم تقارب ہیں معنی میں۔ لانه یوکل کل واحد منهما بجمع اجزاء۔ کیونکہ دونوں میں سے ہر چیز اپنے تمام اجزاء کے ساتھ کھائی جاتی ہے۔ فن۔ اور زبیب و جہو ہارے میں فرق ہے۔ ویلقی من التمر التواء۔ اور جہو ہارے میں سے کھلی پھینک دی جاتی ہے۔ ومن الشعیر الثمالة۔ اور جو میں سے بھوسی پھینک دی جاتی ہے۔ فن۔ پس زبیب کا اندازہ کیوں کے ساتھ نصف صاع ہونا چاہیے نہ جہو ہارے کے ساتھ ایک صاع۔ و بهذا نظر التفادوت بین البر والتمر۔ اور ایسی تقریر سے کیوں و جہو ہارے میں تفاوت ظاہر ہو گیا۔ فن۔ اور فی یہ کہ اس بیان تفاوت سے کچھ حاصل نہیں جب کہ ہر ایک میں نص موجود ہے لہذا صحیح روایت امام رحمہ اللہ سے موافق بقول صاحبین ہے کیونکہ یہی اتباع نص حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم ہے اور اسی پر فتویٰ پہنچے ہو گا کہ کسی وجہ سے خیر نہ ہو گا۔ پھر میں کہتا

و دقیق ادسوق - یعنی ظاہر لفظ بن آنا دستو کو مطلق رکھا حالانکہ مطلقاً یہ حکم جاری نہیں ہند فرمایا - و مرادہ من
 الدقیق والمسوق یا تختہ من البر - اور مراد دقیق دسوق سے وہ کہ جو گہیوں سے لیا جاوے - فن
 یعنی گہیوں کا آنا اور گہیوں کے ستو سے نفع صاع واجب ہے - اما دقیق الشعیر الشعیر - راہو کا آنا تو مانند جو
 ہے - فن کہ جو کا آنا بھی ایک صاع واجب ہے - بالجلہ آنا دستو بھی غیر منصوص ہے مانند جو اور باجرہ چنے اور چانول
 وغیرہ کے صرف استقدر فرق ہے کہ آنا دستو جب کہ گہیوں یا جو کا ہو تو انکی اصل یعنی گہیوں و جو میں نص وارد ہے - اور
 چانول و جو اور وغیرہ میں نص بھی وارد نہیں ہے اور امام مصنف نے کہا کہ - والاولی ان پر اعمی فیہما - اور
 اولی یہ کہ رعایت رکھی جاوے ان دونوں یعنی آٹے و ستو میں - القدر والقیمتہ احتیاطاً - مقدار اور قیمت کی
 ازراہ احتیاط - فن - پس نفع صاع گہیوں کی قیمت مثلاً دو آنہ میں اور آٹا آٹا نصف صاع سے کم دو آنہ کا ہوگا
 پس قیمت میں اگرچہ برابر ہیں لیکن احتیاط یہی کہ مقدار میں بھی آٹا نصف صاع دیدے اگرچہ قیمت میں بڑا جاد
 یا آٹا نہ دے اور نصف صاع گہیوں دیدے بہر حال آٹے و ستو میں گہیوں یا جو جسا ہو اپنی اصل کی مقدار منصوص
 کا بھی احتیاطاً لحاظ رکھے جیسے قیمت کا لحاظ رکھنا چاہیے کہ آٹے یا ستو کی قیمت اپنی اصل کی قیمت سے کم نہ ہو
 مثلاً شاید اتفاقاً نصف صاع ستو کی قیمت نصف صاع گہیوں سے کم ہو تو پوری قیمت تک بڑا دے کیونکہ جو چیز
 منصوص نہیں ہیں انہیں قیمت کا لحاظ ہے - وان نص علی الدقیق فی بعض الاخبار - اگرچہ بعض اخبار میں
 آٹا بھی منصوص علیہ ہوا ہے - فن - اور یہ وارقطی کی حدیث زید بن ثابت میں مرفوع وارد ہوا ہے لیکن اسکا راوی
 سلیمان بن ارقم متروک ہے - چونکہ یہ متقرر ہو چکا کہ مادی کے منفع سے یہ لازم نہیں کہ اصل حدیث ہو لہذا احتیاط
 ہے کہ آٹے میں نصف صاع مقدار بھی طوطہ رہے اور چونکہ منصوص ہونا ثبوت کو نہیں ہو چکا تو قیمت کا بھی لحاظ رہے
 منع - بلکہ مترجم کہتا ہے کہ شکت بن نص وارد ہے اور یہ حدیث ابو داؤد و نسائی میں ابن عمر رضی عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں حد نہ فطر کو لوگ ایک صاع جو یا چھوٹا ہارے یا سلت یا زریب سے نکالتے تھے - پھر
 جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا زمانہ آیا اور گہیوں بہت ہو گئے تو عمر رضی اللہ عنہ نے نصف صاع گہیوں بجائے ان چیزوں
 کے ایک صاع کے کر دیے - اسکی اسناد صحیح اور عبد الغنی بن ابی رقاد ثقہ ہے جیسا کہ اوپر گذرا بلکہ نسائی نے حدیث
 ابو سعید رضی اللہ عنہ میں دقیق ایک صاع روایت کیا پس اس میں چونکہ سلت سے ایک صاع منصوص ہے تو بعد ثبوت کے
 اب واجب ہو گیا کہ مقدار میں ایک صاع سے کم نہ ہو - نا حفظہ واعدتہ لعلہ اعلم - ولم یمن ذلک فی الکتاب
 اعتباراً لغاللب - اور امام محمد رحمہ نے کتاب جامع منسوخ میں اس امر احتیاط کو بیان نہ کیا باعتبار غالب کے
 فن - کیونکہ غالباً آٹا دستو اپنی اصل سے کم قیمت نہوگا - مگر جم کتابہر محصل کلام مصنف اس مقام پر بھیچے ہوں
 ظاہر ہوتا ہے کہ آدمی کو چاہیے کہ آٹا دستو میں مقدار کے ساتھ قیمت بھی لحاظ رکھے لیکن مقدار تو گہیوں کے آٹے
 و ستو میں نصف صاع اور جو میں ایک صاع لا محالہ واجب ہے پھر یہ بھی احتیاط رکھے کہ قیمت میں بھی کم نہوے اور
 لحاظ قیمت کی وجہ یہ کہ آٹا دستو کو یا غیر منصوص ہے اگرچہ بعض اخبار میں وارد ہو لیکن عامہ اخبار میں مذکور نہیں لہذا
 قیمت کا لحاظ بھی مانند غیر منصوص کے واجب ہے اور کتاب میں اس واسطے بیان نہ کیا کہ غالباً قیمت میں آٹا دستو
 اپنے اصل سے زائد ہوتا ہے اور برابر ہونا اتفاقی ہے تو کم نہیں ہوتا - پس غیر منصوص کی رعایت قیمت خود ہوجاتی ہے
 پھر گہیوں یا جو کی سلت بالکل غیر منصوص ہے اور اس میں مذکور کا لحاظ بوجہ آنیزش بانی کے نہیں ہو سکتا لہذا فرمایا
 و الخیر یعتبر فیہ القیمۃ ہوا صحیح - اور علی خواہی کہ جو گہیوں کی اس میں قیمت ہی معتبر ہے ہی قول صحیح ہے

فہم۔ اور یہی حکم جو ارباب و چاندل وغیرہ چیزوں میں جو مخصوص نہیں ہیں یعنی قیمت معتبر ہوگی بدلیل تعدیل کے جو حدیث ابن عمر وغیرہ میں ہے یعنی نصف صاع گیون کو دوسری چیزوں کے ایک صاع سے برابر کیا اور چونکہ قیمت مثل معنوی ہے تو نصف صاع گیون مثلاً جس قیمت کے ہوں مثلاً دو آنہ کے ہیں تو اسکا جقدر باجرہ پڑتا ہو ادا کر دے پس غیر مخصوص میں وزن ملحوظ نہیں ہے بلکہ قیمت مخصوص کے عوض جقدر پڑے۔ فافہم۔ پھر ظاہر ہے کہ چاہے جس مخصوص کی قیمت لگا دے اور جو فقرا کو نافع ہو بہتر ہے۔ م۔ ثم یعبر نصف صاع من برود زنا فیما یرو عن ابی حنیفہ وعن محمد انہ یعبر کیلا۔ پھر گیون سے نصف صاع ہونا ازراہ وزن معتبر ہے اس قول میں جو امام ابو حنیفہ سے روایت کیا جاتا ہے اور امام محمد سے مروی ہے کہ نصف صاع ازراہ بیانہ کے معتبر ہے۔ ف۔ امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ کہ علماء نے جب صاع میں اختلاف کیا کہ وہ کئی رطل ہے تو سب نے اتفاق کیا کہ صاع بہر حال وزن سے معتبر ہے پس گیون سے نصف صاع یا دوسری چیزوں سے ایک صاع براہ وزن معتبر ہوا۔ اسی میں ف۔ ع۔ اور شاید قول محمد رحمہ اس نظر سے کہ گیون وغیرہ کیلی چیزیں ہیں تو اسی پر مدار ہوگا اور کتاب البیوع کے باب اربوین کلام آدیکا م۔ اور صاع معتبر ہے کہ جس میں ایک ہزار چالیس درم منگ یا سور سادی۔ ت۔ والدقیق اولی من البر۔ گیون کا آٹا دینا گیون دینے سے بہتر ہے۔ ف۔ کیونکہ نفیر تاہیر کے کلام میں آدیکا والدراہم اولی من الدقیق فیما یرو عن ابی یوسف۔ اور گیون کے آگے سے درم دینا بہتر ہے اس روایت میں جو ابو یوسف سے مروی ہے۔ ف۔ کیونکہ درمون سے باوجود سیری کے اور سبھی کام نکل سکتے ہیں مثلاً فقیر کو گیون سے بیٹ بھرنے سے اس میں زیادہ خوشی ہوگی اور باجرہ سے کم مقدار کھا دے اور جو پیسہ بچے وہ اپنے بچوں کے کام میں لا دے۔ وہو اختیار الفقیر لانه اذ یفعل للحاجة والعجل بہ۔ اور یہی قول فقہ ابو جعفر کا اختیار ہے اس واسطے کہ درم تو بڑھکر حاجت روا کرنے والا اور جلدتر حاجت روا کرنے والا ہے۔ ف۔ لیکن فقہ ابو الیث نے فقہ ابو جعفر کا قول یہ لکھا کہ گیون دینا بہر حال میں بہتر کیونکہ اس میں موافقت سنت و اظہار شریعت ہے۔ الفایع۔ لیکن فقہ سے یہ قول نادر ہے چنانچہ ابو الیث نے اسکو نادر میں لکھا ہے اور مشہور قول وہ کہ جو مصنف رحمہ نے لکھا۔ م۔ اور یہی مذہب ہے۔ ت۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ابوجہرہ و انطیر یہ وہ فقہ در۔ وعن ابی بکر الاعمش تفصیل الخطہ۔ اور فقہ ابو بکر الاعمش سے گیون کی فضیلت دینا مروی ہے۔ ف۔ یعنی فقہ ابو بکر الاعمش نے قرار دیا کہ گیون باجو چیز کہ نص میں وارد ہے اسی کو نکالنا افضل ہے یہ نسبت گیون کے آگے و درم کے۔ لانه البعد عن الخلاف۔ کیونکہ یہ اختلاف سے بہت دور بچا ہوا ہے۔ اذ فی الدقیق والیقین خلاف الشافعی۔ کیونکہ آٹا قیمت جائز ہونے میں شافعی رحمہ کا اختلاف ہے۔ ف۔ پس جواز کی طرف نظر رکھنا بہتر ہے یہ نسبت دفع حاجت پر لحاظ رکھنے کے۔ لیکن معلوم ہوا کہ مذہب تو قول اول ہے۔ یعنی میں کہ محمد بن سلیمان نے کہا کہ جب قحط ہو تو عین مخصوص یا اسکا آٹا دینا افضل ہے اور جب قحط نہ ہو تو دراہم وغیرہ سے قیمت دینا افضل ہے۔ جامع المجوبی۔ جن انا جون کا حدیث میں بیان نہیں آیا تو اُسے صدقۃ الفطر سدا سے قیمت ادا کرنے کے نہیں جائز ہے۔ ابوجہرہ۔ جس اناج کا ذکر مخصوص ہے اس میں کھرا دنا کارہ برابر ہیں۔ و۔ اگرچہ صاع نہایت حدہ گیون دینے کی قیمت نصف صاع گیون کے برابر ہے یا نصف صاع بہت عمدہ جو چکی قیمت ایک صاع جو کے برابر ہے تو نہیں جائز ہے بلکہ واجب ہے کہ باقی مقدار پوری کرے اور یوں ہی ایک صاع جو کے عوض چارم صاع کھرے گیون جائز نہیں۔ محیط السرخسی۔ رہا بیان صاع کا۔ حال والصاع عند ابی حنیفہ

و محمد ثمانیہ ارطال بالعراقی - فرمایا کہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ایک صاع آٹھ رطل عراقی کا ہوتا ہے۔ و
اور بالاجل صاع چار مد ہے تو ہر مد دو رطل عراقی ہوا۔ ۱۳۰۔ درم ہے۔ و۔ نووی رحمہ نے کہا کہ اصح یہ
کہ ۱۲۸۔ و نصف درم ہے۔ مع۔ چونکہ مونگ و مسور کے مانند جسکا وزن دو پیمانہ مختلف نہیں ہوتا جب اس سے
یہ وزن شمار کرتے ہیں تو صاع باغبان وزن ہو یا کیل ہو کچھ فرق ہو گا تو ادھر کا اختلاف امام محمد کے ساتھ
مرتفع ہے۔ و۔ اب خلاف یہ کہ صاع آٹھ رطل عراقی ہے۔ عند الطرین۔ و قال ابو یوسف غصہ ارطال
و ثلث رطل۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ پانچ رطل دہائی رطل ہے۔ و ہو قول الشافعی۔ اور یہی قول شافعی
و۔ و قول مالک احمد ہے۔ نقولہ علیہ السلام صاعنا اصغر الصبعان۔ بدلیل اس روایت کے
کہ ہمارا صاع سب صاعون سے چھوٹا ہے۔ و۔ یہ حدیث تو معلوم نہیں ہوئی لیکن ابن جان نے ابو ہریرہ
رضی عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا گیا کہ یا رسول اللہ ہمارا صاع سب صاعون سے چھوٹا
اور ہمارا مد سب مدون سے اکبر ہے تو آپ نے دعا فرمائی کہ اللہم بارک لنا فی صاعنا و بارک لنا فی قلیلنا کثیرنا
و اجل لنا مع البرکۃ برکتین۔ ابن جان نے استدلال کیا کہ آپ نے جب ان لوگوں کا صاع سب سے
چھوٹا ہونے کو انکار نہ کیا تو معلوم ہوا کہ صاع المدینہ سب سے چھوٹا صاع ہے۔ ابن الہمام نے جواب دیا کہ ایسے
موقع پر آپ کے انکار کی وجہ نہیں تھی تو سکوت سے یہ امر ثبوت نہ دے گا۔ ان متعدد ہر جو بیعتی نے روایت کی
حسن بن الولید القرضی نے جو ثقہ ہے بیان کیا کہ ابو یوسف رحمہ سے دایس ہو کر ہمارے یہاں آئے اور
کہا کہ میں چاہتا ہوں کہ تم کو علم کا ایک مد وازہ کھول دوں جسے مجھ کو ثریا فکر میں ڈال دیا تھا پس میں نے
اسکا تفحص کیا تو مدینہ منورہ آیا اور میں نے صاع کو دریافت کیا تو لوگوں نے مجھے کہا کہ ہمارا یہ صاع
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا صاع ہے۔ میں نے پوچھا کہ آپ لوگوں کے پاس اس بن یکا جنت ہے۔
انھوں نے کہا کہ اچھا ہم کل اول وقت تمہارے پاس حجت لادینگے۔ جب صبح ہوئی تو میرے پاس قریب
پچاس کے پورے آدمی آئے جو ماجرین و انصار کی اولاد سے تھے ہر ایک کی چادر کے نیچے اسکا ایک صاع
نہا اور ہر شخص اپنے باپ و اہل خاندان سے استناد کرتا تھا کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا صاع ہے پس
جب میں نے آنکھ دیکھا تو سب برابر تھے۔ پس جب میں نے اسکو تاپ کر تو لا تو پانچ رطل و ایک تہائی رطل
سے کچھ ہی کم نکلا جب میں نے یہ امر قوی دیکھا تو صاع کے بارہ میں ابو حنیفہ رحمہ کا قول ترک کر دیا۔ روایت ہے
کہ امام مالک نے ابو یوسف رحمہ سے سنا کہ کیا ادیبی صاع پیش کیے جو یہ لوگ لائے تھے پس ابو یوسف نے
برجوع کیا اور قول مالک رحمہ پر اپنے اجتہاد سے جزم کیا۔ اسناد ثبت الصدیق رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں لوگ زکوٰۃ الفطر اس انداز سے نکالتے جس سے کیل کرنے امد سب
اہل المدینہ ہی کرتے تھے۔ ردوہ الحاکم و صحیح مطیع۔ و لانا ما روئی انہ علیہ السلام کان یؤضار بالمذین
و یغسل بالصلع ثمانیہ ارطال۔ امد ہمارے یعنی ابو حنیفہ و محمد رحمہ کی دلیل وہ جو مروی ہو کہ حضرت صلعم
وضو کرتے ایک مد و رطل سے اذ غسل کرتے ایک صاع آٹھ رطل سے۔ و۔ اسی طرح تفسیر کے ساتھ
وارقظنی نے انس رضی عنہ سے تین طرق سے روایت کی اور بیعتی نے جملہ طرق کو ضعیف کہا اور صحیحین میں حدیث
انس رضی عنہ سے بدون ذکر رطل کے صحیح ہوا کہ وضو کرتے ایک مد سے اذ غسل کرتے ایک صاع سے۔ امام طحاوی
نے اس طرح استدلال کیا کہ اپنی اسناد کے ساتھ مجاہد رحمہ سے روایت کی کہ ہم لوگ حضرت ام المومنین عائشہ رضی

کی خدمت میں حاضر ہوئے پس بعض نے بعض سے پانی مانگا تو بڑے برتن میں لایا گیا پس ام المؤمنین رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اتنے پانی سے غسل کرتے تھے۔ مجاہد رحمہ اللہ نے کہا کہ میں نے اسکو اندازہ کیا تو آٹھ یا نو یا دس رسل ہوگا۔ طحاوی رحمہ اللہ نے کہا کہ مجاہد رحمہ اللہ نے آٹھ میں شک نہیں کیا بلکہ زیادہ مشکوک ہے۔ پھر جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے غسل کرتے تو وہ یہی آٹھ رطل قدر ہوا۔ علاوہ ان بن سنان میں اس رضی اللہ عنہ سے صحیح ہو کہ ایسے برتن سے وضو کرتے ہیں دو رطل پانی سماتا تو معلوم ہوا کہ مدی مقدار دو رطل ہو اور نصف صاع یا دو د کا بیان جو حدیث ابو سعید رضی اللہ عنہ میں گذرا دلیل ہے کہ پورا صاع چار مد ہو تو آٹھ رطل ہوئے۔ منع۔ وکذا کان صاع عمر رضی اللہ عنہ۔ اور ایسا ہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا صاع تھا۔ ف۔ جیسا کہ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدیث نبوی بن آدم قال سمعت حسن بن صالح یقول صاع عمر ثانیۃ اطحال۔ یعنی حسن بن صالح نے کہا کہ صاع عمر رضی اللہ عنہ آٹھ رطل تھا۔ شریک راوی نے کہا کہ سات سے زائد اور آٹھ سے کچھ کم تھا۔ حدیث وکیع عن علی بن صالح عن ابی اسحق عن موسیٰ بن طلحہ قال سجاتی صاع عمر بن الخطاب۔ یعنی موسیٰ بن طلحہ نے کہا کہ صاع حجاجی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا صاع ہے۔ اور جو کہا گیا کہ حجاج ثقفی نے اسپر ایک تظیر بڑھائی تھی تو یہ غلط ہے ورنہ حجاج اسپر فخر نہ کرتا۔ الفتح۔ طحاوی نے موسیٰ بن طلحہ و اسیم نخعی سے روایت کی کہ ہم نے صاع کو اندازہ کیا تو اسکو حجاجی پایا حالانکہ صاع حجاجی آٹھ رطل بغدادی ہے۔ فخر الاسلام نے کہا کہ حجاج نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا صاع نکالا اور کسی کی وجہ سے اہل عراق پر فخر کیا کرتا اور اپنے خطبہ میں لکھا کہ اہل عراق اہل شقاق و نفاق اور اہل قوم بد اخلاق کیا میں نے تمہارے واسطے صاع عمر رضی اللہ عنہ نہیں نکالا۔ مراد یہ کہ تم پر مجھ سے صاع سے تنقیص کر دی ہے۔ مع۔ پھر یہ صاع باہمی معاملات کے صاعوں سے چھوٹا کیونکر ٹھہرا تو جواب دیا کہ۔ و هو اصغر من الماشمی و کانوا يستعملون الماشمی۔ اور صاع بہ نسبت صاع ہاشمی کے کمتر ہے اور وہ لوگ ہاشمی صاع سے حذر راند کرتے تھے۔ ف۔ اور ہاشمی صاع ۲۰۔ رطل ہوتا ہے تو بہت بڑا ہوا اور کہا گیا کہ امام ابو یوسف سے جن لوگوں نے ملاقات کی وہ بھول لوگ ہیں۔ جواب دیا گیا کہ یہ بعید ہے اور کیونکر ابو یوسف ان لوگوں پر اعتماد کرتے۔ بلکہ امام مالک نے ان پر اعتماد کیا۔ پھر چونکہ امام محمد نے واقعہ اختلاف ابو یوسف بنین نقل کیا تو اس میں دلیل ہے کہ یہ واقعہ ہی نہیں واقع ہوا۔ لہذا ذکر ابن العمام رحمہ اللہ۔ مخرج کتابہ کہ یہ تو احتمال بلا دلیل ہے اور واقعہ کی نقل باسناد صحیح موجود۔ کما رواہ البیہقی۔ ہاں اقرب یہ کہ جو یتایع میں ذکر کیا کہ در حقیقت امامون میں کچھ اختلاف نہیں اس واسطے کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے وقت میں ایک رطل ۲۰۔ استار تھا اور استاد سارے چھ درم ہیں ایک صاع کے (۱۰۴۰) درم ہوئے اور ابو یوسف رحمہ اللہ نے ہر رطل ۳۰۔ استار سے تو یہ بھی (۱۰۴۰) درم ہوئے لیکن یتایع میں کہا کہ صحیح یہ کہ اختلاف فی الحقیقہ ہے کیونکہ ہر ایک نے رطل عراقی اعتبار کیا ہے چنانچہ مسوطی امام ابو یوسف کے کتاب العشر والخراج سے عراقی کی تصحیح ہے۔ کتاب الاسرار میں کہا کہ صاع پانچ رطل و تہائی حساب ہر رطل ۳۰۔ استار کے یا صاع آٹھ رطل حساب ہر رطل ۲۰۔ استار کے دونوں برابر ہیں۔ کما ذکرہ البیہقی۔ و الفتح ہو کہ بقول ابو حنیفہ رحمہ اللہ اگرنا حوط ہے۔ اور قول ابو یوسف بنطر دلیل انہی و اللہ تعالیٰ اعلم۔ و فتح ہو کہ ادل صدقۃ الفطر کی کیفیت اور پھر اس فصل میں مقدار واجب کا بیان ہو چکا۔ باقی وقت وجوب و وقت ادا چاہیے تو کتاب میں فرمایا۔ و وجوب الفطر یتعلق بطلوع الفجر من یوم الفطر۔ اور فطر واجب ہوتا متعلق ہوتا ہے روز فطر کے فجر طلع ہونیکے ساتھ۔ ف۔ یہی قول مالک بنی جو آدمی اس وقت موجود ہے اسپر اس وقت فطر واجب ہوا۔ و قال الشافعی لغروب الشمس فی ایوم الاخیار من رمضان اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ وجوب فطر متعلق ہوتا ہے رمضان کے آخری روز کے آفتاب غروب ہونیکے ساتھ۔ ف۔ یہی قول

احمد ہر چنانچہ جو کوئی آسوقت موجود ہو اسی پر فطرہ واجب ہو گیا۔ اور اختلاف کا ثمرہ کوئی مسلمان جو جانے یا پیدل
 ہونے یا مرنے میں ظاہر ہو گا۔ حتیٰ ان من اسلم او ولد لیملۃ الفطر۔ حتیٰ کہ جو کوئی اسلام لایا۔ یا پیدا ہوا۔
 فطر کی رات میں۔ ف۔ بعد غروب آفتاب کے اور طلوع فجر ہونے تک باقی رہا۔ تجب فطرۃ عندنا۔
 تو اسکا فطرہ ہمارے نزدیک واجب ہو گا۔ ف۔ کیونکہ طلوع فجر کے وقت وہ لائق فطرہ موجود ہے۔ وغیرہ
 لا تجب۔ اور امام شافعی کے نزدیک نہیں واجب ہو گا۔ ف۔ کیونکہ وقت غروب کے وہ موجود لائق
 نہ تھا۔ و علی عکسہ من مات فیہا من ممالیکہ او ولدہ۔ اور اسکے برعکس حکم ہو کر گیا اس رات میں
 اسکے ملک کو یا فرزند دن سے۔ ف۔ توجب غروب کے وقت موجود تھا تو شافعی رحمہ کے نزدیک فطرہ
 واجب ہو چکا پھر مراد اور بارے نزدیک طلوع الفجر کے وقت موجود نہیں تو فطرہ بھی واجب نہیں ہے۔ لہٰذا مختص
 بالافطر وہذا وقتہ۔ دلیل شافعی یہ کہ وجوب صدقہ مختص بفطر ہے اور فطر کا یہی وقت ہے۔ ف۔ جب آفتاب غروب
 ہو کیونکہ اسی وقت افطار کرتے ہیں پھر صوم نہیں۔ اور مختص بفطر ہونا لفظ صدقۃ الفطر کی اضافت سے لیا ہے۔ و
 لنا ان الاضافۃ للاختصاص و اختصاص الفطر بالیوم و دن اللیل۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اضافت
 واسطۃ اختصاص کے مسلم ہے اور اختصاص اس فطر کا دن کے ساتھ ہے نہ رات کے ساتھ۔ ف۔ حتیٰ کہ رات
 میں تو رمضان میں بھی فطر ہوتا ہے اور یہ تو صوم کے بجائے فطر ہی میں یہ دن سے مختص ہو گا اور شرع میں دن کا شمار
 طلوع فجر سے ہے اور اگر ہم اس فطر کو غروب آفتاب کے وقت سے قرار دیں تو اختصاص نہیں رہیگا حالانکہ جو
 فطر اختصاصی ہے اسی وقت صدقہ کا وجوب ہے تو وہ طلوع الفجر روز عید ہے۔ اگر غروب کے وقت مسلمان موجود اور بعد
 طلوع فجر کے موجود رہا یا مر گیا تو بالاتفاق اسکا فطرہ واجب ہے۔ م۔ ع۔ رہا جب فطرہ واجب ہو گیا تو اسکے ادا
 کا وقت۔ پس اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ عامۃً مشائخ کے نزدیک تمام عہدہ اسکا وقت ہے۔ کما فی البدائع۔
 اگر بعد طلوع فجر کے مر گیا یا فقیر ہو گیا تو صدقہ اس پر واجب الادا ہے۔ البجہرہ۔ یعنی مردہ کے ترکہ سے ادا کر دیا جاوے
 اور فقیر کو جب کبھی میسر ہوا ادا کرے۔ میں کہتا ہوں کہ اس معنی میں کہ یہ صدقہ بعد وجوب کے ساقط نہیں ہوتا
 تو تمام عمر وقت ہے کہ اسکو ادا کرے مگر شاید کہ یہ قضاء ہو چنانچہ فریضہ ناز کی قضاء ہونے پر تمام عمر میں جب میسر ہو
 ادا کرے وہ ساقط نہوگی حالانکہ قضاء ہی میں صحیح قول دوم ہے کہ اصلی وقت ناز عید سے پہلے ہی چنانچہ حدیث
 ابن عباس رضو میں فرمایا کہ یہ صدقہ مقبول ہے اور میں نے ناز کے بعد اسکو ادا کیا تو یہ منجملہ صدقات کے ایک حصہ
 ہے۔ کما مر اول الباب اور اسی کو ابن اللہام نے اختیار کیا۔ مصلیٰ بذاتہ ناز دیدنا واجب ہے۔ مگر مصنف نے
 شاید ہر بنا سے قول عام مشائخ بون لکھا کہ۔ والمستحب ان یخرج الناس الفطرۃ یوم الفطر قبل ان یخرج
 الی المصلی۔ اور مستحب ہے کہ روز فطر کو لوگ صدقۃ الفطر مصلیٰ کی طرف جانے سے پہلے نکالیں۔ ف۔ اور
 صحیح یہ کہ واجب ہے بدیل حدیث مزبور۔ لانی علیہ السلام کان یخرج۔ کیونکہ حضرت مصلیٰ اس علیہ وسلم
 نکال دیا کرتے تھے۔ ف۔ صدقۃ الفطر۔ قبل ان یخرج۔ قبل اسکے کہ نکلیں۔ ف۔ بجانب جہانہ
 جہان ناز عید پڑھاتے تھے۔ یہ حدیث حاکم نے کتاب علوم احمدیث میں روایت کی۔ منع۔ اور قول کان یخرج
 استمراری ہے کہ ایسا کیا کرتے تھے تو یہ فعل مع حدیث مزبور کے دلیل وجوب ہے۔ ولان الامر بالاعتناء
 کی لایتشاغل الفقیر بالمساکۃ عن الصلوۃ وذلک بالتقدیم۔ اور اس دلیل سے کہ مستغنی کرنے کا
 حکم اسی مقصد سے کہ فقیر گدائی کا سوال کرنے میں ناز سے غافل نہ ہو جاوے اور یہ مقصد صدقہ کو پہلے دینے سے

حاصل ہے۔ وفت اور چونکہ حکم مذکور واسطے وجوب کے ہر تو فراہم داری کی موافقت بغیر غدر کے واجب بلکہ حدیث الحاکم بن حکم موجود ہے۔ فان قد موہا علی یوم الفطر جائز۔ پھر اگر لوگوں نے صدقۃ الفطر کو زکوٰۃ پر مقدم کر دیا تو جائز ہے۔ لانا اوی بعد تقرر السبب فاشبه التبعیل فی الزکوٰۃ۔ کیونکہ اسے سبب تقرر ہونے کے بعد ادا کیا ہے تو زکوٰۃ میں پیشگی ادا کرنے کے مشابہ ہو گیا۔ وفت یعنی جیسے زکوٰۃ میں سبب نصاب ہے اسکے موجود ہونے پر پیشگی دینا جائز ہے اور صدقۃ الفطر میں سبب وہ راس ہیں جو اسکی ثنوت و ولایت میں ہوں تو انکے ہوتے ہوئے پیشگی جائز ہے۔ شیخ ابن العمام رحم نے اعتراض کیا کہ یہ پیشگی زکوٰۃ پر قیاس ہے اور یہ قیاس صحیح نہ ہونا چاہیے کیونکہ زکوٰۃ کا پیشگی جو ازہو نا خلافت قیاس جائز ہے تو اسپر دوسرا قیاس نہیں ہو سکتا اور وجہ ظاہر ہے کہ پیشگی کے وقت صدقۃ الفطر واجب نہیں ہوتا تھا اگرچہ سبب موجود تھا بدین معنی کہ جب وقت طلوع فجر الفطر آدے تو واجب ہو جاوے اور جو چیز کہ وجوب سے پہلے ادا کر دی جاوے وہ بچا ہے اسکے قائم ہونا جو وقت وجوب کے لازم آدگی بالکل خلاف قیاس ہے تو اس میں سوائے نص کے راہ نہیں۔ اور نص جیسے پیشگی زکوٰۃ میں وارد ہے ویسے ہی صدقۃ الفطر میں حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ و سباب زکوٰۃ الفطر جیکے آخر میں ہے کہ اس سبب صدقۃ کو لوگ فطر سے ایک دو درہم پہلے دیدیتے تھے اور یہ بات ایسی ہے کہ حضرت صلعم رضی اللہ عنہ نہیں ہو سکتی تو ضرور ہوا کہ آپ کے حکم سے تمہی پس ہی حکم بیان دلیل ہے۔ کمافی الفتح۔ اور میں کہتا ہوں کہ صحیح بخاری کی کتاب التفسیر میں حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ جو آپ نے صدقۃ الفطر کے طعام پر مقرر کیا تھا اور جینہ کا آیت اگر سی سکھانا۔ یہ حدیث مرید ہے کہ لوگ ان صدقات کو ایک دو درہم پہلے خود فقراء کو نہیں بلکہ حفاظت میں جمع کر دیتے حتیٰ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ناز کو جانے سے پہلے خود تقسیم کرنے کا حکم فرماتے تھے۔ پس اس میں دلالت ہے کہ دینے والوں کی طرف سے پہلے ادا ہو گیا کیونکہ اگر ہر ایک کی ملک ابھی باقی رہتی تو دوسرے کا صدقہ اس میں خلط کرنا جائز نہ ہوتا حالانکہ جو ہمارے مجموعہ دھیر تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا رتبہ اعلیٰ ہے اور بیان تو اگر فقراء کسی تحصیل کرنیوالے کو اپنی طرف سے وکیل کر دیں تو اسکو ہر ایک سے صدقات ایک خلط کرنا جائز ہے اور اگر وکیل نہ کریں تو جائز نہیں ہے بدلیل مسئلہ افتادی کہ عالم نے اگر فقراء کے واسطے لوگوں سے کچھ مانگا اور بعض کا صدقہ دیا ہو اور دوسرے کے صدقہ سے خلط کر دیا تو سب مال کا ضامن ہو جائیگا اور جب فقراء کو دیا تو اپنے مال سے دینے والا ہو گا اور جن لوگوں نے صدقات دیے تھے انکے احوال کا ضامن ہو گا اور اگر انھوں نے زکوٰۃ دی ہو تو انکی زکوٰۃ ادا ہوگی۔ پس واجب یہ ہے کہ فقراء اس عالم کو اجازت دیدیں کہ جاری طرف سے وصول کر دیں فقراء کا وکیل ہو کر انکے مال کو وصول کر کے انھیں کے احوال کو خلط کرنا ہو گا۔ المحیط۔ اور یوں ہی اگر بائع نے فقراء کے لیے بدو انکے حکم کے سوال سے جمع و خلط کیا تو ضمانت کا اور لوگوں کے صدقات و زکوٰۃ ادا نہ ہونگے پس واجب ہے کہ فقراء اسکو وکیل کر دیں۔ کمافی المفہرات۔ جب یہ بات معلوم ہو گئی تو صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے جس نے پیشگی دیا اسے درحقیقت فقراء کو ادا کیا اور وہ سب یکجا جمع ہوا تھا جیسے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کو محافظ مقرر فرمایا تھا پس پیشگی ادا کرنا صحیح جائز ہوا کہ ظہر الاستدلال للترجمہ والہ تعالیٰ اعلم فقط۔ پھر کس مدت تک پیشگی جائز ہے تو اس میں دو قول ہیں اول یہ کہ رمضان کا مہینہ آجاوے پھر جب پیشگی دے جائز ہے فیلی ہما قریب ایک ماہ کے پیشگی جائز ہوگی۔ یہی صحیح اور ایسی برہنہ قوی دیا جاوے۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ۔ اور دوسرا قول یہ کہ اس سے زیادہ بھی جب سے چاہے پیشگی دے

پھر جب پیشگی دے جائز ہے فیلی ہما قریب ایک ماہ کے پیشگی جائز ہوگی۔ یہی صحیح اور ایسی برہنہ قوی دیا جاوے۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ۔ اور دوسرا قول یہ کہ اس سے زیادہ بھی جب سے چاہے پیشگی دے

مطابق جائز ہے۔ اسی کو امام مصنف نے اختیار کیا اور فرمایا۔ ولا تفصیل بین مدۃ ومدۃ۔ اور کوئی تفصیل در بیان ایک مدت و دوسری مدت کے نہیں۔ فن۔ یعنی ظاہر مذہب میں یہ تفصیل نہیں کہ ایک مہینہ تک تقدیم جائز اور زیادہ نہیں جائز ہے بلکہ مطلقاً پیشگی کا جائز ہے۔ ہوا صحیح۔ یہی قول صحیح ہے۔ فن۔ اور عامۃ حون و شریح میں یہی مذکور اور مانند امام مصنف کے بتوں نے اسی کو صحیح کہا اور دوا البیہ میں لکھا کہ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ النہر۔ پس یہی مذہب ٹھہرا۔ و۔ اور اسی پر فتویٰ ریگا۔ م۔ وان اخر دہا عن یوم الفطر۔ اور اگر لوگوں نے اس صدقہ کو روز فطر سے تاخیر کر دیا۔ فن۔ بلکہ واجب تو نماز فطر سے پہلے ادا کرنا تھا اس سے تاخیر کیا۔ لم تسقط۔ تو یہ صدقہ انکے ذمہ سے ساقط نہ ہوگا۔ وکان علیہم اخراجہا۔ اور صدقہ کو نکالنا انہیں واجب واجب ریگا۔ فن۔ حتیٰ کہ زندگی میں ادا کرین یا موت پر نکالنے کی وصیت کر دے۔ بخلاف قربانی کے کہ اگر یا م قربانی نکل جاوین تو ساقط ہو جاتی ہے وجہ فرق کو امام مصنف نے بتلایا۔ لان وجہ القرۃ فیہا مقبول۔ کیونکہ اس صدقہ میں وجہ قربت کی سمجھی جاتی ہے۔ فن۔ چنانچہ نصوص حدیث میں وارد ہوئی ایک ہے کہ فقراء کو ناز کے لیے فکر قوت سے فانی کرنا اور دوم یہ کہ روزہ و انون سے جو لغو اور بیہودہ گوئی سرزد ہو گئی ہو اسکو کفارہ ہونا۔ پس اگر فائدہ اول جائز ہو تو دوسرا ہمیشہ موجود ہے۔ فلا یقدر وقت الاداء فیہا۔ نو اس صدقہ کے بارہ میں ادا کا کوئی وقت متقدر نہ ہوگا۔ بخلاف الاضحیۃ۔ برخلاف قربانی کے کہ کیونکہ اس میں ایک حلال جانور کو اسد تعالیٰ کے نام پر قربان کرنا قرب ہے اور قیاس اسکے بھید کو ادراک نہیں کر سکتا تو اسکا قربت ہونا ذی الحجہ کی دسویں گیارہویں بارہویں تک نصوص سے معلوم ہوا پس اسی وقت تک رکھا جائیگا اور قیاس سے دوسرا زمانہ نہیں رکھ سکتے۔ واسد تعالیٰ اعلم۔ پھر تاخیر کی صورت میں ایک قول میں قضاء نہیں بلکہ جب ادا کرے ادا ہو گا حتیٰ کہ اگر مرنے پر اسکے وارث نے اسکی طرف سے ادا کیا تو جائز ہے۔ یہی صحیح ہے۔ البھر۔ اور دوسرے قول میں ادا کا وقت تو نماز عید سے پہلے ہے اور تاخیر میں قضاء ہوگا۔ اور اسی کو ابن الہمام نے تحریر میں اختیار کیا اور یہی حق ہے جیسا کہ حدیث میں منصوص ہے۔ واثمام فی الفتح۔ م۔ (فروع) جو بچہ پیٹ میں ہے اسکی طرف سے فطر واجب نہیں۔ السراج۔ باپ پر صغیر بچہ کا فطر اپنے مال سے ہوتا ہے جب کہ بچہ کا کچھ مال ہو مگر اس صورت میں اس بچہ کے مالک کا نہیں ہوتا۔ قاضیخان شلابیہ کو کسی نے غلام بہ کر دیا۔ م۔ باپ نے صغیرہ دختر کو نکاح کر کے اسکے شوہر کے سپرد کر دیا تو پھر باپ پر اس دختر کا فطر نہیں ہے۔ التاثر جانیہ۔ مالک کا صدقہ الفطر اس پر جو مالک رقبہ ہوتا مستعیر مستاجر اور ودیعت رکھنے والے پر۔ قاضیخان۔ بشرخص پر اپنا فطر ایک ہی مسکین کو دینا واجب ہے حتیٰ کہ اگر اسکو گھر سے کر کے ڈوبا زیادہ مسکینوں پر بانٹا تو نہیں جائز ہے۔ البتیین۔ لیکن در المختار میں لایا کہ اکثر دن کے نزدیک جائز ہے اور اسی پر دوا البیہ و خانیہ و بدائع و محیط میں جزم کیا اور اسی کو برہان بن صحیح کہا تو یہی مذہب ٹھہرا جیسے زکوٰۃ کی تفریق جائز ہے اور حدیث میں فقہرون کو مستغنی کرنا حکم واسطے استہاب کے ہے۔ و۔ اور بقول ابن الہمام ہر جیکہ نماز سے پہلے ادا کرنا واجب ہے بظہر حدیث تو ایک مسکین کو مستغنی کرنا بھی واجب ہے بلکہ تہجد پر میں جو از صرت کرخی کا قول لکھا اور کہا کہ سوائے کرخی کے اور کے نزدیک نہیں جائز ہے لہذا میرے نزدیک بطور دلیل اوطیقی کہ بشرخص ایک ہی مسکین کو دے کہ بلا خلاف جائز ہے۔ جیسے جماعت ایک کو دے تو باہفاق جائز۔ الزلیعی۔ عورت نے اپنے گھون اور شوہر کے گھون بغیر اسکی اجازت کے ملا کر فقیر کو دیا تو حدیث کی طرف سے ادا ہوا اور شوہر سے نہیں کیونکہ ایسی چیز کا غلط جس میں امتیاز نہ ہو اسکے غلط

کرنے والے کی جو جاتی ہو اور اس پر دوسرے کے لیے ضمان واجب ہوئی ہے یہی امام رحمہ اللہ کا قول ہے اور صاحبین کے نزدیک اگر شوہر نے عبادت دیدی تو ادا ہو گیا۔ انطییر یہ ۶۔ اور اگر شوہر نے ایسا کیا تو نہ افغانی بن گیا کہ بقضائے مسئلہ مذکورہ سابق بغیر اجازت عورت کے جائز ہونا چاہیے۔ درجہ زکوٰۃ یا صدقہ فطر یا کفایہ یا نذر باقی ہر وہ مرتبہ ہمارے نزدیک جبراً اس کے ترکہ سے نہیں کیا جائیگا ہاں اس کے وارث احسان کر کے اس کا ذمہ پاک کریں تو اچھا ہے بشرطیکہ ایسے لوگ ہوں جنکو احسان کے طور پر دینے کی کیا منت ہو۔ اگر میت نے ادا سے واجب کی وصیت کر دی ہو تو جائز اور اسکے تہائی مال سے پوری کیجا دیگی۔ البجہرہ۔ مرد نے اپنی اولاد و جوہر کے صدقات فطر ادا کرنے کے واسطے ہر ایک کے گھوٹوں وزن کیے پھر لاکر انکی نیت سے فقیر کو دیدیے تو سب سے ادا ہو گیا۔ انطییر صدقہ فطر وصول کرنے کو امام کوئی ساعی نہیں بھیجا بلکہ لوگ خود ادا کریں کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا نہیں کیا۔ البہد انعت در۔ اگر اپنی جوہر کے غلام کو اپنا فطرہ دیا تو جائز ہے اگرچہ غلام کا نفقہ اسی عورت پر ہو۔ فتاویٰ الشیخہ۔ ت۔ د۔ صدقہ فطر کے معارف وہی ہیں جو زکوٰۃ کے ہیں۔ انطییر۔ منجملہ واجبات اسلام کے صدقہ الفطر و قربانی و ناز و نذر و خدمت والدین اور نفقہ ذوی الارحام ہیں۔ در۔

کتاب الصوم

یہ کتاب صوم کے بیان میں ہے۔ کہا گیا کہ لفظ صیام اولیٰ ہے کیونکہ اگر اللہ تعالیٰ کے واسطے صوم مانا تو ایک یوم واجب ہو گا۔ انطییر یہ۔ اور حق یہ کہ الصوم کافی ہے۔ پھر بعد کلمہ شہادت لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ۔ کے تیسرا رکن اسلام ہے اور اسکے عجائب اسرار کے علاوہ ظاہری حکمت میں سے بقول شیخ ابن الہمام وغیرہ مفاہے قلب اور ترجمہ و موافقت مسالکین اور بہتر ترغیب آخرت وغیرہ اور نورانیت تن نبور و روحانیہ ہیں اور سب سے اعظم منافع میں سے رضوان الرب الرحمن تبارک و تعالیٰ ہے چنانچہ حدیث صحیح میں ہے کہ الصوم لی دانا اجزی بہ۔ چونکہ خالصاً لوجہ اللہ تعالیٰ کھانا پانی زمام لفظ مذکورہ خواہش کو ترک کرنا ہے اور اس سے اہل الفکر جان لینے کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے کسی خواہش کو ترک کرنا اگرچہ کسی وقت ہو بہت ہی احسن ہے اور حدیث صحیح میں ہے کہ من صام رمضان ایاماً واحساناً فخرہ انفق من ذنیہ یعنی جس نے یقین کے ساتھ خالصتہ بوجہ اللہ تعالیٰ رمضان کا روزہ رکھا اس کے گزرے گناہ بخشے گئے۔ اور فضائل بہت زیادہ ہیں اور مرد و عورت کے واسطے ایک نص کافی ہے۔ کہا گیا کہ اسلام میں پہلا روزہ صوم عاشوراء ہوا اور کہا گیا بلکہ ہر ماہ کے تین روزے بدلیل آئیکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب مدینہ تشریف لائے تو ہر مہینہ میں تین روزہ روزہ رکھنا شروع فرمایا۔ رواہ البیہقی۔ پھر دوسرے سال ہجرت میں غزوہ بدر سے پہلے اور قبولے شعبان میں فرضیہ صیام رمضان نازل ہوا۔ پھر ابجدار میں آدمی مختار تھا چاہے روزہ رکھے یا اسکا فدیہ دیدے اگرچہ تندرست ہو پھر سوائے مسافر و مریض کے سب پر روزہ حتم کر دیا گیا پھر جو کوئی سو گیا اگرچہ افطار کے بعد کھانا نہ تو پھر نہیں کھاتا تھا حتیٰ کہ اللہ تعالیٰ نے اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس مجاہدہ سے منور فرما کر عموماً تمام رات کھانا پینا وغیرہ براح کر دیا یا تنک کہ صبح صادق طلوع کرے اور کلام آدیگا۔ پھر نفث میں الصوم یعنی اساک ہے خواہ کسی چیز سے ہو حتیٰ کہ صام عن الکلام۔ بولتے ہیں اور شرع میں ابن الہمام نے کہا کہ باز رہنا جماع اور کسی چیز کو ایسی جگہ اندر پہنچانے سے جسکو باطن کا حکم ہو وقت فجر سے غروب تک نیت کے ساتھ۔ پھر صیام ازراہ حکم کے سات اقسام ہیں فرض۔ واجب۔ مستنون۔ مندوب۔ نفیل۔ مکروہ تنزیہی۔ مکروہ تحویلی۔ اور صوم رمضان کا

اور وقت معین پر اور قضاء غیر معین جیسے کفارات۔ اور صوم واجب ہیں بھی معین ہو جاتا ہے جیسے نذر معین اور غیر معین
بھی جوتا ہے جیسے نذر مطلق۔ پھر صوم کے اسباب مختلف ہیں چنانچہ صوم النذر کا سبب یہی نذر ہے۔ صوم الکفارات
میں جس چیز کا کفارہ ہو مثلاً عمدہ روزہ رمضان توڑا ہو تو دو ماہ کے متواتر روزے اسی جرم کے سبب سے یا کسی مسلمان
کو چوک و خطا سے قتل کیا تو بسبب قتل کے دو ماہہ روزے کفارے کے واجب ہیں۔ صیام رمضان کے قضاء
کا سبب تو وہی جو ادا کا سبب ہے اور ادا کے سبب میں کلام ہے پس قاضی امام ابو زید و فقہ الاسلام و صدر الاسلام
کے نزدیک ادا سے رمضان کا سبب ہر روز کا وہ جزو جو ٹکڑے ہونے کے لائق نہیں۔ کمافی الکشف کیونکہ سبب تو
تقدم ہونا چاہیے حالانکہ جب یہی وقت طلوع سے غروب تک سبب ہو تو سبب و مسبب دونوں واحد ہو سکتے
جانے ہیں بخلاف نماز کے کہ اس میں وقت وسیع ہوتا ہے تو ظہر میں مثلاً وقت سبب بھی ہے اور ادا کا ظہر بھی طلحہ
ہے لہذا صوم میں وقت ہوتی کہ اس میں سبب کچھ فاضل نہیں پس بعض نے کہا کہ صوم الشتر۔ یا صوم رمضان میں یہی
سبب کل روزوں کا ہو گیا اور اس میں بھی بحث ہے۔ بعض نے کہا کہ ہر روز میں جس وقت سے روزہ شروع ہوتا
ہے تو شروع سے پہلے نہایت خفیف ایک جزو کہ پھر اس کا جزو نہ ہو سکے وہ سبب اس روز کے صوم کا ہے۔ یہی میرے
نزدیک حق ہے۔ النہایہ۔ اسی کو امام الہندی نے صحیح کہا ہے۔ اللہ اعلم۔ لہذا اگر مجنون رمضان کی اگلی رات میں
یا درمیان ماہ کے کسی رات میں ہوش میں ہو گیا لیکن صبح طلوع سے پہلے بھر مجنون ہو گیا اور عینہ گذرا تو امام حلاوتی
نے کہا کہ اس پر قضاء نہیں واجب اور یہی صحیح ہے۔ البھر۔ اور اسی پر نتوی ہے۔ المعراج۔ اور افاقہ تمام مرض میں معتبر ہے
نہ بعض کلام میں۔ الزاہدی۔ دسیانی الکلام فیہ۔ پھر صیام رمضان و اسکی قضا و کفارات طہار و قتل و قسم و جزاء
البیہد والا ذی یہ سبب فرض بالآیۃ والاجماع ہیں اور صیام نذر واجب ہیں کیونکہ قولہ تعالیٰ و لیوفوا نذرہم۔ حکم
وفا سے نذر ہے لیکن عام مخصوص البعض سے واجب کا درجہ رہا اسی پر علمائے خفیہ کا کلام متفق ہے لیکن بدائع و
مجمع میں اسکو فرض کہا ہے اور یہ بوجہ اجماع کے اظہر ہے۔ مفت۔ لیکن ادل ہی اصح ہے۔ ت۔ د۔ اور صوم عاشوراء
مع نوین کے مسنون ہے اور بغیر نوین کے مکروہ تنزیہی اور صیام عیدین و تشریق مکروہ تحریمی ہیں اور صیام البیض و
صوم داؤد علیہ السلام و مانند اسکے جن میں کوئی فضیلت خاص ہے وہ مستحب ہیں اور اسوا سے اسکے نوافل میں ہیں
کوئی کراہت نہو۔ صوم واجب ہونے کی شرط اسلام و بلوغ و عقل ہے۔ ادا سے صوم واجب ہونے کی شرط تندرستی
و نفیم ہونا۔ ادا صحیح ہونے کی شرط حیض و نفاس سے پاک ہونا اور نیت ہونا۔ مفت الکافی و النہایہ۔ اور چاہے
کہ ایک شرط یہ بھی زیادہ کی جاوے واجب ہونے کا علم ہو یا وہ شخص دار الاسلام میں موجود ہو۔ مفت۔ اور
نیت یہ کہ دل سے جان لے کہ روزہ رکھیں گا۔ التخلاصہ۔ اور زبان سے کہنا مسنون ہے۔ النہار اور سحری کھانا بھی
نیت ہے جب کہ اسکے خلاف نیت نہو۔ کمافی السراج۔ پھر رمضان کے ہر روزہ کے واسطے ہمارے نزدیک نیت
ضروری ہے۔ التفاضل۔ اور نیت مترد نہو مثلاً اگر کل دعوت ہوئی تو نہیں در نہ روزہ رکھیں گا تو اس نیت پر روزہ
نہو گا اور اگر رمضان میں روزہ با انظار کسی کی نیت نہو حالانکہ یہ جانتا ہو کہ رمضان ہے تو بقول ائمہ وہ قائم نہ ہو گا۔ محیط
اور اگر کما انشاء اللہ تعالیٰ کل روزہ رکھو نہو تو صحیح قول پر نیت ہو گئی۔ التفسیر۔ ابتدا سے نیت کا وقت بعد عزاء
آفتاب سے ہے حتیٰ کہ اس وقت نیت کر لی پھر فاضل رہا حتیٰ کہ کل روزے سے گذرا تو جائز ہے اور قبل غروب کے
نہیں جائز ہے۔ التخلاصہ و محیط السرخسی۔ اگر روزہ کی حالت میں انظار کی نیت کی مگر انظار نہ کیا پھر دن گذر گیا
تو روزہ پورا ہو گیا۔ الايضاح۔ رہا انتہا سے وقت کب تک نیت ہو سکتی ہے تو اسکا بیان کتاب میں ہے چنانچہ

فرمایا۔ الصوم ضربان۔ شرعی روزہ دو قسم ہے۔ واجب۔ ایک قسم واجب۔ فس۔ خواہ اسے تعالیٰ کے
نص سے فرض یا واجب ثبوت ہو یا ہوا پابندہ کے نذر کیسے سے واجب ہو یا ہو بہر حال واجب ہے۔ ونقل۔ اور
دوم نقل۔ فس۔ یعنی جو واجب ہو پس یہ سنت و مندوب و نقل سب کو شامل ہے اور کمرہ تحریری درحقیقت ملو
شرعی کی قسم نہیں ہے۔ والواجب ضربان۔ پھر واجب دو قسم ہے۔ فس معین و غیر معین۔ منہ مایعلق زبان
بعینہ کصوم رمضان والنذر المعین۔ از انجملہ ایک وہ کہ متعلق بزمان معین ہو جیسے اداسے روزہ رمضان اور
نذر معین۔ فس۔ ثلثا اللہ تعالیٰ کے واسطے پھر اس ماہ کے اول جمعہ کا روزہ واجب ہے تو پہلا جمعہ معین ہے۔ اور
اداسے روزہ رمضان اس واسطے کہ کہ قضا رمضان کا وقت معین نہیں ہے۔ پس واجب معین کے بعض احکام شروع
کیے اور فرمایا۔ فیجوز بنیۃ من اللیل۔ پس جائز ہے صوم رمضان و نذر معین ایسی نیت کے ساتھ جو رات سے ہو
فس۔ جیسے کل اقسام کے روزے ایسی نیت سے جائز ہیں مگر فرق یہ ہے جو آگے بیان فرمایا۔ وان لم یزحمت
اصبح۔ اور اگر روزہ رمضان و نذر معین بن نیت نہ کی بابت شک کہ صبح ہو گئی۔ اجزۃ النیت مابینہ و مابین الزوال
تو کافی ہے اسکو نیت کرنا صبح و زوال کے درمیان میں۔ فس۔ اور آگے آدینا کہ صبح سے بیچ چاشت تک جائز ہے
اور ظاہر یہ فرقہ کے نزدیک دن میں کسی وقت نیت کرے جائز ہے۔ وقال الشافعی لا یجزیہ۔ اور شافعی ہم
کے نزدیک نہیں کافی ہے۔ فس۔ جب تک کہ رات سے نیت نہ ہو۔ اور یہی قول احمد ہے۔ مگر نقل میں التبعی
نیت جائز ہے اور امام مالک کے نزدیک فرض و نقل سب میں رات سے نیت شرط ہے۔ پھر امام مصنف نے اول
کچھ تمہید ذکر کر کے پھر مسئلہ اختلافی میں دلائل بیان کیے۔ اعلم ان صوم رمضان فریضۃ۔ واضح ہو کہ صوم رمضان
فرض ہے۔ فس۔ اور صوم تو آدم علیہ السلام کے وقت اس امت تک برابر مفروض رہا ہے۔ لقولہ تعالیٰ
کتب علیکم الصیام لما کتب علی الذین من قبلکم الایہ۔ یعنی بدلیل قولہ تعالیٰ جسکا ترجمہ یہ ہے کہ فرض کیے گئے
ہم پر روزے جیسے فرض کیے گئے تھے ان لوگوں پر جو تم سے پہلے تھے۔ فس۔ اور خطاب ان لوگوں کو جو آج
ہیں بدلیل عقلی تو کافر و مجنون و طفل خارج ہوا اگر تخصیص نہیں ہے۔ و علی فرضیتہ انعقد الاجماع۔ اور صوم
رمضان کے فرض ہونے پر اجماع منعقد ہوا ہے۔ فس۔ چونکہ تنہا اجماع کافی فرضیت نہ تھا لہذا داعطت سے
دونوں کو ملا دیا یعنی آیت و اجماع امت سے ثبوت ہوا کہ صوم رمضان فرض قطعی ہے۔ ولہذا یکفر جاحدہ۔ ولہذا
اسکے منکر کا کفار کیا جاتا ہے۔ فس۔ یعنی اسکے کفر کا حکم دیا جاتا ہے جو فریضہ رمضان سے منکر ہو۔ والمنذر
واجب۔ اور صوم منذر واجب ہوتا ہے۔ لقولہ تعالیٰ ولیوفوا نذرکم۔ بدلیل قولہ تعالیٰ جسکا ترجمہ یہ کہ ادا
وفا کریں اپنی نذرین۔ فس۔ اور آیت سے فرض ثبوت نہ ہوا کیونکہ بعض نذرین بالاتفاق اس سے مخصوص ہیں
جیسے عبادت مریض کی نذر کی یا ہر نماز کے لیے وضو کی نذر کی۔ یعنی ایسی نذر جسکے جنس سے شرع میں کوئی واجب
نہیں ہے یا اگر ہو تو بذات خود مقصود نہ ہو۔ فس۔ جیسے نذر کی کہ اگر ایسا ہو تو اپنا عظام زید کے ہاتھ فروخت کر دینا۔
یہ کچھ نہیں ہے اور انشاء اللہ تعالیٰ آخر باب میں ایسے مسائل ملنے ہونگے۔ م۔ وسبب الاول الشہر۔ اور فریضہ
رمضان کا سبب شہر رمضان ہے۔ ولہذا یضاف الیہ۔ اور ایسی وجہ سے صیام کو رمضان کی طرف اصناف کیا
جاتا ہے۔ فس۔ جیسی چیز اپنے سبب کی طرف منفات ہوتی ہے۔ ویتکرر بتکررہ۔ اور کرر ہو جاتا ہے صوم جو ہر کمرہ
آنے مینہ کے۔ فس۔ یعنی جب ماہ رمضان آتا تو روزہ پھر واجب ہو جاتا ہے تو ایسی جہت سے کہ یہ وقت اس
روزہ کا سبب ہے جب آدے تو واجب ہو یہ بعض مشائخ کا قول ہے۔ وکل یوم سبب وجوب صومہ۔ اور

رمضان کا ہر روز اپنے صوم واجب ہونے کا سبب ہے۔ ف۔ یہ فخر الاسلام وغیرہ کا قول ہے اور امام مصنف نے دونوں قول کو جمع کر دیا اور یہ اختیار کیا کہ جب ہی ماہ رمضان شروع ہوا تو تمام روزے واجب اللہ ہو گئے پھر چونکہ دو روزے کے درمیان رات فاصلہ ہوتی ہے تو ہر روزہ کا ادا کرنا اپنے وقت پر ہی پس پہلا قول تو وجوب اللہ ہونے میں بشرط قدرت وصحت ہے پھر روزہ کا رات تک تمام کرنا ہر روز کا وہی روزہ سبب صحت الاداء ہے اور یہ قول دومی ہے۔ اور قول دوم اگرچہ صحیح کہا گیا یعنی ہر روز کا اول جزو استقدر کہ جس میں صوم کا قصد ممکن ہو وہی سبب ہے تاہم یہ لازم ہو گا کہ یہ جزو خارج از صوم ہے اور کچھ فلسفی سی بات نظر آتی ہے اس سے تو یہی بہتر کہ وقت اپنی ذات سے سبب ہے اور بغیر صوم کے اس کا ظرف ہے۔ کیا یہ نہیں دیکھتے کہ اسی دن کے اندر جو صوم کا ظرف ہے ناز و فخر و غرور و عصر ان کے اوقات سبب ہیں جو حقیقت میں اسی ظرف کے جزو ہیں مگر سبب واسطے ناز و دن کے اور ظرف واسطے صوم کے ہیں تو ایک ہی چیز کا ظرف و سبب ہونا دو جہت سے کچھ مفہم نہیں ہے۔ یہ بحث متعلق باصول الفقہ ہے شاید بیان سمجھ میں آوے اور توضیح یہ ہے کہ (ماوردیہ) جو وقت میں ادا کرنے کا حکم ہوتا ہے کبھی تو وہ وقت وسیع ہوتا ہے جیسے نازین چنانچہ ناز ظہر چار رکعت فریضہ پھر ہر سبت وقت فاضل بیچ جاتا ہے اور کبھی وہ وقت ضیق ہوتا ہے جیسے روزہ کو دن میں ادا ہوتا ہے مگر شروع سے آخر تک میں حتیٰ کہ بڑا دن ہو یا چھوٹا ہو پورا گھر جاتا ہے۔ پس ناز کے وقت کو ظرف کہتے ہیں بوجہ وسعت کے اور صوم کے وقت کو معیار کہتے ہیں جو برابر منطبق ہے۔ منطبق مسائل کے جو اسپر متفرع ہوتے ہیں یہ ہے کہ ناز مثلاً ظہر میں نیت ضروری کیونکہ وقت ایسا وسیع ہے کہ چار چار رکعات بت ہو سکتی ہیں پس فرض و نیت و نفل و قضاء کے امتیاز کے لیے نیت ضروری ہے۔ رہا صوم جس میں وقت کچھ فاضل نہیں بلکہ معیار ہے تو اس میں اسکی حاجت نہیں مگر نفل و واجب و فرض کے لیے۔ پھر واضح ہو کہ نفس وجوب کا سبب تو اس قدر تعالیٰ عزوجل ہے اور سبب ظاہری وقت ہے جو اسکے قائم مقام واسطے پہچان کے کیا گیا ہے۔ اور وجوب الاداء کا سبب حقیقی وہ حکم جس سے نفل ناز یا روزہ کا مطلوب ہے اور سبب ظاہری صیغہ امر جو لیں میں وارد ہے۔ پھر واضح ہو کہ سبب ہونا اور ظرف ہونا ظاہر میں ایک چیز میں جمع نہیں ہوتے ہیں کیونکہ ظرف وہ وقت جس میں نفل ادا ہوا اور سبب اس سے مقدم ہونا چاہیے۔ اب ظاہر ہے کہ صوم کا ظرف تو تمام نهار شرعی ہے اور اگر یہی سبب ہو تو ظرف و سبب جمع ہو جاتے ہیں لہذا کہا گیا کہ تمام صیغہ سبب صوم ہے اور کہا گیا کہ صرف ایام سبب ہیں نہ راتیں۔ پھر کہا گیا کہ ماہ کا جزو اول تمام روزہ دن کا سبب ہے لیکن لازم ہے کہ پہلا روزہ اپنے سبب سے مقدم ہو۔ اور جواب یہ کہ اندر تعالیٰ نے فرمایا کہ من شہد منکم الشہر فلیصمه۔ جو تم میں سے ماہ میں حاضر ہو وہ روزہ رکھے۔ اور ماہ میں حاضر ہونا چاند دیکھنے کے بعد سے شروع ہے لہذا حدیث میں وارد ہے کہ صوموا لرؤیتہ۔ چاند دیکھنے کے وقت روزہ رکھو۔ رات میں بطور غفو میں۔ کہا گیا کہ ہر روز اپنے صوم کا علیحدہ سبب ہے کیونکہ یہ عبادات متفرقہ ہیں پھر وارد ہوتا ہے کہ یہ روزہ تو ظرف الصوم ہے تو جواب دیا گیا کہ اس روز کا نہایت ایک خفیف جزو جس کا جزو نہ ہو سکے وہ سبب مقدم ہے اور باقی ظرف ہے اور اسی کو فخر الاسلام وغیرہ نے اختیار کیا اور لوگوں نے صحیح کہا ہے اور امام مصنف نے دونوں کو جمع کر دیا۔ پھر مخفی نہیں کہ نیت صوم چاہیے کہ شروع صوم سے ملحق ہو لیکن بوجہ حج کے اول سے جائز ہے اور یہ بھی مخفی نہیں کہ جو روزہ کہ اپنے صوم کا ظرف ہے اسی کے اجزاء اپنی ناز و دن کی نظر سے سبب بھی ہوتے ہیں تو مثلاً ظہر کی ناز کو واسطہ نیت میں ادا کیا تو اسکے اول ایک جزو سبب ہے اور یہ جزو بلحاظ صوم کے ظرف ہے تو یہ جزو ایک راہ سے سبب اور ایک راہ سے ظرف ہوا پس کیونکہ نہیں جائز ہے کہ تمام یوم بنظر اسکے کہ موقت حکم الہی کا قائم مقام ہے سبب ادا سے

صوم ہر اور بنظر اسکے کہ صوم اسی وقت میں ہوتا ہے تو ظرف ہر اور جزو لایعجزی لکاتے سے یہ بترجہ کیونکہ وہ جسند
 لایعجزی صرف قتل میں ہر اور خارج میں کبھی پہچانا نہیں گیا۔ علاوہ ازین جو شخص اُس روز میں حاضر ہوا وہ رمضان
 میں حاضر ہوا تو سبب خود موجود بطور خاص ہر۔ فافہم واسد تعالیٰ اعلم۔ س۔ و سبب الثانی التذکرہ۔ اور دوم کا
 سبب یعنی صوم نذر معین کا سبب خود نذر ہر۔ والیقہ من شرطہ۔ اور نیت روزہ کی شرط سے ہر۔ و۔ اور
 میں اسکی ماہیت ذکر کر چکا۔ و سبب تیسرہ ان شار اسد تعالیٰ۔ اور ہم اسکو بیان اور اسکی تفسیر کرینگے
 ان شار اسد تعالیٰ۔ و۔ جب یہ تمہید ختم ہو چکی تو مسئلہ کی طرف رجوع کیا یعنی روزہ رمضان و نذر معین دن
 میں اول وقت کی نیت سے بھی جائز ہر اور شافعی رحم کے نزدیک رات سے نیت ضروری۔ وجہ قولہ فی الخلافۃ
 خلائی مسئلہ میں قول شافعی کی دلیل۔ قولہ علیہ السلام لا صیام لمن لم یؤ الصیام من اللیل۔ حضرت
 صلی اسد علیہ وسلم کا کلام مبارک ہر کہ لا صیام الا تم یعنی صیام نہیں اسکا جتنے رات سے صیام کی نیت نہ کی۔ و۔
 اسی حدیث کو بلفظ لمن لم یؤ۔ ابن ابی حاتم نے روایت کیا اور اپنے باپ امام ابو حاتم سے نقل کیا کہ اشعبہ یہ کہ
 ام المومنین حفصہ کا قول ہر اور صرف عبد اسد بن ابی بکر راوی نے اسکو مرفوع حدیث روایت کیا۔ اور ابو داؤد
 و ترمذی نے بلفظ من لم یجمع الصیام قبل الفجر فلا صیام لہ۔ اور ابن ماجہ نے لا صیام لمن لم یفرغ من اللیل۔ اور
 نسائی نے دونوں لفظ جمع کر دیے ترمذی نے کہا کہ اصح یہ کہ ابن عمر رضی عنہما کا قول ہر۔ نسائی نے کہا کہ صحابہ ہر
 نزدیک دعت ہر اور مرفوع کرنا صحیح نہیں۔ بھر مالک رحم کے طریق سے حضرت عائشہ و حفصہ پر دعت کیا اور خود مالک
 نے ابن عمر رضی عنہما کا قول روایت کیا ہر۔ ابن الامام نے جواب دیا کہ عبد اسد بن ابی بکر راوی ثقہ ہر تو اسکا زنجیر قبول ہوگا
 و ارتطبی نے بعد روایت کے کہا کہ اسکی اسناد میں سب راوی ثقہ ہیں۔ یعنی رحم نے رد کر دیا کہ اسین ایک تو یحییٰ بن ابی
 موجود جسکی وجہ سے نسائی نے اپنی اسناد کو ضعیف کیا۔ دوم عبد اسد بن عباد غیر معروف ہر۔ مترجم کتاب ہر کہ ہر صورت یہ
 حدیث واحد ہر اگرچہ الفاظ مختلف ہوں پس ابو داؤد و ترمذی کی روایت۔ المجمع۔ از مجمع ہر اسکے معنی نیت کو ٹھیک جمع
 کرنا یعنی تردد اور شک دور کرے چنانچہ مثلاً اگر کل دعوت ہو تو میرا روزہ نہیں ورنہ روزہ ہر یا کل اگر رمضان کا دن
 ہو تو میرا روزہ رمضان ہر ورنہ میرا روزہ نذر ہر۔ اور ماتد اسکے کہ یہ نیت متردد ٹھیک نہیں ہر بدلیل روایت ابن ماجہ
 کہ لم یفرغ من الاضطرار یعنی قطع یعنی نیت کو قطعی کرے بدون تردد کے پس سیاق حدیث یعنی نص واسطے قطعیت نیت
 کے ہر اور ہمارا کلام جب کہ کچھ نیت نہوا بعد فجر کے قطعی نیت کر لے۔ ہاں البتہ ظاہر حدیث یہ کہ رات سے ہو کر فجر
 عدم سیاق کے۔ یہ لفظ مقصود نہیں ہر بلکہ مقصود صرف رفع تردد ہر اور من اللیل سے ظاہر یہ کہ رات سے ہو سکن
 دوسری نص صریح آوی کی کہ بعد فجر کے بھی قطعی نیت صوم معین میں کار آمد ہر لہذا ہم نے اسی کو ترجیح دی جیسا کہ مول
 میں صرح ہر۔ یہ تو مترجم کے نزدیک اس مقام کی تحقیق ہر اور شارحین نے بات کو محقق نہ کیا لیکن علامہ عینی نے اسکی
 موقوف ہونے پر زور دیا ہر اور جواب اسکا ابن الامام سے گذرا۔ بالجلد ایک دلیل تو شافعی رحم کی اس حدیث سے
 دوم دلیل سنوی چنانچہ فرمایا۔ ولانہ لما قصد الفجر الاول۔ اور اس دلیل سے رات سے نیت واجب کہ جب
 پہلا فجر صوم فاسد ہوا۔ لفقہ القیۃ۔ وجہ نمونے نیت کے۔ و۔ حالانکہ اعمال یہ نیت ہونے ہیں۔ قصد
 الثانی۔ توجہ زمانی بھی فاسد ہوا۔ و۔ جز اول دہائیک کہ نیت نہ تھی اور جز ثانی جان سے نیت کی۔
 حاصل آنگہ بیز نیت کا حصہ بگڑا تو نیت والا بھی بگڑا۔ ضرورتہ انہ لایعجزی۔ وجہ ضرورت اس امر کے کہ یہ صوم بگڑے
 نہیں ہوتا۔ و۔ تاکہ ایک کٹرا صحیح رہے۔ اور کٹرے نہ تو صرف صوم واجب میں ہر۔ بخلاف النفس

برخلاف نفل کے۔ لہٰذا متفرق شدہ۔ کیونکہ صوم نفل امام شافعی کے نزدیک کثرت ہوتا ہے۔ فتنہ اور صوم نفل پر
 نہیں ہوتا۔ ذکرہ البیہقی۔ ابن العام رحمہ نے کہا کہ شافعی کے واسطے حدیث عائشہ رحمہ دلیل ہو سکتی ہے کہ حضرت صلعم
 ایک روز تشریف لائے اور فرمایا کہ تمہارے پاس کچھ بڑے لوگوں نے عرض کیا کہ کچھ فین تو فرمایا کہ بھرتو میں اب صوم ہوں چو کہ
 روز تشریف لائے تو بھنے عرض کیا کہ بارسول اللہ صوم حلو اسے جس پر آیا ہے فرمایا کہ اسے لا حالانکہ میں نے تو روزہ سے صبح کی بھی خبر
 کہا۔ رواہ مسلم۔ میں کہتا ہوں کہ اس سے کثرت ہونا انکان نکل صرف دین نیت کا جہو۔ پھر حضرت رحمہ نے فرض و نذر میں بعد
 خبر کے بھی نیت جائز ہونے پر استدلال کیا فقہاء۔ ولنا قولہ علیہ السلام بعد ما شہدا لاعرابی برویہ اللہلال۔ اور باری لیل خشت
 صلعم کا قول جو اعرابی کے چاند کو کھینے کی گواہی دینے کے بعد فرمایا۔ الا من اکل فلابا کلن بقیۃ یومہ من لم یاکل فی صوم۔ آگاہ ہو جاؤ
 کہ جسے کچھ کھایا تو باقی دن بھر کچھ نہ کھا دے اور جس نے کھایا ہے تو وہ روزہ رکھے۔ فتنہ معلوم ہو کہ بقیہ دن
 نفل صائم کے رہنا واجب ہے اور معلوم ہو کہ ایسے وقت سے روزہ کی نیت صحیح ہے۔ لیکن یہ حدیث نہیں ملی اور
 ابن ابی حزمی نے تحقیق میں کہا کہ یہ معروف نہ ہوئی اور معروف ہی ہے کہ اعرابی نے جب چاند دیکھنے کی گواہی دی اور
 آپ نے اس سے ایان دریافت کر لیا تو حکم دیا کہ نہ اور دی جاوے کہ کل روزہ رکھیں۔ اس سے ظاہر ہو کہ یہ روایت
 کا واقعہ ہے چنانچہ دارقطنی کی روایت میں صحیح ہے اور امام طحاوی رحمہ نے استدلال کیا کہ حدیث سلمہ بن الاکوع رحمہ
 دربارہ صوم عاشوراء وار د ہے کہ اسلی مرد کو حکم دیا کہ لوگوں میں پکار دے کہ جس نے کچھ کھایا ہو تو بقیہ دن بھر کچھ نہ کھاوے
 اور جس نے کھایا وہ روزہ رکھے کہ آج روز عاشوراء ہے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ قال المرحوم بل ہون ثلاثیات
 البخاری حدیثاً الکی بن ابراہیم عن یزید بن ابی عبید عن سلمہ بن الاکوع الحدیث۔ م۔ اس میں دلیل ہے کہ جس پر کسی روزہ
 میں روزہ معین ہو جسکی آٹھ رات سے نیت نہ کی تو اول وقت جائز ہے یعنی جب کہ روزہ توڑنے والی کوئی
 چیز اتیک پائی نہیں گئی۔ ابن ابی حزمی نے رد کیا کہ صوم عاشوراء کچھ واجب نہ تھا کہ معین ہو بدلیل حدیث معاویہ کہ
 میں نے حضرت علی الصری علیہ وسلم کو فرماتے سنا کہ یہ یوم عاشوراء ہے اللہ تعالیٰ نے اسکا روزہ ہم پر فرض نہیں کیا
 پس جو چاہے کہ اسکو روزہ سے لڑا دے تو روزہ رکھے اور میں تو روزہ سے ہوں۔ پس لوگوں نے روزہ
 رکھا۔ رواہ البخاری و مسلم۔ جواب دیا گیا کہ معاویہ رحمہ کا اسلام لانا بعد فتح مکہ ہے پس نوین سال یا اس کے بعد سنا
 ہو گا اور اسوقت عاشوراء منسوخ ہو چکا اور فریقہ رمضان نازل ہو چکا تھا اور عاشوراء کا وجوب تو رمضان سے
 پہلے تھا چنانچہ حدیث عائشہ رحمہ میں ہے کہ پھر جب آپ مدینہ آئے تو بھی عاشوراء کا روزہ رکھا اور اس روزہ رکھنے کا
 حکم دیا پھر جب فریقہ رمضان نازل ہوا تو فرمایا کہ جو چاہے عاشوراء رکھے اور جو چاہے چھوڑے۔ رواہ البخاری و
 مسلم۔ یہ مرتب ہے کہ عاشوراء قبل رمضان کے واجب تھا پھر نسخ ہوا کہ اختیار دیدیا ورنہ بقیہ روز کے اساک کا حکم ہوتا
 اور صوم کا حکم بقیہ امر ہے۔ اور جس حدیث سے شافعی رحمہ نے رات سے نیت کا استدلال کیا ہے مصنف رحمہ نے یہ جواب
 دیا کہ۔ مارواہ محمول علی نفی التفصیلۃ والکمال۔ اور جو شافعی نے روایت کی وہ محمول ہے فضیلت و کمال کے
 نفی پر۔ فتنہ یعنی جب رات سے نیت نہ تو اسکا صیام نہیں۔ یعنی یہ کہ اسکا صیام ہر صفت سے کامل و فاضل
 نہیں رہا جیسے حدیث لا ایا ان لمن لا عدلہ۔ اسکا ایان نہیں جسا حد پورا نہیں۔ حالانکہ بالا جماع بعد ہون میں ہے تو مراد یہ کہ
 کامل نہیں۔ اور جیسے لا عدلہ بجا رہا مسجد الانبی المسجد۔ یعنی مسجد کے چاروں طرف والے کی نماز نہیں مگر مسجد ہی میں چاروں
 بالاتفاق تنہا اسکی نماز ہو گئی تو معنی یہ کہ جیسے اسکو مسجد میں پڑھنی چاہیے تھی نہیں پڑھی اور اسکے نظائر بہت ہیں۔ اور
 معناه لم یوانہ صوم من اللیل۔ بار کے معنی یہ کہ اسنے رات سے یہ نیت کی کہ وہ صوم ہے۔ فتنہ مراد یہ کہ

ہونے سے عقد کے بعد نیت کافی ہو تو قضاے رمضان میں بھی کافی ہونا چاہیے کہ وہ بھی رکن واحد ہے۔ جواب یہ کہ خالی رکن واحد ہونا نہ تھا بلکہ رکن واحد ہونا اور اس دن کا روزہ کے لیے متعین ہونا دونوں باتوں پر یہ حکم تھا۔ بخلاف القضاء۔ بخلاف قضاے رمضان کے۔ فت۔ کہ قضا رکعتا تو فرض ہے مگر اسکے لیے دن معین نہیں ہے بلکہ وہ دن نفل روزہ کو متصل ہو تو قضا رمضان متعین ہوگا۔ لاشع یتوقف علی صوم ذلک الیوم و یؤفل کیونکہ وہ اساک اُس دن کے روزہ پر موقوف ہے اور وہ نفل ہے۔ فت۔ یعنی شرع نے اُس روزہ کے صوم کو اس پر کسی جہت سے لازم نہیں کیا مگر آنکہ وہ نفل روزہ رکھے تو شروع سے وہ نفل ٹھہرے گا بھر اسکو قضا نہیں ٹھہرا سکتے مگر اسی طرح کہ اسکے نفل شروع ہونے سے پہلے قضا کی نیت کر لے لہذا قضاے رمضان میں رات سے نیت شرط ہے تاکہ وہ نفل شروع ہو جاوے۔ اور اداے رمضان یا نذر معین میں شرع نے وہ دن نفل سے محفوظ کر دیا جب کہ اس پر اسدن کا روزہ فرض کر دیا۔ اگر کہا جاوے کہ پھر جب یہ بات ہے تو چاہیے کہ اُس دن جہت نیت کر کے جائز ہو جاوے۔ جواب یہ کہ نہیں بلکہ جیسے رکن واحد ہونا اور دن کا معین ہونا ضروری اسکے ساتھ عادت سے عبادت کو ترجیح ہونا بھی ضروری ہے تو جب اکثر حصہ اساک کا بہ نیت عبادت ہوا تو اس رکن کا عبادت ہونا مزج ہوا۔ بخلاف مابعد الزوال۔ بخلاف مابعد زوال کے۔ فت۔ یعنی بعد زوال کے نیت کی کہ یہاں میرا عبادت ہے تو کیا ترجیح ہے کہ عبادت ہو بلکہ اکثر حصہ بہ نیت ہونے سے عادت کو ترجیح ہے۔ لاشع لم یوجد اقترانها بالاکثر۔ کیونکہ نیت عبادت کا متصل ہونا اکثر حصہ سے نہیں پایا گیا۔ قرعحت جنبہ الفوات۔ تو عبادت فوت ہونے کا بلکہ بھاری ہو گیا۔ ثم قال فی المختصر۔ پھر جانا چاہیے کہ قدوسی نے مختصر میں کہا کہ۔ مابینہ و بین الزوال یعنی جائز ہے نیت کرنا شروع اساک سے زوال تک کے درمیان۔ فت۔ حالانکہ زوال تک نصف بغیر نیت ہو گیا۔ و فی الجامع الصغیر قبل نصف النہار۔ اور جامع صغیر میں قبل نصف النہار مذکور ہے۔ فت۔ اور نہار عنی تو طلوع آفتاب سے شروع ہوتا ہے اور مراد نہار شرعی ہے جو طلوع فجر سے شروع ہوتا ہے۔ و ہوا الاصبح۔ اور یہی اصبح ہے۔ فت۔ جامع صغیر میں ہے۔ لاشع لا بد من وجود النیت فی اکثر النہار۔ کیونکہ نیت عبادت کا ہونا اکثر نہار میں ضروری ہے۔ فت۔ جو نصف سے زائد ہو۔ و نصف من وقت طلوع الفجر الی وقت الفحوة الکبری لا وقت الزوال۔ اور نصف النہار الشرعی طلوع فجر سے تہی روشنی تک ہے نہ وقت زوال تک۔ فت۔ یعنی نہار شرعی کا نصف اس وقت ہوتا ہے کہ چاشت کا آخری وقت ہو۔ فتشترط النیت قبلھا للتحقق فی الاکثر پس نیت اس سے پہلے موجود ہونا شرط ہے تاکہ اکثر نہار میں پائی جاوے۔ فت۔ ہمارے دیار میں بہر دن فجر سے تک ہو۔ و لا فرق بین المسافر و المقیم۔ اور فرق نہیں درمیان مسافر و مقیم کے۔ فت۔ یعنی دونوں کے لیے اول دن میں نیت کر لینا کافی ہو جائیگا۔ خلافا لفرق۔ برخلاف زفرح کے۔ فت۔ کہ اسکے نزدیک مسافر میں یہ بات جائز نہیں بلکہ رات سے نیت ہونا ضروری۔ مبسوط میں ہے کہ اگر مسافر نے اول دن میں نیت کی حالانکہ کسی شہر میں وارد ہوا اور ہنوز کچھ کھایا یا پیا نہیں ہے تو ہمارے نزدیک اسکا یہ روزہ فرض سے جائز ہے۔ لاشع لا یفید ذکرنا من الدلیل۔ کیونکہ جو دلیل ہم نے ذکر کی اُس میں کوئی فرق درمیان مقیم و مسافر کے نہیں نکلتا۔ فت۔ واضح ہو کہ مبسوط میں جو مسافر کی حالت بیان کی کہ کسی شہر میں وارد ہوا یہ کچھ ضروری نہیں اسی واسطے امام مہذب نے ذکر نہ کی اور دوا لیحہ وغیرہ میں مسافر و مریض مطلقاً مذکور ہیں اس بنا پر کہ صوم رمضان تو مقیم و مسافر و مریض سب پر فرض ہے وقت ہے لیکن مریض و مسافر کو تاخیر کرنے کی اجازت دی گئی ہے پس جب مسافر یا مریض نے تاخیر نہ کی تو نفل

مقیم کے ہو گئی کہ انکا اساک ابتدا کی نیت پر موقوف ہو گیا۔ م م م م۔ اور صحیح حدیث میں زفر فرم کے نزدیک
مقیم نذر رست کے واسطے نیت ہی شرط نہیں ہے۔ مالک و لیث و ابن المبارک کے نزدیک ایک نیت ادا
رمضان کے تمام مہینہ کو کافی ہے۔ چونکہ ہمارے نزدیک ہر روزہ علیحدہ ہے تو ہر روز نیت ضرور ہے۔ کما فی قاضیخان
م۔ حاصل کلام اسوقت تک یہ کہ واجب دو قسم ہے ایک معین جیسے رمضان و نذر معین جو کہ اول وقت دن میں نیت
کرنے سے ادا ہو جاتا ہے۔ و ثلثا الضرب۔ من الصوم۔ بتاوی مطلق النیتہ۔ اور یہ قسم صوم کی یعنی وہ جہیں
ادا ہو جاتی ہے مطلق نیت کے ساتھ۔ و ثلثا میں نے روزہ کی نیت کی۔ ہدیۃ النفل۔ اور نفل کی نیت
کے ساتھ۔ و ثلثا میں نے نفل روزہ کی نیت کی۔ و نیتہ واجب اخر۔ اور دوسرے واجب کی نیت کے
ساتھ۔ و ثلثا کل رمضان کا دن ہر جسکا روزہ رکھنا اس پر لازم ہے اور اسے نیت میں کفارہ وغیرہ کسی واجب کی
نیت کی تو فرض ہی ادا ہو گا۔ لیکن نذر معین میں ایسا نہیں ہے مثلاً کل دو شنبہ ختم ماہ عید ہے ایسا ہے اسی روز صوم
کی نذر کی تھی پھر رات میں اسے اسدن صوم کفارہ وغیرہ واجب کی نیت کی تو دوسرا واجب ادا ہو گا پس کلام مصنف
کے یہ معنی ہیں کہ اس قسم کے صوم میں تین طرح نیتوں سے ادا ہونا پایا جاتا ہے اگرچہ اس قسم کی ہر فرد میں نہ ہو۔ جیسے کہا جاوے
کہ جو ان کی قسم انسان میں عالم و صنایع و فقیروں و امروں پایا جاتا ہے حالانکہ ہر فرد میں یہ باتیں جمع نہیں ہیں۔ و ثلثا
الشافعی فی نیتہ النفل عابث۔ اور شافعی رحم نے کہا کہ نفل کی نیت کرنے میں وہ شخص عیب کرنے والا ہے
و ثلثا یعنی وہ صوم مفت فاقہ ہو نہ فرض ہو نہ نفل ہو۔ کیونکہ فرض کی نیت نذر ادا و نفل کا وقت نذر ادا تو کچھ
نہ ہو ایم۔ و فی مطلقہا لا قولان۔ اور مطلق نیت کرنے میں شافعی کے دو قول ہیں۔ و ثلثا یعنی مطلق صوم
کی نیت کی نہ فرض کہا اور نہ نفل۔ تو اس میں دو قول ہیں اور اس کے مذہب میں اصح یہ قول ہے کہ فرض ادا نہ ہو گا اور
یہی امام مالک و احمد کا قول ہے۔ لانه نیتہ النفل معرض عن الفرض فلا یكون له الفرض۔ اس جہت سے
کہ نفل کی نیت کرنے میں اسے فرض سے تنہا تو فرض اسکو نہیں ملا۔ و ثلثا اور نفل کا یہ وقت نہیں کیونکہ رمضان
ہو تو نفل بھی نہ ہو ایم۔ ولنا ان الفرض متبعین فیہ۔ اور ہماری حجت یہ ہے کہ فرض اسوقت میں متبعین ہے۔ و ثلثا
بدلیل حدیث کہ جب شعبان گذر جاوے تو کوئی صوم نہیں سوائے رمضان کے۔ یعنی شافعی کی طرف سے
کسی صوم کا صل نہیں سوائے فریضہ رمضان کے۔ اور جب اسے مطلق صوم کی نیت کی تو صوم پایا گیا۔ فیصواب
باصل النیتہ۔ پس فرض حاصل ہو جائیگا اصل نیت کے ساتھ۔ و ثلثا یعنی اسوقت میں جب صوم نیت عبادت
سے پایا گیا تو وہ فرض اپنے موقع سے مل گیا کیونکہ وہ ان اور کوئی صوم ہی نہیں ہے۔ کالمقوحدنی اللہ اریصا ب اسم
جنتہ جیسے کسی مکان میں تنہا آدمی ہو تو اس اسم جلس سے پایا جاتا ہے۔ و ثلثا تو آدمی کے نام سے وہی حاصل
ہو گا۔ یہ تو مطلق صوم کا بیان تھا۔ و اذنا نوی النفل۔ اور جب نیت کی صوم نفل کی۔ اور واجب آخر۔ یا کسی دوسرے
واجب کی۔ و ثلثا صوم کفارہ۔ تو اسے صوم کی نیت کے ساتھ میں نفل یا کفارہ زائد کیا۔ نقد نوے
اصل الصوم۔ پس بالفرد اسے اصل صوم کی نیت کی۔ و ثلثا وہ جہت۔ اور زیادت جہت کی نیت کی۔ و ثلثا
یعنی نفل یا کفارہ کی۔ وقد لغت الجہت۔ اور حال یہ کہ جہت تو لغو ہو گئی۔ و ثلثا کیونکہ یہ وقت اس جہت کا
اصل نہیں رکھا گیا ہے تو نفل یا کفارہ بیکار کا عدم ہوا۔ بقی الاصل و جو کاف۔ پس اصل صوم باقی رہا اور وہ
کافی ہے۔ و ثلثا اس سے وقت کا صوم یعنی فرض ادا ہو جاتا ہے۔ اگر کما جاوے کہ مسافر و مریض کے لیے تو اسوقت میں
روزہ رکھنا حتمی نہیں ہے جواب یہ کہ ان دونوں کے فی میں صاحبین و امام کا اختلاف ہے چنانچہ فرمایا۔ ولا فرق بین

المسافر والمقیم والصحیح والضعیف عند ابی یوسف ومحمد۔ اور صاحبین کے نزدیک مسافر و مقیم اور نذیر و غیر نذیر یکساں ہیں۔ **فـ** حتیٰ کہ رمضان میں مسافر و بیمار نے اگر مطلق صوم یا صوم نفل یا دوسرے واجب کی نیت سے روزہ رکھا تو رمضان کا فرض ادا ہوگا۔ لان الرخصة کیلئے المذموم والمعدوم مشقة۔ کیونکہ رخصت یا غیر صوم کی نواہی سے نیت سے کسی کے معدوم کو مشقت لاحق نہ ہو۔ **فـ** یعنی مسافر یا مریض پر حج نہ ہو۔ فاذا تحلها التحق بغیر المعدوم۔ بھر جب اسے مشقت کو اٹھایا یعنی روزہ رکھ لیا تو وہ غیر معدوم کے ساتھ لاحق ہو گیا۔ **فـ** اور غیر معدوم کا یہ روزہ کسی نیت سے ہو رمضان کا واقع ہوتا ہے تو معدوم یعنی مریض و مسافر کا بھی رمضان سے واقع ہوگا۔ وعند ابی حنیفہ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک۔ **فـ** ان تبیون میں تفصیل اور مختلف روایات ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ۔ اذا صام المريض والمسافر بنية واجب آخر یفیع عنه۔ جب مریض و مسافر نے دوسرے واجب کی نیت سے روزہ رکھا تو دوسرے واجب سے واقع ہوگا۔ **فـ** رمضان سے ہوگا۔ لانه شغل الوقت بالاسم لعمامة في الحال وتعميره في صوم رمضان الى ادراك العدة۔ کیونکہ اُسے وقت کو اسم کے ساتھ مشغول کر لیا بوجہ اسکے فی الحال حتیٰ ہونے اور صوم رمضان میں حدت پانے تک اختیار ہونے کے۔ **فـ** یعنی واجب دیگر تو اسپر فی الحال تھا ادا کرنا واجب ہے اور رمضان میں بوجہ سفر یا مرض کے اجازت ہے کہ جب وقت اقامت یا نذرستی حاصل ہو اس وقت قضاء کا شمار پورا کر دو تو فی الحال جو اسم تھا اُسے ادا کر لیا اور واضح ہو کہ مریض نفل مسافر کے جو احسن بن زیاد نے امام اعظم رحمہ سے روایت کیا اور اسی کو امام مصنف و اکثر مشائخ بخارا نے اختیار کیا ہے۔ کما فی الفتح۔ اور معنی یہ کہ امام اعظم رحمہ سے دونوں روایوں میں سے یہی اصح ہے کہ مریض کا روزہ بھی دوسرے واجب سے واقع ہوگا جس کی نیت کی ہے۔ رہا یہ کہ صاحبین و امام کے قول میں سے کون صحیح ہے تو کافی میں لکھا کہ مریض کے بارہ میں صحیح یہ کہ اسکا روزہ رکھنا فرض رمضان سے واقع ہوگا۔ ۲۔ وعنه فی نية التطوع روایتان۔ اور امام ابو حنیفہ سے نفل کی نیت کرنے میں دور و اتین ہیں۔ **فـ** ایک میں نفل ہوگا اور دوسرے میں فرض رمضان ہوگا۔ والفرق علی احکام اور فرق دونوں میں ایک روایت ہے۔ **فـ** جب فرض رمضان واقع ہوگا یہ ہے کہ۔ انه ما صرف الوقت الى الایم۔ اسے وقت کو اسم کی طرف صرف نہیں کیا۔ **فـ** کیونکہ نفل سے فرض رمضان ٹھہر کر ہے اور واجب دیگر میں اسم صرف کیا تھا تو واجب دیگر سے واقع ہوا تھا۔ اور محیط السرخسی میں لکھا کہ اصح یہی کہ نفل کی نیت سے فرض رمضان واقع ہوگا۔ ۳۔ پس معلوم ہوا کہ اسمین مطلقاً قول صاحبین کی صحیح ہوئی ہے اور ظاہر ہوا کہ دراختیار کو اشتباہ ہوا واللہ تعالیٰ اعلم۔ (مفروض) اگر کسی دن کی نذر معین کی ہو پھر آسدن کسی دوسرے واجب مثلاً قضاے رمضان یا کفارہ قسم کی نیت کی تو دوسرا واجب ادا ہوگا اور نذر نہ کرے کو قضا کرے۔ السراج۔ اور یہی اصح ہے۔ البھر۔ اگر تعقیب سے اسے رمضان کے دوسرے روزہ کی نیت کی اگرچہ وہ رمضان ہونے سے واقف نہ ہو تو وہ رمضان سے واقع ہوگا۔ جس صورت میں کہ اسے دن بھر سے نیت کی تو یہ نیت کرے کہ آج میں ابتداء سے روزہ سے صائم ہوں حتیٰ کہ اگر نیت کے وقت سے روزہ کی نیت کی تو صائم ہوگا۔ البھر۔ والسراج۔ اگر رمضان کی رات میں اغواء یا غنوں ہو ابھر بعد فجر کے نصف النہار سے پہلے افاقہ ہو کر نیت کر لی تو روزہ ہو گیا۔ محیط السرخسی وغیرہ۔ واضح ہو کہ جس صورت میں دن کی نیت بھی جائز ہے تو افضل یہ کہ رات ہی سے نیت کرے۔ الخلاصہ۔ اور فرض رمضان وغیرہ کو معین کر کے الاختیار۔ یہ تو واجب کے اس قسم کا بیان ہے کہ جس وقت معین ہو۔ والضرر الثانی۔ اور قسم دوم۔ **فـ** وہ واجب صوم کہ زمانہ معین سے مطلق نہ ہو بلکہ۔ ما ثبت فی الذمہ۔ جو آدمی کے ذمہ ثابت واجب ہو۔ **فـ**

اور جن دنوں روزہ ہو سکتا ہے جس دن چاہے ادا کرے۔ کفزار شہر رمضان۔ جیسے ماہ رمضان کی قضاء و صوم
 الکفارۃ۔ اور روزے کفار سے کے۔ فن۔ اور یوں ہی وہ نذر جو مطلق ہو کسی دن کی خصوصیت نہ کی مثلاً کسی ماہ
 اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھے چار روزے ہیں۔ السراج مع۔ فلا یجوز الا نیت من اللیل۔ تو یہ قسم جائز نہیں کرنا
 سے نیت کے ساتھ۔ فن۔ یعنی ایسے صوم میں نیت کا شروع سے متصل ہونا ضروری۔ اتفاقاً نیت ہو جائے کہ شروع
 میں حج پر لہذا رات سے اجازت دی گئی ہو تو یہ نیت ضروری۔ لانا غیر متعین۔ کہونکہ یہ صوم غیر متعین ہے۔ فن۔
 یعنی کوئی وقت اسکے واسطے متعین نہیں۔ فلا بد من التعین من الاجتہاد۔ پس ضروری ہے متعین کرنا ابتداء سے
 فن۔ تاکہ ابتدائی حصہ صوم نفل ہو جاوے کہ پھر وہ منقلب ہو کر واجب ہو گا پس یہ روزہ نیت پر متوقف نہیں ہے
 (فروع) اگر ایسے ملک میں یا ایسی جگہ ہو کہ اس پر رمضان مشتبہ ہو تو توحی سے روزہ رکھے پھر اگر ظاہر ہو کہ وہ نیت
 ہو وقت رمضان تھا اس سے پہلے روزہ واقع ہوا تو کافی نہ ہوا کیونکہ وجوب سے پہلے ساقط نہیں ہو سکتا اور اگر
 اس سے پہلے ظاہر ہو تو رمضان ادا ہو گیا۔ فن۔ اور قضاء کی نیت شرط نہیں ہے۔ یہی صحیح ہے کیونکہ اس کی نیت یہ بھی
 کہ جو رمضان اس پر واجب ہے اس سے روزہ رکھتا ہے۔ البدائع۔ اگر اسے نیت میں دو مختلف روزوں کی نیت کی پس
 اگر دونوں برابر ہوں اور کسی کو ترجیح نہ تو کوئی واقع ہو گا اور اگر کسی کو ترجیح ہو تو وہ ہو جائیگا۔ محیط السطری۔ چنانچہ
 قضاء رمضان و نذر کی نیت کی تو استحساناً قضا سے رمضان ہو گا اور اگر نذر معین و نفل کی نیت رات یا دن میں
 کی یا نذر معین و کفارہ کی رات سے نیت کی تو بالاجماع نذر معین ہو گا۔ السراج۔ اور اگر صوم قضا و کفارہ قسم کی نیت
 کی تو کوئی نہ ہو گا مگر نفل ہو جائیگا۔ محیط۔ اور اگر بعد طلوع فجر کے قضا کی نیت کی اور یہ صحیح نہیں ہے تو یہ صوم نفل ہو جائیگا
 حتیٰ کہ اگر توڑے تو اس پر قضا لازم ہوگی۔ الذخیرہ۔ واجب دونوں قسموں کا بیان ہو چکا اب نفل رہا۔ و النفل مکہ و جز
 بنیتہ قبل الزوال۔ اور صوم نفل سب طرح کا قبل زوال کے نیت سے جائز ہے۔ فن۔ صحیح یہ کہ قبل نصف النہار
 کے نیت سے جائز ہے۔ صحیح بہ الزلیعی۔ خلافاً لما لاک فانه یتمسک باطلاق ما روینا۔ خلاف قول مالک رحم
 کے کہ وہ تمسک کرتے ہیں اطلاق اس حدیث سے جو ہم روایت کر چکے۔ فن۔ یعنی لا یمام لمن لم ینو الصیام من اللیل
 تو اس میں مطلق ہر صیام کے واسطے رات سے نیت شرط نکلتی ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام بعد ما کان اصبح غیر صائم
 انی اذا الصائم۔ اور ہماری دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بعد ازاں کہ آپ نے غیر صائم صبح کی تھی یہ کہ میں اب
 صائم ہوں۔ فن۔ یہ حدیث بروایت مسلم وغیرہ صحیح ہے اور امام ادب گذری۔ لیکن شاید امام مالک کی طرف سے تاویل
 ہو کہ آپ نے صوم نفل کی نیت رات سے کی تھی اور نفل کو توڑ دینا جائز ہے پس اس وقت خبر دیدی کہ میں تو صائم ہوں
 یعنی توڑنا واقع نہ ہوا۔ یہ تاویل بعید ہے مگر ادلی یہ کہ عاشوراء کی حدیث معاویہ میں ہے کہ منادی کر دی کہ آج عاشوراء ہے جس کا
 صوم ہم پر فرض نہیں ہوا تو جس کا جی چاہے رکھے اور چاہے نہ رکھے اور میں تو صائم ہوں پس لوگوں نے روزہ رکھا
 کما رواہ البخاری و مسلم۔ پس یہ ظاہر ہے کہ بعد فجر کے تھا کیونکہ آپ نے اپنا صائم ہونا بیان فرمایا۔ م۔ ولان المشرع
 خارج رمضان ہوا نفل۔ اور اس دلیل سے کہ مشروع بعد رمضان کے صوم نفل ہے۔ فن۔ تو یہ دن صوم نفل
 کے واسطے خارج مشروع ہے۔ یتوقف الامساک فی اول البوم علی صیورۃ صوما بالنیۃ علی ما ذکرنا توہماک
 اس دن کے اول میں اس کا صوم ہو جائے نیت پر متوقف ہے یا نہ کہ ہم ذکر کر چکے۔ فن۔ تو جب اسے نیت صوم کر لی تو
 ابتداء ای مساک بھی صوم ہو گیا کیونکہ وہ رکن واحد ہے شریک نصف النہار سے تقدم ہونا کہ اکثر متصل نیت عبادت
 ہے جو جاوے۔ ولو نوی بعد الزوال لا یجوز۔ اور اگر اسے بعد زوال کے نیت کی تو نفل نہیں جائز ہے حال

اشافی بخور و یصبر صائم من صین نوی او ہو متجز غنمہ۔ اور شافی نے کہا کہ جائز ہے اور وہ صائم ہو جائیگا سویت سے کہ اُسے نیت کی کیونکہ صوم اُنکے نزدیک متجزی ہوتا ہے۔ **ف**۔ یعنی رکن واحد طوع نحر سے سات تک نہیں ہے کہو نہ مینا علی النشاط۔ تجزی کا جواز اس وجہ سے کہ نفس تو خوشی خاطر پر مبنی ہے۔ ولعلہ یشط بعد الزوال۔ اور شاید کہ اُنکی خوشی خاطر بعد زوال کے ہو۔ الا ان من شرط الامساک فی اول النہار۔ گزشتہ بات یہ کہ شرط یہ کہ اول روز سے امساک رہا ہو۔ **ف**۔ یعنی صوم کے مخالف کوئی حرکت نہ کی ہو تب بعد ظہر کا امساک مذکوریت سے صوم ہو جائیگا۔ پس فرق یہ جو کہ اُنکے اس قول میں صوم فقط نیت کے وقت سے آخر تک ہوگا اور ہمارے نزدیک اول سے آخر تک۔ اور اصح قول شافعیہ کے نزدیک بھی شل ہمارے ہے۔ **و**۔ عندنا یصبر صائم من اول النہار۔ اور ہمارے نزدیک وہ شخص شروع دن سے صائم ہو جائیگا۔ لانه عبادۃ قہر النفس۔ کیونکہ یہ عبادت مغلوب کرنے نفس کی ہے۔ وہی انما یتحقق بامساک مقدر۔ اور یہ عبادت تو امساک مقدر سے حاصل ہوگی۔ **ف**۔ یعقبہ قرآن الینتہ بالکثرہ۔ پس اکثر دن سے نیت کا متصل ہونا معتبر ہوگا۔ **ف**۔ الحاصل اختلاف یہ کہ اُنکے نزدیک نیت اگر جہ اقل سے ملحق ہو نام دن صوم ہوگا اور ہمارے نزدیک عبادت جب ہی ہونا چاہیے کہ محل بہ نیت خاص ہو پس اگر کل سے متصل نہ تو اکثر حصہ سے متصل ہو کہ وہ بھی بمنزکہ کل کے ہے۔ قال یغنی للناس اور نہ پایا کہ لوگون کو چاہیے۔ **ف**۔ یعنی لوگون پر بطریق الکفایہ واجب ہے حتی کہ سب ترک کریں تو سب گنہگار ہیں اور بعض کریں تو اُنکو ثواب اور دوسرے لوگ گناہ سے بچ گئے۔ **ف**۔ الاختیار ۶۔ پس لوگون پر یکفایہ واجب ہے کہ۔ ان یتمسوا اللیل فی الیوم التاسع والعشرون من شعبان۔ تلاش کریں چاند کو شعبان کی اسیسویں تاریخ۔ **ف**۔ اور ترجمہ کے نزدیک واجب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ صوم رمضان فرض کیا گیا اور یہ اس بات پر موقوف ہے کہ رمضان کا وقت معلوم کریں تو نفس تقضی ہوئی کہ وقت دریافت کرنا واجب ہے کیونکہ امر واجب ادا کرنا جس بات پر موقوف ہو وہ بھی بالافتقار واجب ہو جاتی ہے پھر چونکہ حدیث صحیح میں ہے کہ مینہ ۲۹۔ کا ہوتا اور ۳۰۔ کا ہوتا ہے ۲۹۔ کو چاند تلاش کرنا واجب ہوا۔ اور اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ بغیر واجب کفایہ جب بعض نے تلاش کر لیا تو کافی ہو لیکن یہ بعض استقدر ہوں کہ جگہ قول پر لوگون کو شرعاً یقین کرنا ممکن ہو۔ اور ۳۰۔ شعبان کو تو ضرور چاند ہے کچھ تلاش کی حاجت نہیں۔ یہ تلاش ۲۹۔ کو واجب ہے۔ فان راوہ صاموا۔ پھر اگر ۲۹۔ کو لوگون نے چاند دیکھ لیا تو روزہ رکھیں۔ **و**۔ ان غم علیہم۔ اور اگر چاند انہر روندہ گیا۔ **ف**۔ بوجہ اسر یا گارے غبار کے اس جہت سے کہ کچھ نظر نہ آیا۔ اگرچہ شک ہے کہ شاید نکلا ہو مگر حکم یہ ہے کہ۔ املوا اعدۃ شعبان ثلثین یوماً صاموا۔ پورا کریں شمار شعبان کا تیس دن پھر روزہ شروع کریں۔ **ف**۔ اور شک کا اعتبار نہیں۔ لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم صوموا لردیہ۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ روزہ رکھو وقت ردیت ہلال کے۔ **ف**۔ یعنی ہلال رمضان کے۔ و افطر لردیہ۔ اور افطار کرو وقت ردیت ہلال کے۔ **ف**۔ یعنی جو زمانہ فرضیت صوم کا نہیں بلکہ افطار کا تیسرے دن داخل ہو وقت ردیت ہلال شوال کے۔ فان غم علیکم فاملوا اعدۃ شعبان ثلثین یوماً۔ پھر اگر تم پر روزہ جادے ہلال تو پوری کرو گنتی شعبان کی۔ ۳۰۔ روزہ۔ **ف**۔ یہ حدیث مجہولہ وغیرہ میں متیقن کلام سے داروی اور یہ فقط رعایت ابو داؤد و ترمذی کے ہیں اور بعض روایات میں فقط شعبان نہیں بلکہ صرف اسی قدر کہ پوری کرو گنتی۔ ۳۰۔ روزہ کی۔ یہ روزہ رکھنے کے لیے شعبان کی گنتی اور افطار کے لیے رمضان کی گنتی پوری۔ ۳۰۔ کرنے کا حکم ہے۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ۲۹۔ کا چاند بوجہ ابر وغیرہ کے مستور ہو تو شک پر روزہ نہیں۔ **و**۔ ان

الاصل بقاء الشهر۔ اور اس دلیل سے کہ اصل ہر ماہ کا باقی ہونا۔ **ف** یعنی مینہ برابر چلا آتا تھا کہ اسکا وجود بالیقین معلوم ہے۔ فلما ینقل عنه الابدلیل۔ پس اس سے منتقل ہوگا اگر بدلیل۔ **ف** یعنی اس مینہ سے دوسرے مینہ میں منتقل ہونے کے لیے دلیل چاہیے۔ ولما یوجد۔ اور دلیل پائی نہیں گئی۔ **ف** ہلکے شک ہوا تو شک سے یقین نہیں ٹیگا۔ (فروع) شعبان کا چاند بھی لوگوں کو تلاش کرنا چاہیے تاکہ گنتی ۳۰۔ پوری کر سکیں۔ السراج۔ بدلیل حدیث ابو ہریرہ کہ شعبان کا چاند واسطے رمضان کے محفوظ کرو۔ رواہ الترمذی۔ یومین کا قول یا جنتری الا جماع معتبر نہیں ہے۔ یہی صحیح ہے۔ السراج۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی پانچ یا ششم کے پاس آیا اور اس کے قول کی تصدیق کی تو اس نے جو محمد پر نازل کیا گیا اس سے کفر کیا۔ **ع**۔ ولا یصومون یوم الشک الا تطوعا۔ اور شک کے روز روزہ نہ رکھیں مگر بطور نفل کے۔ **ف** واضح ہو کہ اگر ۲۹ شعبان کو مطلع صاف ہو تو اگلے دن یوم الشک نہیں۔ المجتبیٰ۔ اگر صاف نہ ہو تو اگلے دن میں شک ہے کہ شاید یہ دن رمضان کا ہو۔ یا شعبان کا چاند نظر نہ آیا تھا ابوہریرہ کے توجہ اسکی گنتی پر رمضان بوجہ ابر کے ہو تو شک ہو کہ ۳۰ شعبان ہی کا اول رمضان۔ المبسوط۔ پس اس یوم الشک میں روزہ نہیں مگر نفل۔ نقولہ صلی اللہ علیہ وسلم لایعصم الیوم الذی یشک فیہ انہ من رمضان الا تطوعا۔ بدلیل اس حدیث کے کہ جس دن میں شک ہو کہ یومین کا ہے اس میں روزہ نہ رکھا جاوے مگر بطور نفل۔ **ف** یہ حدیث ہرگز نہیں پائی گئی تو کوئی دلیل نہیں کہ اسکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہا جاوے۔ سان عاربن یا سررنہ نے یوم الشک کے روزہ دار کو فرمایا کہ اس نے حضرت مسلم کی نافرمانی کی۔ اس سے مانعت ظاہر ہوئی۔ ونبذہ المسئل علی وجہ۔ اور یہ مسئلہ کئی صورتوں پر ہے۔ ابدالان نیوی صوم رمضان۔ ایک صورت یہ کہ اس دن روزہ رمضان کی نیت کرے۔ و ہو مکروہ لما روینا ولا نثبہ بابل الکتاب لانہم زادوا فی عہدہ صومہم۔ اور یہ مکروہ ہے کیونکہ حدیث ہم نے روایت کر دی اور ایسے کہ یہ یومین و نصاری کے ساتھ ثابت ہے کیونکہ ان لوگوں نے اپنے روزے کی تعداد میں بڑھالیا تھا۔ **ف** اور بات یہ ہوئی کہ یہودیوں و نصاریوں نے اپنے عمار کے قول پر اس طرح مدار رکھا تھا کہ وہ جس طرح چاہے بغیر کر دے چنانچہ اس زمانہ تک یہ بات جاری ہے پس جب سخت گرمی میں روزے پڑے تو ان کے پوپ نے جائزوں میں شہادے اور شمار بڑھا دیا۔ اور یہ ہمارے نزدیک کفر ہے۔ پھر واضح ہو کہ اگر کسی نے باوجود مکروہ ہونے کے اس دن روزہ نیت سے رکھا۔ ثم انظر ان الیوم من رمضان یحرم لانه شہد الشہر و صامہ۔ پھر اگر ظاہر ہو کہ یہ دن واقعی رمضان کا تھا تو اسکو رمضان سے کافی ہو گیا یعنی قضاء واجب نہیں رہی کیونکہ وہ شہر رمضان میں حاضر ہوا اور روزہ رکھا ہے۔ **ف** اور اللہ تعالیٰ نے بھی فرمایا کہ من شہد شک الشہر فلیصم۔ **ع**۔ وان ظہران من شعبان کان تطوعا۔ اور اگر کھلا کہ یہ دن شعبان سے تھا تو روزہ نفل ہو جائیگا۔ **ف** یعنی مع کراہت۔ وان افطر لم یقضہ۔ اور اگر اس نے یہ روزہ توڑ ڈالا تو اسکی قضاء اس پر واجب نہیں۔ لانه فی معنی المنفون۔ کیونکہ یہ تو منفون کے معنی میں ہے۔ **ف** منفون وہ نفل جو اس گمان پر شروع کیا کہ مجھے ادا کرنا واجب ہے حالانکہ نہ تھا مثلاً ناز ظہر چڑھا چکا پھر یاد نہ رہا اور دوبارہ فرض شدہ کر دی پھر ظاہر ہوا کہ چڑھا چکا ہے پس اگر چڑھے تو نفل ہے اور اگر توڑ دے تو اس نفل کی قضاء واجب نہیں۔ اور یہاں تو ہنوز یہ یقین بھی نہیں ہوا کہ اس پر اس دن روزہ واجب ہے بخلاف اسکے اگر اس نے سوائے یوم الشک کے کسی روزہ شروع کر کے توڑ دیا تو قضاء واجب ہے۔ والتمانی ان نیوی عن واجب آخر۔ دوسری صورت یہ کہ اس دن دوسرے واجب کی نیت کرے۔ **ف** اتند قضاء رکفارہ کے۔ و ہو مکروہ ایضا لما روینا۔ اور

یومین کا قول یا جنتری الا جماع معتبر نہیں ہے۔ یہی صحیح ہے۔ السراج۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی پانچ یا ششم کے پاس آیا اور اس کے قول کی تصدیق کی تو اس نے جو محمد پر نازل کیا گیا اس سے کفر کیا۔

اور یہ بھی مکرر ہر بدیں اس حدیث کے جو ہم نے روایت کر دی۔ **ف**۔ کیونکہ اس میں صرف نفل کے اجازت ہیں اور ہم بیان کر چکے کہ اسکا حدیث ہونا ثبوت نہیں ہوا تو دلیل یہ حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہ حضرت علی الصدیق علیہ السلام نے فرمایا کہ پیش قدمی نہ کرو رمضان پر ایک یا دو روز کے روزے سے مگر جس شخص کا معمول ہو کہ اسوقت روزہ رکھتا ہو تو رکھے۔ **ر**۔ رواہ الاممۃ الستہ فی الصحاح۔ اور ترمذی نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی کہ جب شعبان آدھا ہو چکے تو تم روزہ مت رکھو۔ حدیث حسن صحیح۔ واضح ہو کہ حدیث میں آیا کہ حضرت علی الصدیق علیہ السلام نے ایک شخص سے فرمایا کہ تو نے سرار شعبان سے کوئی روزہ رکھا تھا اس نے عرض کیا کہ نہیں تو فرمایا کہ جب تو افطار کرے یعنی بعد رمضان کے تو بجائے اسکے ایک روزہ رکھو۔ **ر**۔ رواہ احمد وغیرہ۔ شذری وغیرہ نے کہا کہ سرار پر ماہ کا آخر اور درحقیقت یہ بین دن ہیں لیکن حدیث سے ظاہر ہوا کہ ایک ہی مقصود ہے۔ **ف**۔ میں کہتا ہوں کہ حق واضح تو یہ ہے کہ تین روزہ شعبان کے روزے جو معروف ہیں انکو دریافت کیا اور چونکہ اس سے فوت ہو گئے تھے تو ایک ہی پر اکتفا کرنے کا حکم دیا۔ اور صحاح الستہ کی حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ جو اوپر مذکور ہے اس میں معمولی ذلیفہ کی اجازت ہے کیونکہ یہ دو طرح سے ہے ایک یہ کہ کوئی شخص آخر ماہ کے مثلاً تین روزے رکھتا ہو۔ دوم یہ کہ اس نے دو شبہ یا بیچ شبہ کے دن کا روزہ معمول کیا ہو اور اتفاق سے یوم اشک میں بھی دن پڑا تو وہ رکھ لے مگر نفل کی نیت سے لہذا کتاب کی صورت یعنی واجب کی نیت تو مکرر وہ ہے جیسے اول صورت میں فرض کی نیت مکرر تھی۔ **م**۔ الا ان بذادون الاول فی الکراۃ۔ مگر فرق یہ کہ دوسری صورت کمتر ہے اول صورت سے کراہت میں۔ **ف**۔ یعنی دوسری صورت میں بہ نسبت اول کے کراہت کم ہے۔ **م**۔ ان ظرائف من رمضان بخیرہ لوجود اصل الغنیۃ۔ پھر اگر گھلا کہ یہ دن رمضان کا تھا تو اسکو رمضان سے کافی ہو گیا جو اصل نیت موجود ہونے کے۔ **ف**۔ یعنی صوم کی نیت موجود ہے اور وقت خاص کر فیض کے واسطے ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اگر یہ شخص مسافر ہو تو قبول ابو حنیفہ رحمہ چاہیے کہ دوسری واجب سے واقع ہو اگرچہ مذہب میں صحیح بھی کہا گیا کہ رمضان ادا ہو گا۔ **ف**۔ حافظہ۔ **و**۔ ان ظرائف من شعبان۔ اور اگر ظاہر ہوا کہ یہ دن شعبان کا تھا۔ **ف**۔ تو اس روزہ سے واجب ادا ہو چکے بارہ میں دو قول ہیں مفقذ قیل کیونکہ تطوعاً لانه منہی عنه۔ کہا گیا کہ یہ روزہ نفل ہو گا کیونکہ اس روزہ سے منع کیا گیا ہے۔ **ف**۔ پس ناقص تمھرا۔ **ف**۔ فلا یتاوی بہ الواجب۔ تو اس سے واجب ادا نہ ہو گا۔ **ف**۔ جو کہ کامل ادا کرنا واجب ہے۔ وقیل بخیر یہ عن الذی نواہ۔ اور کہا گیا کہ کافی ہو جائیگا اس واجب روزہ سے جسکی نیت کی ہے۔ **ف**۔ یعنی واجب ادا ہو جائیگا۔ **و**۔ ہو الاصح۔ اور یہی قول اصح ہے۔ **ف**۔ یہی صحیح ہے۔ المبیطع۔ لان المنہی عنه وهو التقدم علی رمضان بصوم رمضان لا بقوم بکل صوم۔ کیونکہ جس بات سے مانعت ہے اور وہ رمضان پر تقدم کرنا رمضان کے روزہ سے یہ بات ہر روزہ کی وجہ سے قائم نہ ہوگی۔ **ف**۔ بلکہ اسی روزہ سے جو رمضان کی نیت سے رکھا جاوے۔ حاصل یہ کہ رمضان سے دو ایک روزہ مقدم کرنے کی مانعت وجہ سے ہو سکتی ہے حالانکہ وہ وقت مانند دیگر اوقات کے روزہ کا وقت ہے تو ایک وجہ یہ کہ اسوقت کو رمضان کی طرح وقت فرض قرار دے یعنی رمضان کا روزہ رکھے یا دوسری وجہ یہ کہ فریضہ کی تعداد مجربا دے اور ان دونوں وجہ کا محصل یہ کہ صوم رمضان کے طور پر رمضان سے مقدم روزہ منوع ہے۔ اور صورت مذکورہ میں اسنے واجب کفایہ وغیرہ کی نیت کی ہے تو اس سے مانعت کی وجہ پیدا نہ ہوگی پس واجب مذکور ادا ہو جائیگا۔ بخلاف یوم العید۔ بخلاف روزہ عید کے۔ **ف**۔ عید فطرہ و عید اضحیٰ میں روزہ منوع ہے۔ لان المنہی عنه وہو ترک الاجابۃ بیا ذم کل صوم۔ کیونکہ جس بات سے مانعت ہے اور وہ قبول دعوت کو چھوڑنا یہ روزہ کے ساتھ لازم ہے۔ **ف**۔ پس اگر عید اضحیٰ کے دن روزہ رکھا تو اسنے دعوت

رمضان کا ثبوت ہو گیا اور اسے نیت قطعی کر لے تو ادا ہو جائیگا اور اگر بعد زوال کے یا بعد دن گند جانے کے ثبوت ہو تو یہ روزہ کچھ نہ ہوا اگر جب کہ اسے اول وقت نیت صوم قطعی کر لی ہو۔ واسطی حاصل اس صحت میں اصل صوم ہی کی نیت متردد ہی بخلاف اسکے اگر نیت کی ہو کہ کل میں روزہ رکھوں گا پھر اگر رمضان کا دن ہو تو رمضان کا ہو۔ کیونکہ اس میں اصل نیت موجود ہے۔ والی الخامس ان یفصح فی وصف النیت۔ اور پانچویں صورت یہ کہ تردد نہ کرے وصف نیت میں۔ و نہ اصل نیت میں بلکہ اصل نیت جزم ہو۔ بان نیومی ان کان غدا من رمضان یصوم عنه وان کان من شعبان فعن واجب آخر۔ پانچویں صورت یہ کہ اگر کل کا دن رمضان کا ہو تو اس سے روزہ رکھیگا اور اگر شعبان کا ہو تو دوسرے واجب سے۔ و نہ مثلاً کفارہ قسم سے یا قضاء سے یعنی اسکو بیان کرے۔ و نہ اگر وہ تردد بین امرین مکر وہین۔ اور یہ مکر وہ ہی کیونکہ یہ دائرہ دو امر مکر وہ کے درمیان ہے۔ و نہ کیونکہ رمضان کی نیت سے مکر وہ تحریمی ہے اور دوسرے واجب کی نیت سے اگر تحریمی نہ ہو تو ضرر و تنزیہی ہے۔ جیسا کہ واجب کی صورت میں نفع القدر میں استفادہ کیا ہے۔ ثم ان ظہرانہ من رمضان اجزاء لعدم التردد فی اصل النیت۔ پھر اگر ظاہر ہو کہ وہ دن رمضان کا ہو تو کافی ہو گیا کیونکہ اصل نیت میں تردد نہیں ہے۔ و نہ کیونکہ صوم کی نیت بہر صورت موجود ہے اور رمضان کا روزہ مطلق صوم کی نیت سے ادا ہو جاتا ہے۔ وان ظہرانہ من شعبان لا یجری عن الواجب الآخر۔ اور اگر ٹھکانہ وہ دن شعبان کا تھا تو دوسرے واجب سے کافی ہو گا۔ و نہ یعنی اس روزہ سے وہ واجب جسکو مراد لیا ہے ادا نہ ہو گا۔ لان الحجۃ لم تثبت للتردد فیہا۔ کیونکہ جب واجب تو ثبوت نہ ہوئی بوجہ اس میں تردد ہونے کے۔ و نہ کہ رمضان کی یا واجب دیگر کی۔ کسی جہت پر جزم نہیں تھا۔ بان اصل نیت یعنی خالی صوم کی نیت ثابت ہوئی۔ و اصل النیت لا تلیقہ۔ اور اصل نیت اس واجب کے لیے کافی نہیں۔ و نہ بلکہ تعیین ضروری ہے۔ لکنہ یکن تطوعاً۔ لکن یہ روزہ نفل ہو جائیگا۔ وہ بھی نفل بھی ایسے درجہ کا کہ غیر مضمون بالقضاء۔ قضاء کرنے کے ساتھ ذمہ داری لیا ہو نہیں۔ و نہ حتی کہ اگر اسکو توڑ دیا ہو تو اسکی قضاء واجب نہیں۔ بشرطہ فیہ مسقطاً۔ بوجہ شرح کرنے اس شخص کے اس روزہ میں مسقط ہونے کی نظر سے۔ و نہ یعنی اسے یہ روزہ اس نیت سے شروع کیا تھا کہ واجب ساقط کرنے والا ہے یعنی مثلاً رمضان کا فرض اسکے ذمہ سے ساقط ہو۔ اور جو چیز کہ ایسے گمان سے شروع کیجاوے پھر ظاہر ہو کہ اسکے ذمہ وجوب ہی باقی نہیں ہے تو اسکو توڑنے سے قضاء لازم نہیں ہوتی چنانچہ صلۃ منقذہ کا مسئلہ گذر چکا۔ پھر وصف میں تردد کی صورت یہ بھی ہے جو بیان فرمائی کہ۔ وان نوی عن رمضان ان کان غداً منہ وعن التطوع ان کان غداً من شعبان۔ اور اگر ایسے نیت کی کہ کل روزہ رمضان سے ہے بشرطیکہ کل کا دن رمضان کا ہو اور نفل ہی اگر کل کا دن شعبان کا ہو۔ مگر لانه ما للفرض من وجہ۔ یہ مکر وہ ہے اس لیے کہ وہ ایک جہت سے فرض کی نیت کرنے والا ہے۔ و نہ حالانکہ فرض کی نیت مکر وہ تحریمی ہے۔ ثم ان ظہرانہ من رمضان اجزاء عنہ لما فر۔ پھر اگر ظاہر ہو کہ وہ دن رمضان کا تھا تو اسکو کافی ہو گیا بوجہ مذکورہ سابق و نہ کہ اصل نیت موجود ہے اور وہ رمضان کے لیے کافی ہے۔ وان ظہرانہ من شعبان جاز عن نفلہ۔ اور اگر ظاہر ہو کہ وہ دن شعبان کا ہو تو یہ روزہ نفل سے جائز ہو گا۔ لانه یتاوی باصل النیت۔ کیونکہ صوم نفل تو صوم کی نیت سے ادا ہو جاتا ہے۔ ولو افسدہ یجب ان لا یقضیہ۔ اور اگر اس نفل کو فاسد کر دیا ہو تو واجب ہے کہ اسکو قضاء نہ کرے۔ و نہ یہ واجب بمعنی لازم ہے وہ بھی دلیل کا لازم یعنی دلیل سے یہ

لازم آتا ہے کہ اسکی قضاء واجب نہ ہو۔ لدخول الاستقطن فی غریبہ من وجہ۔ کیونکہ فرض کو اپنے ذمہ سے اٹارنا اسکی نیت میں ایک وجہ سے داخل ہو گیا۔ فتن۔ جب کہ اپنے یہ بھی نیت کی کہ اگر یوم رمضان ہو تو صوم اس سے ہے پس صوم مغنوں کے مانند ہو گیا۔ م۔ (فروع) چاند ہونے میں نجومی کا قول قبول نہیں یہی صحیح ہے۔ السراج۔ اور مجسم کو اپنے حساب کے موافق عمل کرنا بھی روا نہیں ہے۔ المعراج۔ پس یوم الشک اسکے حق میں بھی یوم الشک ہے۔ م۔ اگر کوئی نے دن میں قبل زوال کے یا بعد زوال کے چاند دیکھا تو اسکی وجہ سے روزہ رکھنا یا افطار کرنا کچھ نہیں ہے بلکہ یہ چاند آبنو الی رات کا ہو گا اور یہی مختار ہے۔ الخلاصہ۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ البھر۔ مثلاً رمضان کی ۳۰۔ تاریخ کو دن میں اول یا آخر وقت چاند نظر آیا اور ۲۹۔ کو ابر سمجھا تو یہ جائز نہیں کہ روزے توڑیں اور آج کا دن عید شمار کریں یا شعبان کی ۳۰۔ میں یہ واقعہ ہو تو آج رمضان کا دن شمار کر کے ایک روزہ قضا کریں بلکہ یہ دن گزرنے پر چاند رات قرار پا دیگی حتیٰ کہ دوسرے روز پہلی رمضان یا روز عید ہو گا اور یہی مختار ہے۔ اس لفظ سے اختلاف کا اشارہ کیا اور فتویٰ میں مذکور ہے کہ یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے اور ابو یوسف رحمہ کے نزدیک یہ گزری رات کا چاند ہے حتیٰ کہ ۳۰۔ شعبان ہو تو اس دن کا روزہ رمضان قضا کریں اور ۳۰۔ رمضان ہو تو روزے توڑ کر عید قرار دیں۔ کافی الايضاح۔ اور محمد میں جو کہ امام ابو یوسف رحمہ کے نزدیک حضرت تک تو گزری رات کا ہے اور اگر بعد عصر نظر آیا تو اس کے نزدیک بھی آبنو الی رات کا ہے اور اس مسئلہ میں صحابہ رضی اللہ عنہم سے بھی اختلاف مروی ہے چنانچہ حضرت عمر و ابن مسعود و انس رضی اللہ عنہ سے وہ قول مروی ہے جو ابو حنیفہ و محمد نے مذہب لیا ہے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے دوسری روایت میں اور حضرت علی و عائشہ رضی اللہ عنہ سے وہ قول ہے جو ابو یوسف نے مذہب لیا ہے۔ ہذا فیخص الخلاف۔ اور غرض اختلاف یہ ہے کہ اگر کسی نے ۳۰۔ رمضان کو دن میں چاند دیکھ کر مدت روزہ پورے ہو جانے کا گمان کر کے عید اُردہ توڑ دیا تو لازم آتا ہے کہ اس پر کفارہ واجب نہ ہو اگرچہ اپنے بعد زوال کے دیکھا ہو۔ کافی الخلاصہ۔ (مسئلہ ضروریہ و بحث اختلاف المطلاع) ظاہر مذہب یہ ہے کہ جب کسی شہر میں چاند دیکھا جانا ثبوت ہوا تو تمام لوگوں پر حکم لازم ہو گا حتیٰ کہ اہل مغرب کی رویت سے اہل مشرق پر چاند ہو جانے کا حکم لازم ہو گا۔ ف۔ اس سے ظاہر ہوا کہ ظاہر المذہب میں اختلاف مطلاع کا اعتبار نہیں ہے۔ ت۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ الخلاصہ البہرہ۔ اور اختلاف مطلاع یہ ہے کہ ایک ملک میں آج چاند نظر آیا اور دوسرے ملک میں آج نظر نہ آیا بلکہ کل نظر آیا اور فلسفی اور نجومی اسکو اپنے مباحث میں جائز رکھتے بلکہ ثابت کرتے ہیں اور کچھ کلام اس میں آویگا۔ م۔ بعض مشائخ نے کہا کہ چاند کی رویت بوجہ اختلاف مطلاع کے مختلف ہوتی ہے یعنی اختلاف مطلاع موجود ہے تو رویت ہلال بھی مختلف ہے تو ہر ایک پر اپنی رویت سے صوم واجب ہو گا کیونکہ روزہ کا سبب تو ماہ رمضان کا آنا ہوتا ہے پس اگر یہ سبب ایک قوم کے حق میں بوجہ رویت ہلال کے متحقق ہو گیا تو کچھ لازم نہیں کہ دوسری قوم کے حق میں بھی سبب متحقق ہو جاوے کیونکہ طلوع ہوتا مختلف ہوتا ہے اور یہ ایسا ہوا کہ مثلاً ایک قوم کے بیان آفتاب ڈھلا تو آئینہ نماز ظہر واجب ہوئی یا غروب ہوا تو مغرب واجب ہوئی اور دوسری قوم کے بیان ابھی نہیں ڈھلا یا غروب نہیں ہوا تو آئینہ ظہر یا مغرب واجب نہیں ہوگی حتیٰ کہ آفتاب ڈھلے یا غروب ہو۔ م۔ الحاصل دو قول ہوئے۔ اول ظاہر المذہب کہ ایک قوم کی رویت سے تمام جہان پر حکم لازم ہو گا اور اختلاف مطلاع اگرچہ موجود ہے مگر اسکا اعتبار نہیں ہے۔ م۔ کیونکہ نص حدیث میں صوم مالرویتہ خطاب عام پر یعنی سب کو حکم دیا گیا کہ رویت ہلال متحقق ہونے پر روزہ رکھو اور جب ایک قوم نے چاند دیکھا تو رویت ہلال متحقق ہو گئی تو عام حکم بھی ثابت ہو گا بخلاف ظہر و مغرب کے کہ ان میں کوئی عام خطاب اسطرح نہیں ہے۔ م۔ شرح کتاب ہے کہ اس دلیل میں تعلق اور خدشہ ہے اسوجہ سے کہ صوم مالرویتہ میں حق ظہر خطاب انہیں لوگوں کو ہے

جنہوں نے چاند دیکھا اگرچہ نظر نہ اٹھائی ہو کیونکہ اگر انکو نظر نہ آتا تو رویت کیونکر ہوتی پس حق نظر سے تو
 یہی معنی ہیں کہ روزہ رکھنے کا حکم انہیں کو دیا جنہوں نے دیکھا گویا فرمایا کہ صوموا لرویکم اللہ لعل - یعنی جو وقت دیکھا
 چاند نکلا تو تم روزہ رکھو اور اگر حکم عام ہوتا تو یوں ہوتا کہ صوموا وان لم تروہ لرویکم غیر حکم - یعنی جو وقت کوئی قوم میں چاند
 دیکھ لے تو تم بھی روزہ رکھو اگرچہ تم کو نظر نہ آدے۔ اور یہ بات بہت مشکل اور اس میں حرج عظیم ہے کیونکہ ہم کو کیونکر معلوم
 ہو کہ آج باوجود مطلع صاف ہونے کے ہکو نظر نہ آیا تو کسی قوم نے نہیں دیکھا ہے۔ علاوہ برین شیعہ رویت بال بال چسب
 اور اسے فریضہ کا نام مخلوق کی سہولت کے واسطے ہر حق کہ ایک ٹبر جیسا بھی چاند دیکھ لے روزہ رکھے پھر چاند دیکھنے
 افطار کرے اور جب غیروں کے دیکھنے سے ہم پر فرضیت ہوگی حالانکہ ہم کو صاف مطلع میں نظر نہ آیا تو آسانی کی جگہ
 بڑی مشکل پیدا ہو گئی اور ہم کس ذریعہ سے نام جان سے دریافت کریں۔ پھر اگر یہ کہا جاوے کہ اختلاف مطلع کا تو
 وجوہی نہیں ہے بلکہ ہمارے یہاں نہ ہوا تو سب جگہ نہ ہوا پس دریافت کی ضرورت نہیں ہے تو جواب یہ کہ اختلاف مطلع
 تو صحیح روایت سے ثابت ہے۔ بلکہ کلام صرف اس امر میں ہے کہ اختلاف مطلع کا اعتبار ہے یا نہیں ہے تو ظاہر المذہب یہ بیان
 ہوا کہ اعتبار نہیں ہے بلکہ مغرب والے چاند دیکھیں تو انکے دیکھنے سے مشرق والوں پر روزہ واجب ہو جائیگا۔ لیکن
 واضح ہو کہ پہلے دیکھنے والوں کی وجہ سے پچھلے دیکھنے والوں پر جب ہی روزہ واجب ہوگا کہ جب انکے نزدیک پہلے
 کا دیکھنا ایسی دلیل شرعی سے ثابت ہو جیسا کہ اننا شرع نے واجب کر دیا ہے چنانچہ اسکا بیان کتاب میں آتا ہے اور اگر
 ایسی دلیل و شہادت نہ ہو تو لازم نہیں چنانچہ اگر ایک جماعت نے اہل لکھنؤ کے سامنے گواہی دی کہ اہل بیٹی نے
 تم سے ایک روز پہلے چاند دیکھا اور روزہ رکھا ہے اور ان لوگوں کے حساب سے آج - ۳۰ - تاریخ ہے پھر اہل لکھنؤ نے
 آج کے روز اپنے بیان چاند نہیں دیکھا تو اہل لکھنؤ کو آج حرام ہے چھوڑنا نہ چاہیے اور اہل عید کرنا حلال نہیں ہے کیونکہ اہل
 جماعت نے اپنا چاند دیکھا نہیں بیان کیا اور نہ دوسرے دیکھنے والوں کی گواہی پر اپنی گواہی ادا کی بلکہ اہل بیٹی کا کھنڈ
 نقل کیا ہے۔ اور اگر ان لوگوں نے گواہی دی کہ فلان قاضی کے روپر دو گواہ تھے گواہی دی کہ دونوں نے فلان
 رات کو چاند دیکھا اور اس قاضی نے ان دونوں کی گواہی قبول کر کے حکم دیا ہے یعنی ہمارے روپر ویسا ہوا ہے تو لکھنؤ
 کے قاضی کو بھی۔ واضح ہو کہ انکی گواہی قبول کر لے کیونکہ حکم ہر قاضی کا حجت ہے اور انہوں نے ایک قاضی کے حکم کی شہادت
 دی ہے۔ کافی افتح - اور واضح ہو کہ جب جماعت نے بیٹی میں خود دیکھنے کی یا شاہدوں کی شہادت پر گواہی دی حتی کہ
 وہ حجت شرعی ہوئی اور آج اس حساب سے ۳۰ - تاریخ رمضان پڑی پھر شام کو مطلع برابر وغیرہ چھایا ہے تو خلاف
 نہیں کہ گواہی مقبولہ کے موافق کل کا روزہ ہے اور اگر شمال لکھنؤ سے ایک روز پہلے اہل بیٹی کے دیکھنے کی گواہی
 ہے تو اہل لکھنؤ ایک روزہ قضا کریں اور اگر آسٹن شام کو مطلع بالکل صاف ہے پھر چاند نظر نہ آیا تو اختلاف ہے بعض
 نے بقیاس اتند اسے صوم کے عید کا جواز رکھا اور اکثر مشائخ کے نزدیک نہیں جائز ہے جب تک چاند نہ دیکھیں اور
 یہی صحیح ہے۔ سب بنا بر ظاہر المذہب ہے کہ اختلاف مطلع معتبر نہیں ہے۔ اور بعض مشائخ کے نزدیک معتبر ہے اور
 صاحب النہرید وغیرہ مشائخ نے اسی کو اختیار کیا ہے اور انکی طرف سے دلیل یہ کہ کرب رب رحمہ اللہ نے بیان کیا
 کہ مجھے ام الفضل یعنی عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہم کی والدہ نے معاویہ رضی اللہ عنہ کے پاس شام کو روانہ کیا میں وہاں
 پہنچا اور جو کام تھا پورا کیا اور وہاں رمضان کا چاند طلوع ہوا اور میں شام میں موجود تھا پس جمعہ کے روز میں نے
 چاند دیکھا پھر میں آخر ماہ رمضان میں مدینہ آیا پس عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے مجھے پوچھا اور چاند کا ذکر کیا اور
 فرمایا کہ تم نے چاند کب دیکھا میں نے عرض کیا کہ ہم نے اسکو جمعہ کی رات میں دیکھا ہے تو فرمایا کہ تو نے عید چاند

دیکھا میں نے کہا کہ ہاں میں نے دیکھا اور لوگوں نے دیکھا اور سبھوں نے روزہ رکھا اور معاویہ رضی اللہ عنہ نے روزہ رکھا۔ پس بعد اس میں عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا لیکن ہم نے تو پیچھے کی رات کو چاند دیکھا میں ہم تو ہم پر روزہ رکھنا چاہتے ہیں تاکہ تہنیت پورے کریں۔ با چاند دیکھ لیں۔ تو میں نے عرض کیا کہ کیا آپ معاویہ رضی اللہ عنہ کے دیکھنے اور اس کے روزہ رکھنے پر کفایت نہ کرینگے فرمایا کہ نہیں ہم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چون ہی حکم فرمایا ہے۔ رواہ مسلم و ابوداؤد و ترمذی۔ اس کا جواب دیا گیا کہ کرب رح اکیلا شاہد تھا اس وقت سے اس کی شہادت قبول نہ کی۔ الام۔ الفتح۔ اول امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک روزہ رکھنے کے واسطے ایک عادل کی گواہی قبول ہے۔ پھر کرب رح عبداللہ ثقفی مودت ہیں کیونکہ ان کی شہادت قبول نہ ہوئی۔ اور علماء رحمہ نے قول ابن عباس رضی اللہ عنہ کے معنی یہی سمجھے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر ملک و اولاد کے واسطے انھیں کی رویت ہلال کا حکم دیا ہے۔ چونکہ حدیث صحیح ہے لہذا زبانی نے کہا کہ اختلاف کا اعتبار کرنا مشتبہ ہے لیکن ابن الامام نے کہا کہ ظاہر الروایۃ اختیار کرنا احوط ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس زمانہ میں بذریعہ تاریکی وغیرہ کے لندن کی خبر رویت بیان ہو چکی بلکہ امریکا سے اور اختلاف مطلع ضرور ہو گا تو ہمیشہ فقہاء کا سلسلہ اقوام پر جاری ہو گا علاوہ برین عوام و خصوص مشرکین و پیغمبر یہ گمان کرتے ہیں کہ اسلام میں حقیقت سے بے خبری ہو پس اگر اس وقت دوسرے قول پر فتویٰ ہو تو میرے نزدیک بہتر و اذوق ہو کیونکہ جلال اللہ میں اس سے غافل ہیں کہ شرع ایک عام سہولت ہے علاوہ برین ہر ملک کی رویت ہلال اعتبار کرتے ہیں سہولت بھی زائد ہے جیسا کہ بیان ہو چکا۔ فافہم و اللہ تعالیٰ اعلم۔ ومن رآه ہلال رمضان۔ اور جس نے دیکھا چاند رمضان کا۔ فافہم یعنی شہاد کا۔ ت۔ وحده۔ تنہا۔ ف۔ حالانکہ مطلع صاف ہے اور دوسرا دیکھنے والا ظاہر نہ ہوا۔ م۔ اگرچہ یہ اکیلا عام میں سے ہو یا امام المسلمین ہو۔ ن۔ صام۔ تو یہ شخص خود روزہ رکھے۔ وان لم یقبل اللہام شہادۃ۔ اگرچہ امام نے اس شخص کی گواہی قبول نہ کی ہو۔ ف۔ یعنی بوجہ فسق وغیرہ کے گو کہ روزہ رکھنے کے لیے ایک عادل کی گواہی قبول ہوتی ہے پھر صاف مطلع میں امام کا حکم مثل اول کے ہے اور وہ تنہا دیکھنے پر لوگوں کو صوم کا حکم نہ کرے۔ الفتح۔ بلکہ خود روزہ رکھے۔ م۔ یہ روزہ احتیاطاً متقیین کے نزدیک مستحب ہے۔ البیان فیکر واجب ہے۔ البسوط و قاضی خان و اتفقہ مع۔ یہی صحیح ہے و دلیل سے اول۔ لقولہ علیہ السلام صوموا لرؤیتہ۔ اس لیے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ روزہ رکھو وقت دیکھنے چاند کے۔ ف۔ تمام حدیث صحیحین میں ہے۔ وقد رآہی ظاہراً۔ اور حال یہ کہ اس شخص نے ظاہر دیکھ لیا۔ ف۔ نہ خواب میں۔ م۔ اور وہ ماہ رمضان میں حاضر ہو گیا و قال تعالیٰ فمن شہد منکم الشہر فلیصمه۔ تو حدیث و آیت دونوں کے حکم سے اس پر واجب ہوا۔ ہاں اگر خواب میں دیکھا ہوتا تو کسی پر وجوب نہ ہوتا اگر خواب انبیاء علیہم السلام بمنزلہ وحی کے سمیت ہے۔ م۔ دلیل دوم۔ وان اظہر۔ اور اگر اس شخص نے روزہ رکھ کر توڑ دیا۔ ف۔ اگرچہ جلع کرنے سے توڑا ہو۔ فلیصمہ القضاء دون الکفارة۔ تو اس شخص پر قضاء واجب ہے نہ کفارہ۔ ف۔ وجوب قضاء کچھ اسوجہ سے نہیں کہ نقل شروع کر کے توڑا بلکہ بطریق غریب پس اگر اس پر واجب نہ ہوتا تو مکروہ مخفون تھا جسکی قضاء واجب نہیں ہوتی پس معلوم ہوا کہ اس پر احتیاطاً واجب ہے۔ وقال الشافعی علیہ الکفارة ان اظہر بالواقع۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ اس پر کفارہ بھی واجب ہے بشرطیکہ جلع سے توڑا ہو۔ ف۔ نہ کھانے پانے میں۔ لانه اظہر فی رمضان۔ کیونکہ اسے رمضان میں اظہار کر ڈالا۔ ف۔ حقیقۃً و مکناً دونوں طرح۔ حقیقۃً لقیقۃً بہ۔ حقیقۃً نور رمضان کے ساتھ اس کے یقین کرنے سے۔ ف۔ یعنی وہ تو اس کو اپنے یقین میں رمضان سمجھا ہے۔ و حکماً وجوب الصوم علیہ۔ اور حکماً بوجہ اس پر روزہ واجب ہونے کے

یہ روزہ نہیں
رکھنا چاہیے

یہ روزہ صحت
پر نہیں ہے

۱۔ یعنی بدلیل کس حدیث اس پر روزہ واجب ہو اس کے حق میں رمضان کا حکم موجود ہوا۔ پس توڑنے سے اس پر کفارہ لازم ہو اور جامع کی خصوصیت اصول الفقہ میں مذکور ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ ہاں اس پر کفارہ ہونا اگر شبہ سے ساقط رہا۔ ولنا ان القاضی رد شہادۃ بدلیل شرعی و ہونہم الغلط۔ اور جاری حجت یہ ہے کہ قاضی نے اس کی گواہی کو دلیل شرعی سے رد کیا اور دلیل شرعی غلطی کی نہت ہے۔ ۲۔ کیونکہ اس دن مسلمانوں کا جو جم ہوتا ہے تو ظاہر نہیں کہ فقط دیکھ لینے میں خصوصیت ہو اور دوسرے کسی کو نظر نہ آیا۔ ۳۔ فادرت شبہ۔ تو اس نے ایک طرح کا شبہ پیدا کر دیا۔ ۴۔ جس سے اس شخص پر روزہ قطعی فرض نہ رہا بلکہ واجب رہا اور اس پر توڑنے سے کفارہ بھی نہ رہا۔ ۵۔ ونبہ الکفارۃ تعدد ری بالشہات۔ اور یہ کفارہ ایسا ہے کہ شہادت کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے۔ ۶۔ سیب اس وقت کہ اس کی گواہی رد ہونے کے بعد اس نے ایسا کیا ہو۔ ۷۔ ولو انظر قبل ان یرد الامام شہادۃ اختلاف المشائخ فیہ۔ اور اگر اس نے روزہ توڑ دیا قبل اسکے کہ امام اس کی گواہی رد کرے تو اس میں مشائخ نے اختلاف کیا۔ ۸۔ ۹۔ کفارہ واجب ہے یا نہیں ہم۔ اور صحیح یہ کہ اس صحت میں بھی کفارہ نہیں ہے۔ ۱۰۔ قاضیان۔ اس لیے کہ شبہ ہنوز قائم ہے۔ ۱۱۔ ف۔ اسی کو بہتوں نے صحیح کہا۔ ۱۲۔ اور اگر امام نے اس کی گواہی قبول کر کے روزہ کا عام حکم دیدیا پھر اس نے با کسی اور نے روزہ توڑا تو عامہ مشائخ نے کہا کہ کفارہ واجب ہے اگرچہ یہ شخص دیکھنے والا مرد فاسق ہو۔ ۱۳۔ اھلک صہ۔ یہی اصح ہے۔ ۱۴۔ پھر امام پر واجب ہے کہ فاسق کی گواہی رد کرے اگرچہ اس پر ہو۔ ۱۵۔ اتھفہ۔ امام سے ایک روایت ہے کہ احتیاطاً قبول کرے۔ ۱۶۔ مع۔ غیر فاسق کی گواہی جب ہی رد کر لیا کہ مطلع صاف ہو اور وہ شبہ کا آدمی ہو اور اگر بلند مقام یا باہر سے آیا ہو یا مطلع روزہ دھا ہو تو قبول کرے۔ ۱۷۔ بسطوط۔ ولو ان کل نبال الرجل سوادا کرے کیے اس شخص نے۔ ۱۸۔ ف۔ جس کی تنہا گواہی رد کی گئی ہے۔ ۱۹۔ فطینین یوما۔ ۲۰۔ روزے۔ ۲۱۔ ف۔ پھر اس دن مطلع روزہ نہ گیا۔ ۲۲۔ لم یفطر۔ تو یہ شخص افطار نہ کرے۔ ۲۳۔ ف۔ یعنی اس کو جائز نہیں کہ دوسرے روز عید سمجھ کر روزہ نہ کرے الامع الامام۔ لیکن امام کے ساتھ میں۔ ۲۴۔ ف۔ یعنی اگر دوسرے روز امام نے عید کا حکم دیا ہے تو یہ بھی روزہ نہ کر لان الوجوب علیہ للاحتیاط۔ کیونکہ اس پر ہلکا روزہ واجب ہونا بطور احتیاط تھا۔ ۲۵۔ ف۔ نہ قطعی فرض رمضان ہو جب اس شبہ کے کہ اس کو غلطی واقع ہوئی ہو چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ایک شخص نے کہا کہ میں نے دیکھا کہ حالانکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ وغیرہ کو نظر نہیں آتا تھا تو آپ کے حکم دیا کہ پانی سے آنکھیں ملے پھر فرمایا کہ اب دیکھو وہ کہاں ہے اس نے دیکھا تو کہا کہ اب مجھے نہیں نظر آتا۔ آپ نے فرمایا کہ میرے تصور نے قائم کیا اس کو تو نے ہال سمجھا۔ ۲۶۔ مع۔ بالحد وگون کے نہ دیکھنے سے فقط اسکے دیکھنے میں شبہ ہوا مگر احتیاطاً اس پر رکھ لینا واجب ہوا۔ ۲۷۔ الاحتیاط بعد ذلک فی تاخیر الافطار۔ اور بعد اسکے احتیاط تو افطار کی تاخیر میں ہے۔ ۲۸۔ ولو انظر لا کفارۃ علیہ اور اگر اس نے روزہ شروع کر کے عید آتوڑ دالا تو اس پر کفارہ نہیں ہے۔ ۲۹۔ ف۔ یعنی اس دن امام وغیرہ کسی نے عید کا دن نہیں رکھا پس ۳۰۔ پورے کرنے والے نے اس کے ساتھ روزہ رکھ کر عید آتوڑ دیا جیسے کسی نے عید کا چاند اکیلے دیکھا اور اس کی گواہی رد ہوئی تو اس پر روزہ واجب ہے اور اگر اس نے توڑ دالا تو اس پر قصاص ہے مگر کفارہ واجب نہیں انقائضخان۔ اعتباراً للتحقیقۃ الی غنہ۔ ۳۱۔ ہوجہ اعتبار اس حقیقت کے جو اس شخص کے نزدیک ہے۔ ۳۲۔ ف۔ کیونکہ وہ اپنے یقین میں ۳۰۔ پورے کر کے آج قطعی عید سمجھتا ہے لہذا کفارہ ہوجہ شبہ کے ساقط ہوا۔ ۳۳۔ یعنی مولیٰ امام الھ واحد وغیرہ کا ہے۔ ۳۴۔ مع۔ ۱۔ اس اگر اس دن مطلع صاف ہو اور اس کو عید کا چاند نظر نہ آیا اور نہ کسی نے دیکھا تو لائق ہے کہ اگر توڑے تو اس پر کفارہ ہو کیونکہ ۳۰۔ تعداد پوری کرنا تو روزہ سے مطلع میں ہے روزہ حکم افطار کا ریت پر ہے

وہ شخص جس نے روزہ توڑ دیا اور اس کی گواہی رد کر دی گئی ہے تو اس پر کفارہ واجب ہے اگرچہ وہ فاسق ہو اور اگر امام نے اس کی گواہی قبول کر کے روزہ کا عام حکم دیدیا پھر اس نے با کسی اور نے روزہ توڑا تو عامہ مشائخ نے کہا کہ کفارہ واجب ہے اگرچہ یہ شخص دیکھنے والا مرد فاسق ہو۔

قائم ہے۔ واداکان بالسماوعلمہ۔ اور چھپ کہ مطلع پر کوئی علت ہو۔ فن یعنی ابراہیم یا گار حافلہ وغیرہ قبل
الامام شہادۃ الواحد العدل۔ تو امام المسلمین ایک عادل آدمی کی گواہی قبول کرے۔ فن یعنی سلمان
عادل بالغ عادل کی گواہی۔ فی روتہ الملل۔ چاند دیکھنے کے بارہ میں۔ فن یعنی رمضان کا چاند دیکھنے میں
رجلاکان اور امراء۔ یہ آدمی عادل خواہ مرد ہو یا عورت ہو۔ حرکان اور عباد۔ خواہ آزاد ہو یا ملوک ہو
اور فاسر الروایۃ میں دیکھنے کی کیفیت بیان کرنا شرط نہیں ہے۔ السراج۔ ص ۱۰۰۔ لائہ امر دینی۔ کیونکہ یہ امر دینی ہے
فن۔ نہ دنیاوی حسین آزادی و مرد ہونا و دوسے کم نہ ہونا ضرور ہوتا ہے تو آزاد ہونا و مرد ہونا یا دوسے کم نہ ہونا
کچھ شرط نہیں ہے۔ محاشیہ روایتہ الاخبار۔ تو یہ روایت احادیث کے مشابہ ہو گیا۔ فن چنانچہ ایک سلمان
عادل بالغ عادل کی روایت حدیث مقبول ہے۔ ولہذا لا یختص بلفظ الشہادۃ۔ اور اسی وجہ سے رویت ہلال
کی گواہی بلفظ شہادت مخصوص نہیں۔ فن یعنی جیسے امور دنیاوی کی گواہی میں لفظ شہادت ضرور ہے یعنی میں
گواہی دیتا ہوں یا شہادت دیتا ہوں و مانند اسکے۔ تو رویت ہلال کی گواہی میں یہ تخصیص نہیں بلکہ اگر کہے کہ میں خبر
دیتا ہوں یا بیان کرتا ہوں و مانند اسکے تو کافی ہے۔ م۔ اور جیسے لفظ شہادت شرط نہیں اسی طرح اس میں دعویٰ و حکم
حاکم و مجلس قضاء بھی شرط نہیں چنانچہ اگر حاکم کے رد و رد ایک نے رویت ہلال کی گواہی دی اور بظاہر وہ عادل ہے
اور اسکو کسی نے سنا تو سننے والے پر رد و رکھنا واجب ہو گا اور حکم حاکم کی ضرورت نہیں ہے۔ اسی طرح ایک کی
گواہی پر گواہی بھی جائز ہے۔ السراج۔ مثلاً زید نے بکر کے سامنے گواہی دی کہ میں نے چاند دیکھا اور اسکو گواہ کر دیا
پس بکر نے اسکی گواہی پر گواہی دی تو مقبول ہے۔ م۔ اور جب اکیلے عادل نے رمضان کا چاند دیکھا تو اس پر واجب ہے
کہ اسی سات میں گواہی دے خواہ آزاد ہو یا غلام خواہ مرد ہو یا عورت حتیٰ کہ جاریہ مخدرہ بدون اجازت اپنے مولیٰ
کے نقل کر گواہی دیدے۔ میں کتا ہوں کہ اگر گواہی نہ دی تو فاسق ہو جائیگا اور جب اکیلے فاسق نے دیکھا تو وہ بھی
قاضی کے نزدیک گواہی دے کیونکہ قاضی کبھی اسکو قبول کرتا ہے لیکن قاضی کو چاہیے کہ اسکی گواہی رد کر دے۔
وجیز اگر درمی۔ اور اگر امام یا قاضی نے اکیلے رمضان کا چاند دیکھا تو اسکو اختیار ہے کہ چاہے ایک شخص کو غرر کرے
جسکے سامنے خود امام یا قاضی اپنی گواہی دے اور چاہے بدون اسکے لوگوں کو رد کرے کا حکم کر دے بخلاف ہلال
نظر ہلال انھی کے۔ السراج۔ یعنی ہلال نظر دینی میں امام کو اختیار نہیں کہ لوگوں کو حکم دیدے بلکہ اسکی تنہا گواہی
بجز عام لوگوں کی تنہا گواہی کے ہے۔ م۔ جیسے ہلال رمضان میں بھی جب کہ مطلع صاف ہو اور تنہا امام نے دیکھا
تو لوگوں کو حکم نہ کرے۔ کمانی الفتح۔ جو مرد یا عورت کہ قریب بلوغ ہو اسکی گواہی قبول نہیں ہے۔ السراج یعنی بلوغ شرط
ہے۔ م۔ وکثیر طہ العداۃ لان قول الفاسق فی الدیانات غیر مقبول۔ اور عادل ہونا شرط ہے کیونکہ جو بی باق
میں فاسق کا قول مقبول نہیں۔ فن۔ اس پر ائمہ و علماء کا اتفاق ہے لیکن امام محمدی سے روایت کیا جاتا ہے کہ
ہلال رمضان میں تنہا آدمی کا قول مقبول ہے خواہ عادل ہو یا غیر عادل ہو۔ و تاویل قول الطحاوی عد لاکان
او غیر عدل ان یكون مستورا۔ اور محمدی کے قول کی کہ عادل ہو یا غیر عادل ہو یہ تاویل ہے کہ وہ شخص مستور ہو۔
فن یعنی عادل سے مراد یہ کہ وہ شخص لوگوں میں پرہیزگاری و عدالت سے معروف ہو اور غیر عادل سے یہ مراد
کہ لوگوں میں معروف نہ ہو بلکہ اسکا حال مستور پوشیدہ ہو۔ پس غیر عادل سے یہ مراد نہیں کہ وہ فاسق ہو پس فاسق
کا قول تو محمدی ہم کے نزدیک بھی مقبول نہ ہوا۔ ہاں یہ نکلا کہ محمدی رحم کے نزدیک مستور کا قول مقبول ہے۔
حالانکہ اس میں اختلاف ہے۔ فقی انصاری۔ مستور الحال کا قول فاسر الروایۃ میں مقبول نہیں۔ حسن رحم نے امام سے

روایت کی کہ مقبول ہو اور یہی صحیح ہے۔ اور اسی کو بزار ہی رحم نے صحیح کہا۔ و۔ بدیل حدیث اعرابی کہ اس سے
نقط لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ کے گواہی قبول کرنی۔ لیکن مٹھی نہیں کہ وہ ان حدیث ظاہر میں معصومیت
زمانہ حضرت علی المرتضیٰ وسلم اور صحابہ رضی اللہ عنہم کے ہونے اور لکھنؤ شہداء علی الناس ہونے کے توحی یہ
یہ کہ چارے زمانہ میں ظاہر الروایہ کو چھوڑ کر اس روایت حسن پر عمل نہ کیا جاوے۔ معنی۔ والہ اعلم بالصواب
اور صحیح۔ یعنی آسمان میں کوئی علت ہونے سے مراد یہ کہ ابرہہ یا جبار یا اسکے امتداد ہو۔ ف۔ اب مرتبہ
انقضت زمانہ یعنی وہ شخص جس نے کسی مسلمان مرد و عورت کو زنا کی تہمت لگائی اور ثبوت نہ ہوا پس اسکو تہمت کی
حد ماری گئی جسکے حق میں اسرتعالے نے فرمایا ولا تقبلوا لہم شہادۃ اہل۔ یعنی برابر اسکے گواہی مست قبول کرو۔ اب
سوال یہ کہ اگر محدود انقضت کے تنہا رمضان کا چاند دیکھ کر گواہی دی حالانکہ مطلع روئے جاہر۔ جواب یہ کہ۔ ف۔
اطلاق جواب کتاب بدخل الحمد و فی انقضت۔ کتاب کے اطلاق جواب میں محدود انقضت بھی داخل
ہو جاتا ہے۔ ف۔ کیونکہ کتاب میں کہا کہ قبل الامام شہادۃ الواحد العدل یعنی اکیلے عادل کی گواہی امام قبول
کرے گا۔ تو اس میں محدود انقضت بھی داخل ہو گیا۔ بعد ماب۔ بعد توبہ کر لینے کے۔ ف۔ کیونکہ جب محدود انقضت
نے توبہ کر لی تو اسوقت عادل ہو گیا۔ تو اسکی گواہی بھی قبول ہوگی۔ و جو ظاہر الروایہ۔ اور یہی ظاہر الروایہ ہے
ف۔ کہ محدود انقضت کی گواہی بعد توبہ کے رویت ہلال رمضان پر قبول ہے۔ اگر دہم ہو کہ قرآن مجید کے خلاف
ہے بلکہ تم نے خود باب الشہادات میں قبول نمونے کی تصریح کی ہے تو جواب یہ کہ قرآن میں شہادت قبول نہ ہونا معصوم
ہے اور ہم نے اسی کی فرمانبرداری کتاب الشہادات میں کی اور بیان قبول ہونا اسوجہ سے کہ یہ درحقیقت کامل شہادت
نہیں ہے۔ لانا خبر۔ کیونکہ یہ تو خبر ہے۔ ف۔ پس اگر کسی عادل نے خبر دی کہ میں نے چاند دیکھا بحالت علت توبہ
خبر عادل کی قبول ہے اگرچہ محدود انقضت ہو۔ وعن ابی حنیفۃ انہا لا تقبل۔ اور ظاہر الروایہ کے سواے ابوی
سے مردی ہے کہ محدود انقضت کی گواہی مقبول نہوگی۔ لانا شہادۃ من وجہ۔ کیونکہ ایک وجہ سے یہ بھی شہادت
ہے۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ اس قول کی دلیل یہ ہے کہ رویت ہلال کی گواہی میں دو جہت ہیں ایک جہت سے وہ خبر
ہے تو عادل محدود انقضت سے قبول ہوگی اور دوسری جہت سے وہ شہادت ہے حتی کہ اپنا معاملہ بیان کرے اور
شہادت کی طرح اسکو مٹھی کرنا جائز نہیں ہے وغیر ذلک تو اس جہت سے کہ شہادت ہے محدود انقضت کی گواہی شہادۃ
مردود ہوگی پس ہم نے مردود ہونے کو ترجیح دی۔ فافہم۔ پھر واضح ہو کہ مستور مطلع میں ایک کی روایت پر حکم
ہونے کے مسئلہ میں امام شافعی کے دو قول ہیں ایک ہمارے مثل ہے کہ یہ خبر مردود و دوسرا یہ کہ اس میں گواہی کا انصاف
ضرور ہے۔ و کان الشافعی فی احد قولہ یشرط الثبوت۔ اور امام شافعی رحم اپنے دو قول میں سے ایک قول میں
دو ہونا شرط کرتے تھے۔ ف۔ یعنی رویت ہلال کی گواہی جب قبول ہوگی کہ کثرت و آدمیوں نے دیکھا ہو۔ والہ اعلم
علیہ ما ذکرنا۔ اور شافعی رحم پر چار ہی جہت وہ جو ہم ذکر کر چکے۔ ف۔ کہ یہ امر دینی ہے۔ افع۔ یعنی یہ خبر نہ شہادۃ
م۔ مذہب شافعیہ میں اصح یہ کہ ایک کی گواہی قبول ہے اگرچہ مستور الحال ہو۔ السردی ج۔ پس کچھ اختلاف نہیں رہا
م۔ و قد صح ان ابی حنیفۃ وسلم قبل شہادۃ الواحد فی رویت ہلال رمضان۔ اور صحیح ہوئی یہ روایت
کہ حضرت علی المرتضیٰ وسلم نے رویت ہلال رمضان میں شخص واحد کی گواہی قبول فرمائی۔ ف۔ چنانچہ ایک
اعرابی نے ذکر کیا کہ میں نے چاند دیکھا آپ نے فرمایا کہ تو شہادت دیتا ہے کہ لا الہ الا اللہ اسنے کہا کہ ہاں۔ آپ نے
فرمایا کہ تو شہادت دیتا ہے کہ میں محمد رسول اللہ ہوں اسنے کہا کہ ہاں۔ آپ نے فرمایا کہ اسی ہلال نوگوں میں اعلان

مردے کہ روزہ رکھیں رواہ الاربعۃ وابن خزیمہ وابن جہان والحاکم من حدیث ابن عباس۔ اور اسی بارہ میں حدیث ابن عمر ہے۔ رواہ ابو داؤد والدہ ارنطی۔ ثم اذ اقبل الامام شہادۃ الواحد۔ پھر جب امام نے ایک شخص کی گواہی قبول کر لی۔ فت۔ اور روایت مسند کی مطلق ہے کہ خواہ مطلع روزہ سے من قبول کی باصات میں۔ فت۔ وھما واثنتین یوما۔ اور دو گون نے ۳۰۔ یوم روزے رکھے۔ فت۔ یعنی گواہی کے دن سے ۳۰۔ پورے ہوئے پھر ۳۰۔ کی شام کو چاند نظر نہ آیا۔ شمس الائمہ حلوئی نے فرمایا کہ اس حدیث میں کہ مطلع صاف ہے۔ لایعطرون فیما روی الحسن عن ابی حنیفہ للاحتیاط۔ تو لوگ افطار نہ کریں اس قول میں جو حسن بن زیاد نے امام ابو حنیفہ سے روایت کیا ہے بضر احتیاط۔ فت۔ یعنی ایک تو بدلیل احتیاط افطار نہ کریں۔ اور یہی قول ابو یوسف کا خلاصہ و کافی میں ہے۔ مفت۔ ولان الفطر لا یثبت بشہادۃ الواحد۔ اور دوم بدلیل آئمہ افطار کرنا ایک کی گواہی پر ثبوت نہیں ہوتا ہے۔ فت۔ اور یہاں اگر افطار کریں تو اسی بنا پر ہوگا کہ جس ایک کی گواہی پر روزہ اول رکھا تھا آج گواہ شہادت دیتا ہے کہ ۳۰۔ پورے اور چاند ہو گیا کیونکہ عینہ ۳۰۔ سے زائد نہیں ہوتا۔ اور اسکی توضیح یہ ہے کہ افطار کرنا رویت پر مخصوص ہے اور آج رویت نہیں بلکہ مطلع صاف ہے جس میں گواہی جاہت عظیم کی شرط ہے اور اگر مطلع روزہ ہا ہو تو دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ رویت کے دو گواہ آدین ورنہ ۳۰۔ دن کا شمار پورا کیا جاوے اور ۳۰۔ کا شمار یہاں اسطرح پورا ہو کہ ۲۹۔ قطعی میں اور ایک احتیاطی ہو کہ ایک شاہد کے ہے تو اسی ایک شاہد پر افطار نہیں جائز ہے۔ بالجو جب مطلع صاف ہو تو افطار کی کوئی راہ ظاہر نہیں ہے شمس الائمہ حلوئی نے کہا کہ جب مطلع روزہ ہا ہو تو ۳۰۔ کا شمار پورا کر کے بلا خلاف افطار کریں۔ الذخیرۃ القیین ۲۔ وعن محمد انہم یفطرون۔ اور امام محمد سے روایت ہے کہ لوگ افطار کریں۔ فت۔ یعنی جب کہ مطلع صاف ہو۔ کمانے الذخیرۃ عن الحلوانی۔ وثبت الفطر بنا علی ثبوت الرضا یتہ بشہادۃ الواحد وان کان لا یثبت بما اتہا۔ اور فطر کا ثبوت ہو جائیگا برہان سے ثبوت رمضانیت کے بشہادۃ واحد اگرچہ ابتدا فطر کا ثبوت ایک گواہی پر نہیں ہوتا۔ فت۔ یعنی اگر قصد افطر کے واسطے ایک گواہی گزرے تو افطار ثبوت ہوگا لیکن یہاں فطر ایک گواہی پر نہیں بلکہ رمضان ثابت ہونے پر فطر کا ثبوت ہوا اسطرح کہ ایک گواہی پر رمضان شروع ہونے کا حکم ہو چکا تھا پھر رمضان ۳۰۔ روزے سے زائد نہیں لہذا ۳۰۔ پورے کر کے افطار ہے۔ کا استحقاق الارث ہمار علی النسب الثابت بشہادۃ القابلۃ۔ جیسے وارث ہونے کا استحقاق برہان سے نسب کے جو کہ اکیلے جائی کی گواہی پر ثبوت ہوا تھا۔ فت۔ یعنی جائی نے گواہی دی کہ میرے جہانے پر یہ لڑکا ظان کے بستر پر پیدا ہوا حتی کہ لان اسکا باب اسی گواہی پر شرعاً قرار دیا گیا تو ہر ایک باب بیٹھے میں سے ایک دوسرے کا وارث بھی اسی بنا پر ہو سکتا ہے اور اگر کسی نے اپنے وارث ہونے پر ایک گواہ دیا تو قبول نہیں ہوتا جب تک کہ دو بیویں اسی طرح مسند فطر میں ایک گواہ پر فطر کا اثبات نہیں بلکہ ہونا سے رمضانیت کے ۳۰۔ کے شمار سے عہد ثبوت ہوا۔ اور ہر افاق میں فاجر البیان سے نقل کیا کہ قول محمد رحمہ صبح ہے مترجم کتاب کہ میرے نزدیک حق یہ کہ ایک گواہ سے رمضانیت کا ثبوت بطریق احتیاط تھا اور اس میں قطعی اور ہر وقت ممکن ہے تو ظن کافی نہیں بخلاف نسب کے پس صحیح قول امام ابو حنیفہ رحمہ۔ اور اسی کو زیلعی نے مشبہ کہا۔ واضح ہو کہ وہ مطلع میں اتفاق افطار حلال ہے اور خلاف تو مطلع صاف میں ہے۔ کافی الذخیرۃ عن الحلوانی۔ م۔ اگر اول میں دو گواہوں کا اول کی گواہی نہ روزہ شروع کیا تھا تو ۳۰۔ پورے کر کے اگر مطلع روزہ ہا ہو تو اتفاق افطار کریں اور اگر مطلع صاف ہو تو بھی صحیح قول پر افطار کریں۔ المحیط المختصر ۲۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اگر اول میں صاف مطلع میں دو گواہوں پر روزہ رکھا تھا تو اب مطلع صاف میں افطار نہ کریں۔ مترجم کتاب کہ لقیاس قول امام ابو حنیفہ یہی ائمہ ہیں کہ میں کتاہوں

کہ جب ۲۰ - شمار پورا کر کے صاف مطلع ہوا اور چاند نظر نہ آیا تو گواہوں کا خطا کرنا قطعاً ثبوت ہو گیا حالانکہ ایسی صورت میں حکم قاضی بر خلاف حق ظاہر ہو جاتا ہے جیسا کہ کتاب القضاء وغیرہ کے مسائل شاہد ہیں۔ فالصیح اقال الشيخ ابن الہمام اور یہ اختلاف مطلع پر مدار تو ابتدا سے مدایت پر ہے نہ انظار میں گر آئے شہادت گند سے۔ کما حقناہ سابقاً۔ علامہ ابن مزیع اختلاف مطلع پر علی خلاف الظاہر قند بر حاسد تھالے اعلم بالصواب ہم۔ (زفروع ضروریہ) اگر دیات میں کسی ایک نے رمضان کا چاند دیکھا اور وہ دن حاکم شرع نہیں ہو تو اس پر واجب ہے کہ اپنے گاہن کی مسجد میں شہادت دے اور لوگوں پر واجب ہے کہ اسکے قول پر روزہ رکھیں بشرطیکہ وہ عادل ہو۔ المحدثات۔ اس زمانہ میں میان تو یہ حکم دینا شہر و قصبہ سب جگہ کے واسطے عام ہے غیر اذینکہ مسلمانوں پر واجب ہے کہ اپنے ایسے احکام دین و وجہ وغیرہ صحیح ہو سیکے لیے اپنے ایک پیشوا سے بیعت کریں کہ احکام و شریعت میں اسکے مطلع ہوں۔ گمانی المعراج ہم۔ و اذا لم تکن بالسمار حلت۔ اندھیب آسمان میں کوئی علت نہ ہو۔ ف۔ یعنی ۲۹۔ شعبان کو رمضان کا چاند دیکھنے میں مطلع صاف ہو کہ جو کہ دروغ و ابر نہ ہو۔ پھر ایک دو اور اسکے مانند نے رمضان کا چاند دیکھ لے کی گواہی دی۔ تم تقبل الشہادۃ حتی یراہ فی کثیر نوگو اہی قبول نہ ہوگی بیا تنگ کہ ایک جماعت کثیر دیکھے۔ ف۔ حتی کہ بعض مشائخ کے بیان سے جو شہر مانند نماز و طر کے ہر اس میں ہزار دو ہزار کی گواہی قلیل ہو لیکن نام مصنف رحم نے جماعت کثیر کی اصلی صفت بتائی کہ۔ یقع اعلم خبر ہم۔ انکی خبر سے علم یعنی یقین حاصل ہو جاوے۔ ف۔ پس استقدر تو اتفاق ہو کہ فرد نہ ہو بلکہ جماعت کثیر ہو پھر اس جماعت کثیر کی یہ صفت ہو کہ سب کے بیان کو عقل سلیم خط پر محمول نہ کرے بلکہ یقین حاصل ہو جاوے۔ لان التفرد بالردیۃ فی مثل ہذہ الحماۃ یوہم الغلط۔ کیونکہ رویت بلال میں منفرد ہونا ایسی حالت میں غلطی کا دم دلاتا ہے۔ ف۔ فرد سے تنہائی مراد نہیں حتی کہ دو ہوں تو کافی ہو جاوین بلکہ مراد وہ گناہ کہ جسکی خبر سے یقین حاصل نہ ہو۔ ف۔ پھر واضح ہو کہ یوہم الغلط یعنی غلطی کا دم دلاتا ہے۔ یہ اس واسطے کہ بیان یقین کے معنی معلوم ہو جاوین وہ یہ ہیں کہ انکی خبروں سے دل میں یقین آوے اور دم غلطی ساتھ نہ ہو برخلاف اسکے جب دوسرا عادل نے کسی مقدمہ میں قاضی کے سامنے گواہی دی تو اسکو قبول کر کے حکم دینا واجب ہے پس یہ یقین ہے نہ یقین کیونکہ دم غلطی کا موجود ہے۔ الحاصل ہر طرف سے ایسی طرح خبر فاش و شائع ہو کہ یقین ہی آوے اگرچہ جب امکان پر نظر کریں تب دم پیدا ہوا اور جب ایسی خبر نہ ہو بلکہ فرد ہو جو ایسی حالت میں صرف خبروں کے دیکھنے اور جماعت کثیر کے نہ دیکھنے سے غلطی کا دم دلاتی ہو تو یکا یک قبول نہ ہوگی فیجب التوقف فیہ حتی یکون جمعا کثیرا۔ نو اس میں توقف کرنا واجب ہے بیا تنگ کہ دیکھنے والے جماعت کثیر ہو جائے۔ ف۔ تب بعد علم کے حکم ہوگا۔ بخلاف ما اذا کان بالسمار حلت۔ برخلاف اسکے جب کہ آسمان میں کوئی علت ہو۔ ف۔ گر دیکھا بر و خندان وغیرہ کہ اسوقت یہ شرط نہیں بلکہ ایک عادل کی گواہی پر احتیاطاً واجب ہے۔ لانہ قد یشق الخیم عن موضع القمر لبعض النظر۔ کیونکہ کبھی بھٹ جاتا ہے چاند کی جگہ سے بعض نظر کے لیے۔ ف۔ وہ بعض دیکھ لیتا ہے اور دوسرے لوگ یا تو اسوقت نگاہ نہ رکھنے سے یا نگاہ ٹھیک جگہ کے علاوہ رکھنے سے یا ضعف نگاہ کی وجہ سے نہیں دیکھ سکتے ہیں۔ تم قبل فی حد الکثیر اہل المملکہ پھر کثیر کی تعداد میں کہا گیا کہ اہل مملہ ہیں۔ ف۔ حتی کہ اگر اہل المملہ سب نے دیکھ لیا تو اس قول پر کثیر نے دیکھا پس ردیت کا حکم ہو۔ وعن ابی یوسف محسون رجلا۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ کثیر سچا آدمی ہیں۔ اعتباراً بالفساد۔ برقیاس قنات کے۔ ف۔ جسکی یہ صورت ہے کہ مملہ میں ایک مشغول پایا گیا اور قائل نہیں معلوم ہے تو سچا اس اہل مملہ سے لا علی بر قسم لے جاتی ہے لیکن مخفی نہیں کہ اس سے علم آنا حاصل ہوا ہے البتہ حکم برات کا ہوا تو حکم کسی دوسرا عادل کو ہونا

پر جو جاتا ہو اور اصل اس میں وہی ہے جس طرف صنعت نے اشارہ کیا کہ انکی خبر پر علم حاصل ہو جاوے لہذا کیا کیا کرے
 امام السبیلین کی رائے پر تفویض ہے۔ کما فی الخلاصہ۔ اور یہی صحیح ہے۔ الاختیار۔ ولا فرق بین اہل المصرین و در
 خارج المصر۔ اور فرق نہیں در میان اہل مصر کے و در میان آسکے جو باہر سے آیا۔ فن۔ لکہ امام کی رائے پر خبر
 مفید علم ہونا چاہیے اگرچہ شہریوں کی جماعت کثیر ہو اور اگر باہر سے آدین تو ان میں بھی یہی شرط ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے
 و ذکر الطحاوی انہ قبل شہادۃ الواحد اذا جاز من خارج المصر نقلہ الموانع۔ اور طحاوی رح نے ذکر نہ کیا کہ
 ایک ہی شخص کی گواہی قبول ہوگی جبکہ وہ شہر کے باہر سے آوے کیونکہ وہاں موانع میں قلت ہے۔ فن۔
 یعنی دھندل و غیرہ جو چیزیں نظر کو دیکھنے سے روکتی ہیں وہ باہر کم مخصوص جبکہ پہاڑ و غیرہ بلند مقام سے ہو شاید
 یہ حدیث اعرابی سے استنباط کیا کیونکہ اس میں ابر و غیرہ کی روایت تفسیر نہیں ہے پس جب صاف مطلع میں قبول
 فرمائی تو ہر عادل سے یہ گواہی قبول ہوگی جبکہ وہ بھی اعرابی کی طرح باہر سے آوے اور قبول میں احتیاط بھی ہے اس میں
 سے امام مرغینانی و صاحب قنادی الصغری و صاحب الاقصیہ نے قول طحاوی پر اعتماد کیا۔ کما فی الدررۃ ص ۵۰۰
 و ایہ الاشارۃ فی کتاب الاستحسان۔ اور اسی قول کی طرف کتاب الاستحسان میں اشارہ ہے۔ فن۔
 کیونکہ وہاں شہر کی قید لگائی تو معلوم ہوا کہ خارج شہر سے قبول ہے۔ مع۔ و کذا اذا کان علی مکان مرتفع فی المصر
 اور یوں ہی جب دیکھنے والا شہر میں کسی اونچی جگہ پر ہو۔ فن۔ تو اکیلے کی گواہی قبول ہے اور یہ بھی بنا بر قول
 طحاوی ہے کہ مین قلت کہ مانع میں قلت ہے۔ (فرع) جو حکم صاف مطلع میں رویت کا بیان ہوا اس میں رمضان کے
 مانند شوال اور ذی الحجہ کے چاند کا حکم ہے۔ السراج ص ۵۰۔ بحر بلال الفطر یعنی بلال شوال بھی ۵۰۔ رمضان کو تلاش
 کرنا چاہیے۔ الاختیار ص ۵۰۔ و من رائے بلال الفطر و حدہ لم یفطر۔ اور جس نے بلال فطر کو نہ دیکھا تو وہ فطر
 نہ کرے۔ فن۔ خواہ مطلع صاف ہو یا نہ ہو۔ احتیاطاً۔ ازراہ احتیاط کے۔ فن۔ کہ جمادات میں احتیاط
 واجب ہے۔ الاختیار۔ پس اس پر روزہ رکھنا واجب ہے اور اگر آئے اس دن افطار کر دیا تو اس پر قضاء واجب ہے اور
 توڑنے سے کفارہ واجب نہ ہوگا۔ احتیاطاً۔ الاختیار۔ اور اگر آئے اپنے دوست سے چاند دیکھنا بیان کیا
 اور اپنے تصدیق کر کے روزہ توڑ دیا تو اس پر بھی کفارہ لازم نہ ہوگا۔ الفتح۔ اور اگر تھا امام یا قاضی نے بلال الفطر
 دیکھا تو افطار نہ کرے نہ علانیہ اور نہ خفیہ اور عید گاہ نہ جاوے اور نہ لوگوں کو حکم کرے۔ السراج ص ۵۰۔ بالبحر بیان
 افطار نہ کرنے میں احتیاط واجب ہے۔ و فی الصوم الاحتیاط فی الایجاب۔ اور بلال صوم کی صورت میں
 روزہ واجب کرنے میں احتیاط ہے۔ فن۔ لہذا تمنا دیکھنے والے کی گواہی قبول ہو کر صوم واجب کیا گیا
 بحر قبول ہونے والی گواہی بیان مانند بلال رمضان کے بیان بھی مطلع صاف ہونے کی صورت اور صاف ہونے
 کی صورت میں مختلف ہیں چنانچہ تفصیل فرمائی۔ و اذا کان بالسماء علۃ۔ اور جب آسمان میں قلت ہو۔ فن۔
 یعنی ۵۰ رمضان کو ابر و غیرہ مطلع پر ہو۔ تم تقبل فی بلال الفطر الا شہادۃ رجلین۔ تو بلال فطر دیکھنے
 میں قبول نہ ہوگی مگر گواہی دو مرد کی۔ اور رجل و امرأتین۔ یا گواہی ایک مرد اور دو عورت کی۔ فن۔ اور
 اس گواہی میں فطر شہادت کے ساتھ ہونا اور گواہ کا آزاد ہونا اور محدود و اقصی نہ ہونا اگرچہ تو یہ کہ چاکر جو شرط
 ہیں۔ و دعوی و مجلس قاضی شرط نہیں اور عادل ہونا شرط ہے۔ انکافی و المختار ص ۵۰۔ و علی ہذا استورا حال کی گواہی قبول
 ہوگی۔ کما ہو ظاہر الروایۃ۔ لہذا غلطی بہ نفع العبد۔ کیونکہ اسکے ساتھ بندہ کا نفع شعلی ہے۔ و ہو الفطر۔ اور فطر
 فتنہ و محض دینی امر نہیں رہا۔ فاسشبہ سائر حقوق۔ پس تمام حقوق اعباد سے مشابہ ہو گیا۔ فن۔ اور

ان حقوق کی شہادت میں عدد اور شہر انطیس بھی ہیں تو اس میں بھی معتبر ہوئے۔ والاضحیٰ کا فطر فی ہذا سنہ
ظاہر الروایۃ۔ اور ہلال اضحیٰ کا حکم اس بارہ میں مثل فطر کے ہے۔ ظاہر الروایۃ میں۔ ف۔ پس اگر ہلال
اضحیٰ دیکھنے کی گواہی دہی تو ایک مہر کی گواہی پر ثبوت نہ ہو گا بلکہ دو مرد یا ایک مرد و دو عورتین عادل ہونا ضروری ہے
جب کہ مطلع روزہ حاکم اور ان گواہوں میں آزادی بلوغ و عدالت شرط ہو اور یہ کہ محدود و انقذت نہ ہوں اور
موافق ظاہر الروایۃ کے مستور الحال نہ ہوں۔ و ہو الاصح۔ اور یہی حکم ظاہر الروایۃ کا اصح ہے۔ خلافاً لما روی
عن ابی حنیفہ۔ انہ کہل لال رمضان۔ بر خلاف اسکے جو ابو حنیفہ سے (دنا اور میں) روایت کیا گیا کہ ہلال
اضحیٰ مانند ہلال رمضان کے ہے۔ ف۔ اور اسی کو تحفہ میں صحیح کہا ہے۔ م۔ لیکن یہ ظاہر نہیں کیونکہ اضحیٰ
کی گواہی محض امر دینی مثل صوم کے نہیں بلکہ اسکو فطر سے مشابہت ہے۔ لائے تعلق پر نفع العباد۔ کیونکہ
ہلال اضحیٰ سے بندہ دن کا نفع متعلق ہے۔ ف۔ یعنی مظلوم ہے۔ و ہو التوسیع لمجوع الاضاحی۔ اور وہ نفع قریب
کے گوشت سے حصول فراخی ہے۔ ف۔ جیسے ہلال الفطر میں نفع فطر ہے۔ اسی طرح باقی نو مہینہ کے ہلال کا حکم مثل
ہلال الفطر کے ہے۔ البحر الرائق۔ یہ سب اس وقت کہ ۲۹۔ رمضان کو مطلع روزہ حاکم ہو۔ وان لم یکن بالسماء
علتہ۔ اور اگر مطلع پر کوئی علت نہ ہو۔ ف۔ مانند ابر و غبار وغیرہ کے۔ لم یقبل الامام الا شہادۃ جماعۃ۔ تو امام
میں قبول کر لگا رویت ہلال میں) مگر گواہی ایک جماعت کی۔ ف۔ جکی کثرت و حالت ایسی ہو چکے کہ یہ نفع اعلم
بخیر ہے۔ انکی خبر دن سے علم یعنی یقین حاصل ہو جاوے۔ کہ مذکورنا۔ جیسے ہم نے ذکر کیا۔ ف۔ یعنی ہلال رمضان
دیکھنے میں بلکہ مطلع صاف ہو (مخرج) جان کوئی حاکم و قاضی نہیں اگر روزہ سے مطلع میں ۲۹۔ رمضان کو دو مرد یا ایک مرد و دو
عورتوں عادلوں نے ہلال شوال دیکھنے کی گواہی دہی یعنی جہیں گواہی کے شرائط موجود ہیں تو مضائقہ نہیں کہ لوگ افطار
کرین یعنی عید کریں۔ الزاہدی۔ ف۔ ۶۔ اگر ۲۹۔ رمضان کو گواہوں نے بیان کیا کہ ہفتے تھارے روزے۔ سے ایک ہفتہ
پہلے ہلال رمضان دیکھا ہے پس اگر یہ لوگ ہیں موجود تھے تو اس وقت گواہی دینے سے فاسق ہو گئے اب انکی گواہی مردود
ہے اور اگر کہیں باہر سے آئے ہوں تو انکی گواہی جائز ہے۔ انظاہر۔ پھر جب انکی گواہی جائز ہوئی پس اگر مطلع روزہ حاکم
تو بالاتفاق دوسرے روز عید ہو اور اگر مطلع صاف ہے تو قیاس نصیح محیط و خلاصہ کے عید ہے اسیہ ترجیح شیخ ابن الہمام اگر
رمضان کا چاند آنھوں نے روزہ سے مطلع پر دیکھا تھا تو یہی حکم ہے اور اگر صاف مطلع پر تھا تو احوط عدم افطار ہے اور اگر
کے نزدیک آنکے حساب سے آج ۳۰۔ ہے پس روزہ حاکم ہو تو کل عید ہے ورنہ جب آج چاند نظر نہ آیا تو اسے خطا ہوئی اور
انظار نہ کیا جاوے اور اختلاف المطلاع کی بنا پر آج وہاں چاند ہوا ہو گا مگر گمان ہے ہمارے نص تو قبول نہونا چاہیے۔
ما حفظہ اللہ تعالیٰ اعلم۔ و وقت الصوم من حیث طلوع الفجر الثانی الی غروب الشمس۔ اور صوم شرعی کا وقت
طلوع فجر دوم کے ہم سے لیکر غروب آفتاب تک ہے۔ لقولہ تعالیٰ کلاوا و اشربوا حتی تمیض لکم الخط الا بیض من الخط
الاسود من الفجر۔ بدیل قولہ تعالیٰ کلاوا و اشربوا الفجر یعنی تم کھاؤ اور پو یا تک کہ ظاہر ہو جاوے تمہارے واسطے
فجر کے سیاہ دورے سے پیدا ہوا۔ الی ان قال۔ یا تک کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا تم اتوا الصیام الی اللیل۔
یعنی پھر تم تمام کرو روزے کو رات تک۔ ف۔ پس اول تو ابتدا سے وقت ہے اور دوم اتنا سے وقت ہے۔ و انھیطان
بیاض النمار و سواد اللیل۔ اور دونوں دورے ایک دن کی پیداوار اور دوم رات کی سیاہی ہے۔ ف۔ پس حاصل
یہ ہوا کہ رات میں کھانا پینا وغیرہ ہلال کا ابتدا سے میں بدعتا کے بعد سو جانے کے بجائے نہیں رہتا تھا پھر
ہلال کیا یا تک کہ رات کی سیاہی سے دن کی پیداوار یا تا پہلے صبح ہو اور رات تک تمام کر دینی اس ہلال

دراز کھینچ لاؤ یا تک کہ رات کی حد آوے تو رات داخل نہیں ہے۔ والصوم۔ اور صوم۔ فتنہ نیت میں اساک ہے
یعنی باز رہنا کسی چیز سے جو اگرچہ گھڑی دو گھڑی ہو اور شرع میں۔ ہو الا مساک عن الاکل والشرب والجماع صوم
اساک کرنا کھانے سے اور پینے سے اور جماع کرنے سے۔ ہمارا۔ تمام دن۔ فتنہ یعنی شرعی دن جو طلوع فجر سے فجر تک
مع الفتنہ مع نیت عبادت کے۔ فتنہ حتیٰ کہ فاقہ کرنے دیر پیر یا بدھنمی سے نہ کھانے سے صوم نہ ہوگا تو نیت ضرور ہے۔
لان الصوم فی حقیقۃ اللغۃ هو الا مساک کو رو دالا استعمال فیہ۔ کیونکہ صوم کا لفظ حقیقت لغوی میں مطلق اساک ہے
کیونکہ اسی معنی میں لفظ صوم مستعمل ہوا ہے۔ فتنہ یعنی زانہ اسلام سے پہلے عرب اس لفظ کو استعمال کرتے تھے اور حقیقت شرعی
میں بھی اساک کے معنی ہیں اگرچہ وقت دراز محدود کیا گیا تاہم لغوی استعمال اس پر صادق ہے۔ الا انہ زید علیہ الفیتۃ فی الشرع
مگر اتنا فرق ہے کہ شرع میں اس اساک پر نیت بڑھائی گئی۔ یعنی تہنیر بالعبادۃ عن العادۃ۔ تاکہ نیت کی وجہ سے عبادت کا
اتباع عادت سے ہو جاوے۔ و اختص بالنہار لما ملونا۔ اور شرعی صوم کا اختصاص نہار کے ساتھ اسی وجہ سے ہو جو بتنے
عمادت کر دی۔ فتنہ آیت قرآنیہ جس سے طلوع فجر سے رات تک صوم معلوم ہوا۔ اور عقل بھی سمجھ سکتی ہے کہ جب یہ محنت واسطے
استحسان صدق قیاس کے ہے تو ایسے ہی وقت باز رکھا جائیگا کہ کچھ مشقت محسوس ہو جو نفس کو ناگوار گذرے اور وہ دن کی بیداری
میں ہے۔ ولانہ لما تعذر الوصال۔ اور اس جہت سے بھی کہ جب وصال مستعذر ہوا۔ فتنہ یعنی ماہ صیام میں رات کو دن
سے ملا کر علی الاتصال سب چیزوں سے باز رہنا محال ہوا کہ مرزہ جاوین تو لامحالہ رات یا دن میں سے کوئی وقت چھوڑ کر دوسرا
صیام کے لیے متعین ہوگا۔ کان یعیین النہار اولی۔ تو دن ہی کا معین کرنا اولیٰ ہوگا۔ فتنہ یعنی عقل سمجھتی ہے کہ ریح
یہ ہے کہ دن متعین ہو۔ لیکن علی خلاف العادۃ۔ تاکہ برخلاف عادت ہو جاوے۔ فتنہ جس سے نفس کو ناگوار ہی
اور آدمی کو برداشت کرنا چڑتا ہے تاکہ صدق ظاہر ہو۔ و علیہ مبنی العبادۃ۔ اور اسی پر عبادت کی بنا ہے۔ فتنہ کہ اپنے
جی کی خواہش پر چلنے سے روکا جاوے تو گووارا کر کے طاعت کرے۔ پھر صوم ہر مکات مرد و عورت پر واجب ہے۔ والطہارۃ
عن الجیض والنفس شرط تحقق الاداۃ فی حق النساء۔ اور عورتوں کے حق میں حیض و نفاس سے پاک ہونا ادا
صوم متحقق ہونے کی شرط ہے۔ فتنہ تو عدت سے بحالت حیض و نفاس اسکا ادا ہونا صحیح ہوگا حالانکہ وجوب ہوا تو قضاء واجب کی
اور چونکہ اس قدر میں عورت بے اختیار ہے لہذا تاخیر میں گنہگار نہ ہوگی۔ جیسے مسافر کو تاخیر کی رخصت ہے۔ و فی الحدیث متفقہ حدیثین
الذہرۃ لقوم ولا تھلی۔ یعنی عورت کے حق میں دینی نقصان بیان فرمایا کہ تم عورتوں میں عورت ایک زانہ تک بیٹھی رہتی ہو نہ روزہ
رکھتی اور نہ نماز پڑھتی ہو۔ یعنی ایام حیض و نفاس میں پس اگر ادا صحیح ہو تو کیوں بیٹھی رہتی (فروع) مرد یا عورت اگر جب ہو تو
جنابت ادا سے روزہ سے منع نہیں اور یہی عامہ اہل العلم صحابہ و تابعین و چاروں فقہاء و علماء و ظاہر یہ کا قول ہے اور ابوہریرہ رضی
ابن ابی الحدیث روایت کی کہ جو جنابت میں صبح کرے آسکا روزہ نہیں ہے۔ خطاب رحم نے کہا کہ نسخ ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ ابوہریرہ
نے اس قول سے رجوع کیا تو روایت محبت نہ رہی اور ظاہر یہ کہنا ہے کہ حالت جنابت یعنی جماع کی حالت میں جبکو صبح ہو جاوے
تو روزہ نہیں جیسے کھانے پینے میں حکم ہے۔ مسئلہ صبح دوم جب سے شروع روزہ ہوتا ہے تو علماء میں اختلاف ہے کہ اول طلوع معتبر ہے
یا طلوع ہو کر پھیل جانا معتبر ہے۔ نفس الامتہ حلوئی نے کہا کہ قول اول احوط ہے اور قول دوم میں زیادہ وسعت ہے۔ المحیط۔ اور
قول دوم کی طرف اکثر علماء نے میل کیا ہے۔ خزائن الفقہاء میں۔ ثمرہ اختلاف یہ کہ جس نے طلوع صبح صادق کے وقت کچھ کھایا
پیا اور اسکے پھیل جانے سے پہلے نکلے ہوا تو قول اول پر روزہ نہوا اور قول دوم پر ہو گیا۔ مترجم کہتا ہے کہ نفس صوم میں مفتی
تو قول اول پر فتویٰ دینا چاہیے۔ ہاں اگر اس شخص نے قسم کھائی ہو مثلاً آج روزہ نہ رکھے تو جو روکو طلاق ہے پھر ایسا واقعہ
ہوا تو عدم وقوع طلاق کا فتویٰ دینا چاہیے۔ و اسد لقائے العلم۔ م۔

باب ما یوجب لقضاء و الکفارة

باب ان صورتوں میں جو موجب قضاء و کفارہ ہیں۔ یعنی روزہ کے متعلق کس صورت میں روزہ فاسد ہو کر قضاء و کفارہ دونوں واجب ہوتے ہیں اور کس صورت میں فقط قضاء اور کس صورت میں قضاء بھی نہیں۔ چونکہ مقصود اتمام صوم اور فساد و احتراز ہر لہذا باب موجب قضاء و کفارہ رکھا۔ پھر واضح ہو کہ جس صوم کو کسی سببی سے فاسد کیا تو یہ معنی نہیں کہ اگرچہ روزہ ادا ہو گیا بلکہ فاسد و باطل باب ادا سے عبادات میں برابر ہیں۔ فاحفظہ۔ م۔ اذ اکمل الصائم او شرب جامع جب صائم نے کھا یا پیا یا جامع کیا۔ ف۔ پس اگرچہ ہو تو فرض رمضان میں قضاء کفارہ ہر ادا کے سوا سے میں قضاء فقط ہر کیونکہ کفارہ مخصوص بفرض رمضان ہر اور بیان آویگا۔ اور اگرچہ نہ ہو بلکہ۔ ناسیاً لم یفطر۔ بھولے سے ہو تو انظار نہیں ہوا۔ ف۔ پس قضاء و کفارہ کچھ واجب نہیں ہر خواہ فرض ہو یا دیگر۔ اور نسیان و بھول کے یہ معنی کہ روزہ یا دنو اگرچہ کھانا پینا وغیرہ قصد سے ہو۔ و القیاس ان یفطر۔ اور قیاس جانتا تھا کہ انظار ہو جاوے۔ و ہو قول مالک۔ اور یہی قیاس امام مالک کا قول ہے۔ لوجود ما یضاد الصوم۔ بسبب ایسی چیز پائی جانے کے جو صوم کی ضد ہے۔ ف۔ کیونکہ صوم تو کھانے پینے و جامع کا ترک ہے تو جب انکا وجود ہوا تو صوم کا انظار ہو گیا اگرچہ بھولے سے ہو۔ فصار کالکلام ناسیاً فی الصلوۃ۔ پس ایسا ہو اگرچہ ناسیاً بھولے سے کلام کر دیا۔ ف۔ جس سے ہمارے نزدیک بھی ناسیاً فاسد ہو جاتی ہے۔ جواب اسکا یہ کہ ان قیاس تو اسی کو مقتضی ہے لیکن ہم نے قیاس کو بقابلہ نص کے رد کر دیا اور نص سے استحسان اختیار کیا۔ وجہ الاستحسان قولہ علیہ السلام للذی اکل و شرب ناسیاً۔ وجہ الاستحسان آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان اس شخص کے حق میں جس نے نہار رمضان میں بھور نسیان کھا یا پیا تھا کہ۔ ثم علی صومک فانما اطعمک الشتر و شطاک۔ تمام کراپنے روزہ پر کہ تجھے تو اللہ تعالیٰ ہی نے کھلایا اور پلایا ہے۔ ف۔ اور مرفوع حدیث ابو ہریرہ رحمہ اللہ میں حکم عام وارد ہے کہ من نسی و ہو صائم فاکل او شرب فلیتم صومه فانما اطعمہ اللہ و شطاه۔ جو شخص کہ بھول جاوے حالانکہ وہ روزہ سے ہے پس وہ کھانے یا پینے تو وہ اپنا روزہ تمام کرے کہ اسکو تو اللہ تعالیٰ نے کھلایا اور پلایا۔ رواہ البخاری و مسلم۔ امام مالک رحمہ اللہ کی طرف سے کہا گیا کہ حدیث میں تمام کرنے سے یہ مراد کہ باقی دن میں اساک رکھے جیسے خطا سے کسی کا روزہ ٹوٹ گیا یا عورت دن میں حیض سے پاک ہوئی تو انکو باقی دن اساک کا حکم ہے۔ اور حدیث میں یہ معنی بوجہ قیاس نہ کر کے لیے گئے۔ جواب یہ کہ اول تو حدیث کا حقیقی مفہوم سب پر مقدم ہے اور روزہ تمام کرنا جب تک حقیقت شرعی پر ممکن ہو تو ہو گا اسی پر مدار ہو گا۔ دوم صحیح ابن جان میں حدیث ہے کہ ایک شخص نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ میں صائم تھا میں نے بھول کر کھا یا پیا تو آپ نے فرمایا کہ تمام کراپنے روزہ پر کہ اللہ تعالیٰ نے تجھے کھلایا اور پلایا۔ اور ایک روایت میں ہے اور پھر اس روز کی قضا نہیں ہے۔ و رواہ الدارقطنی۔ اور امام ابو بکر البزار رحمہ اللہ نے صحیحین کی حدیث مذکور روایت کی اور آخر میں زیادہ ہے۔ فلا یفطر۔ پس وہ فاسد نہیں ہو گا۔ یعنی اسکا روزہ باقی رہیگا۔ اور صحیح ابن جان میں حدیث ابو ہریرہ رحمہ اللہ سے وارد ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ من افطر فی رمضان ناسیاً فلا قضاء علیہ ولا کفارہ۔ جتنے رمضان میں بھولے سے انظار کیا تو اس پر قضاء نہیں اور نہ کفارہ و قدر وادہ الحاکم۔ ہتھی نے کہا کہ سب راوی ثقہ ہیں۔ منع بالجلہ رمضان میں بھول کر کھانے پینے سے سب سے نہیں ٹوٹتا اور یہی ایک جماعت صحابہ ابرار کبار و تابعین اخبار اور شافعی و احمد و مسیحی و غیرہم کا قول ہے۔ مع۔ و اذ اثبت ہذا فی حق الاکل و الشرب ثبت فی الوقوع۔ اور جب ایسا حکم دوبارہ کھانے پینے کے ثبوت ہوا تو جامع کے حق میں بھی ثبوت ہو گیا۔ لا استواء فی الرکینۃ۔ چونکہ رکن ہونے میں سب برابر ہیں۔ ف۔ کیونکہ جامع کی طرح کھانے پینے سے اساک فرض ہے۔

ہا بخاری و مسلم و ابوداؤد و ترمذی و ابن ماجہ و نسائی و ابن کثیر و ابن کثیر و ابن کثیر

توجہ ان دونوں میں بھول مفر نہیں تو دلالتہ النص سے معلوم ہوا کہ جماع میں بھی مفر نہیں حتیٰ کہ جو مجتہد نہ وہ بھی یہ حکم سمجھ لیتا ہے۔ معنی یہی حضرت مجاہد حسن بصری سے مروی اور یہی مذہب ثوری و شافعی کا ہے۔ امام احمد کے نزدیک جماع میں تغار و کفارہ واجب ہے۔ معنی اگر کوئی کھانے پینے میں یہ حکم خلاف قیاس بوجہ نص کے ہو تو وہ اپنے مورد تک رہے اور جماع اس پر قیاس نہیں ہو سکتا جیسا کہ اصول میں مصرح ہے۔ جواب یہ کہ یہاں خلاف قیاس کی حد نسیان و بھول ہی میں ہے حکم مفر نسیان تک رکھتے ہیں اور خطا و عمدہ کو اس پر قیاس نہیں کر سکتے اور رہا جماع تو وہ دلالت نص میں داخل ہے حتیٰ کہ جسکو قیاس کی بابت نہ وہ بھی اسکو سمجھ لیتا ہے پس معلوم ہوا کہ اول تو نص کے مقابلہ میں قیاس مردود ہوتا ہے دوم امام مالک کا ناز پر قیاس کرنا قیاس مع افراق ہے کیونکہ قیاس جب ہو سکتا کہ بھول کے حق میں ناز اور روزے کی حالت برابر ہوتی حالانکہ روزے میں بھول غالب ہے۔ بخلاف الصلوٰۃ۔ برخلاف ناز کے۔ و نہ کہ وہ بھول کا محل نہیں یا کمتری۔ لان حیۃ الصلوٰۃ مذکورہ فلا یغلب النسیان۔ کیونکہ ناز کی ہیئت خود یاد دلانے والی ہوتی ہے تو بھول غالب نہ ہوگی۔ و نہ کیونکہ قراءت و رکوع و سجود و اذکار بعد تحمید کے ہیں اور تحمید سے سوائے افعال ناز کے سب چیزیں حرام کر لین تو یہ افعال یاد دلاتے ہیں کہ ہنوز تحمید ہے۔ ولان ذکر فی الصوم۔ اور روزے میں کوئی چیز یاد دہانے والی نہیں ہے۔ فیغلب۔ تو بھول غالب ہوگی۔ و نہ کیونکہ جو چیزوں سے منع کیا گیا اسنے واسطے ہاتھ پاؤں وغیرہ کھلے ہیں اور بغیر صوم کے وہ اس بھولتے تھے تو اب بڑھ کر بھول گئے۔ پس جب فرق ہوا تو ناز پر روزہ کا قیاس کیونکہ صحیح ہوگا۔ پھر ایک قوم نے کہا کہ نسیان کا مفر نہ ہوا صوم نفل میں ہے نہ فرض میں۔ صحیح یہ کہ جو امام مصنف معنی نے کہا۔ ولان فرق بین الفرض والنفل۔ اور کچھ فرق نہیں درمیان صوم فرض و نفل کے۔ و نہ چنانچہ نسیان دونوں میں فہم نہیں تو نہ۔ لان النص لم یفصل۔ کیونکہ نص حدیث نے کوئی تفصیل نہیں فرمائی۔ و نہ بلکہ مطلق صائم کے حق میں عدم انظار ثبوت ہوا (فروع) اگر صائم بھول کر کھانا دینا تھا کہ اس سے کہا گیا کہ تو صائم ہے پس اسنے یاد نہ کیا اور کھانا پتیارہا پھر یاد کیا تو ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ٹوٹ گیا کیونکہ دین کی بات میں ایک شخص کا قول حجت ہوتا ہے۔ و نہ اسی صحیح ہے۔ الظہیر یہ جس نے صائم کو بھول کر کھاتے دیکھا اگر دیکھنے والا اس میں شک نہ کرے کہ تو نے کھانے کی قوت دیکھے تو بخاریہ کہ آگاہ نہ کرنا مکروہ ہے اور اگر دیکھے کہ روزہ میں ناتوان ہو جائیگا مثلاً بہت بوڑھا شخص ہے تو اسکو یاد نہ دلانے کی گنجائش ہے۔ ظہیر اگر جماع شروع کیا پھر یاد آیا پس اگر فوراً نکال لیا تو انظار نہ ہوا۔ یہی صحیح ہے۔ تا میخان۔ اور اگر اسی حال پر رہا تو اس پر قضا و کفارہ ہے یہی صحیح ہے۔ البتہ ائبع۔ یہ سب نسیان میں تھا۔ ولو کان۔ اور اگر یہ صائم کھانے پینے والا۔ غلطیا۔ محطی ہو۔ و نہ یعنی روزہ یاد ہونے کے باوجود خطا سے ہو مثلاً وضو کے واسطے کلی کرتا تھا کہ حلق میں پانی آ کر گیا۔ تو انظار ہو گیا اور یہی اکثر علماء کا قول ہے۔ او مکہ یا۔ یا صائم مجبور کیا گیا ہو۔ یعنی زیر دست مجبور کر کے اس سے ایسا ہو۔ اگر جماع کر لیا گیا اگرچہ مرد کو مجبور کیا گیا بقول ابو حنیفہ و ابو یوسف و محمد۔ تو بھی انظار ہوا اور یہی قول مالک ہے۔ فعلیہ القضاء۔ تو اس خطا یا اکراہ سے مفر پر قضا واجب ہے۔ خلافاً للشافعی۔ بخلاف شافعی رحمہ کے۔ و نہ اور یہی قول احمد ہے کہ انظار نہیں ہوا۔ فانه یعقبرہ بالناسی۔ کیونکہ شافعی رحمہ کو غلطی و مکروہ کو بھولنے والے پر قیاس کرتے ہیں۔ کیونکہ دونوں کا قصد انظار کا نہیں ہے علامہ برین حدیث میں ہے کہ رفع عن امتی اسخطا و النسیان۔ میری امت سے خطا و نسیان آٹھا دیا گیا ہے۔ ولنا۔ اور جابر جنت۔ و نہ انکے قیاس کے جواب میں۔ انہ لا تغلب وجودہ۔ یہ کہ خطا و اکراہ کا ہونا غالب نہیں ہے۔ و نہ تو حنیفہ آدمی کو کبھی شاذ و ایدید ہوتا ہے۔ وغیرہ النسیان غالب۔ اور نسیان کا عذر غالب ہے۔ و نہ تو کثیر اوجود عذر پر طیل التوقع کو کیونکہ قیاس کرین کیونکہ دونوں میں فرق ہے۔ ولان النسیان من قبل من لا الحق۔ اور اس جنت سے

نسیان کی وجہ سے

کہ بھول تو اسکی طرف سے پیدا ہوئی جبکہ حق ہے۔ **ف** یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندہ کو بے اختیار ہی بھول ہوئی
والا کراہ من قبل غیرہ۔ اور زبردستی مجبور کرنا غیر کی طرف سے ہے۔ **ف** یعنی قرآن۔ پس نسیان واکراہ دونوں میں فرق
ہو گیا۔ کالمقید والمریض فی قضاء الصلوٰۃ۔ جیسے مقید و مریض میں دوبارہ نفل کے فرق ہے۔ **ف** چنانچہ مریض
نے اگر شبیہ ناز بڑھی تو ہو گئی۔ اور مقید نے اگر شبیہ بڑھی تو وجوہ کر قضا کرے۔ الغایہ۔ اور جیسے مریض نے غلہ سے تم
کر کے بڑھی تو ہو گئی اور اگر مقید نے تم سے بڑھی تو اعادہ کرے۔ اور حدیث کا جواب یہ کہ گناہ دور کیا گیا ہے روزہ آپ کے
امتی بھولنے و خطا بھی کرنے ہیں۔ اور جو خطا سے قتل کرے اس پر کفارہ دیت قرآن میں منصوص ہے۔ م۔ خالی دکرہ پر
کفارہ نہیں ہے۔ اقا ضیخان۔ اگر کلی کرنے میں یا تھانے میں حلق میں پانی اتر گیا حالانکہ روزہ یا نہین تو روزہ صحیح رہا۔
و الخلام۔ یہی معتد ہے۔ السراج۔ سوئے والے کے حلق میں پانی قال دیا یا اسنے خود پیا تو مانند غلطی دکرہ کے اسکا روزہ گیا
پس قضا کرے۔ قاضی۔ **ف**۔ روزہ دار کی طرف پانی وغیرہ پھینکا کہ اسکے حلق میں اتر گیا تو روزہ فاسد ہوا۔ السراج۔
زبردستی اکراہ کر کے صائم سے جماع کرایا تو قضا ہے نہ کفارہ۔ اقا ضیخان۔ اگرچہ اسکی جو روئے اس پر زبردستی کی ہو۔ اسی بڑھتی
ہے۔ الخلام۔ اگر سوتی ہوئی عورت سے یا جو صبح کے بعد مجنون ہو گئی ہے جماع کیا گیا تو عورت کا روزہ بالانفاق فاسد ہو گیا۔ الخلام
یہ حکم یہی حقیقی جماع میں ہے۔ فان نام فاحکم۔ پھر روزہ دار سو یا پس اسکو اخلام ہوا۔ **ف** یعنی اسنے خواب میں
جماع دیکھا کہ انزال ہو گیا۔ کم یفطر۔ تو افطار نہیں ہوا۔ **ف** اسی پر ائمہ اربعہ کا اجماع ہے۔ مع۔ بقولہ علیہ السلام ثلث
لا یفطرن الصیام۔ بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ میں چیزیں روزہ کو افطار نہیں کرتی ہیں۔ انقی۔ ایک
آخر۔ **ف** یعنی بے اختیار آوے۔ والجماع۔ اور دم بچھنے لگانا۔ **ف** اگرچہ وہ اپنے اختیار سے ہے۔ والاحکام
اور رسوم اخلام ہوتا۔ **ف** اگرچہ مع انزال ہو۔ اس حدیث کو ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے ترمذی نے بطریق عبد الرحمن بن
بن اسلم روایت کیا اور ہزار رحم نے بطریق اسامہ بن زید بن اسلم۔ اور دارقطنی نے بطریق ہشام بن سعد۔ روایت کیا اگر ان
تینوں راویوں کو بوجہ خرابی حافظہ کے ضیعت کہا گیا اگرچہ دین میں صالح ہیں لیکن ہشام بن سعد سے امام مسلم نے حجت
لی اور امام بخاری نے استثناء کیا۔ پس یہ اسناد خود درج حسن پر ہے باوجودیکہ متابعت موجود علاوہ ازین ہزار رحم نے اسکو
سلیمان بن جان کے طریق سے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کر کے کہا کہ یہ اسناد سب سے بہتر و فصیح ہے۔ اعتراض
ہو کہ سلیمان بن جان الازدی ابو خالد الاحمر الکوفی بہت سچا مگر چوک جانا ہے۔ میں کتابوں کے صحاح استہ نے اسکی روایت
لی ہے۔ طبرانی مع نے اسکو ثوبان رضی اللہ عنہ کی حدیث مرفوع روایت کی اور کہا کہ ابن وہب راوی منفرد ہے۔ جواب یہ کہ کچھ مفسرین
جب کہ اسانید درج حسن سے کم نہیں ہیں۔ علاوہ ازین ترمذی نے زید بن اسلم مع سے مرسل روایت کو صحیح کہا اور وہ بھی بار
و جمہور کے نزدیک حجت ہے اور حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی کہ جس صائم کو بے اختیار قرائی تو اس پر قضا نہیں
جس نے عمدہ آخر کی تو وہ قضا کرے۔ اور کہا کہ اسناد حسن ہے۔ اور اخلام مثل قری ہے۔ پھر تائید صحت یہ کہ جمہور اہل اعلم کا اسی پر عمل ہے
ولانہ لم توجد اجماع صوریۃ۔ اور اسوجہ سے کہ جماع نہیں پایا گیا نہ بطور صورت کے۔ **ف** اور یہ تو خود ظاہر ہے۔ ولانہ
اور نہ بطور معنی کے۔ وہو الانزال عن شهوة بالمباشرة۔ اور معنی جماع یہ کہ انزال ہونا شہوت سے مباشرت۔ **ف**
وعد مباشرت یہ کہ ظاہری جلد و بشرہ کو باہم اتصال ہو۔ جیسے شہوت سے عورت کو چہنوا سے و انزال ہو جاوے کہ یہ
اگرچہ حقیقی جماع نہیں مگر جماع کے معنی موجود ہیں۔ اور بیان مسئلہ میں کسی طرح جماع نہیں ہے۔ وکذا اذا نظر الى امرأۃ فانی
احدیون ہما جب کسی عورت کی طرف نظر کی پس منی نکل آئی۔ **ف** تو اس سے یہ بھی افطار نہیں ہوا۔ لہذا بینا۔
ہے جو ہم نے بیان کر دی۔ **ف** کہ صورت یا معنی کسی طرح جماع نہیں ہوا۔ مگر خالی نظر ہو تو وہ بظہر نہیں اگرچہ عورت کی

فیج کی طرف ہوا اور اگرچہ مکرر سد کر رہو۔ اور یہ جو حدیث سے ثبوت ہوا کہ اچانک نظر پڑے تو یہ معاف ہے پھر دوبارہ نظر کرنا جائز نہیں
اس سے دوبارہ نظر کا حرام ہونا نکلا اور رہا اس سے انظار ہونا جیسے امام مالک کہتے ہیں تو وہ لازم نہیں بلکہ انظار تو جماع سے
ہو اگرچہ اپنی منکوحہ کے ساتھ ہونہ خالی نظر و انزال سے مہم ف۔ و صہار کا مستفکر و امانتی۔ اور یہ نظر کنندہ مثل مفکر کے
ہو گیا جب کہ اسکے منی نکل آوے۔ ف۔ یعنی جس نے کسی عورت کی خوبصورتی میں فکر و تصور کیا حتیٰ کہ منی نکل آئی تو یہ بالاتفاق
مفطر نہیں ہے۔ مع۔ اگرچہ دیر تک تصور میں رہا ہو۔ الجمع۔ و۔ کا مستثنیٰ بالکف۔ اور انہند اس شخص کے ہو گیا جس نے ہتھیلی
کے ذریعہ سے منی گرائی۔ ف۔ یعنی ہاتھ سے زرق لگا کر انزال کیا۔ علی ما قالوا۔ بنا براس قول کے جو مشائخ نے کہا ہے مہم
دافع ہو کہ امام مصنف کی عادت ہے کہ اس لفظ سے اشارہ فرماتے ہیں کہ یہ قول ضعیف اور اس میں خلاف ہے چنانچہ ہاتھ سے
زرق میں انزال ہوا تو عامۃ مشائخ کے نزدیک روزہ انظار و قضاء واجب ہے۔ مصنف نے تجنیس میں کہا کہ یہی مختار ہے۔ گویا
مباشرت سے ظاہر ہی بشرہ کے ذریعہ سے انزال خواہ غیر کا بشرہ ہو یا اپنی ہتھیلی وغیرہ جس سے انزال ہوتا ہے اور خواہ وہ عادت
میں قابل ثبوت ہو جیسے عورت زندہ کا بدن یا نہو جیسے اپنی ہتھیلی یا مردہ عورت یا جو پایہ جانور کہ انہیں جب انزال ہو تو انظار
ہوا۔ مع۔ پھر کیا زرق لگانا جائز ہے تلخیص جواب علیی وغیرہ یہ ہے کہ جس شخص نے اس سے ثبوت کا مردہ چاہا تو یہ حرام
ہے چنانچہ مشائخ نے حدیث لکھی کہ تاجع الید ملعون۔ ہاتھ کا جاع کر نیو الا ملعون برادر زلیحی رحم نے بعض بزرگوں سے ذکر کیا
کہ مشرین جو بعضوں کے ہاتھ حالمہ ہونگے۔ تو میرا گمان یہ کہ یہی زرق لگانے والے ہونگے۔ بالکل ثبوت پرستی سے یہ فعل بالاتفاق
حرام ہے اور اگر اسنے اس سے غلبہ ثبوت کو دیا یا چاہا اور حالیکہ اسکو حلال جماع میسر نہیں ہے۔ تو شیخ ابوبکر الاسکاف نے کہا کہ اسکو
ثواب ملیگا۔ فقیہ ابواللیث نے کہا ابو حنیفہ رحم سے روایت آئی کہ اسکو یہی بہت ہے کہ برابر حیوٹ جاوے لہذا مشائخ نے
کہا کہ امید ہے کہ عذاب نہو۔ انزار ہی گئے غایۃ البیان میں کہا کہ میرے نزدیک قول ابوبکر الاسکاف صحیح ہے۔ یعنی رحم نے کہا کہ
امام احمد سے اجازت اور جدید قول شافعی میں حرمت ہے۔ مترجم کتبا ہے کہ بیان یہ اشکال دارد ہے کہ حضرت عثمان بن عفون
رضی اللہ عنہ وغیرہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے افتضاء کی اجازت چاہی تھی اور منٹ ہو جانا مقصود نہ تھا کیونکہ اسکی
نفیحت تو بدیہی ہے بلکہ کئی ثبوت پس اگر زرق جائز ہو تا تو یہ مقصود حاصل ہو جانا لہذا صحیح وہ ابو حنیفہ رحم سے مروی ہے اور شیخ ابوبکر
وغیرہ کے قول میں تاویل یہ کہ اگر مرد کو اجنبیہ عورت سے تخلیہ ملا کہ خوف زنار ہے ہیں اسنے زرق سے مادہ میسر نکال دیا تو اس
حالت میں روایہ بلکہ اسید ثواب ہے۔ فانہم والہم تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر دو عورتوں نے مرد و عورت کی طرح حیثی بازی کی پس اگر
انزال ہوا تو اسے قضا واجب ہے ورنہ قضا نہیں اور نہ غسل ہے۔ المسراج۔ میں کتبا ہوں کہ اگر آہ بنا کر ایسا کیا پس اگر اسپرل
یا پانی ہو تو بقیاس انگلی کے فاسد ہو گیا چاہے اور اگر نہو پس اگر ایک طرف اسکی خاچ رہے تو بغیر انزال منفسد نہیں ورنہ
منفسد ہے۔ والہم تعالیٰ اعلم۔ مرد نے اپنی مقعد میں یا عورت نے اپنی فرج میں انگلی ڈالی تو روزہ فاسد نہیں۔ یہی مختار ہے
اگر جب کہ انگلی پانی یا تیل سے تر ہو۔ نظیر یہ۔ جو رو کے ہاتھ میں آتے تھاسل دیا کہ انزال ہوا تو روزہ قضا کرے۔ المسراج۔
جو پایہ جانور یا مردہ عورت سے جماع کیا یا زندہ عورت کی فیج کے سوا سے مباشرت کی پس اگر انزال ہو تو قضا نہیں اور اگر
انزال ہوا تو قضا ہے نہ کفارہ۔ انقاضیخان۔ اگر عورت نے مرد کو مساس کیا جس سے مرد کو انزال ہوا تو مرد کا روزہ نہیں گیا
المحیط۔ اور اگر عورت کو کبشردن کے اوپر سے مساس کیا پس اگر اسکے بدن کی حرارت پائی اور انزال ہوا تو فاسد ہو اور نہ نہیں
المسراج۔ جو پایہ کی فیج چھوئی کہ انزال ہوا تو قضا نہیں ہے۔ المسراج۔ و لو اذعن لم یفطر۔ اہا اگر مائٹ نے تیل لگایا تو انظار
نہو۔ لحدیم المناشی۔ بوجہ منافی نہونے کے۔ ف۔ کیونکہ صدم کا منافی کھانا پینا جماع جو نہ مرد و زنی وغیرہ میں تیل لگانا
لیکن اگر کانون میں ڈالا تو قضا ہے نہ کفارہ۔ خلافت اسکے اگر کان میں پانی ڈالا تو اس میں شقیق و فیصل ہو۔ م۔ و کلا اذا احمر

اور یوں ہی جب پچھنے لگاوے۔ فت۔ تو افطار نہیں۔ لہذا۔ بوجہ اسی دلیل کے۔ فت۔ کہ یہ صوم کا منافی نہیں ہے۔ وولما رونا
اور بوجہ اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ فت۔ یعنی ثلث لا یفطرن العیام الخ مسئلہ احکام میں افطار نہونا قول ابو یوسف
و مالک و شافعی وغیرہ ہر اور شیخ زین الدین العراقي نے شرح ترمذی میں کہا کہ یہی اکثر علماء صحابہ و تابعین و فقہاء کا قول ہے۔ اور
امام احمد و بعض شافعیہ کے نزدیک جماعت سے افطار ہو جانا ہر دلیل حدیث افطار الحاکم و المجموع۔ یعنی افطار ہوا پچھنے دینا
اور پچھنے دلوانے والا۔ رواہ الترمذی عن رافع بن خدیج و قال حدیث حسن صحیح۔ اور یہ حدیث ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے
جن میں انس بن مالک بھی ہیں سنن ابو داؤد و نسائی وغیرہ میں مروی ہے۔ لیکن اسکے معارض اول تو حدیث ثلث لا یفطرن العیام
الخ ہے اور دوم حدیث کہ حضرت علی السرخسی نے پچھنے دلوانے حالانکہ آپ احرام میں تھے اور آپ نے پچھنے دلوانے حالانکہ آپ
روزہ سے تھے۔ رواہ البخاری وغیرہ۔ سوم حضرت انس رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا کہ کیا آپ لوگ زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں
صائم کے واسطے پچھنے دلوانا مکروہ رکھتے تھے انس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ نہیں مگر محبت ضعف کے۔ رواہ البخاری۔ چہارم۔ دارقطنی نے
انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ کراہت جماعت کی ابتدا یہ تھی کہ جعفر بن ابی طالب نے روزہ میں پچھنے دلوانے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم اس پر گزرے تو فرمایا کہ اسے افطار کیا پھر اسکے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صائم کو پچھنے دلوانے میں اجازت دیدی اور انس رضی
اللہ عنہ روزہ میں پچھنے دلوانے سے۔ دارقطنی نے کہا کہ اسکے راوی سب ثقہ ہیں اور مجھے اس میں کوئی علت نہیں معلوم ہوتی یعنی جس سے
اسناد صحیح ہونے میں کچھ قریح ہو۔ اور ایک جماعت نے ذکر کیا کہ حدیث افطار الحاکم و المجموع سال فتح مکہ یعنی آنحضرت سال ہجرت میں ہے
اور آپ کا خود پچھنے دلوانا دسویں سال واقع ہوا ہے لہذا ابن عبد البر نے کہا کہ حدیث افطار نسخ ہے۔ منفع۔ اگر کسی شخص نے پچھنے دلوانے
اور اسکو حدیث افطار الحاکم و المجموع پہنچی پس اسے اعتماد کر کے رد کر دے اور کیا پوچھا پوچھا اور سیر قضا واجب ہے اور کفارہ نہیں ہے کہامروا
بذکرک۔ م۔ ولو اکتحل لم یفطر۔ اور اگر صائم نے سرمہ لگایا تو افطار نہیں ہوا۔ فت۔ اگرچہ اسکو حلق میں سرمہ کا مزہ معلوم ہو۔
لانہ لیس بین العین والدماغ منفذ۔ کیونکہ آنکھ و دماغ کے درمیان میں کوئی رستہ نہیں ہے۔ فت۔ تو مزہ صرف صائم کے ذریعہ
سے پہنچا اور آنسو کی وجہ سے راتہ ہونے کا ہم غلط ہے۔ والد مع تیر شیخ کالعرق۔ اور آنسو تو مانند پینے کے ترشح کرتے ہیں۔ فت۔
یعنی مسام سے نکلتے ہیں جیسے مسام سے سرمہ کا مزہ حلق کے اندر داخل ہوا۔ والد داخل من المسام لاینافی۔ اور جو چیز کو مسام
داخل ہو وہ روزہ کے منافی نہیں ہوتی ہے۔ کہا لو اغتسل بالماء البارد۔ جیسے کسی نے آب سرد سے غسل کیا۔ فت۔ تو دوش
میں ٹھنڈک پاتا ہے حالانکہ بالاجل وہ منقطع نہیں ہے کیونکہ آخر بدریغہ مسام کے ہے۔ اور ابو حنیفہ رحمہ نے صائم کا پانی میں بیٹھنا یا بھیجا
اور حنا کر وہ رکھنا تو کچھ اسوجہ سے نہیں کہ وہ منقطع ہو بلکہ اسوجہ سے کہ عبادت ادا کرنے میں نامردی اور مکروہ حالت کا اظہار ہے۔ اگر
تھوکا اور اس میں خون کا اثر ہے تو صحیح یہ کہ افطار نہیں ہوا۔ م۔ تھوک میں سرمہ کا رنگ و اثر پایا تو عامۃ مشائخ کے نزدیک افطار
نہیں ہے اور اگر آنکھ میں دوا لگائی جس کا مزہ حلق میں ملا تو ہمارے نزدیک افطار نہیں ہے۔ الذخیرہ۔ میل اگر مسام کے ذریعہ سے
چدن میں گیا تو منقطع نہیں۔ شرح الجمع۔ آنسو اگر صائم کے منہ میں قلیل ایک قطرہ کے مانند گئے تو منقطع نہیں اور اگر کثیر ہوں کہ
حکام منہ میں اسکی نیکنی پائی اور بہت سے جمع ہو کر نکل گیا تو روزہ فاسد ہوا اور یہی پسینے کا حکم ہے۔ الخلاصہ۔ و لو قبل امرأة لا یفسد
صومہ اور اگر کسی عورت کا بوسہ لیا تو صائم کا روزہ فاسد ہوا۔ فت۔ اگرچہ اچھیہ عہد کا بوسہ لینا حرام ہے۔ م۔ یرید باذل
ینزل۔ اس سے مراد یہ کہ جب عورت کا بوسہ لینے میں اسکو انزال نہ ہوا ہو تو روزہ فاسد نہیں۔ لعدم المنافی صورتہ ومعنی۔
کیونکہ روزہ کا منافی یعنی جامع نہیں پایا گیا ہے نہ ازہا عہد کے اور نہ ازہا معنی کے۔ فت۔ تو افطار بھی نہوگا۔ اور حضرت
ام المؤمنین عائشہ دام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی بعض ازواج سے مباشرت فرماتے اور بوسہ
لینے وہ حالیکہ آپ روزہ سے چوتھے تھے جیسا کہ صحیحین میں ہے۔ بشرہ نام غابر بدن تو مباشرت کے معنی ظاہر جلد کو باہم ملانا تو

حدیث سے اجازت نکلی کہ صائم اپنی عورت کا بوسہ لے اور بغیر شرمگاہ نشے کرنے و ملانے کے عورت کو بدن سے چٹانے لیکن حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے اپنے حدیث میں یہ بھی فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی خواہش پر نہایت قابو رکھتے تھے۔ لہذا ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں آیا کہ آپ نے ایک ادھیر پڑے کو مباشرت کی اجازت دی اور دوسرے جوان نے پوچھا تو اسکو منع فرمایا۔ رواہ ابو داؤد باسناد جدید۔ لہذا جماع الفقہ من کہا کہ عورت کی فرج چھونا مکروہ ہے اور بوسہ لینے و لٹکانے مباح کرنے میں مضائقہ نہیں جبکہ پورھا ہو یا بچاؤ کا اطمینان ہو اور ابو حنیفہؒ سے ایک روایت ہے کہ بغیر کپڑے کے نشے ہو کر اسطرح چٹکانا کہ دونوں کی غشریں مل جائیں مکروہ ہے اور یہی امام محمد کا قول ہے اور عورت کے لب چوس کر بوسہ لینا مکروہ ہے۔ منع۔ لب چوسنے میں محبوب کا غلاب حق میں اثریگا تو شاید کہ مکروہ تحریمی مراد ہو۔ اور مخفی نہیں کہ باقی کردات بوجہ خوف فتنہ حل کے میں ورنہ بذات خود رزے کے منافی ہیں کیونکہ فرج چھونا مثلاً کچھ جماع کی صورت نہیں اور جب کہ انزال نہ ہو تو معنی جماع بھی نہیں ہم۔ بخلاف الرجعت والمصاہیر۔ بخلاف رجعت اور مصاہیر کے۔ فن۔ رجعت طلاق میں جدائی کا حکم پورا ہونے سے پہلے رجوع کر لینا اور عورت کے اندر تک ممکن ہے جب کہ طلاق تین سے کم ہوا نہ ہو خواہ رجوع بقول فتاویٰ بان سے کیا کہ میں نے رجوع کیا۔ یا رجوع بفعل ہو جیسے شہوت سے بوسہ لینا و فرج چھونا و دیکھنا کیونکہ یہ دلالت کرتا ہے کہ اسنے رجوع کر کے جو رہنا لیا ورنہ مرد مسلمان غیر شکوہ عورت سے ایسے حرام افعال نہ کرتا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ بغیر انزال کے بھی یہ افعال رجعت میں۔ مصاہیر سے مراد وہ تعلق جو بدن نسبت کے دامادی طریقہ سے پیدا ہوتا ہے اور اس سے شرعی احکام متعلق ہیں چنانچہ کتاب النکاح میں آیا لگا از انجماء یہ کہ اگر کسی اجنبیہ عورت کا شہوت سے بوسہ لیا یا فرج چھوئی یا لٹکائی تو یہ فعل اگرچہ حرام ہے لیکن اسکی شہوت بچا کا یہ نتیجہ ہوا کہ اگر چاہے تو اسی عورت سے نکاح کر لے ورنہ اس عورت کے جوان لڑکی سے نکاح نہیں کر سکتا۔ اب مسئلہ کی توضیح دلیل یہ ہے کہ شہوت کے ساتھ اپنی عورت یا اجنبیہ عورت کا بوسہ لینے میں صائم کے حق میں بغیر انزال ہوئے افطار کا حکم ثبوت ہوا کیونکہ صوم کا منافی تو جماع حقیقی یا معنوی ہے اور یہ فعل کسی طرح حل نہیں بلکہ جماع کا سبب ہے۔ بھر وہم ہوا کہ اس سے افطار کا حکم ثابت نہ ہوا تو رجعت کا یا مصاہیر کا حکم کیونکہ ثابت ہوا جب کہ یہ کسی طرح حل نہیں ہے۔ جواب یہ کہ افطار صوم میں تو سبب کا منافی نہیں بلکہ سبب یعنی جماع ہونا چاہیے خواہ حقیقہ ہو یا حکماً اسطرح کہ شہوت سے انزال ہو اور یہ بیان موجود نہیں ہے۔ اور رجعت و مصاہیر اسکے برخلاف ہے۔ لان احکام سناک اور علی السبب۔ کیونکہ رجعت و مصاہیر میں حکم ثابت ہونے کا ماحاسب ہے۔ فن۔ اگرچہ سبب نہ ہو اور ظاہر ہے کہ شہوت سے بوسہ و مساس و فرج چھونا و دیکھنا یہ سبب جماع میں پس جب یہ سبب پائے گئے تو حکم رجعت و مصاہیر کا ثبوت ہو گیا اگرچہ سبب یعنی جماع نہیں پایا گیا۔ پس حاصل فرق یہ کہ افطار میں تو جماع حقیقہ یا حکماً ضروری ہے اور رجعت و مصاہیر میں سبب جماع بھی کافی ہے۔ علی یا یا تانی فی موضعہ انشاء اللہ تعالیٰ۔ چنانچہ اپنے منبع پر یعنی کتاب نکاح و طلاق میں اسکا بیان ان شاء اللہ تعالیٰ آتا ہے فن میں شہوت سے بوسہ بغیر انزال میں سبب جماع ہے نہ جماع تو افطار صوم نہوا۔ اور تصریح گذری کہ مس یعنی چھونے و مساس کرنے کا حکم مثل بوسہ لینے کے ہے حتیٰ کہ مساس بغیر انزال میں بھی افطار نہیں ہے۔ ولو انزل بقبلة او لمس فعبیہ انقضاردون الکفارة۔ اور اگر بوسہ لینے یا مساس کرنے کی وجہ سے صائم کو انزال ہوا یا سپردہ کی قضاء واجب ہو کفارہ نہیں واجب ہے۔ فن۔ بیان وہم ہوتا ہے کہ قضاء بوجہ افطار کے اور افطار بوجہ جماع کے اور رزے میں جماع سے چاہیے تھا کہ کفارہ بھی واجب ہو تو نام مضمت ہم نے قضاء واجب ہونے کا اشارہ کیا۔ لوجود معنی الجماع۔ بوجہ معنی جماع پائے جانے کے۔ فن۔ اور وہ مباشرت سے انزال ہو پس جماع حقیقہ تو یہ کہ عورت اور منی دونوں جمع ہوں یعنی مرد و عورت کے قندہ کا اتصال و انزال۔ اب یہ معلوم ہو چکا کہ جماع ہر طرح سے صوم کا منافی ہے۔ و وجود المنافی صورتہ او معنی یکنی لایسحاب انقضارد احتیاطاً۔ اور قضاء بطور احتیاط واجب کرنے کے لیے منافی کا یعنی جماع کا وجود کافی ہے خواہ براہ صورت ہو یا براہ معنی ہو۔ فن۔ تو بیان جماع

بہ طور معنی موجود ہونے سے قصار واجب ہوئی۔ واما الکفارة۔ اور ہا کفارہ۔ ف۔ توروہ خاص محدود کامل سزا پر مبنی ہے۔
 کی کمی بیشی کو دخل نہیں۔ تفتقر الی کمال البغایہ۔ پس اسکا ثابت ہونا کامل جرم پر موقوف ہے۔ ف۔ اور کامل جرم پر کجاہ
 صورت و معنی دونوں سے کامل ہوا و بیان صورت نمونے سے شبہ ہو گیا تو کمال جرم نہ رہا تو کفارہ ثابت نہوگا۔ لانا سزا پر مبنی
 بالمشہات کا محدود۔ کیونکہ شبہات کی وجہ سے کفارہ مٹ جاتا ہے جیسے حدود کا حکم ہے۔ ف۔ یعنی سزائے سرقہ و زنا وغیرہ کی
 سے ثبوت نہیں ہوتے ہیں۔ (فروع) باندی و غلام کے بوسہ لینے میں یہی حکم ہے۔ عاتقہ عورت نے مرد کا بوسہ لینا اگر انزال کی
 تری دیکھی تو فاسد ہوا اور خالی لذت تو ابویوسف کے نزدیک فاسد ہے نہ امام محمد کے نزدیک۔ الزاہدی۔ جو پایہ کا بوسہ لیا یا
 فرج چھوئی و انزال ہوا تو روزہ فاسد نہیں۔ المحیط۔ ولا باس بالقبلة اذا امن علی نفسه۔ اور جو روکا بوسہ لینے میں (اگرچہ
 شہوت سے ہو حالت روزہ میں) مضائقہ نہیں جب کہ اپنے نفس پر امن ہو۔ اسی الجماع او الانزال۔ یعنی جماع واقع ہو جائے
 یا انزال ہو جانے سے امن ہو۔ ف۔ یعنی اسکو یہ خطرہ نہو کہ بوسہ لینے میں شہوت کے جوش سے جماع یا انزال تک نہوت
 ہو چوٹیکے۔ پس دونوں باتوں سے اطمینان ہونا چاہیے۔ تاج الشریعہ نے شرح الہادیہ میں کہا کہ جماع اور انزال۔ نہیں کہا
 بلکہ "جماع یا انزال" کہا کیونکہ امام محمد رحمہ نے جو کہا کہ "اپنی نفس پر امن ہو" تو بعض مشائخ نے کہا کہ مراد جماع سے امن۔ اور
 بعض نے کہا کہ انزال سے امن ہے۔ مع۔ پس امام مصنف نے اشارہ کیا کہ دونوں میں سے ہر ایک سے اطمینان ہو۔ و
 یکرہ اذا لم یامن۔ اور بوسہ لینا مکروہ ہے جبکہ اسکو امن نہو۔ لان عینہ لیس لفظ۔ کیونکہ خود بوسہ لینا تو فطر نہیں ہے۔ ف۔
 بلکہ بعض لوازم سے بہ نظر ہو سکتا ہے۔ و رہا یصیر لبعاقبتہ فطرا۔ اور بسا اوقات یہ اپنے انجام سے فطر ہو جاتا ہے۔ ف۔
 مثلاً بوسہ کی شہوت میں لب چوس کر لعاب نکل گیا یا جوش میں ضبط نہو سکا اور جماع کر بیٹھا یا انزال ہی ہو گیا تو بوسہ لینے میں
 ایک آسکی ذات کا اعتبار ہے اور دم اسکے انجام کا اعتبار ہے اور تفصیل یہ کہ۔ فان امن۔ اگر صائم مطمئن ہو یعنی خراب انجام
 تک نہوت نہوگی۔ یعبر عینہ وایحی۔ کہ۔ تو بوسہ کا عین اعتبار کر کے صائم کو مباح کیا گیا۔ ف۔ جیسے صحیحین کی حدیث
 ام المؤمنین عائشہ و حدیث ام سلمہ رضی اللہ عنہما ہے۔ وان لم یامن۔ اور اگر صائم بخوف نہ ہو۔ ف۔ یعنی بد انجام کا خوف
 ہو۔ یعبر عاقبتہ وکرہ۔ کہ۔ تو بوسہ لینے کا انجام متبرک کر کے صائم کو مکروہ رکھا گیا۔ ف۔ چنانچہ ابو داؤد کی حدیث ابو ہریرہ
 میں بوڑھے کو اجازت اور جوان کو مانعت آئی۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ جوان کی جوانی کو بخوف نمونے کے قائم مقام
 کر دیا حتی کہ بعض علماء نے ظاہر حدیث کے موافق بوڑھے کو اجازت و جوان کو مانعت اپنا قول ٹھہرایا۔ و الشافعی مطلق فیہ
 فی الحالین۔ و الشافعی رحمہ نے بوسہ لینے میں مطلق جواز رکھا دونوں حالتوں میں۔ ف۔ خواہ بخوف ہو یا نہو۔ و الحجۃ علیہ ذکر
 اور حجت امام شافعی پر وہ دلیل ہے جو پہلے ذکر کی۔ ف۔ یعنی خود بوسہ لینا فطر نہیں بلکہ اکثر انجام کو فطر ہو جاتا ہے۔ الخ۔ مع۔ پس
 بخوف کی حالت میں اجازت گویا جماع و انزال میں پھنسنے کی اجازت ہے۔ بلکہ حجت حدیث ابو ہریرہ رحمہ ہے جو اوپر گزری لیکن
 صحیح یہ کہ شافعی رحمہ نے خلاف نہیں کیا کیونکہ جوان جس سے خوف ہو اسکو بوسہ لینا مکروہ ہے چنانچہ وجہ شافعی میں صریح ہے
 کافی ایسی۔ و المباشرة الفاحشة مثل تقبیل فی ظاہر الروایۃ۔ اور محض طور پر بدن کا نا ظاہر الروایۃ میں بوسہ لینے کے
 مثل ہے۔ ف۔ یعنی روزے میں اگر مرد و عورت ملے جو کہ اپنے آپ کو دیکھ کر دوسرے سے ناظرین تو ظاہر الروایۃ میں یہ خود فطر نہیں بلکہ
 اگر خطر نہ ہو تو مضائقہ نہیں اور اگر خوف ہو تو مکروہ ہے جیسے بوسہ لینے کا حکم ہے۔ و عن محمد۔ اور امام محمد سے نوادر میں روایت ہے کہ
 انہ کرہ المباشرة الفاحشة۔ امام محمد نے مباشرت فاحشہ کو مکروہ رکھا ہے۔ ف۔ ادیبی امام ابو حنیفہ سے روایت ہے۔ لانا
 قتل ما تخلو عن الفتنة۔ کیونکہ یہ کفر قتل سے خالی ہوتی ہے۔ ف۔ بلکہ اکثر یہی کہ جماع یا انزال واقع ہو جاتا ہے۔ ابن النعمان کے
 کہا کہ یہی اوچہ ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اسی پر اس زمانہ میں فتویٰ دیا جاوے۔ بلکہ اوپر گزرا کہ محض طور پر بوسہ لینا یعنی لب چوسنا

جی کر وہ ہر دم۔ و لو دخل حلقہ ذیاب۔ اور اگر صائم کے حلق میں کھی گھس گئی۔ وہ روزہ اگر قصومہ۔ حالانکہ اسکو اپنا روزہ یاد ہے۔
 ف۔ یعنی نسیان کی صورت نہیں ہے۔ لم یفطر۔ تو روزہ انظار ہوگا۔ ف۔ یہ حکم استحسان ہے پس مسئلہ میں بین باہین لمخوذ میں اولیٰ
 یہ کہ کھی یعنی ایسی چیز جس سے بجا و شکل ہے۔ دوم داخل ہونا یعنی خود گھس جانا کیونکہ داخل کرنا مفطر ہے۔ سوم روزہ یاد ہو کیونکہ
 بھول میں تو داخل کرنا بھی مفطر نہیں اگرچہ گھنائی کھی کے سوا اسے باکیرہ طعام ہو۔ اور واضح ہو کہ منہ سے نیچے جو چیز قابل انظار
 ہو نیچے وہ روزہ فاسد کرتی ہے لہذا اس مسئلہ میں فرمایا۔ فی القیاس یفسد صومہ لو صول المفطر الی جوفہ وان کان
 لا یغذی بہ کالتراب والحصاة۔ اور قیاس کی دلیل میں تو روزہ فاسد ہوگا بوجہ پہنچ جانے مفطر چیز کے اس کے جوف تک پہنچ
 ایسی چیز جو جکے ساتھ غذا حاصل نہیں کی جاتی مانند خاک و کنگری کے۔ ف۔ حتی کہ ان دونوں سے انظار ہو جاتا ہے اور لا
 غذا انہوں نے کا اثر تو عہدی صورت میں کفارہ نہ ملے میں ہے۔ وجہ الاستحسان انہ لا یستطاع الاحتراز عنہ۔ استحسان کی وجہ
 یہ ہے کہ کھی سے بجا و کی گنجائش نہیں ہے۔ ف۔ اور جو بات کہ استطاعت سے باہر ہو تو ہم کو قطعی آیت سے معلوم ہو چکا کہ وہ حکم
 بندگی میں مقصود نہیں ہوتی ہر لہذا ہم نے جان لیا کہ صوم میں بھی یہ مقصود نہیں کہ کھی داخل نہ ہونے پر اسے ہم۔ فاشیہ الغبار
 والدخان۔ تو کھی دھوین وغبار کے مشابہ ہو گئی۔ ف۔ چنانچہ غبار و دھواں بے اختیار ناک و منہ کی راہ سے داخل ہو جاتا
 ہیں اور بالاجماع روزہ نہیں ٹوٹا کیونکہ احتراز ممکن نہیں۔ پس کھی بھی انہیں سے مشابہ ہے۔ م۔ اگر صائم نے کھی بیکر نگلی تو روزہ
 ٹوٹ گیا مگر قضا واجب ہر نہ کفارہ۔ شرح الطحاوی۔ اگر حقہ و تباکو کا دھواں داخل کیا تو روزہ ٹوٹ گیا۔ ایشامی۔ اور چونکہ غذا و کی
 جنس سے نہیں تو کفارہ واجب نہ ہوگا یہی میرے نزدیک حق ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور واضح ہو کہ حقہ تباکو قبول صحیح ایسے مباحات
 ہے کہ اساترک بہتر ہے اور اسی پر فتویٰ ہونا چاہیے نعم الامتلاء۔ فاسد تعالیٰ اعلم۔ م۔ و اختلفوا فی المطر والثلج۔ اور شائع نے
 منہ و برف میں اختلاف کیا۔ ف۔ جبکہ یہ دونوں صائم کے بغیر اختیار جوف میں داخل ہو جاویں۔ والاصح انہ یفسد۔ اور واضح
 یہ کہ انہیں سے ہر ایک روزہ کا مفسد ہے۔ ف۔ یہی قول عامہ شائع ہے۔ یہی صحیح ہے۔ نظیریہ۔ لامکان الاقتراع عنہ اذا واد ختمہ
 او سقف۔ بوجہ اس سے احتراز ممکن ہونے کے جب کہ صائم کو کوئی خیمہ یا چھت اپنے سایہ میں جگہ دے۔ ف۔ یعنی جب ایسے
 سایہ میں بجا و ممکن ہو تو معلوم ہو گیا کہ منہ و برف ایسی چیز نہیں کہ جس سے بجا و آدمی کی وسعت سے ہر طرح باہر ہو تو معلوم ہو کہ
 ان میں حکم شرعی اصلی احتراز پر متعلق ہے اور وہ دھوین وغبار کے مانند نہیں ہے۔ اس تقریر سے یہ دہم دفع ہو گیا کہ اہل مصنف نے مکان
 احتراز کی قید لگائی کہ جب خیمہ میں یا چھت کے نیچے جگہ ملے تب ہے لہذا جب یہاں جگہ نہ ملی مثلاً مسافر جنگل میں روان ہو تو اسوقت
 احتراز ممکن نہیں پس منہ و برف مفطر نہ ہونا چاہیے۔ عجیب کہ ہمارے شیخ محقق ابن الہمام نے یہ دہم پیش کیا۔ حالانکہ امام مصنف کی
 مراد اس کلام سے صرف یہ ثابت کرنا کہ منہ و برف ان چیزوں میں نہیں جو آدمی کی وسعت سے باہر ہونے میں تو بھرا ناکا حکم ان چیزوں
 کے مثل ہوا جلنے اساک واجب ہے۔ فاحفظہ فانه ذمق نافع۔ م۔ آنسویا عرق پیشانی کے ایک قطرہ داخل ہوے تو مفطر نہیں اور
 اگر بہت ہوں کہ ٹیکنی حلق میں بادے تو روزہ فاسد ہوا۔ کما فی الطحطاوی لیکن میرے نزدیک تو ایک قطرہ سے بھی اگر ٹیکنی بادے تو
 فاسد ہوگا جیسا کہ فتاویٰ فایض خان کے اطلاق سے ظاہر ہے۔ م۔ مترجم کتاب کی خزائن کی روایت موافق فتاویٰ خلاصہ ہے اور قطرہ
 و قطرہ تابع ریتی ہے تو اسکے حق میں داخل ہونا اصل نہیں بلکہ ریتی میں اصل ہے بظلمات اسکے جب کہ کثیر ہو لہذا خلاصہ میں لکھا کہ تمام
 منہ میں ٹیکنی بادے تو اسوقت ریتی پر غالب یا سادی داخل ہے پس صحیح قول خلاصہ ہے۔ م۔ اگر منہ کا پانی منہ میں آیا پس وہ اسکو
 نکل گیا تو کفارہ لازم ہوگا۔ اگر دانتوں سے خون نکل کر حلق میں داخل ہوا پس اگر ریتی کے برابر ہے تو فاسد ہوا روزہ نہیں۔
 الخلاصہ۔ اگر ناک سے ریت کو حلق میں کھینچ کر عدائے نکل گیا تو انظار نہیں ہے جیسے نسوگ ہے۔ اگر چھک منہ سے باہر ہوا پھر اسکو
 منہ میں بیکر جوف میں داخل کیا تو دیکھا جاوے کہ اگر منہ سے نکلنے میں ہنوز تاثر نہیں ٹوٹا تھا تو انظار نہیں۔ نظیریہ۔ اور اگر

ف۔ یعنی نسیان کی صورت نہیں ہے۔
 م۔ اگر صائم نے کھی بیکر نگلی تو روزہ
 ٹوٹ گیا مگر قضا واجب ہر نہ کفارہ۔
 شرح الطحاوی۔ اگر حقہ و تباکو کا دھواں
 داخل کیا تو روزہ ٹوٹ گیا۔ ایشامی۔
 اور چونکہ غذا و کی جنس سے نہیں تو
 کفارہ واجب نہ ہوگا یہی میرے نزدیک
 حق ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

مارٹوٹ گیا تھا تو افطار ہو کر کفارہ نہیں جیسے غیر کا سوک نکلنے میں ہے۔ افق۔ اگر محبوب کا سوک نکلا تو فضا میں کفارہ لازم ہے۔ الحمد۔
 ت۔ اگر کلی کے بعد نہ میں تری باقی ہو اسکو سوک کے ساتھ نکل گیا تو افطار نہیں ہے۔ محیط السرخسی۔ اگر خون کھا گیا تو فطر لازم ہے۔
 فضا پر نہ کفارہ۔ انفسیر۔ اگرچہ کلام کرنے میں تار میں بیا کر اسکے رنگ سے سوک اسی رنگ کا ہو گیا پھر روزہ یاد ہونے کے
 باوجود اسکو نکل گیا تو فاسد ہو گیا۔ انخلاصہ ت۔ ولو اکل لکھا میں اسنانہ فان کان قلیلاً۔ اور اگر دانتوں کے درمیان گوشت کا
 جو ریشہ چپٹ رہا تھا وہ کھا گیا پس اگر وہ قلیل ہو۔ ف۔ یعنی چار برابر سے کم ہو۔ لم یفطر۔ تو افطار نہ ہوگا۔ ف۔ اگرچہ چھ کھا جاوے
 کما فی البجایع الصغیر۔ وان کان کثیراً۔ اور اگر بہت ہو۔ ف۔ یعنی چار برابر یا زیادہ ہو۔ یفطر۔ تو افطار ہو جائیگا۔ وقال زفر
 یفطر فی الوجعین۔ اور زفر نے فرمایا کہ دونوں صورتوں قلیل و کثیر میں افطار ہو جائیگا۔ ف۔ کیونکہ اسنے باہر سے کھا یا ہے۔
 انعم لہ حکم الظاہر۔ اسلئے کہ تمہ کے واسطے باہر کا حکم ہے۔ حتی لا یفسد صومہ بالضمفۃ۔ حتی کہ کلی کرنے سے اسکا روزہ فاسد نہیں
 ہوتا۔ ف۔ پس اگر تمہ خارج بدن نہ تو کلی کا بانی اندر داخل کرنے سے افطار ہو جاتا۔ اور باہر سے خواہ قلیل کھاوے یا کثیر بہت
 افطار ہو جائے۔ ولما ان القلیل تلج الاستانہ بمنزلہ رقیقہ۔ اور باہر ہی جتن یہ کہ قلیل اسکے دانتوں کا تابع یعنی دانتوں کے
 ساتھ رہا کرتا ہے بمنزلہ ہسکے سوک کے۔ ف۔ تو قلیل میں کوئی چیز نکلنا صادق نہ ہوا۔ بخلاف الکثیر۔ برخلاف کثیر کے۔ ف۔
 کہ اسکا وہاں ٹھکانا نہیں۔ لانه لا یبقی فیما بین الاستان۔ کیونکہ وہ دانتوں کے درمیان باقی نہیں رہتا ہے۔ ف۔ بلکہ عارضی
 طور پر رکھا ہوا ہے جسکو اسنے بیکر باہر سے کھا لیا۔ تقریر سے ظاہر ہوا کہ تمہ کا ظاہر بدن معتبر ہونا جیسا زفر نے کہا وہ دم کو بھی مسلم ہے
 لکہ یکو بھی دلیل پوری کرنے کے لیے اسکا ثابت کرنا ضرور ہوتا انداز فرم کی دلیل میں ثابت کر کے اسی پر انکار کیا پھر غلامہ جواب فرم
 کا یہ ہوا کہ بان تمہ خارج بدن ہو مگر قلیل جب کہ دانتوں سے یا تو تابع ہونے سے اسپر نکلنا صادق نہ آیا بخلاف کثیر کے۔ م۔ والفاصل
 مقدارا لمحۃ۔ اور حد فاصل قدر دانہ چنا ہے۔ ف۔ یعنی چار برابر کثیر پر بقرعۃ قول امامہ کہ۔ وما دونہا قلیل۔ اور جو جمعہ سے کم
 ہو وہ قلیل ہے۔ ف۔ اور یہی صدر الشہید م نے ذکر کیا ہے۔ اسشیخ ابو نصر الدب سے م نے کہا کہ جسکے نکلنے میں ربن کی حاجت ہو وہ کثیر
 در نہ قلیل ہے۔ اور یہ بھی خوب ہے۔ معن۔ اتول یہ ان چیزوں میں جو رقیق بانی کی طرح نہوں اور جو ایسی رقیق ہوں تو کلام فقہار سے
 ظاہر ہوتا ہے کہ ان میں داخل ہونا صادق اوستے جبکہ رقیق سے برابر یا غالب ہوں م۔ یہ سب اسوقت کہ یہ چیز دانتوں سے حلق میں
 ایگیا۔ وان اخرجه۔ اور اگر اس چیز کو نکال لیا۔ واخذہ بیدہ۔ اور ہاتھ میں لے لیا۔ ف۔ یعنی اپنے قابو میں کر لیا۔ ثم
 اکلہ۔ پھر اسکو کھایا۔ یعنی ان یفسد صومہ۔ تو لائق یہ کہ اسکا روزہ فاسد ہو جاوے۔ ف۔ اگرچہ وہ قلیل ہو۔ کما روی عن
 محمد ان الصائم اذا ابتلع سمسۃ من اسنانہ لا یفسد صومہ۔ چنانچہ امام محمد م سے روایت ہے کہ صائم نے جب دانتوں کو دانتوں
 کے درمیان سے نکل گیا تو اسکا روزہ فاسد ہوگا۔ ف۔ خواہ مل ہو یا بقدر مل ہو۔ ولو اکلھا ابتداء یفسد صومہ۔ اور اگر مل کو ابتداء کھا یا تو
 روزہ فاسد ہوگا۔ ف۔ اور مختار یہ کہ کفارہ واجب ہوگا۔ الغنائۃ القاضیان۔ یہی اصح ہے محیط السرخسی۔ یہ اسوقت کہ چایا نہ ہو۔ ولو مضمنا
 لا یفسد لانه استلشی۔ اور اگر اس دانت مل کو ابتدا پر چا کر نکلا تو روزہ فاسد نہ ہوگا کیونکہ وہ پراگندہ ہو جائیگا۔ ف۔ تو اسپر داخل ہونا صادق ہوگا
 کثر اگر کیوں کا داد چا کر نکلا تو بھی فاسد نہ ہوگا بوجہ پراگندہ ہونیکے۔ کما فی فاضلخان لیکن اگر داخل چبانے کی صورت میں اسکا خرطق میں ظاہر
 ہو تو فاسد ہوگا۔ الکافی۔ اور یہ مزہ پانگی شرط خوب ہے تو بہر قلیل کے چبانے میں ہی داخل ہونا چاہیے۔ فتح میں لکھا ہوں کہ یہ قید صرف داخل کر نیکی
 معنی پر ہے تو جب مزہ ظاہر ہو تو داخل کرنا اسپر صادق آگیا لیکن رقیق چیز میں اتنا آندہ پسینے کے اسکا اعتبار نہیں ہے۔ کما م۔
 وفی مقدارا لمحۃ۔ اور واضح ہو کہ چار برابر قدر میں۔ ف۔ جبکہ دانتوں میں سے نکل گیا۔ علیہ القضا دون الکفارة
 صائم پر صرف تضار واجب ہے کفارہ نہیں۔ عند الی بوسفت۔ بہا بوسفت کثرت یک ہے۔ ف۔ یہی صحیح انخلاصہ۔ و
 عند زفر علیہ الکفارة ایضا لانه طعام متغیر۔ اور زفر م کے نزدیک اسپر کفارہ بھی واجب ہے اسلئے کہ یہ چیز کھانا جو افطار

مؤمن تو ذرا یا۔ طوعاً و کان طوعاً و کان طوعاً عند ابی یوسف لانه خارج حتی ینقض به الطهارة وقد دخل۔ پھر اگر
بے اختیار ہی تو اندر روٹ گئی اور وہ بھر نہ گئی تو ابو یوسف کے نزدیک روزہ فاسد ہو گیا کیونکہ وہ خارج ہی حتی اسکی جہت سے
و ضرور روٹ جاتا ہے اور حال یہ کہ یہی خارج پھر داخل ہو گئی سو عند محمد لا ینفسد لانه لم توجد صورة الفطر و هو الا تبطل و کذا
معناه۔ اور امام محمد کے نزدیک روزہ فاسد نہ ہو گا کیونکہ نظر کی صورت نہیں پائی اور وہ نکل لینا۔ اور یون نظر کے معنی بھی نہیں
پائے گئے۔ فت۔ اور وہ غذا کھانا۔ لانه لا یتغذی به عادة۔ کیونکہ عادت میں فو کے ساتھ غذا نہیں کجاتی ہے۔ فت۔
پس جب نظر ازماہ صورت یا معنی کسی طرح موجود نہ ہو تو روزہ فاسد نہ ہو گا اور کہا گیا کہ یہی صحیح ہے۔ وان انا عندنا بالاجماع
وجود الادخال۔ والاتباع۔ بعد الخرج فی تحقیق صورة الفطر۔ اور اگر بے اختیار ہی نہ بھر تو کو صائم نے خود لوٹا یا
تو بالا جماع روزہ فاسد ہو گیا کیونکہ بعد نکلنے و خارج ہونے کے اسکی طرف سے داخل کرنا و نگلنا یا باگیا تو نظر کی صورت متحقق
ہو گئی۔ فت۔ یعنی نگلنا خارج سے اگرچہ نظر کے معنی یعنی غذا کھانا متحقق نہ ہوئے۔ یہ سب تو بھر نہ گئی صورت میں ہے۔
وان کان اقل من طلاء الفم۔ اور اگر بے اختیار ہی تو بھر نہ گئی ہو۔ فت۔ فساد لم یفسد صومه۔ پھر وہ روٹ گئی تو اسکا روزہ
فاسد نہ ہو گا۔ فت۔ اس میں دونوں کا اتفاق ہے۔ لانه غیر خارج۔ کیونکہ نہ وہ وہ خارج ہے۔ فت۔ جو ابو یوسف کی اصل ہے۔ و لا یصح
له فی الادخال۔ اور نہ صائم کا کوئی اختیار ہی فعل اس کے داخل کرنے میں ہے۔ فت۔ جو امام محمد کی اصل ہے۔ وان اعدا
فکذلک عند ابی یوسف عدم الخرج۔ اور اگر یہ قلیل اٹھنے خود کو نکالی تو بھی ابو یوسف کے نزدیک یون ہی یعنی نظار نہیں
بوجہ خروج نہ ہونے کے۔ فت۔ یہی مختار و صحیح ہے۔ فت۔ وعند محمد یفسد صومه لوجود الصنع منه فی الادخال۔ اور امام محمد کے
نزدیک روزہ فاسد ہو گا بوجہ صائم کا فعل یا کئے جانے کے داخل کرنے میں۔ فت۔ یعنی چونکہ صائم کی طرف سے اس قلیل
کو روٹا کر جوت میں داخل کرنا متحقق ہو تو نظر کی صورت ہو گئی۔ جواب یہ کہ داخل کرنا جب ہوتا کہ وہ قلیل تو حکماً خارج ٹھہرتی
حالانکہ شرع نے اسکو خارج نہیں ٹھہرایا چنانچہ اس سے وضو نہیں ٹوٹتا تو جب خارج نہ ٹھہری تو داخل کرنا بھی نہوارم۔ فان
استقاء عمدا طلاء فیہ فعلیہ القضاء۔ اور اگر اس نے عمدتاً توڑی حالانکہ بھر نہ گئی تو اس پر قضاء واجب ہے۔ فت۔ پس یہاں مؤتم
اپنے قصد سے تو کرنا بھی منع نہیں ہند کھانے پینے کے۔ اور بھر نہ گئی قید اس واسطے لگائی کہ یہ مسئلہ اتفاقی ہو جاوے کیونکہ
بھر نہ گئی عمدتاً یا دین تو کرنا یا اتفاق روزہ توڑنا ہے۔ لماروینا۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ فت۔ کیونکہ
اس میں مطلقاً عمدتاً سے قضاء ہے پس بھر نہ گئی تو مردانہ قضی ہوگی حالانکہ قیاس میں اسی حد تک پہنچتا ہے کہ انظار تو کوئی جیسے
داخل کرنے سے جتنا ہی پھر تو خارج کرنے سے نہ ہونا چاہیے جیسے پیانا پیشاب خارج کرنے سے انظار نہیں ہوتا تو قیاس
میں تک رہ گیا حالانکہ نص سے معلوم ہوا کہ عمدتاً تو گرائے سے انظار ہو جاتا ہے۔ والقیاس مترکک ہے۔ اور نص کے مقابلہ
میں قیاس مترکک ہے۔ فت۔ تو ہم نے نص پر عمل کیا۔ پھر جب عمدتاً انظار کیا تو کفارہ واجب ہونا چاہیے۔ حالانکہ فرمایا۔ ولا
کفارة لعدم الصورة۔ اور کفارہ واجب نہیں بوجہ صورت نظر نہ ہونے کے۔ فت۔ یعنی کچھ غذا داخل کرنا میرے نزدیک
یون کہنا بستر تھا کہ تو نکالنے میں انظار بخلاف قیاس ہے اور جب خلاف قیاس ہو تو نص پر بغیر کسی بیشی کے عمل لازم ہے اور یہاں
نص میں صرف یہ وارد کہ اس پر قضاء واجب ہے تو ہم اس سے کمی نہیں کر سکتے اور نہ اس پر زیادہ کر کے کفارہ لازم کر سکتے ہیں۔ م۔
بالجملہ عمدتاً بھر نہ گئی تو نکالنے میں با اتفاق قضاء بغیر کفارہ ہے۔ وان کان اقل من طلاء الفم فکذلک عند محمد۔ اور اگر
عمد انکالی ہوئی تو بھر نہ گئی سے کم ہو تو بھی امام محمد کے نزدیک یہی حکم ہے۔ فت۔ کہ قضاء واجب ہے نہ کفارہ۔ لا اطلاق الحدیث
بدلیل اطلاق حدیث کے۔ فت۔ کیونکہ حدیث میں قضاء اس پر جس نے عمدتاً تو نکالی تو یہ شامل ہے کہ خواہ قلیل ہو یا کثیر جو اس
فتح وغیرہ میں مذکور ہو چکا کہ یہی خاصہ الرہانیہ بھی ہے۔ وعند ابی یوسف لا ینفسد لعدم الخرج حکماً۔ اور ابو یوسف کے

کے نزدیک روزہ فاسد نہ ہوگا کیونکہ حکم شرع میں اس قلیل کو خارج نہیں ٹھہرایا گیا۔ ورنہ اسی جہت سے قلیل تو نکالنے یا نکلنے سے وضو نہیں ٹھہرتا۔ درپیشی رح منہ تبیین الحقائق شیخ الکفر میں اسی کو صحیح کہا لیکن یہ ظاہر روایات کے مخالف ہے۔ کما فی الفتح۔ اور حاصل یہ کہ حدیث میں استقامت عامہ آ۔ میں یہ مقصود ظاہر کہ اپنے عہد آفر کو خارج کیا جو ادب قلیل کو حکم عروج نہیں تو گویا اسے عہد کچھ تو نہیں نکالی۔ لیکن مفسر نہیں کہ شریع کے اطلاقات عرف پر ہیں اور عرف و حقیقت میں قلیل تو قریب قریب من نکالنا ضرور صادق تو حقیقت کو چھوڑ کر ایک مفسر اجتہادی معنی لگانا تحقیق الاصول کے موافق نہیں جائز ہے پس صحیح وہی جو ظاہر الروایہ میں ہے۔ فافہم واسر تعالیٰ اعلم۔ ہم۔ جب معلوم ہوا کہ ابو یوسف کے نزدیک اس جہت سے قلیل مفید نہیں کہ گویا عروج ہی متحقق نہیں ہوا۔ تو مفسر ہوتا ہو کہ اگر عہد آفر قلیل نہ ہوگا۔ ثانی۔ عہد عادی۔ بجز وہ لوٹ گئی۔ لہذا نفی عندہ لعدم سبق الغرر و ج تو وہ بھی ابو یوسف کے نزدیک روزہ کی مفید نہ ہوگی کیونکہ نکلنا سابق نہیں ہو چکا۔ ورنہ نہ لوٹ جانے میں داخل ہونا قرار پاوے۔ وانی اعادہ۔ اور اگر اپنے خود اس قلیل کو ٹھہرایا۔ فقہانہ لا یفسد لما ذکرنا۔ تو ابو یوسف سے ایک روایت یہ کہ روزہ کے مفید نہ ہوگی بوجہ اسکے جو ہم نے ذکر کیا۔ ورنہ کہ خروج ہی نہیں ہوا تھا جبر داخل ہونا صورت نظر ہو۔ وعہد انہ یفسد۔ اور ابو یوسف سے دوسری روایت یہ کہ وہ روزہ کی مفید ہوگی۔ فالحقہ ہللا الفم۔ تو ابو یوسف نے اسکو بھرنے تو نکالنے میں ملا دیا۔ لکثرة الصنع۔ بسبب فعل کے کثیر ہو جانے کے۔ ورنہ یعنی ذکرنا پھر حلق میں اسکو نہ مانا ضل اختیار ہی کثیر ہو گیا۔ تو گویا اپنے کمر قلیل نکالی جو کثیر ہو گئی۔ یہ ابو یوسف رح کے نزدیک ہے روزہ غلات الاکل میں ہے کہ اگر کئی جلسہ میں یا صبح و دوپہر و قریب غروب کے عہد آفر نکالی جو ملکہ بھرنے ہو تو روزہ قضا کرنا لازم نہیں ہے۔ اور نہ اتفاق میں ہے کہ صائم کو قریب ہوئی یا بعد آفر کی خواہ بھر نہ سکے خواہ نکل پھر پاوٹ گئی یا اسے ٹھانی۔ صبح قول پر کسی صورت میں اظہار نہیں ہو اسو اسے اسکے کہ جب ٹھانی یا بھرنے تو عہد کی ہو۔ اقول ظہر الروایہ میں جب کہ عہد آفر کی خواہ بھرنے ہو یا کم ہو ادب ہی اظہر ہے۔ واسر اعلم۔ ہم۔ پھر واضح ہو کہ یہ سب حکم اسوقت کہ تو طعام یا پانی یا پھر ہو۔ اور اگر بطن ہو تو ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک وہ روزے کا مفید نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک اگر کچھ بھر ہو تو مفید ہے اور یہی قول بہتر ہے کیونکہ انظار تو عہد آفر نکالنے پر ہے خواہ بطن ہو یا اور چیز ہو بخلاف وضو ٹوٹنے کے کہ وہ نجس نکلنے پر ہے حالانکہ نکلنے پر انظار نہیں اگرچہ نجس ہو۔ صم۔ ومن ابتلع الحصاة او الحدید ا فطر۔ اور جو شخص صائم کہ نکل گیا کنکری دوسرے کو تو انظار ہو گیا۔ لوجود صورۃ الفطر۔ بوجہ نظر کی صورت پائے جانے کے۔ ورنہ اگر کسی چیز کو جو من داخل کرنا حالانکہ اس سے احتراز ممکن ہے۔ ولا کفارة علیہ۔ اور اس پر کفارہ لازم نہ ہوگا۔ لعدم المعنی۔ بوجہ معنی نظر نہ ہونے کے ورنہ اور وہ ایسی چیز کھانا جس سے نفع غذا یا دوا ہے۔ ثم۔ اور یہی قول مالک رحم۔ زفروع۔ جن چیزوں میں مانند کنکر دوسرے کے قضا کرنا کفارہ اصل یہ کہ ہر ایسی چیز جس سے ارزاہ عادت کے غذا یا دوا کوئی نہیں کیجاتی اسکے نکلنے سے صرف قضا ہے اور کفارہ نہیں ہے جیسے خاک و مٹی۔ التبنین۔ سوائے گل ازنی وغیرہ ایسی مٹی کی جو دوا میں کھائی جاتی یا کالسی مٹی جو پختہ کر کے بعض عورتیں کھاتی ہیں تو انہیں کفارہ بھی ہے۔ غلات الخبثین۔ لیکن مٹی و خاک کا غبار جو ہوا یا جانوروں کے پانوں وغیرہ سے اڑ کر صائم کے حلق میں جاوے اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا جیسے پتلی وغیرہ کا غبار اور دواؤں کے کوٹنے وغیرہ کا اور دھوا داخل ہونے سے نہیں ٹوٹتا۔ السراج۔ اور مانند کنکر و مٹی کے بغیر کفارہ کے انظار کرنیوالی چیزیں غرام وغیرہ کی کھلی اور روٹی اور گھاس و کاغذ ہے۔ انطاہ۔ اور گھی۔ سفر جل بغیر ابالی ہوئی اور جو زرب ہو۔ النمر۔ اور جو خشک و لوز خشک اور نباتات انڈا مع چھلکے کے اور آنا مع چھلکے کے۔ انطاہ۔ پس فطر زرب میں کفارہ ہو اور سیب مثل لوز کے اور انار و انڈا مثل جوز کے ہو۔ ورنہ اور پتہ زرب اور پتہ خشک بھی جب کہ پورا نکل جاوے بغیر جانے کے اور عامہ مثلاً نخ کے نزدیک اگرچہ اسکا سر شاہ با ہو۔ انطاہ۔ اور غریزہ کا چھلکا جب کہ خشک ہو یا تازہ ایسی حالت پر کہ اس سے گھن آوے۔ بخلاف اسکے جب کہ

تازہ ایسا نہ ہو کہ کھن آؤ سے تو کفارہ بھی ہوگا۔ انطیر یہ کہچہ اگر وہ اور گور ویر کا بھی حکم مہنا جا بیجے۔ عاصرا طم علم۔ اور اندر
 و جامدس کھانے میں کفارہ نہیں ہے۔ الذخیرہ۔ میں کتاہون کہ ہمارے دیار میں جو ارد باجرہ کھا کھانے میں گوارون کو باک نہیں ہے
 پس فتویٰ میں مائل ہو گا۔ م۔ سورہ ماش و مشک میں کفارہ نہیں۔ الزاہدی۔ اگر سرد حوٹے کی مٹی کھائی تو روزہ فاسد ہے اور
 اگر اس شخص کو ایسی مٹی کھانے کی عادت ہو تو کفارہ بھی لازم ہوگا۔ انطیر یہ۔ بلبلہ جو سنا کہ تحوک خلق میں اگر تو روزہ فاسد نہیں
 اور اگر بلبلہ کا کچھ جرم بھی اُترا تو فاسد ہوا۔ انطیر یہ۔ اور اگر شکر جو سی تو نکلنے پر کفارہ لازم ہے۔ محیط السرخسی۔ شل کنکری کے جب کہ
 غیرہ یا غیر باندن کی گولی بیٹ میں رہ گئی تو مفسد ہے۔ اگر انکا کوئی کفارہ باہر کر رہا ہو تو روزہ فاسد نہیں۔ انیسین۔ اگر وہ رہے ہیں
 پانچ حکم گوشت نکل گیا پھر اگر اسی ساعت دیکھنا چاہے چوڑا تو روزہ فاسد و کفارہ لازم ہے اور اگر اسی وقت کھینچ لیا تو فاسد نہیں
 البتہ اتع م۔ مگر جب کہ اسکا کوئی جزو اندر رہ گیا ہو تو فاسد ہے۔ الفتح۔ کڑی کا کفارہ نکلا اور دوسرا کفارہ رہا تو میں ہے پھر نکالے
 تو فاسد نہیں اور اگر کل نکل گیا تو فاسد ہوا۔ الخلاء۔ اپنی انگلی اپنی مقعد میں یا حورت نے اپنی فرج میں داخل کی تو فاسد نہیں ہے
 مختار ہے مگر جب کہ انگلی پانی یا تیل سے تر ہو۔ انطیر یہ۔ یہ سب اسوقت کہ روزہ یاد ہونے کی حالت میں ایسا نہ ہو تب فاسد ہوگا اور
 اگر سو ہو تو روزہ بھی فاسد نہیں ہے اسکو یاد رکھنا چاہیے۔ الزاہدی۔ م۔ ومن جامع فی احکام السبیلین۔ اور جس صائم نے کہ
 دورا ہون میں سے کسی میں جلع کیا۔ ف۔ خواہ فرج میں جو محل حلال ہے اور خولہ مقعد میں جو خلاف فطرت و گندہ و دائمی حرام ہے
 بہر حال اگر یہ جلع نسیا نہ ہو کہ روزہ یا دن میں تو اسکا حکم گذرا کہ روزہ فاسد نہیں۔ اور اگر خطا ہو مثلاً جو کہ جانے سے داخل ہو گیا
 تو بھی حکم گذرا کہ قضاء ہے کفارہ نہیں ہے اور اگر شے دونوں راجون سے کسی میں جلع کیا۔ عا۔ و۔ حالیکہ عدا اسکا قصد
 کرنے والا تھا۔ بحلیہ القضاء۔ تو اس پر قضاء ہے۔ استدراک المصلحۃ الثمینیہ۔ واسطے حاصل کرنے اس غوی کے جو جاتی رہے
 واکفارہ۔ اور اس پر کفارہ بھی واجب ہے۔ لکامل البخاریہ۔ بوجہ پورا ہو جانے جرم کے۔ ف۔ کیونکہ جامع کی صحت دینی
 مع عہدی قصد کے پائے گئے۔ اور یہی مجہور علماء کا قول ہے۔ ع۔ ولایشرط الانزال فی المصلحین اقبیا را بالافتسار۔ اور
 دونوں جگہ میں داخل ہونا شرط کفارہ نہیں ہے بقیاس افسار کے۔ ف۔ چنانچہ خشفہ غائب ہو تو کرنے والے وکراٹے والے
 دونوں پر فصل واجب ہوتا ہے حالانکہ جامع سے وجوب مخصوص ہے تو معلوم ہوا کہ بغیر انزال کے جامع مستبر جرم۔ ونبالان قضاء الشہوة
 یتحقق دونہ۔ اور یہاں واسطے ہے کہ شہوت کو پورا کرنا بدون انزال کے متحقق ہے۔ واما نالک شیع۔ اسانزال ہوتا تو سیری ہے۔ ف۔
 کہ بعد انزال کے جامع کی خواہش نہیں رہی۔ تو انزال واسطے سیری کے ہوا اور قضاء شہوت بدون اس کے پائی گئی۔ پھر دونوں جگہ کا
 اس واسطے اثر حایا کہ فرج تو محل جلع ہے اور مقعد چونکہ فطری محل نہیں تو شاید دم ہوتا کہ میں انزال ہو تب کمال ہو گا چنانچہ اسی سنی
 سے فرمایا کہ۔ وعن ابی حنیفۃ انہ لا یجیب الکفارۃ بالجماع فی الموضع المکرہ۔ اور ابو حنیفہ ہم سے نوادر میں روایت ہے کہ
 اگر وہ جگہ یعنی مقعد میں جامع کرنے سے کفارہ واجب نہیں ہوتا۔ اعتباراً بالحد عندہ۔ برقیاس حد کے نام ہم کے نزدیک۔ ف۔
 یعنی ہام م کے نزدیک حد و حد ہر حد و حد میں کہ اسی حد پر رہنا واجب ہے اس میں اپنے قیاس سے کی بیشی نہیں جائز ہے اور اسی میں
 حد و تا سنی داخل ہے اور مقعد میں جامع کرنے سے حد نہ ہو چہ شہوت کے میں تو کفارہ کی حد بھی لازم نہیں ہو سکتی پھر یہی امام شافعی کے
 بعضے شاکر دون کا قول ہے۔ والاصح انما یجب۔ اور اصح یہ کہ کفارہ واجب ہوگا۔ ف۔ یہی صحیح ہے۔ محیط۔ لان البخاریہ مشکا
 قضاء الشہوة۔ کیونکہ جرم تو پورا ہو گیا ہے بوجہ شہوت پوری کرنے کے۔ ف۔ بلکہ حد سے حیث طبع حد تک قصد جامع زیادہ
 مرغوب سمجھتے ہیں۔ (فروع) اگر ایک رمضان میں کئی بار جامع کیا اور کفارہ نہیں دیا تو سب سے ایک کفارہ کافی ہوگا اور اگر جامع کر کے
 کفارہ دیا پھر جامع کیا تو ظاہر الروایۃ میں اس پر دوسرا کفارہ پورا کر دینا مصلحت میں جامع کیا ہو تو ہر ایک کے لیے عندہ کفارہ ہے اگر ہم
 اول کا ادا نہ کیا ہو۔ ف۔ ولو جامع مینہ ابو یوسف فلا کفارۃ انزل اولم یزئل۔ اور اگر صائم نے مردہ صحت پا چاہا ہو

سے عمدہ علاج کیا گیا ہے کفارہ نہیں خواہ انزال ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔ و۔ ہاں قضاء البتہ انزال سے ہوا بغیر انزال رضہ بھی نہ جائیگا۔ م۔ خلافاً للشافعی۔ بخلاف قول شافعی م کے۔ و۔ کہ اس کے نزدیک صحیح قول میں کفارہ بھی واجب ہو خواہ انزال ہو یا نہ ہو۔ کانی شیخ المذنب السنودی۔ مع۔ اور ہمارے نزدیک کفارہ نہیں ہو سکتا۔ لانی البخاریہ۔ کیونکہ جنابت۔ و۔ جو کفارہ واجب کرتی ہے وہ کہ جو سب طبع پوری ہوا اور۔ لکھا ہوا بقاء الشہوۃ فی محل مستحی۔ پورا ہونا ایسے محل میں قضاے شہوت سے ہوتا ہے جو قابل شہوت ہو۔ و۔ اور قابل شہوت محل تو زندہ آدمی کی نزع یا برہ۔ و۔ ولم یوجد۔ اور وہ اس مسئلہ میں نہیں پائی گئی۔ و۔ بلکہ مردہ یا جانور کی ہے تو کفارہ نہیں ہو سکتا۔ لہذا زندہ آدمی سے نزع یا مقعد میں عمدہ بحالت عدم جماع کرنے میں ہم نے بھی کفارہ واجب جانا ہے۔ ثم عندنا کما تجب الکفارة بالاقلاع علی الرجل تجب علی المرأة۔ بھرتا ہے نزدیک جیسے مرد پر عمدہ جماع سے کفارہ واجب ہوتا ہے تو عورت پر بھی واجب ہوتا ہے۔ و۔ جب کہ عورت بالفہ لے جیرا کراد و جیر کے طبع خود مطاوعت کی ہو خواہ ابتداء سے یا بول میں جبر و اگراد سے کرنے دیا پھر بطبع خود راضی ہو گئی ہو۔ افاضیخان اور اگر بالفہ لے طبع خود اپنے اور بچہ یا غیر یا مجنون کو قابو دیکر جماع کر یا تو عورت مذکورہ پر بالاتفاق کفارہ واجب ہے۔ اگر لے دغیرہ۔ اور جبر و اگراد کی صورت میں قضاء ہے نہ کفارہ جیسے خمار میں اور اگر روزہ یا دھین تو قضاء بھی نہیں چنانچہ مذکور ہو چکا لہذا یہ کلام عمدہ عورت کی مطاوعت میں ہے۔ م۔ اور یہی مذنب امام مالک و احمد اور اکثر علماء رحمہم کا ہے۔ لکھا قال الشافعی۔ مع۔ شیخ ابن الہمام رحمہم کے کہ اگر مفسد تم تجب علی المرأة۔ کی جگہ تجب علی المفعول ہے کہتے تو بہتر تھا کہ وہ مرد مفسد بھی داخل ہو جاتا جس نے رضامندی سے اطلاع کر لیا ہے۔ مترجم کتاب اعلام کرانے والے مفسد میں قضاے شہوت نہیں مگر بوجہ مرض یا حوص مال وغیرہ کے تو اظہر یہ تھا کہ اسپر کفارہ اس معنی میں نہ ہوا بلکہ زجر کے البتہ جیسا کہ درالمنہار میں قیاس سے نقل کیا کہ جن صورتوں میں کفارہ نہ ہونا بوجہ شہد کے مذکور ہوا ہے وہ جب ہی تک کہ اس شخص سے یہ فعل بار بار واقع نہ ہو اور اگر مصیبت کے قصد سے یکے بعد دیگرے واقع ہو تو زجر کے طور سے اسپر کفارہ واجب ہو گا اور علماء اصحاب نے اسی کا فتویٰ دیا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اتھی مترجم اور یہ قول اچھا ہے۔ انہذا اتفاق مترجم کتاب ہے کہ مجھے اس میں تردد سخت ہے کیونکہ کفارہ کا قیاس حدود ہے جو شہد سے منقطع ہوتے ہیں اور حدود میں سوا سے صریح ایجاب اتھی غرض کہ بندہ کو بطور زجر یا تعزیر کی اجازت نہیں جیسا کہ ائمہ عجم اللہ تعالیٰ کی تصریحات بہت موجود ہیں پس زجر آکفارہ لازم کرنے کی کوئی معنی نہیں ہو سکتا اور جب تک مقدم کتاب میں نہ ہو تو حنفیہ معتزلی کی کتاب پر اعتماد نہیں جائز ہے۔ مع۔ بہ اعلیٰ الظہاری۔ م۔ بان شیخ ابن الہمام رحمہم نے کافی سے نقل کیا جہاں میں مذکور ہے۔ لیکن صحیح معنی میرے نزدیک اس میں یہ کہ مرجع اعلام کرنے والے فاعل کو ٹھکانے میں ہیں جو کتاب میں اوپر مذکور ہوا۔ الحاصل فاعل پر خواہ کچھ میں کرے یا دیر میں اصح یہ کہ کفارہ واجب ہے جیسے عورت پر جب کہ اس نے فوج میں رضامندی جماع کر لیا ہو اگرچہ مرد مجنون یا طفل سے جب کفارہ نہیں ہوا جب کہ عورت کے ساتھ یا مرد کے ساتھ دہر میں اطلاع کیا گیا تو کتاب میں اشارہ ہے کہ کفارہ ہو گا اور دلیل بھی اسی کو نقصانی اس واسطے کہ بے قضاے شہوت نہیں کی بلکہ دوسرے کی قضاے شہوت کا محل بن کر کرادے تو مرد مفعول اگرچہ اپنے فاعل کی طرح غیبت و مرکب مصیبت شہد ہے لیکن کفارہ تو قضاے شہوت پر ہوتا اور وہ موجود ہیں یا ناقص ہیں فتویٰ میں قابل حجت و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ و قال الشافعی فی قول لا تجب علیہا۔ اور امام شافعی نے ایک قول میں کہا کہ عورت پر کفارہ واجب نہیں۔ لانہا متعلقہ بالجماع و ہو فعلہ۔ تو کفارہ تو جماع کرنے سے متعلق ہے اور جماع کرنا مرد کا فعل ہے۔ و۔ عورت کا و ان کا ہی محل الفعل۔ لہذا عورت تو صرف جماع کرنے کا محل ہے۔ و۔ و۔ اور جواب یہ کہ کفارہ پورے قضاے شہوت پر ہے اور وہ جیسے مومن دینی عزت میں اگرچہ دونوں کی شہوت باہم حاجت سے پوری ہوتی ہے۔ سوئی قول تجب و تحمل عنہا الرجل اعتیاد ہمارا لافصال۔ اور شافعی رحمہم کے دوسرے قول میں عورت پر بھی کفارہ واجب ہے۔ لیکن عورت کی طرف

اسکو مرد اٹھاویگا برقیاس آب انفصال ہے۔ و۔ یعنی جیسے رات میں مرد کے عورت سے جم کر کیا اور نہانے کا پانی دھو کر
 مٹا ہی تو عورت کے نہانے کا پانی لینا مرد کے ذمہ ہر اسی طرح عورت کا کفارہ بھی مرد پر ہے۔ اور مفتی نہیں کہ اس کفارہ میں دو باہر کے
 متواتر روزے بھی ہیں وہ مرد کے رکھنے سے کیونکر ادا ہو سکتے کیونکہ حدیث میں باہر اتفاق منع مارو کہ کوئی دوسرے سے روزہ
 نہ رکھے اور نہ ناز پڑے۔ یعنی دوسرے کے فعل سے ادا نہ ہو سکے۔ واضح ہو کہ امام شافعی کا تیسرا قول شل ہمارے ہے۔ ولنا قولہ
 علیہ السلام من افطر فی رمضان فعلیہ ما علی المتطاہر۔ اور ہماری حجت حضرت علیؓ علیہ السلام کا قول کہ جس نے رمضان
 میں افطار کیا تو اس پر وہ واجب ہے جو متطاہر ہو جائے۔ و۔ یعنی طہارین جو کفارہ قرآن میں ہو وہی عمدہ صوم افطار کرنے والے
 پر ہے۔ طہار کا بیان جلد ثانی باب الطہارین آویگا اور کفارہ کا بیان آتا ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ اس میں لفظ من افطر مذکور ہے۔
 و کلیمہ من منظم الذکور والاثاث۔ اور لفظ من مذکور موقت دونوں کو شامل ہے۔ و۔ کیونکہ معنی یہ کہ جو آدمی افطار کر دے
 اور یہ عورت و مرد سب کو شامل ہے تو عورت پر بھی کفارہ لازم ہوا۔ ولان السبب جنایۃ الاقسا و لا نفس الوقاع۔ اور اس
 دلیل سے کہ سبب کفارہ تو عمدہ روزہ فاسد کرنے کا جو مرد نہ خالی جماع کا فعل۔ و۔ چنانچہ وہ رات میں جائز ہے پس یہ خیال
 صحیح نہیں کہ کفارہ خالی فعل جماع سے متعلق ہے بلکہ اس حرکت سے جو روزہ فاسد کرے۔ و۔ وقد شارکتہ فیما۔ اور ایسی حرکت پنج
 کرنے میں عورت بھی مرد کے ساتھ شریک ہے۔ و۔ خلاصہ یہ کہ اگر جماع کرنا مردی کا فعل مانا جاوے تو بھی خالی جماع سے کفارہ
 متعلق نہیں بلکہ جو مرد کی حرکت سے ہو اور یہ حرکت کچھ مرد سے خاص نہیں بلکہ عورت نے بھی ایسی حرکت کی جس سے روزہ فاسد
 ہوا۔ اگر کیا جاوے کہ اجماع عورت مجرم ہوئی گرا اسکے جرماتہ کا تحمل مرد پر ہے جیسا کہ شافعی رحمہ اللہ دوسرا قول ہے تو جواب دیا۔ و۔
 لا تحمل۔ اور تحمل نہ ارد ہے۔ و۔ یعنی مرد کا برداشت کرنا نہیں ہو سکتا۔ لانا عبادۃ او عقوبۃ۔ کیونکہ کفارہ دو حال سے
 خالی نہیں کہ عبادت ہے یا سزا ہے۔ ولای یجری فیہا التحمل۔ اور ان دونوں میں دوسرے کا اٹھا لینا جاری نہیں ہوتا۔ و۔
 چنانچہ اگر بیشی نے جو رمی کی اور باپ چاہے کہ اس کے عوض میں ہاتھ کاٹ دیا جائے تو نہیں ہوگا۔ پھر کفارہ صوم میں عبادت
 کا خیال اس معنی میں کہ رمضان کا دن ایک وقت خاص مقدار اذلی ہے جب اسکو عمدہ ضائع کیا تو اسکی مکافات اس طرح کہ تحریر
 رقبہ یا دو ماہ متواتر روزے رکھے یا اطعام۔ اور متواتر روزے رکھنا بلاشبہ عبادت ہے کیونکہ فاقہ نہیں ہے۔ رہا دوسرا خیال
 کہ وہ سزا ہے خود ظاہر ہے۔ پھر واضح ہو کہ حدیث من افطر فی رمضان الی آخرہ۔ اس عبارت سے پائی نہیں گئی۔ ظاہر بعض
 متقدمین شائع نے حدیث کا حاصل لکھا تھا اگر ایسے عنوان سے کہ میں حدیث کا شبہ ہو گیا۔ اور اصل حدیث ابو ہریرہؓ سے
 روایت ہے کہ حضرت علیؓ علیہ السلام نے ایک مرد کو جس نے رمضان میں افطار کر ڈالا تھا یہ حکم دیا کہ ایک برہہ آزاد کرے یا
 متواتر دو ماہ روزے رکھے یا ساٹھ مسکین کو کھانا کھلاوے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور دارقطنی کی روایت میں ابو ہریرہؓ نے کہا
 کہ حضرت علیؓ علیہ السلام نے حکم کیا اس شخص کو جس نے رمضان میں ایک روزہ افطار کیا تھا کہ کفارہ طہار کے شل کفارہ دے
 پھر موافق اصل حدیث کے یہ ایک واقعہ خاص ہے اس میں عموم کماں نکلیگا جب کہ مردوں کا عموم نہیں نکلتا جیسا کہ مولانا
 الفقہ میں ہے۔ جواب دیا گیا کہ اصل واقعہ تو ایک اعرابی کے جماع کرنے میں ہے اور اس سے حضرت ابو ہریرہؓ نے دلیل لی کہ افطار
 کرنے کی وجہ سے ہوا۔ تو خصوص واقعہ نہیں بلکہ سبب عام ہے خواہ مرد سے ہو یا عورت سے۔ م۔ ولو اکل او شرب یا تہتجی
 یہ او ماید اوی ہے۔ اور اگر کھائی یا پی ایسی چیز جس سے تغذیہ کیا جاتا ہے یا ایسی چیز جس سے دوا کی جاتی ہے۔ فعلیہ انقضاء
 و الکفارۃ۔ تو اس پر طہارہ و کفارہ واجب ہے۔ و۔ یعنی عمدہ کھائی یا پی۔ اور یہ حکم اس وقت کہ ایسی چیز جو غذا یا دوا کیوں
 کھائی گئی ہو اور اگر وہ چیز ان دونوں میں سے کسی کے واسطے مقصود نہ ہو صرف تغذیہ ہو نہ کفارہ۔ غزانہ المفیتین۔ پس
 کفارہ کی خصوصیت عمدہ جماع سے نہیں بلکہ عمدہ افطار سے ہے لیکن جنم کمال ہو تو وہ ہر فضلی و دوائی سے جو جاتا ہے پس

کفارہ بھی لازم ہو گا۔ اور یہی امام مالک و جہور علماء کا قول ہے۔ مع۔ وقال الشافعی لا کفارۃ علیہ۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ اسپر کفارہ نہیں ہے۔ حق یہی امام احمد کا قول ہے۔ لانا غرعت فی الوقح بخلاف اقیاس لا ترفع الذنب بالتوبۃ۔ کیونکہ کفارہ توبہ کے صلہ میں برخلاف قیاس مشروع ہو اور جو جو گناہ کے توبہ کے ساتھ۔ ف۔ یعنی جامع کرنے والا پشیمان و نام یعنی توبہ کرتا ہو آیا اور آیات و احادیث میں صریح مخصوص ہے کہ توبہ سے گناہ دور ہو جاتا ہے تو اس کا گناہ دور ہو چکا ہے جس سے حضرت حل اللہ علیہ وسلم نے اسپر کفارہ لازم کیا تبہاں قیاس عاجز ہوا اور معلوم ہو گیا کہ خلاف قیاس بیان نص و امام ہے تو وہ جس معاملہ میں ہے یعنی جامع میں اسی تک رہیگی۔ فلا یتقاس علیہ غیرہ۔ تو اسپر غیر کا قیاس نہوگا۔ ف۔ یعنی سوائے جامع کے دوسرے عری انظار سے کفارہ نہوگا۔ ولنا ان الکفارۃ تعلق بجنایۃ الافطار فی رمضان علی وجہ الکمال۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ کفارہ کا تعلق جرم افطار کے ساتھ ہوا جو رمضان میں بر وجہ کمال پایا گیا۔ ف۔ یعنی حدیث در باب جامع دارد لیکن اس سے بقدر ضرورت سمجھ لیا گیا کہ پورے طہ پر افطار بطریق معصیت سے یہ کفارہ لازم ہوا۔ وقد تحقیق۔ اور وہ اب بھی تحقیق ہوا۔ ف۔ جب کما سنہ فدائی یا دوائی چیز کھائی پی تو لازم آیا کہ بر وجہ کمال افطار سے کفارہ واجب ہے۔ و بایجاب الاعتراف بکفریۃ ان التوبۃ غیر مکفرۃ لہذہ البجائیۃ۔ اور بردہ کی آزادی واجب کرنا ہرگز کفارہ ہونے کے بچان اس امر کی ہے کہ اس گناہ کے لیے توبہ کفارہ نہیں ہے۔ ف۔ جیسے چوری یا زنا میں خالی توبہ سے کفارہ نہیں ہوتا۔ مع۔ شرح کما ہے کہ حدیث میں اصل مغفرت توبہ سے ہے اور سزا سے حد بطریق سیاست شرعیہ ہے جیسا کہ اصول الفقہ میں مصرح ہے۔ علاوہ جرم شافعی رحمہ کو کہنے میں کہ ان توبہ سے رفع گناہ نہو ناپی تو خلاف قیاس کے معنی میں اسی وجہ سے شیخ ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ اس تقریر سے شافعی رحمہ کا قول مرتفع نہیں ہوتا۔ اور تحقیق مقام یہ کہ کفارہ جامع کی حدیث میں شافعی کے نزدیک سبب وہی جامع ہے اور ہمارے نزدیک اس سے افطار بطور جرم کے سمجھا جاتا ہے اور جامع ہو یا کھانے پینے سے ہو بشرطیکہ کمال ہو۔ اور جب یہ بات ہے تو ہر ایسی چیز جس سے فدا یا دوا کے طور پر کھانے پینے کی عادت ہو اس سے افطار کمال ہو جائیگا۔ مع۔ لہذا اگر صائم کے روٹی یا اقسام طعام یا پینے کی چیزیں یا رزقین یا دودہ کے اقسام میں سے یا شراب یا مشک یا زعفران یا کافور یا قابیہ کھایا پیا تو اسپر ہر سے نزدیک قضاء و کفارہ ہے۔ انفاضخان۔ اسی طرح سرہ دہری و آب مصفر و آب زعفران و آب باقلا و خربرہ و آب خیابین۔ دعوہ انگور و مینو و اداسے و برت کا پانی عدا کھایا پیا۔ یا دوائی مٹی یا منڈ گل ارٹنی کے یا سوندھی مٹی کا بس کے جو پکا کر کھاتے ہیں وہ کھائی۔ یا جھوٹا خربرہ نکل کیا یا کچا گوشت کھایا۔ انحرانۃ۔ بلکہ بدو دار کھایا۔ ف۔ یا بقول مختار کچی جربلی کھائے انحرانۃ۔ اور یہی صحیح ہے۔ مع۔ یا بھونے ہوئے جو نکل گیا تو کفارہ ہے۔ اور اگر جو بھونے ہوئے نہ ہوں تو کفارہ نہیں کیونکہ بھونے ہوئے کھانے کی عادت ہے اور بغیر بھونے ہوئے نہیں۔ محیط السرخسی۔ اس سے معلوم ہوا کہ کھانے کی چیز اسی طہ سے کھادے جس طرح کھانے کی عادت ہو۔ مع۔ و تحقیق الذرہ۔ کہ اگر رزقین میں نہ کر کے کھایا۔ یا انگور کی ٹاٹھی پی گیا تو کفارہ واجب ہے۔ انخلاصہ و انحرانۃ اگر ذرہ کے درخت کی پالو کھائی یعنی کڑی۔ نو زندہ سی نے کہا کہ میری ما سے میں اسپر کفارہ ہے کیونکہ اس میں شیرینی و لذت ہوتی ہے السراج۔ ظاہر ایہ تلازمی کرنی بن ہے لیکن ما جو داسکے وہ کھائی نہیں جاتی ہے تو کفارہ میں نال ہے۔ و اللہ اعلم۔ مع۔ اگر درختوں کی بیجی کھائے پس اگر وہ کھائی جاتی ہوں جیسے انگور کی کوئل تو اسپر قضاء و کفارہ ہے اور اگر نہ کھائے جاتی ہوں جیسے انگور کے کبرے پینے تو اسپر قضاء ہے کفارہ نہیں۔ البحر۔ اسی تفصیل پر سبب نباتات ہیں۔ انبیہین۔ اگر انگور کا دانہ کھایا پس اگر جیسا توبہ ہر صورت اسپر قضاء و کفارہ ہو اور اگر ثابت نکل گیا پس اگر اسپر نفروں نفون تو بالاتفاق قضاء و کفارہ ہے اور اگر نفروں ہوں تو عامر علی کے نزدیک قضاء و کفارہ ہے اور ابوسہیل کے نزدیک کفارہ نہیں اور یہی صحیح ہے۔ الطیبر۔ اگر لوز یا جوز کو چا کر نلکا تو کفارہ ہے خواہ خشک ہو یا تر۔ مع۔ السراج۔ اور ثابت نلکا تو لوز طہ میں ہے جو زین۔ محیط السرخسی۔ ف۔ اگر نلک کھایا تو اسپر کفارہ واجب ہے

ہی مختار ہے۔ اٹھارہ بی صحیح ہے۔ ابو الکلام ہم مسئلہ تھا کہ لاؤ خندان پیسے سے کفارہ ہی یا نہیں۔ جواب میں متاخرین علماء نے اختلاف کیا اور حق یہ کہ وہ ایسے کھانے پینے کی چیز نہیں جو بالذات بدن کے نافع ہو تو صرف لذت کے طہ پر استعمال ہوا پس بقیاس ریت حبیب و سوندھی مٹی کے کفارہ ہے اور بقیاس نقصان معنی غذائی و شہوانی کے کفارہ نہ ہونا چاہیے پس یہ منقطع کفارہ ہے اور اگر اسکو دوار کے طور پر استعمال کیا تو بلا خلاف کفارہ ہونا چاہیے۔ واسطہ تعالیٰ اعلم ہم۔ قال واذا کفارۃ مثل کفارۃ النظار۔ اور روزہ توڑنے کا کفارہ مثل کفارہ ہمارے ہے۔ یعنی اولاً رقبہ آزاد کرنا ورنہ دواہ کے متواتر روزہ درود ساتھ مسکینوں کو کھانا دینا۔ لہذا روینا۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ و۔ یعنی حسین کفارہ مثل ہمارے کے منصوص ہے۔ ولحدیث الاعرابی۔ اور بدلیل حدیث اعرابی کے۔ و۔ انکام سلمہ بن مخر ابیاضی رضی اللہ عنہ جو مع۔ قال قال یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیونکہ اعرابی نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں مرثا اور میں نے مارٹا یا۔ فقال ماذا صنعت۔ تو آپ نے فرمایا کہ تو نے کیا کیا۔ قال واتعت امراتی فی ہمار رمضان متعہا۔ اسنے عرض کیا کہ میں سہاست کر لی اپنی عادت سے متعہ رمضان کے دن میں۔ فقال صلی اللہ علیہ وسلم اعتق رقبہ۔ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایک رقبہ آزاد کر۔ فقال لا املک الا رقبۃ بندہ۔ پس اسنے عرض کیا کہ میں تو کسی گردن کا مالک نہیں ہوں سوائے اپنے اس گردن کے۔ فقال ہم شہرین تھا بعین۔ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دو مہینہ بڑھاد پر روزے رکھ۔ فقال بل جائی ما جار فی الامن الصوم۔ پس اسنے عرض کیا کہ مجھے جو کچھ آیا وہ نہیں آیا بگر روزے سے۔ و۔ یعنی پھر دو مہینہ تک بڑھاد رکھنے میں نہیں معلوم کیا پیش آوے۔ فقال اطمع شہین مسکینا۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ساتھ مسکینوں کو کھانا دے۔ فقال لا اجد۔ پس اسنے عرض کیا کہ میں نہیں پاؤں۔ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یوتی بفرق من تمز پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ ایک فرق چھوڑے اے جانے جاؤں۔ ویروی بعرق۔ اور بعض روایت میں بجا کے فرق کے عرق ہے۔ فیہ تمز حستہ عشر صاعاً۔ اس فرق میں پندرہ صاع خرماسے۔ وقال فرقا علی المساکین۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ انکو مساکین پر تقسیم کر دے۔ فقال و اللہ ما بین لاتی المدینۃ احد ارجح منی ومن عیالے۔ پس اس اعرابی نے عرض کیا کہ واسطہ مہینہ کی دونوں لاتین کے درمیان کوئی حاجت مند مجھے دہری عیال سے بڑھ کر نہیں ہے فقال بل انت و عیالک۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو ادھر جبرے عیال کھاؤ۔ یخریک ولا یخری احد اجدک یہ کچھ کافی ہوا اور بدتر سے کسی کو کافی نہوگا۔ و۔ محتاج استہم میں یہ حدیث ثقات حفاظ کی روایت حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے جس عبارت سے آئی اسکا ترجمہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں ایک مرد نے حاضر ہو کر عرض کیا کہ میں مرگیا آپ نے فرمایا کہ تیرا کیا حال ہے۔ اسنے عرض کیا کہ میں نے رمضان میں اپنی عادت سے علاج کر لیا۔ آپ نے فرمایا کہ بھلا تو رقبہ پاتا ہے کہ اسکا نانا کوے۔ اس نے عرض کیا کہ نہیں۔ آپ نے فرمایا کہ بھلا تمکو یہ استطاعت ہے کہ تو دو مہینہ کے بڑھاد پر روزے رکھے۔ اس نے عرض کیا کہ نہیں۔ آپ نے فرمایا کہ بھلا تجھے استطاعت ہے کہ تو ساتھ مساکین کو کھانا دے۔ اس نے عرض کیا کہ نہیں۔ آپ نے فرمایا کہ اچھا بیٹھ جا۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک عرق لائی گئی جس میں خرماسے تھے پس آپ نے فرمایا کہ اسکو بیکر تصدق کر دے۔ اس نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ اپنے بھٹے بڑھ کر محتاج پر صدقہ کر دے پس واسطہ مہینہ کی لاہین یعنی حنین کے درمیان کوئی گھر دالے میرے گھر والوں سے زیادہ محتاج نہیں ہیں پس حضرت مسعود عالم صلی اللہ علیہ وسلم ہنس دیے حتیٰ کہ آپ کے آگے دیمان مبارک گھل گئے اور فرمایا کہ اچھا اپنے گھر والوں کو کھلا دے۔ رواہ الاکثہ الصالح۔ حنین مدینہ کے دو طرف دو حقہ ہیں یعنی پھر بڑے مقام ہیں۔ ابو داؤد نے زہری سے روایت کی کہ یہ اجادت فقط اس اعرابی رضی اللہ عنہ کے ساتھ خاص تھی اور اگر اب کوئی ایسا کرے تو اسکو کفارہ دینے سے چار نہیں

ہو۔ خذری رحمہ اللہ نے کہا کہ زہری رحمہ اللہ کا دعویٰ باطل ہے اور اسی جہت سے سعید بن جبیر رحمہ اللہ تابعی کا یہ مذہب ہو کہ روزہ توڑنے والے پر کفارہ مسخ ہو گیا چنانچہ آخر میں اس امر پر اتفاق ہوا کہ کھانے کا حکم دیدیا۔ انتہی۔ لیکن جب وہ علماء کا وہی قول ہو جو زہری رحمہ نے کہا۔ رہا یہ کہ مصنف رحمہ کی روایت میں جو آخر میں مذکور ہے کہ یہ مجھے کافی ہوا اور بعد تیسرے کسی کو کافی نہ ہوگا یہ ائمہ رواۃ کی کسی روایت میں نہیں پایا گیا۔ اگر وہ ہم ہو کہ بجز خصوصیت کماں رہی۔ جواب یہ کہ اچھا یہ مذکور نہیں لیکن یہی ہوا کہ جو کچھ اس پر واجب تھا وہ بیان کیا اور فراموشی پانے تک اسکو ملت دی جب کہ وہ ماہر روزے سے عاجز تھا۔ یہی شافعی وغیرہ نے جواب دیا۔ لیکن ظاہر یہ اسی کی خصوصیت تھی کیونکہ دارقطنی کی روایت میں آیا کہ نقد کفر الیہ عنک۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے تیرا کفارہ ادا کر دیا۔ رہا لفظ والکلت یعنی اہل میں نے ارشاد کیا۔ یہ سبھی صحاح مستند میں نہیں لیکن دارقطنی وبقی نے معلیٰ بن منصور کی روایت سے ذکر کیا۔ عطابی رحمہ نے کہا کہ یہ راوی کمزور ہے۔ لیکن صحیح یہ کہ وہ ثقہ فقیہ ہے۔ ہاں حاکم نے خود معلیٰ بن منصور کی تصنیف لکھا۔ کتاب الصوم میں یہ لفظ نہیں پایا تو جانا کہ یہ کسی راوی کا عدم حفظ ہے۔ اور معلیٰ بن منصور ثقہ فقیہ شاگرد امام ابو یوسف ہیں اور خطابی کو کمزور کہنے میں خود وہم ہو گیا ہے۔ م۔ عرق ایک جہا باؤنیل کی طرح جس میں پندرہ صاع حبوبہ ہارے تھے اور یہ جب ساتھ مساکین کو صدقہ دینے جا دیں تو ہر ایک کے واسطے چارہ صاع بڑا ہو پس یا تو کفارہ صوم میں مسکین کو اسی قدر دینا کافی ہے یا کما جہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو کفارہ دینے میں ملت دی اور یہ قریب بقلطہ ہوا دیا کما جاوے کہ اعرابی کے واسطے یہ خصوصیت تھی اور یہی جدید ہے۔ فافہم۔ بجز حدیث میں اول آکا دی رقبہ کو فرمایا پھر پھر نہ تو متواتر روزے پھر نہ تو مسکینوں کا طعام ہے۔ اور اس سے یوم رمضان کی فضیلت کاملہ ظاہر ہوئی م۔ وہو حجتہ علی الشافعی فی قولہ بخیر۔ اور یہ حدیث امام شافعی پر حجت ہے اس قول میں کہ توڑنے والا مختار ہے یعنی ان تینوں باتوں میں سے جو چاہے کر دے۔ لان مقتضاه الترتیب۔ کیونکہ حدیث کا مقتضا تو ترتیب ہے۔ فہن۔ جیسا کہ بیان ہوا لیکن امام مصنف سے اس نقل میں منہج ہوا کیونکہ غزالی شافعی کی وجہ خلاصہ میں صحیح ہے کہ تخمیر نہیں بلکہ ترتیب واجب ہے جیسا کہ ہمارے بیان صحیح ہے۔ ن ت ع۔ وعلی مالک فی نفی التتابع للنفس علیہ۔ اور یہ حدیث امام مالک پر حجت ہے اور دیگر کی نفی میں کیونکہ حدیث میں بزرگوار دو ماہ روزہ رکھنا منصوص ہے۔ فہن۔ یہ بھی امام مالک کا قول نہیں کیونکہ تنایع وہ بھی شرط کرتے ہیں۔ ہاں ابن ابی یسلی کا قول ہے کہ تنایع شرط نہیں ہیں یہ حدیث پر حجت ہے م۔ ومن جامع فیما دون الفرج۔ اور جس شخص نے فرج یعنی پیشاب و پانچاں کی راہوں کے سوا کے میں جامع کیا۔ فہن۔ گویہ جامع عرفی نہیں مثلاً سان کے درمیان آکر ذکر کو استعمال کیا دانتہ اسکے۔ فانزل۔ پس اس حرکت سے اسکو انزال ہو گیا۔ فہن۔ تو بدن سے بدن ملا کر ثبوت پوری کی۔ فعلیہ القضاء۔ تو اس پر روزہ قضاء کرنا واجب ہے لوجود الجمع معنی۔ کیونکہ جامع کے معنی پائے گئے۔ فہن۔ اگرچہ معنی و صورت دونوں طرح کامل جامع نہ ہوا۔ ولا کفارہ علیہ اور اس پر کفارہ لازم نہیں ہے۔ لان عدم صوریہ۔ کیونکہ جامع کی صورت معدوم ہے۔ فہن۔ یہی قول شافعی کا ہے بخلاف مالک رحمہ کے م۔ و لیس فی افساد دھوم غیر رمضان کفارہ۔ اور سوائے رمضان کے کسی اور روزہ کے فاسد کرنے میں کفارہ نہیں ہے۔ فہن۔ اگرچہ قضاء رمضان یا فرض کفارہ قسم وغیرہ ہو۔ لان الافطار فی رمضان ابلغ فی الجہات۔ کیونکہ رمضان میں عشاء توڑ دینا جو ہم میں بت بڑھا ہوا ہے۔ فہن۔ اور توڑنے کا کفارہ رمضان کے لیے ثبوت ہوا ہے۔ فلا یجوز بخیرہ۔ تو رمضان کے ساتھ غیر کو لازم نہیں کیا جائیگا۔ فہن۔ کیونکہ جو سن بڑھ جرم میں ثابت ہو تو قیاس سے جھوٹے میں اسکو ثابت نہیں کر سکتے بلکہ اس کے برعکس اجتہاد قیاس ہے۔ ومن احقق۔ اور جس آدمی نے حقہ لیا۔ فہن۔ یعنی تل کے اندر سے مقعد کی آنت میں دوا پونچا ہے۔ واستعط۔ باسوط کیا۔ فہن۔ یعنی ناک سے دوا اور پردہ رخ میں بڑھائی۔ او اقطر فی اذنہ۔ یا اپنے کان میں بچکائی۔ فہن۔ یعنی پانی کے سوا سے تیل وغیرہ بچکایا۔ اقطر۔ تو یہ صورت میں روزہ افطار ہو گیا۔ فہن۔ یہی عامہ علماء کا قول ہے

یا خشک کسی سے افطار نہ ہو گا۔ ولو افطرنی اھلیلہ لم یفطر۔ اور اگر مردھائے اپنے ذکر کے سوراخ میں ٹپکانی تو افطار نہیں۔ عند ابی حنیفہ۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف یفطر۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ افطار ہو جائے و قول محمد مضطرب فیہ۔ ادا نام محمد کا قول ہمیں مضطرب ہے۔ فکانہ وقع عند ابی یوسف ان ینہ و بین الجوف منفذاً ولما ینخرج منه البول۔ گویا ابو یوسف کے نزدیک یہ ثبوت ہوا کہ اھلیل اور جوف کے درمیان راہ ہونے کی ہے اور اسی جہت سے پیشاب اس سے نکلتا ہے۔ ووقع عند ابی حنیفہ ان المثنانہ بینہما حائل والبول یشرخ منه۔ اور ابو حنیفہ کے نزدیک یہ ثبوت ہوا کہ اھلیل و جوف کے درمیان میں شانہ حاک ہے اور پیشاب اس میں سے ترشح ہوتا ہے۔ و لیکن تحقیق اسکی اجزاء کے علم ترشح سے ثبوت ہوئی لہذا مصنف رحمہ نے فرمایا۔ و بذال یفس من باب النفقہ۔ اور یہ باب فقہ سے بین ہے۔ و فی شرح من غلامہ یہ کہ پیشاب وہ رطوبت آبی جو بیکار ہو کر لوثی ہو بذریعہ حکیم کے روان ہو کر شانہ میں جمع اور وہاں بذریعہ نصبتہ اللہ کر کے خارج ہوتی ہے فعلی بہا قول ابی حنیفہ رحمہ صحیح ہے۔ م۔ رہا عورت کی فرج میں ٹپکانا بلا خلاف روزہ فاسد کرنا ہی صحیح ہے۔ المبسوط۔ و من ذاق شیئاً بقلہ لم یفطر۔ اور جس نے اپنے منہ سے کوئی چیز چکھی تو اسکو افطار نہیں ہوا لعدم الفطر صریحاً و معنی کیونکہ فطر کی صورت و معنی کچھ موجود نہیں۔ و یکبرہ لہ ذلک۔ و لیکن یہ فعل قائم کو کر دہ ہے۔ لہذا فی من تعریف الصوم علی الفساد۔ کیونکہ اس میں روزہ کو فساد کے سامنے پیش کرنا ہوا۔ و فس۔ کیونکہ شاید کچھ حلق میں اتر جاوے محیط و قاضی خان میں ہے کہ نوذی کا آقا یا عورت کا خاوند بد مزاج ہو تو اسکو شور بہ زبان سے دریافت کرنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ مع وغیرہ و یکبرہ للمرأة ان تمضغ بصیبا الطعام اذا کان لھا بد منہ۔ اور عورت صائمہ کو کر دہ ہے کہ اپنے فرزند کے لیے طعام چاؤ سے جب کہ اسکو اس سے کوئی چارہ ہو۔ لہذا بینا۔ بوجہ اسی دلیل کے جو ہم بیان کر چکے۔ و فس۔ کہ شاید بے اختیار حلق میں اتر جاوے تو روزہ فاسد ہو۔ اور چارہ یہ کہ مثلاً کوئی غذا دوسری میسر ہو یا کوئی حائفہ وغیرہ چبانے والی میسر ہو۔ و لا باس اذا لم تجد منہ بد اصیانہ للولدا لائری ان لھا ان تفطر اذا خافت علی ولدھا۔ اور جب کوئی چارہ نہ پاوے تو مضائقہ نہیں کہ چاکر گھلاوے لغرض حفاظت فرزند کے کیا نہیں دیکھنے کہ عورت کو تو روزہ نہ رکھنا جائز ہے جب کہ اسکو فرزند پر خوف ہو۔ و فس۔ شاید اس کے مانند چیز خریدتے وقت زبان پر چکھنے میں مضائقہ نہیں تاکہ خسانہ نہ ہو۔ محیط۔ اور قتادی مترقن میں اسکو کر دہ رکھا۔ مع۔ و مضغ العلق لا یفطر الصائم۔ اور علق چبانہ روزہ دار کو فطر نہیں کرتا۔ لانه لا یصل الی جوفہ۔ کیونکہ وہ اسکے جوف تک نہیں پہنچے گا۔ و قیل اذا لم یکن ملتئماً یفسد لانه یصل الی بعض اجزائہ اور بعض نے کہا کہ جب علق باہم ملا ہو تو روزہ فاسد کرنا ہے کیونکہ اسکے بعض اجزاء جوف میں پہنچ جائے ہوں۔ و قیل اذا کان اسود یفسد وان کان ملتئماً لانه یتفتت۔ اور بعض نے کہا کہ جب علق سیاہ ہو تو روزہ فاسد کرنا ہے اگرچہ وہ باہم ملا ہو کیونکہ سیاہ ریزہ ریزہ ہو جاتا ہے۔ و فس۔ پس ظاہر ہوا کہ سفید ملتئم میں کچھ خلالت نہیں ہے۔ الا انہ یکبرہ للصائم۔ مگر علق چبانہ روزہ دار کو کر دہ ہے۔ و فس۔ اگرچہ عورت ہے۔ لہذا فیہ من تعریف الصوم للفساد۔ کیونکہ اس میں روزہ کو فساد پر مایس کرنا ہوتا ہے۔ و فس۔ کیونکہ شاید کچھ اجزاء اتر جاویں۔ و لانه یتیمہ بالافطار۔ اور اسوجہ سے کر دہ ہے کہ چبانے والا افطار کے ساتھ شرم ہو گا۔ و فس۔ اور جو ایسا فعل ہو کہ ظاہر میں لوگوں کو برا نظر آوے تو وہ کر دہ ہے چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے کہا کہ جو بات لوگوں کو مجری معلوم ہو اسکو ترک کر اگرچہ تیرے پاس اسکا فائدہ ہو۔ اس باب میں حدیث فرمائی ہے کہ تمہت کی جگہ نہ کھڑا ہو۔ و لا یکبرہ للمرأة اذا لم تکن صائمۃ یغیاہ مقام السواک فی حقمن۔ اور علق عورت کو استعمال کرنا کر دہ نہیں جب کہ وہ روزہ دار ہو کیونکہ وہ عورتوں کے حق میں سواک کے قائم مقام ہے۔ و یکبرہ للرجال۔ اور مردوں کو علق کر دہ ہے۔ و فس۔ اگرچہ روزہ سے نو۔ علی ما قیل اذا لم یکن من علقہ۔ بتا برآئکہ کہا گیا بشرطیکہ یہ استعمال کسی علت سے نہ ہو۔

فت اور اگر منہ میں کسی علت سے استعمال کرے تو کردہ نہیں۔ وکیل لا یستحب لما فیہ من التثبہ بالنساء۔ اور بعض نے فرمایا کہ مردوں کو ملک مستحب نہیں ہے کیونکہ اس میں عورتوں کے ساتھ تشبیہ ہے۔ فسر اور حدیث میں عورتوں پر جو مردوں کی مشابہت کریں اور مردوں پر جو عورتوں کی مشابہت کریں لعنت فرمائی ہے۔ ولایا باس بالکحل و دہن الشارب۔ اور سر مرد لگا اور مونچھوں میں تیل لگانے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ لانه نوع الاتفاق و ہولیس من منظور الصوم۔ کیونکہ یہ ایک قسم کی آسائش ہے اور آسائش صوم کے منوع سے نہیں ہے۔ وقد ندب النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی الاکتحال یوم عاشوراء و الی الصوم فیہ۔ حالانکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم عاشوراء کے سر مرد لگانے اور اس دن روزہ رکھنے میں ندب فرمایا۔ فت یعنی مستحب کی طرف اہل کیا ہے۔ فت صوم عاشوراء کا مذہب تو صحیحین وغیرہ سے ثابت ہے۔ رہا آسدن سر مرد لگانے استحباب تو بیقی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص عاشوراء کے دن سر مرد لگا اس سال اس کی آٹھ دہ رات سے نہ رکھے۔ اس کی اسناد ضعیف و منقطع ہے۔ ابن الجوزی نے موضوعات میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی اور وہ بھی ضعیف ہے۔ ماتم کے سر مرد لگانے میں ترمذی و بیہقی نے انس رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی اور کہا کہ ضعیف ہے اور اس باب میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ ثبوت نہیں۔ مان ابو داؤد نے انس رضی اللہ عنہ کا نقل روایت کیا تا قبیح میں کہا کہ اس کی اسناد مقارب ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ مجمع طرق سے حجت ہو سکتی ہے۔ میرے نزدیک حق یہ کہ اس میں کچھ ثبوت نہیں البتہ اجتہادی قیاس کافی ہے اور عاشوراء کے سر مرد لگانے میں حر و شبہ ہے کہ قاطان امام حسین رضی اللہ عنہ نے بنائی ہو جیسا کہ شیخ ابن الجوزی رحمہ اللہ نے کہا ہے اگرچہ اس پر قطع نہیں ہو سکتا۔ فانعم اللہ تعالیٰ علیہم۔ ولایا باس بالاکتحال للرجال اذا قصدہ التداوی دون الزنیۃ۔ اور سر مرد لگانے میں مردوں کو بھی مضائقہ نہیں جب کہ اس سے دو اکراہ تصور ہو نہ زینت۔ فت کیونکہ سر مرد عورتوں کی زینت معروف ہے نہ احوال جائز ہے اور وہ شہین و در کرنے اور دقار کی بیات قائم کرنے اور شکر نعمت کا اظہار بدون خمر کرنے کے واسطے ہوتا ہے جو یہ توفیق کی دیر ہے اور زینت و تہنن ضعیف نفس ہے۔ مفت میں کتابوں کہ بہت سی احادیث میں شکر انگلی کرنے و پریشان ہال و در کرنے کی تاکید و اور دیر احادیث میں زینت کی مذمت وارد ہے اور توفیق میں علماء کے کلمات مجمل و مضطرب واقع ہوئے ہیں اور محقق میرے نزدیک یہ کہ زینت کا مرجع تو بدن کی آرایش ہے جس سے وہ ڈول و بیات میں خوشنما معلوم ہو اور یہ عورتوں کے واسطے مخصوص ہے اور تہنن کا مرجع ستھرائی رکھنا اور تہنن خصال کی مناسب جو بات ہو وہ در کرنا حتیٰ کہ مالدار آدمی کے حق میں اگر تہنن ہونے کا گمان ہو تو وہ اظہار نعمت کے لیے اچھا کپڑا پہنے اگرچہ زہد متغنی ہو کہ موٹا کپڑا پہنے پس اگر اگر تکمیل میں ہو یا پریشانی و در کرنے کا تہنن چاہے تو سر مرد لگا دے۔ کنگھی کرے۔ فت تحسن دہن الشارب اذا لم یکن من قصدہ الزنیۃ۔ اور مونچھوں میں تیل لگانا اچھا ہے جب کہ آسا قصد زینت نہ ہو۔ فت یعنی سنگار نہ کرنا چاہیے لانه یعمل عمل الخضاب۔ کیونکہ مونچھوں میں تیل لگانا خضاب کا کام دیتا ہے۔ فت اور علماء کہتے ہیں کہ خضاب کرنا سنت میں وارد ہوا ہے۔ اور یہ حدیث انس رضی اللہ عنہ سے روایت ترمذی وغیرہ سے خاص ہوتا ہے لیکن شاید کہ سرفی وہ ہو جو بالوں کی سبیدی سے پہلے ہوتی ہے مگر صحابہ رضی اللہ عنہم میں بعض سے سرخ یا مائل بسرفی ثبوت ہے اور سیاہ سے مانعت روایت مرفوعہ بن داس کے موافق کام فقہاء میں آئی ہے۔ و لا یفعل تطویل الخیۃ اذا کانت بقدر المستون و ہولیس و ہولیس اور دائرہ شہر حالے کو دیکھ کر نا چاہیے جب کہ دائرہ بقدر مستون ہو اسدہ ایک مٹھی ہے۔ فت اور نہایت میں کہا کہ ایک مٹھی سے جو بڑھے اسکو قطع کرنا واجب ہے۔ یون ہی جامع الترمذی میں عبد اللہ بن عمر بن العاص کی حدیث سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نقل وارد ہے کہ آپ دائرہ کی طول و عرض سے لے لیتے تھے۔ میں کہتا ہوں کہ اس سے زائد قطع کرنا واجب نہیں لکن غایت یہ کہ جو اڑے اور شاید مراد یہ کہ سنت حاصل کرنے میں واجب ہے اگر کما جاوے کہ اس کے معارض حدیث

عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ منجھون کو زینت دو اور دائری برہتی چھوڑ دو۔ جواب یہ کہ خدا بن عمر رضی اللہ عنہ اپنی دائری سے ایک ٹمبی سے زائد کتراتے تھے۔ کما رواہ احمد والیودود والنسائی۔ اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ایسا کر کما رواہ ابن ابی شیبہ۔ حالانکہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے حدیث مرفوع روایت کی کہ منجھین رتو اور دائری برہتی چھوڑ دو منجھون کی مخالفت کرو۔ رواہ مسلم پس اخیر حلقہ سے معلوم ہو گیا کہ علت اس میں منجھون کی مخالفت ہے کہ وہ لوگ منجھین برہتے اور دائری کو ریت ڈالتے تھے جیسے ہنود و نصاریٰ وغیرہ کرتے ہیں کہ دائری میں سے اکثر حصہ یا کل لے لیتے ہیں یا کتر اگر خس خسی کرتے ہیں تو اسکو کسی نے باع نہیں کیا۔ ابن الہمام نے کہا کہ دائری برہتی چھوڑنے کو اسی پر محمول کرتا ہے کہ اسکو موسیٰ بن یسوع و فریگیوں کھج موئے اوے نہیں اور ایسا اکثر حصہ کترادے۔ میں کہتا ہوں کہ حاصل یہ نکلا کہ منجھون کو خوب کترانا چاہیے تاکہ کفار سے مخالفت ہو اور دائری وہ لوگ منڈاتے یا کتر اگر خس خسی کرتے ہیں تو ضرور برہنا چاہیے تاکہ مخالفت ہو پس معلوم ہوا کہ جب کسی مسلمان نے اپنے مانند نہ کیا تو مخالفت متحقق ہو گئی اور علینی رحم نے محبط سے نقل کیا کہ مضائقہ نہیں کہ سپید بال اکھاڑے اور دائری جب بڑے جاوے تو اس کے کنارے چھانٹ دے اور مضائقہ نہیں کہ بھنودن و چہرہ کے بالوں سے لے لے جائے کہ متشنون سے مشابہ ہو جاوے۔ انتہی بتر جا۔ اور مبطو میں ہے کہ مضائقہ نہیں کہ مرد اپنی جو رودن کے لیے یا جہاد کے لیے خضاب لگا دے جتنی نے کہا کہ عورتوں کے لیے خضاب میں ضرور ایک نوع کی زینت ہوگی۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ اصل اس میں روایت ابن عباس ہے کہ جیسے ہم پسند کرتے ہیں عورت زینت کرے تو عورت بھی چاہتی ہے کہ ہم اس کے لیے آرائش ہوں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ زینت تو سنگار کے معنی میں عورتوں کے لیے ہوا مردوں کے واسطے زنانہ سنگار نہ موم مگر مردانہ آرایش میں مضائقہ نہیں اور نیز ابن عباس رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے شمائل بیان کر کے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو بڑھاپے کے عیب سے بچے اٹھایا۔ تو پوچھا گیا کہ ای ابن عباس کیا بڑھاپا عیب ہے فرمایا کہ تم سب ہی تو اسکو کراہت عیب سے دیکھتے ہو۔ یہ آثار تفسیر ابن کثیر وغیرہ میں بصحت وارد ہیں۔ یعنی یہ کہ بڑھاپا عیب کہ اسلامی طاعت میں آیا تو وہ عند اللہ تعالیٰ مغزور و موقر ہے اور ہایہ کہ بڑھاپے کی صورت یعنی سپید بال و جھڑی کا چہرہ تو صورت میں بالطبع کراہت آتی ہے۔ پھر جو کچھ مبطو و محبط میں لکھا ہے قول فقیہ عارف ہے اور وہی صحیح ہے اور اللہ تعالیٰ ہو العظیم الخیریم۔ ولا باس بالسواک الرطب بالغداه والعشی للصائم۔ اور مضائقہ نہیں کہ صائم مسواک کرے جو تر ہو اول روز میں اور آخر روز میں۔ ف۔ اور تر مسواک میں مالک رحم نے کراہت سمجھی۔ ع۔ لقولہ علیہ السلام خیر خلال الصائم السواک۔ بدیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ صائم کی خلعت سب سے بہتر مسواک ہے۔ ف۔ یعنی روزہ دار جو امور کرتا ہے ان میں مسواک کرنا بہتر خلعت ہے۔ رواہ ابن ماجہ والدارقطنی و سنن وضعیف ہے۔ لیکن صحیحین وغیرہ کی روایت مسواک کرنا ہر وضو یا ہر نماز کے وقت جیسا کہ باب الوضو میں گذرا وہ عام ہے کہ صائم ہو یا نہ ہو ہر شخص نمازی و متوجہ کو مستحب ہے پس صائم کے واسطے حدیث کتاب قوی ہو گئی وجہ استدلال یہ کہ اس میں مطلقاً مسواک کرنے کی بہتری بیان فرمائی۔ من غیر تفصیل۔ نیز کسی تفصیل کے۔ ف۔ یعنی کوئی قبل اہل وقت یا آخر وقت یا نہ خشک کی نہیں ہے تو ہر طرح بہتر ہے۔ وقال الشافعی یکرہ بالعشی لما فیہ من ازالۃ الاثر المحمود و هو الخلو ف۔ اور شافعی رحم نے کہا کہ بعد زوال کے کہ وہ ہے کیونکہ اس وقت مسواک کرنے میں تعریفی اثر دور کرنا لازم آتا ہے اور وہ اثر خلوف ہے۔ ف۔ جسکی تعریف حدیث میں ہے کہ روزہ دار کے منہ کی خلوف یعنی رائحہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مشک سے زیادہ خوشبو دار ہے۔ کما فی الصبح۔ فشاہ دم الشہید۔ تو یہ خلوف خون شہید کے مشابہ ہو گئی۔ ف۔ حتی کہ وہ خون حقیقہ کے نزدیک بھی غسل سے نائل نہیں کیا جاتا ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ اگر تو خون کا رنگ ہو گا اور خوشبو اسکی مشک کے ہوگی۔ کما فی الصبح۔ قلنا جو اثر العبادۃ والایق بہ الا خفاء بخلاف دم الشہید لانه اثر العظم۔ ہم کہتے ہیں کہ خلوف تو عبادت کا اثر ہے اور اس اثر کے واسطے چھپانا زیادہ لائق ہے بر خلاف خون

شہید کے کہ وہ ظلم کا اثر ہے۔ ف۔ جو کافروں نے انکار توحید الہی کر کے مومنوں کو ظلماً قتل کیا جو ان کے واسطے بہتری چاہتے تھے بلکہ حق الجواب وہ جو شیخ ابن الہمام رحمہ نے لکھا کہ مسواک سے دانتوں کی درزی میل نائل ہوتا ہے اور خلوت نہیں کیونکہ وہ تو معدہ خالی ہونے سے بھاپ نکلتی ہے وہ برابرانی ریشی بیانیٹک کہ کچھ کھاے پیے۔ چنانچہ طبرانی رحمہ نے عبد الرحمن بن قنم رحمہ سے روایت کی کہ میں نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے حالت صوم میں مسواک کو پوچھا تو فرمایا کہ ہاں۔ میں نے عرض کیا کہ وہ کون ہیں کس وقت مسواک کر دن۔ فرمایا کہ جس وقت تمہارا پیچھا ہے۔ میں نے کہا کہ لوگ تو بعد زوال کے کر رہے جانتے اور کہتے ہیں کہ صائم کے منہ کی خلوت عند اللہ تعالیٰ مشک سے زیادہ خوشبو دہے۔ فرمایا کہ سبحان اللہ! حضرت علی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو مسواک کرنے کا حکم دیا حالانکہ آپ خوب جانتے تھے کہ صائم کے منہ کے واسطے خلوت ضروری اگرچہ مسواک کرے اور حضرت علی اللہ علیہ وسلم ایسے نہ تھے کہ لوگوں کو حکم فرمائے کہ عہد اپنے منہ بد بودار کریں اس میں تو کچھ بہتری نہیں بلکہ بدتری ہے سوائے اسکے جو کسی بار میں مبتلا ہو کر چارہ نہ پادے۔ اس سے معلوم ہوا کہ طاعات میں جو چیز خواہ مخواہ ایسی قسم سے پیش آتی ہے وہ عند اللہ تعالیٰ خوب بہتر ہے جیسے اللہ تعالیٰ کی راہ میں غبار قدموں پر جاتا وہ آتش و نفع پر حرام ہے۔ یہ اسی معنی میں کہ عباد کو چارہ نہ تھا کہ اسکے دم غبار آلود ہوں مثلاً سواری نہ تھی اور یہ تکلف کچھ نہیں کہ کوئی اپنے قدم غبار آلودہ کر لے اور اسی قسم سے یہ کہ جسٹا مکان مسجد سے دور واقع ہو تو مسجد میں قدموں کے شمار سے ثواب ہو اور اس میں تکلف کرنا کہ دور نکل جاوے بھڑو یاں سے چکر مسجد میں آوے یہ کچھ نہیں ہے مگر تاکہ کسی ضرورت سے دور ہو پھر آوے۔ نفس الفتح۔ اور تحقیق لطیف ہے۔ حافظہ ہم۔ ولا فرق بین الطلب الا خضر و بین المہلول بالما و لما روینا۔ اور وضع ہو کہ کچھ فرق نہیں مسواک کی تری اصلی سنبری سے ہو یا پانی کے جگہ لے سے جو بدیل صوم حدیث کے جو روایت کی گئی۔ ف۔ پس جو ابو یوسف رحمہ سے مروی ہوا کہ پانی سے تری ہوئی مسواک کر رہے ہیں روایت ضعیف ہے۔ (قروح) عامہ مشائخ کے نزدیک بعد رمضان کے چھ روزے سوال رکھنے میں کچھ مضائقہ نہیں۔ یہی اصح ہے محیط السرخسی۔ کیونکہ انکی فضیلت میں حدیث وارد ہے جس سے معلوم ہوا کہ تمام سال کے روزے رکھنے کا ثواب ہے۔ پھر اختلاف ہے کہ یوم عید کے بعد متصل بہترین یا متفرق اور مخفی نہیں کہ حدیث میں رمضان کے اتباع میں چھ مذکور ہیں تو بظاہر مانا افضل ہے لیکن حوام میں دو وجہ سے خطر ہے ایک یہ کہ وہ لوگ فریضہ رمضان پر زبانی لاگمان پیدا کریں جیسے ہو و نصاریٰ نے اپنا فریضہ بڑھالیا تھا۔ دوم یہ کہ اسکو لازم سمجھیں جیسے بعض جاہل کہتے ہیں کہ ہماری عید تو ابھی نہیں آئی یعنی ہم کو ابھی شمش عید رکھنے میں دلنذا ابو حنیفہ و ابو یوسف نے اس مستحب کو کر رہ رکھا کیونکہ جو مستحب بعضی بہ بدعت ہو اسکا ترک بہتر ہے اور متفرق رکھنا بہتر ہے میں دور روزہ کر کے مستحب کافی الظہیر ہے۔ م۔ ص۔ یوم انظر یوم امحی داسکے بعد تین دن راتم تشریق میں روزہ رکھنا ہمارے نزدیک کر رہ تھوڑی ہی حتیٰ کہ رکھے تو صائم ہو جائیگا۔ قاضی خان۔ پس اگر حدیث سے کہا کہ ان دنوں تو روزہ دار ہوئی تو مجھے طلاق ہے اسنے عید کے روزہ رکھا تو اسپر بعد غروب طلاق ہو جائیگی م۔ اگر رکھ کر توڑ دیا تو اسپر قضاء لازم نہیں ہے۔ اگلے ہی قاضی خان روایت ہے کہ صوم اوصال کر رہے ہیں اگرچہ دو روزہ جو سطح کے رات میں بھی افطار نہ کرے۔ السراج ف۔ بلکہ چاہیے دالے ایک روزہ دو روزہ پانی سے اسی واسطے افطار کر لیتے ہیں اور اگر بیکار کے باوجود بھی نوح کر اہت ہے اور جس حالت میں کہ کئی روز میں ایسی نوبت ہو بھی کہ کھڑے ہو کر ناز یا قہرات وغیرہ نہیں ہو سکتی تو قطعاً تھوڑی کر رہ ہے بخلاف اسکے جب کہ رخصتہ فتنہ کی عادت کرے حتیٰ کہ ایسا اثر ظاہر نہ ہو تو یہ مستحسن و محمود ہے۔ م۔ صوم اللہ بہ کر رہ ہے سطح کے تمام سال میں کسی روزہ افطار نہ کرے اور اگر عیدین و تشریق میں افطار کیا تو مضائقہ نہیں۔ یہی مختار ہے اور افضل یہ کہ ایک روزہ افطار کرے اور ایک دن روزہ رکھے۔ الخاصہ۔ یہی صوم داؤد و نہ ہے جسکی فضیلت حدیث صحیح میں وارد ہے کیونکہ اس میں نفس پر شفقت اور اسکو مالوت چھوڑ کر خیر اسنے میں پاکیزہ کرنا بہت خوب ہے۔ م۔ مستحب ہے ہر ماہ کی تاریخ تیرہ و چودہ و پندرہ تین روزہ روزہ رکھنا۔ القاضی خان۔ اور صوم عاشوراء جب کہ اسکے اول

یا آخر ایک روزہ ملاوے۔ اور صوم نہ یعنی نوین ذی الحجہ سو اے حاجیوں کے تاکہ حج سے کمزور نہ ہوں۔ افطاح۔ عامہ مشائخ کے نزدیک
 تھا روزہ کا روزہ تاخیر و غلبہ و غلبہ کے بغیر کراہت روا ہے۔ الحج۔ لیکن جمعہ کی ناز کے ساتھ ضعف نمود نہ کر وہ ہر اور حدیث
 مانعت اسے یعنی ہر صوم۔ اور مستحبات میں سے ذی الحجہ کے اول روزے۔ اور نام محرم ورجب ونام شعبان۔ افطاح۔ کھانا
 میں سے ایک یا صوم عاشوراء۔ محیط السحری۔ یوم نوروز یا شیجر واور جب کہ ان ایام کی تعلیم کے لیے عدا ہو۔ انظیر۔ مکہ ہر جب
 روزہ رکھنا یعنی کچھ کلام نہیں کرتا۔ اتفاقاً۔ مکہ تو ہر صوم۔ عورت کا نفل روزہ رکھنا بغیر اجازت شوہر کے کر دے۔
 حتیٰ کہ شوہر کو اختیار ہے کہ افطار کر دے اگر رکھا ہو اگر جب کہ شوہر بیمار یا عاقل یا احرام میں ہو تو اجازت درکار نہیں ہے۔ الحجہ۔ اوٹھنی
 دان وبن کو کچھ اجازت کی حاجت نہیں۔ لہذا۔ نوکر سے اگر نفل روزہ میں خدمت میں ملے ہو تو اسے اجازت ملے روزہ میں۔
 فصل۔ یہ فصل ان عذر وں کے بیان میں جسے افطار مباح ہوتا ہے۔ واضح ہو کہ جن عذر وں سے افطار مباح ہوتا ہے سات ہیں۔
 اول مرض۔ دوم سفر۔ سوم وچارم حمل دودھ پلانا بشرطیکہ اپنی جان یا بچہ کا خوف نہ ہو پنجم۔ بڑھاپا جس سے روزہ برباد
 نہ ہو ششم۔ سخت پیاس و خفقہ سخت بھوک جب کہ پیاس و بھوک سے ہلاکت یا نقصان نفل کا خوف ہو۔ دمن کان مریض
 فی رمضان فحاش ان صام ازداد مرضه افطر و قضی۔ اور جو شخص کہ رمضان میں مریض ہو پس خوف کرے کہ اگر روزہ رکھا تو
 مرض بڑھ جائیگا تو وہ افطار کرے۔ و ف۔ رمضان میں مریض ہونا اسطرح کہ اول سے بیاد ہی شروع ہوئی اور رمضان
 رہی یا رمضان میں کسی وقت بیمار ہو گیا۔ بھر خالی مرض سے اجازت نہیں بلکہ اس کے ساتھ خوف ہو کیونکہ افطار کا مدار تو مشقت پر
 ہے جیسا کہ عامہ علماء کا قول ہے بخلاف الظاہر یہ جو خالی مرض کو بغیر ظاہر آیت عذر ٹھہرائے ہیں۔ بھر مرض سات اقسام ہیں۔ اول
 جبکہ ساتھ روزہ میں مشقت نہیں و منعقد ہے جیسے زکام موجود۔ دوم خفیف کہ مشقت نہیں اور نہ منعقد ہے جیسے زکام کا خوف۔
 سوم شاق گر۔ روزہ سے نہیں بڑھ جائیگا۔ چارم شاق جو روزہ سے بڑھ جائیگا۔ پنجم۔ شاق کہ روزے سے دوسرے مرض بڑھ جائیگا۔
 ششم۔ شاق کہ روزے سے طول پکڑیگا۔ خفقہ سخت کہ بالفعل موجود نہیں مگر روزے سے اس کے پیدا ہونے کا خوف ہو شاق کمزور
 جسکو دن کا خوف ہو۔ پس اول دوم روزہ رکھیں۔ اور سوم کو اختیار ہے۔ اور چارم پنجم ششم افطار کرین اور اگر رکھ لیا تو ادا ہو گیا
 پنجم کو بھی افطار جائز ہے اگرچہ یہ خیالہ کی کتاب الغنی سے لی گئی۔ محیط و بدائع میں ہے کہ زیادتی مرض کا خوف کافی ہے جیسا کہ جامع منیر
 میں اشارہ ہوا۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا من کان شکم مریضا اعلیٰ سفر قعدۃ من ایام آخر۔ یعنی جو شخص تم میں سے مریض ہو یا سفر پر
 ہو تو افطار کر کے اس کے شمار بھر دوسرے ایام سے رکھے۔ لہذا مصنف نے کہا کہ فضا کرے یعنی دوسرے ایام میں جب مریض یا
 مسافر ہو۔ مع۔ وقال الشافعی لا یفطر و ہو یعبر خوف الملک او فوات العفو کما یعتبر فی التیمم۔ اور شافعی رحمہ
 لہذا کہ مریض جسکو خوف زیادتی مرض ہو وہ افطار نہ کرے اور شافعی خوف ہلاکت کا یا کوئی عضو نازل ہونے کا اعتبار کرنے میں
 جیسا کہ تیمم میں اعتبار کرتے ہیں۔ و نحن نقول ان زیادۃ المرض و امتدادہ قد تقضی ولی الملک فیجب لا احترازا عنہ
 اور ہم کہتے ہیں کہ مرض کی زیادتی اور اس کا طول ہونا بھی کبھی ہلاکت تک پہنچاتا ہے تو اس سے احتراز واجب ہے۔ ف۔ جیسے تبدیلی
 خوف ہلاکت سے بچاؤ لازم ہے۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اصحاب شافعی کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ قول شافعی نفل ہمارے قول کے ہے
 کہ ہر مریض کے لیے فطر مباح ہے لیکن یہ معلوم کہ مریض جو روزے سے حج و مشقت اٹھاوے ہیں اس میں تو اتفاق ہے اب رہا حج
 و مشقت کا مدار تیمم اجتماع جاری ہو کہ حج و مشقت آیا خوف زیادتی و طول سے ہے یا عضو خراب ہونے سے۔ بھر خوف بھی
 ایام مرض کی ما سے ہے یا نہیں۔ بھر مریض کی ما سے خالی وہم ہو بلکہ اسکو یہ گمان غالب ہو کسی علامت یا تجربہ یا ایسے طبیبان
 کے کہنے سے جس کا فسق نمایاں نہ ہو اور بعض نے کہا بلکہ عدالت ظاہر ہونا شرط ہے۔ مرض کا ضعف باقی ہے جس میں خوف ہو کہ روزہ سے بھر
 اور بگاڑتا ماضی امام نے کہا کہ خوف کچھ نہیں ہے۔ خلاصہ میں ہے کہ جوڑی یا بھاری باری کے سدا رہنے بخار آنے سے پہلے دوا وغیرہ کھالی

تو مضائقہ نہیں۔ مع۔ ہندی اگر کھانے پکانے وغیرہ سے ضعیف پڑ گئی اور اسکو خوف ہو تو افطار و قضا کرے۔ التمر تاشی۔ کار بیکر کالی
 میں بادشاہی لوگ کام کے لیے پکڑے گئے اور حرارت کی شدت ہوئی کہ اسنے افطار کیا تو کفارہ نہیں ہے۔ اسی طرح دوسرے
 خیس کام ہیں۔ انصاف۔ منع۔ اگر روزہ میں خوف ہو کہ بیشیے نازیرہ سیکگا تو امام محمد نے کہا کہ روزہ رکھے اور بیشیے پڑھے
 اگر اپنی نفس میں کسی کام میں ایسا تھا کہ پیاس نے مغلوب کیا پس افطار کر ڈالا تو کفارہ دے اور کہا گیا کہ کفارہ لازم نہیں
 اور یہی امام بقالی کا قول ہے اور یہی موطا میں امام مالک کا قول ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ مسئلہ کار بیکر کی نظیر نہیں کیونکہ وہ اکراہ ہے
 اور یہ نہیں۔ اور اگر فازی کو بالیقین معلوم ہو کہ وہ فلاں وقت مقابلہ کریگا پس بخوف ضعت اسکو ابھی سے افطار جائز ہے
 خواہ مسافر ہو یا مقیم ہو۔ کذا قالوا۔ منع۔ پھر دافع ہو کہ سفر ہمارے نزدیک مشقت کے ساتھ ہے اگرچہ مسافر کو مشقت معلوم نہ ہو
 بخلاف مرض کے کہ وہ مشقت پر ہے کذا قبل۔ اور مخفی نہیں کہ آیت میں مریض و مسافر کیسا ہیں پس فرق مشکل ہے لیکن یوں
 کہا جاوے کہ مریض تو اسکو کہتے ہیں کہ جسکے افعال حالت صحت سے متغیر ہوں اور یعنی ہر ایک مقصد کی راہ سے مختلف ہیں حتیٰ کہ
 شفا قرات خوش الحانی کی راہ سے زکام والا بیمار ہے اور چلنے یا روزہ رکھنے کی راہ سے نہیں لہذا ہم نے کہا کہ موم میں مریض وہ ہے
 جو صدمہ ادا نہ کر سکے اور چونکہ مشقت کو شریع نے مرفوع کر دیا لہذا ہم نے کہا کہ جس مریض کو مشقت لاحق ہو اسکو روزہ مباح ہے۔ رہا
 سخت سواری اس میں تخیف نہ تھی چنانچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے منواتر سواری میں اجازت ملی تو پھر اور کوئی چیز فرق کی نہیں نکلتی
 لہذا ہمیں کوئی تید نہیں ہے لیکن اظہر یہ ہے کہ سفر کی ادنیٰ مشقت جب روزے میں ہو تو افطار مباح ہونا چاہیے۔ فاقہ سم۔ وان کان
 مسافر لا یستطیع بالصوم فمفوض فصل وان افطر جائز۔ اور اگر ایسا مسافر ہو کہ روزے سے ضرر نہ اٹھاتا ہو تو اسکو روزہ
 رکھنا افضل ہے اور اگر افطار کرے تو جائز ہے۔ ف۔ یہی قول مالک و شافعی رحم کا ہے۔ منع۔ لان السفر لایعری عن مشقة
 فجعل نفسه عذرا۔ کیونکہ سفر تو مشقت سے خالی نہیں ہوتا پس خود سفر عذر کیا گیا۔ ف۔ اور اس میں مشقت کی شرط
 بڑھانے کی ضرورت نہ ہوئی۔ بخلاف المرض فانہ قد یخفف بالصوم۔ بخلاف مرض کے کہ وہ کبھی روزے سے ہلکا ہوتا
 ہے۔ ف۔ جیسے بدھمی میں روزہ مفید ہے تو بجائے مشقت کے راحت ہوئی فشرط کو نہ منقصا الی الحج۔ تب شرط لگائی
 گئی کہ مریض ایسا ہو جس میں روزہ سے حج و مشقت لاحق ہو۔ ف۔ یعنی مرض میں اس شرط سے افطار جائز ہے۔ وقال الشافعی۔
 اور شافعی رحم نے کہا۔ ف۔ نہیں بلکہ امام احمد نے کہا کہ منع۔ افطر افضل۔ مسافر کو افطار کرنا افضل ہے۔ لقولہ صلی اللہ علیہ
 وسلم لیس من البر الصیام فی السفر۔ بلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ سفر میں روزہ رکھنا بیکوکاری سے نہیں ہے۔ ف۔
 اور تم لازم پکڑو اس شخص کو جو اللہ تعالیٰ نے تم کو دی ہے۔ رواہ مسلم و المختصر فی البجاری۔ اور عبد الرزاق کی روایت میں یس
 من ام براء صیام فی ام سفر۔ یہ عرب کی بعض نعت پر ہے۔ منع۔ ولکان رمضان افضل الوقتین۔ اور ہماری دلیل یہ کہ
 رمضان دو وقتوں میں سے افضل ہے۔ ف۔ یعنی مسافر یا تو اس وقت رمضان میں ادا کرے یا بعد سفر کے کسی وقت دیگر میں پھر
 ان دونوں وقتوں میں سے رمضان افضل وقت ہے کیونکہ دوسرا وقت مسافر کے لیے رمضان کا خلیفہ ہے اور خلیفہ انبی صلی
 برابر نہیں ہو سکتا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ذات مبارک کے لیے باوجود سفر کے روزہ رکھنا اختیار کیا پھر
 جب لوگوں کی پریشانی کی شکایت ہو چکی تو کمرانگو منع کیا اور خود افطار کیا اس سے معلوم ہوا کہ بغیر مشقت لاحق ہونے
 رکھنا غریب ہے اور افطار رکھنا نصحت ہے۔ فخر الاسامع۔ اور نصحت سے فریت ادلی۔ فکان الادا دفیہ اولی۔ تو
 رمضان میں ادا کرنا بہتر ہوگا۔ ف۔ جیسے مجڑے کے موزے پہنکر مسح کرنا نصحت ہے لیکن پانوں دھونا غریب و ادلی ہے۔
 م۔ و ما رواہ محمول علی حاکم الحمد۔ اور جو حدیث روایت کی یعنی لیس من البر الصیام فی السفر۔ یہ اس وقت کہ مسافر
 کو جلد و مشقت لاحق ہو۔ ف۔ پھر بھی وہ روزہ رکھے تو یہ کبرہ ہے جیسا کہ نجم الائمہ بخاری نے تصریح کی۔ مع۔ امام مصنف

نے وجہ استدلال میں صرف ایک قیاسی دلیل پر کفایت کی بقابلہ نص کے اور تحقیق شیخ ابن العمام رحمہ علیہ یہ کہ رمضان کا وقت مسافر کے حق میں افضل ہونا حدیث مذکور سے کیا جائیگا پس جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ان تصوموا آخرکم یعنی تمہارا روزہ رکھنا بہتر ہے۔ یہ عام ہے کہ ہر طاقت والے کو شائی ہو اور جو حدیث روایت کی ہے اس کے واسطے جو مشقت اٹھا کر رکھے کہ خود پریشان ہو اور لوگوں کو روزہ سے نفرت ہو جاوے تو یہ حدیث اپنے سبب سے مخصوص ہے اور سبب یہ تھا کہ جو صحیحین میں آیا کہ حضرت علی علیہ السلام نے ابو حامد دیکھا یعنی سفر میں اور ایک مرد پر سایہ کیا گیا تھا تو پوچھا کہ یہ کیا واقعہ ہے عرض کیا گیا کہ روزہ دار ہے تو بے پایا کہ لیس من البراء الصیام فی السفر بیون ہی رمضان کی فتح مکہ کے سفر میں خود روزہ دار تھے جب کراخ انیم پر پہنچے تو معلوم ہوا کہ لوگوں نے بھی روزہ رکھ لیا ہے پس ایک پیالہ پانی منگو کر پی لیا پھر کیا گیا کہ بعض لوگ روزے سے ہیں فرمایا کہ یہی تو نافرمان لوگ ہیں اور ایک روایت میں میرج ہے کہ آپ سے کہا گیا کہ لوگوں پر روزہ شوار ہو گیا ہے۔ رواہ مسلم۔ مغازی واقعی میں ہے کہ آپ نے اول ایک روزے سے منع کر دیا تھا پھر لوگوں نے رکھ لیا جب ہی فرمایا کہ یہی تو نافرمان لوگ ہیں پھر ان حادثہ کو جد و مشقت پر اس واسطے محمول کرنا چاہا کہ صحیح مسلم میں اسلمی کو فرمایا کہ انظار کرنا مسافر کو تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے رخصت ہے۔ اسکو لیا اچھا کیا اور جس نے روزہ رکھنا چاہا تو اس پر گناہ نہیں ہے۔ رواہ مسلم۔ اور انس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سفر کرتے تو ہم میں صائم ہوتے اور منقطع ہوتے۔ کافی الصحیحین۔ اور ابو الدرداء کی حدیث سخت گرمی کے جہاد میں ہے کہ اور ہم میں سوائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کوئی روزہ سے نہ تھا۔ الصحیحین۔ پس انہیں میرج روزہ رکھنا مسافر کو جائز ہے۔ تو معلوم ہوا کہ احادیث المنع اسی مسافر کے حق میں جسکو روزہ دشوار ہو جیسے لیس من البراء الصیام فی السفر۔ اور جیسے حدیث عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ رمضان کا روزہ سفر میں رکھنے والا ایسا ہے جیسے حضر میں روزہ نہ رکھنے والا۔ رواہ ابن ماجہ والبخاری۔ لیکن زہری رحمہ اللہ تابعی معروف ہیں انھوں نے کہا کہ سفر میں انظار کرنا روزہ رکھنا دونوں میں سے آخری امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ تھا کہ سفر میں انظار فرمایا۔ مترجم کتاب ہے کہ دونوں قسم کی احادیث میں سفر میں طاقتور کو روزہ رکھنا بہت صحیح الاسناد میں اور دونوں میں توفیق ممکن جیسا کہ شیخ ابن العمام رحمہ علیہ نے کہا۔ اور زہری رحمہ اللہ کا قول کچھ نسخ پر لینا ضرور نہیں بلکہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سفر میں خود روزہ اختیار کرتے تو لوگوں کو بھی طاعات کی حرص میں جرات ہو جاتی مگر مشقت اٹھاتے لہذا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بھی سفر میں روزہ رکھنا ترک کر دیا۔ اس سے لازم نہیں کہ روزہ افضل ہوتا مسخ ہو۔ فاقم۔ معتم۔ پھر جب مسافر و مریض نے رمضان میں روزہ بوجہ عذر کے نہ رکھا تو نص قرآنی سے اس پر دوسرے وقت میں شمار پورا کرنا واجب ہے یعنی جب مسافر سفر سے معیم ہو اور مریض شفا پاوے پھر یہ مقام بحث ہے کہ اگر ان دونوں کو دوسرا وقت نہیں ملا اس طرح کہ ہر گئے تو کیا حکم ہے اور اگر ان دونوں کو وقت ملا تو آیا فوراً قضا شروع کرنا واجب ہے یا انکو وسعت ہے کہ آہستہ آہستہ قضا کریں اور جواب اس کتاب میں فرمایا۔ واذامات المریض والمسافر وجہا علی حالہما لم یلزمہما القضاء۔ اور جب کہ مریض و مسافر ہو گئے حالانکہ دونوں اپنے حال پر مریض و مسافر تھے تو ان کے ذمہ قضا لازم نہیں ہے۔ وفت۔ اگر کہا جاوے کہ یہ تو خود ظاہر ہے کیونکہ میت پر قضا لازم ہونا بیکار ہے۔ جواب بیکار نہیں بلکہ فائدہ یہ ہے کہ اگر آپ قضا لازم ہو تو ہر روزہ کا فدیہ دینے کی وصیت کرے تو حاصل یہ ہوا کہ اگر فدیہ واجب نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا قعدہ من ایام انتم یعنی دوسرے ایام میں سے اگلی عدت یعنی شمار ادا کریں۔ توجہ حالت سفر و مریض میں مریض تو آخر قضا نہیں۔ لاناہم یدرکوا عدۃ من ایام اخر۔ کیونکہ ان دونوں نے ایام دیگر سے عدت یعنی شمار بقدر قضا کے نہیں پایا و لو صح المریض واقام المسافر ثم مات۔ اور اگر مریض تندرست ہو گیا اور مسافر معیم ہو چکا پھر دونوں مریض ہوئے۔ لزمہما القضاء۔ ان دونوں کے ذمہ قضا لازم ہوگی۔ وفت۔ پھر اگر مثلاً سفر یا مریض سے ۶۰۔ روزے قضا ہوئے تھے اور

بند تندرستی یا اقامت کے وہ ۲۰ روز یا زیادہ زندہ رہا جو پوری قضا لازم ہو جب کہ روزے نہ رکھے ہوں اور اگر دس ہی روز بعد کسی سانحہ سے مر گیا تو پوری قضا نہیں بلکہ - بقدر البصحة والاقامۃ - بقدر صحت و اقامت کے - جو جو اداوارک ہذا المقدار کیونکہ اور اک عدت اسی قدر حاصل ہوا - فت - اور واجب ہونے کا سبب یہی ایام تھے - اگر وہم ہو کہ سبب جب اول روز سے موجود ہوا تو کل کا سبب ہوا اور یہ کچھ نہیں کہ سبب صرف تھوڑے کا ہوا اور باقی کا نہ ہو - جواب یہ کہ سبب روزہ واجب ہونے کا تو حکم الہی ہے اور اصل سبب ادا اور رمضان ہے اور اسکے مثل قضا کا سبب ہر ایک دن جس میں قضا ہو تو جس دن سبب ہر ایک اپنے روزے کا سبب ہو اور باقی دن اسے نہیں پاتے - اگر وہم ہو کہ وہ دونوں تو مر چکے اب اگر قضا لازم ہونے سے کیا فائدہ - جواب - وفائدہ نہ واجب الا حقیقۃ بالاطعام - اس کا فائدہ یہ کہ طعام فدیہ دینے کی وصیت اپنے واجب ہے - فت - یعنی جب ان دونوں نے وقت پایا اور قضا قضاء نہیں رکھے تو مرنے وقت اپنے واجب ہے کہ فدیہ کی وصیت کریں - پھر اگر وصیت کی تو ترکہ کے نہائی مال سے ادا کرنی لازم ہوگی خواہ فدیہ پورا چرے یا نہیں اور کل ترکہ سے واجب نہیں - اور اگر وصیت نہ کی تو کچھ لازم نہیں - لیکن اگر وارثوں نے اپنی خوشی سے اس کا فدیہ ادا کر دیا اور دے سب اس احسان کرنے کے لائق بھی ہیں تو جائز ہے - اور براہ مردوت و حق نفوت ادا ہو ہی کرنا جائز ہے - پھر ظاہر المذہب میں یہ حکم کہ دونوں پر بقدر صحت و اقامت فدیہ کے وصیت لازم ہے - بالاتفاق ابو حنیفہ و صاحبین کا قول ہے و ذکر الطحاوی خلافاً فیہ بین ابی حنیفہ والی یوسف و بین محمد - اور طحاوی رحم نے اس حکم میں در بیان امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے امام محمد کے اختلاف ذکر کیا - فت - اس طرح کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک کل ایام کی قضا واجب ہوگی اور امام محمد کے نزدیک بقدر صحت و اقامت کے واجب ہوگی - ولین لم یصحج - اور یہ طحاوی کی نقل کچھ صحیح نہیں ہے - فت - امام ابو بکر بھاصل رازی نے کہا کہ مجھے امامون سے کچھ اختلاف کی رعایت نہیں پہنچی بلکہ مشورہ یہ کہ یہی ان سب کا قول ہے - تحفہ میں کہا کہ طحاوی کی نقل غلط ہے - ایضاح میں کہا کہ صحیح یہ کہ امامون میں بلا خلاف اس مسئلہ میں مرلیض و مسافر پر بقدر صحت و اقامت کے قضا لازم ہے - مع - وانا لاختلاف فی النذر - اور اختلاف تو البتہ نذر کے مسئلہ میں ہے - فت - چنانچہ مرلیض نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر ایک روزے میں - پھر اچھا جو کشتا ۱۵ - روز کے بعد کسی سانحہ سے مر گیا تو ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک اسپر پورا جہنہ لازم ہے اور امام محمد کے نزدیک بقدر ایام صحت لازم ہے - اگر کہا جاوے کہ شیخین کے نزدیک قضا رمضان و نذرین کیا فرق ہے - جواب دیا کہ - ولفرق لہما ان النذر سبب شیخین کے لیے فرق یہ ہے کہ نذر سبب ہے - فت - یعنی ان روزوں کے وجوب کا سبب نذر ہے اور اگر نیک اصل وقت ہی جو وقت نذر کی لیکن بیماری کی وجہ سے روک ہوئی تو اصل وقت چھوڑ کر اس کا خلیفہ یعنی دوسرا وقت تندرستی کا قائم ہوا حتیٰ کہ بیماری میں مر جاوے تو اسپر کچھ وجوب نہیں - پھر جب بیماری کی روک دور ہوئی تو سبب کا اثر ظاہر ہوا اور اثر یہ کہ پورے ۱۵ کے روزے ادا کرے - فیظہر الوجوب فی حق الخلعت - تو خلیفہ کے حق میں وجوب ظاہر ہوگا - فت - گویا اسے اسی حالت تندرستی میں ایک ماہ روزوں کے نذر کی اور نذر است اگر نذر کر کے ادا سے پہلے مر جاوے تو اسپر قضاے کل بالاتفاق لازم ہے اسی طرح مرلیض پر بھی لازم ہے کیونکہ وجوب کا سبب یہ ایام نہیں بلکہ نذر ہے - م - و فی نذرہ مسئلہ - اور اس مسئلہ قضاے رمضان میں - سبب اور اک العدۃ - ادا کا سبب عدت کا پانا ہے - فیقتدر بقدر ما ادرک - تو جس قدر عدت کا زمانہ باقی رہے اسی قدر وجوب رہیگا - فت - اور باقی کا زمانہ یعنی سبب نہیں پایا تو وجوب ہی نہوگا - اور امام محمد رحم کے نزدیک بندہ کا اپنے باپ پر نذر سے واجب کرنا کچھ امدتوں کے واجب کرنے سے بڑھ کر نہیں تو قضاے رمضان کے وجوب پر نذر کا وجوب رہیگا - فائدہ - ان نزاری رحم نے غایۃ البیان میں طعن کیا کہ امام طحاوی علامہ بیہوش ہے اور گویا اسکے رد و امامون کا زمانہ تھا تو وہ ان کے اقوال سے تحقیقاً واقف ہے - پھر اسکی مدت کے بعد ایک قوم پیدا ہوئی جو طحاوی کا قول غلط سمجھتی ہے اگر اس قوم نے اقوال اسے کو نہ جانا تو اسکی جاہل ہے - طحاوی کا کیا قصور ہے - یعنی رحم نے جواب میں کہا کہ یہ ان نزاری رحم کا تعصب ہے اور جو کوئی صحیحہ پیدا ہوا

اسکو طحاوی رحمہ اللہ نے کمال کا اقرار ہے حتیٰ کہ سوائے علمائے خفیہ کے غیروں نے حج کی چنانچہ ابو عمر ابن عبد البر رحمہ اللہ معروف تھے کہ طحاوی
 سے ہے کہ طحاوی رحمہ اللہ کوئی مذہب تھا لیکن تمام علماء کے مذاہب سے آگاہ تھا۔ ابن الجوزی رحمہ اللہ نے عقلمین لکھا کہ امام طحاوی
 فقہ ثبت نہیں فقہ فاضل تھا اور سب نے اس کے فضل و صدق و زہد و پیرکاری پر اتفاق کیا ہے۔ شیخ ابن کثیر نے ہدایہ دنیا میں کہا
 کہ امام طحاوی احد اثبات الاشیاء و الحفاظ الجاہلہ۔ یہ بہت بڑی بیعت ہے اور شک نہیں کہ امام طحاوی ایک بزرگ امام فقہ
 ثبت ہے۔ امام طحاوی بخاری و مسلم کے ہر ایک وفاق فقہ و استنباط میں وہ اکثر دن سے بڑھا ہوا امام جید ہے۔ بھٹون کتاہون کہ انوار
 کو اس سے فائدہ نہیں بلکہ طحاوی کے کلام میں تحقیق کرتا اور یہ آئے کچھ نہیں کیا۔ تو خالی تعصب سے کیا فائدہ ہے۔ مع۔ میں کتاہ
 ہوں کہ یہ تحقیق شیخ متقی ابن الامام نے کی چنانچہ اول یہ افادہ فرمایا کہ نذرین جب مریض نے کہا کہ مجھے اللہ تعالیٰ کے واسطے ایک
 کے روزے ہیں۔ تو ضرور ہے کہ اس وقت اس پر کچھ واجب نہ ہو اور یہ نذر اس وقت کچھ سبب نہ ہو نہ اگر مریض میں مراد سے تو قدر کی
 وصیت واجب ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے تو نذر نہ ہو گویا معنی میں معلق بشرط یعنی اگر میں تندرست ہو گیا تو اللہ تعالیٰ کے واسطے
 مجھے ایک ماہ کے روزے ہیں۔ یہ اس واسطے کہ فاضل بالغ کلام نامکان صحیح ہو پھر جب تندرست ہوا تو اسی وقت سبب بنفقہ
 ہو گیا پس گویا اس نے حالت صحت میں نذر کی توکل واجب ہے۔ دوسرا افادہ یہ فرمایا کہ قضاء رمضان میں عدت کو سبب قرار دینا اس سے
 یہ مراد ہے کہ عدت سبب وجوب الاداء ہے جیسا کہ مبوطین کہا اور چونکہ اصول میں مقرر ہوا کہ جوادا کا سبب ہو ہی قضاء کا سبب ہے نہ
 شرج الکثرین زلیعی نے کہا کہ عدت پانا سبب وجوب القضاء ہے اور اس سے لازم آیا کہ جب ہی عدت پائی اسی وقت سے ادار شروع
 کرنا واجب اور تاخیر حرام ہے۔ اگر کو کو کہوں لازم آیا بلکہ باوجود واجب ہونے کے تاخیر روا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ پھر رمضان ہی اس قضاء کا
 سبب ہونہ عدت کیونکہ رمضان تو اسی جہت سے سبب نہیں رکھا جاتا کہ تاخیر حرام ہونا لازم آتا ہے اور جب تم تاخیر کو جائز کہتے ہو تو
 رمضان ہی سبب رہے کیونکہ وہ اصل ہے اور اس پر لازم آیا کہ کل کی وصیت واجب ہو جب کہ عدت نہ پادے جیسا کہ طحاوی رحمہ اللہ کی
 روایت ہے یعنی الفتح۔ لیکن غنایہ شرح الہدایہ میں ہے کہ ادار کا سبب ہی قضاء کا سبب ہے اس کے یہ معنی کہ جس سبب سے ادار واجب
 ہوئی وہی وجوب قضاء کا سبب ہے۔ اور قضاء میں ادار نہیں بلکہ عین واجب کے قتل دینا۔ عین واجب تو رمضان کے دن کا روزہ
 رکھنا اور قضاء دوسرے ایام میں اس کے قتل صوم ہے پھر قتل دینی کا سبب اور اک عدت ہے۔ پس اس کا تعلق نفس وجوب سے نہیں
 ہے بلکہ قتل واجب دینے سے ہے۔ پھر کل ایام عدت توکل قضاء کا سبب ہیں اور بعض ایام بعض کا سبب ہیں۔ فاحفظہ۔ م۔ وقضاء
 رمضان ان شاور فرقہ وان شاور تابعہ۔ اور قضاے رمضان کو اگر چاہے تو متفرق رکھے اور اگر چاہے تو پورے رکھے۔ ف
 یہی ایک جماعت فہم صحابہ و تابعین سے مروی ہے۔ مع۔ لا اطلاق النقص۔ وجہ اطلاق النقص کے۔ ف یعنی تو اللہ تعالیٰ خدمت میں
 ایام ہنر۔ اس سے ثبوت ہوا کہ دوسرے ایام سے شمار پورا کر دین خواہ پورے رکھ کر جو یا متفرق ہو۔ لیکن المستحب المتابعہ سارعة الی
 اسقاط الواجب۔ لیکن پورے رکھنا مستحب ہے تاکہ واجب کو ادا کرنے میں سارعت ہو۔ ف۔ اور یہ سارعت با حادیث و اشادہ
 آیات مستحب مرفوع ہے۔ رہا یہ مسئلہ کہ مسافر و مریض غیر مہذوب کو جب موقع ملا فوراً قضاء شروع کرنا واجب ہے یا اس میں تاخیر کی گنجائش
 ہے تو اس کا جواب ہے کہ اگر فوراً واجب ہو تو پھر پورے لازم ہو فاضل۔ وان اخرہ حتی دخل رمضان اخر
 ادا کر قضاء کرنے میں تاخیر کی پابندی کہ دوسرا رمضان آگیا تو۔ صام الثانی۔ دوسرے رمضان کا روزہ ادا کرے۔ لاشئ فی وقتہ
 کیونکہ وہ اپنے وقت میں ہے۔ ف۔ اور اس کا صوم اس پر نہیں تو کسی اور کی گنجائش نہیں رہی۔ وقضی الاصل بعدہ۔ اور اول کو
 بعد اس رمضان دوم کے قضاء کرے۔ ف۔ یعنی اس کے ذمہ سے نہ ساقط ہوا اور نہ قضاء کا وقت گیا۔ لاشئ وقت القضاء پورا
 یہ زمانہ بھی قضاء کا ہے۔ ولانہ فی علیہ۔ اور اس پر کچھ فدیہ لازم نہیں۔ ف۔ جیسا کہ امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہے کہ اگر
 بغیر فدیہ ایسی تاخیر کی تو قحطہ ہے کہ اسے اور فدیہ بھی دے۔ اور ہمارے نزدیک فدیہ نہیں ہے۔ لان وجوب القضاء علی

وہ وقت ہے
 فقہ حنفی
 کہ اس کے متعلق
 ہونے میں ام

الترائی۔ کیونکہ قضاء کا واجب ہونا قدس کی ساتھ ہے۔ فت۔ فی الفور میں ہے۔ حتی کان له ان یطوع۔ حتی کہ مہر قضاء ہو کر
نقل روزہ رکھنے کی اجازت ہے۔ فت۔ پس عامہ مشائخ کے نزدیک قضاء کا وجوب تراخی ہے اور آخر عمر پر انتہائی سے ہو جاتا ہے۔
ابیدنہ یعنی پھر اس وقت ندیہ کی وصیت واجب ہو جاتی ہے۔ م۔ اور کفری رح نے ہمارے ائمہ سے روایت کی کہ قضاء کا وجوب
ہر لیکن صحیح قول اول ہر حج۔ والحاصل والمرضع اذا خافنا علی انفسنا او ولدینا ان یفترقا وقفنا۔ اور حاملہ عورت اور
دودہ پلانے والی عورت جبکہ دونوں کو اپنی جانوں کا یا اپنے فرزندوں کا خوف ہو تو دونوں روزہ انظار کریں اور قضاء کریں
وقھا الحج۔ منع حج کے واسطے۔ فت۔ یعنی یہ حکم بدلیل دفع حج ثابت ہے۔ م۔ اور ناسی بر اہل اہل کا اجماع ہے۔ اور ذخیرہ میں
کہ یہاں مرض سے مراد دانی دودہ پلانے والی ہے کیونکہ مان پر دودہ پلانا واجب نہیں۔ کاکا نے اپنے شیخ سے نقل کیا یعنی جبکہ
بچہ کا باپ یا والد مر ہو اور بچہ مان کے سوا کسی دوسری عورت کا دودہ لے لیتا ہو تو مان پر روزہ واجب ہے نہ دودہ پلانا۔ مع
شیخ متفق ابن العمام نے اسکو رد کر دیا کہ مان پر دیانت میں دودہ پلانا واجب ہے لہذا مہنت مع نے کہا۔ اور دودہ پلانا۔
فرزندوں کا خوف ہو۔ کیونکہ حقیقت میں بچہ اپنی مان کا ہمیں خلاصہ یہ ہوا کہ دینی حکم روزہ کے انظار کا حاملہ کو ہے جب کہ اسکا
روزہ سے اپنی جان کا یا پیٹ کے بچہ کا خوف ہو اور مرض عورت کو ہے یعنی جو عورت اپنے بچہ کو دودہ پلاتی ہے جب کہ اسکو اپنی
جان کا یا بچہ دودہ پینے والے کا خوف ہو۔ پھر رہا مسئلہ کہ دودہ پلانے پر جو دانی ہو کیا اسکو انظار کی اجازت ہے جب کہ وہ
مضر ہو۔ پس کلام ذخیرہ مفید ہے کہ مان م۔ پھر جب کہ وقت رمضان واسطے صوم کے متعین ہے تو انظار سے کفارہ ہونا چاہیے
جو واجب دیا کہ۔ ولا کفارۃ علیہا۔ اور دونوں پر کچھ کفارہ لازم نہیں ہے۔ لائنہ انظار بعد۔ کیونکہ یہ انظار کرنا عذر سے ہے کفارہ
تو قہری انظار میں ہے۔ ولا قد تیر علیہا خلافا للشافعی فیما اذا خافنا علی الولد۔ اور دونوں پر ندیہ نہیں بخلاف قول
شافعی کے جو ندیہ کہتے ہیں ایسی صورت میں جب کہ حاملہ یا مرض سے بچہ پر خوف سے انظار کیا ہو۔ وہو یقیرہ بالشیخ الغسانی
اور شافعی اسکو بڑے جھوس پر قیاس کرتے ہیں۔ فت۔ یرین یعنی کہ نفس عاجز بغیر مرض کے وجہ سے فانی پر ندیہ میں ہی بچہ عاجز
کی وجہ سے انظار ہے تو ندیہ واجب ہے۔ ولنا ان القدیہ بخلاف اقیاس فی الشیخ الغسانی۔ اور ہماری دلیل ہے کہ بڑے جھوس
کے حق میں ندیہ دینا برخلاف قیاس ہے۔ فت۔ کیونکہ روزہ تو نفس کو سبوتا دعا و شہس سے روکا ہوا رکنا۔ اور ندیہ کیسی سبکیں کو
خوب سیرا سودہ کر دینا پس قیاس کو اس میں کچھ دخل نہیں۔ والقطر بسبب الولد لیس فی معناه۔ اور کچھ کہ سبب سے انظار
کرنا بڑے جھوس کے معنی میں نہیں ہے۔ لائنہ عاجز بعد الوجوب والولد لا وجوب علیہ اصلا۔ کیونکہ بڑے جھوس تو واجب
ہونے کے بعد عاجز ہے اور بچہ پر سہ سے وجوب ہی نہیں ہوا۔ فت۔ تو دونوں میں فرق ظاہر ہے۔ والشیخ الغسانی الذی
لا یقید علی الصیام۔ اور وہ بڑے جھوس جو روزہ رکھنے کی قدرت نہیں رکھتا۔ فت۔ اور جامع السراونی میں کہ ایک شیخ فانی وہ کہ
واکرنے سے عاجز اور اسکی قوت ٹوٹنے کی ابید نہیں اور اسکا انجام موت نظر آتا ہے۔ یقظ۔ تو وہ انظار کرے۔ فت۔ یعنی
روزہ نہ رکھے۔ ویطعم کل یوم مسکینا کما یطعم فی الکفارات۔ اور ہر روز کے واسطے ایک مسکین کو طعام دے جیسے کفارات میں
دیا جاتا ہے۔ فت۔ یعنی نصف صاع۔ اور امام طحاوی رحمہ کا فقاریہ کہ اس پر ندیہ واجب نہیں اور یہی امام مالک کا مذہب ہے کیونکہ
شیخ فانی تو موت تک عاجز ہو تو ایسے مریض کے مانند ہوا جو صحت سے پہلے مر گیا۔ الفتح۔ اور یہ قول بظہر استدلال قوی ہے کیونکہ
عاجز پر وجوب ہی نہیں ہے مگر احتیاط کفارہ ہے۔ م۔ والاصل فیہ قولہ تعالیٰ وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین۔ اور اصل
اس بارہ میں قولہ تعالیٰ وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین ہے۔ فت۔ واضح ہو کہ یطیقونہ۔ اطلاق سے ہوا وہاں افعال کے سبب
کے معنی میں ہے تو ترجمہ یہ ہوا کہ ان لوگوں پر جسکی طاقت سبب ہے ندیہ مسکین کا کھانا ہے۔ وہیل معناه لا یطیقونہ۔ اور کیا گیا کہ اسکا
معنی لا یطیقونہ۔ فت۔ یعنی یطیقونہ۔ نسبت مذکور ہے اور معنی میں لا یدفع ہے چنانچہ عطار مع نے رعایت کی کہ میں نے سنا کہ

وہی کہ بچہ کا باپ یا والد مر ہو اور بچہ مان کے سوا کسی دوسری عورت کا دودہ لے لیتا ہو تو مان پر روزہ واجب ہے نہ دودہ پلانا۔ مع
شیخ متفق ابن العمام نے اسکو رد کر دیا کہ مان پر دیانت میں دودہ پلانا واجب ہے لہذا مہنت مع نے کہا۔ اور دودہ پلانا۔
فرزندوں کا خوف ہو۔ کیونکہ حقیقت میں بچہ اپنی مان کا ہمیں خلاصہ یہ ہوا کہ دینی حکم روزہ کے انظار کا حاملہ کو ہے جب کہ اسکا
روزہ سے اپنی جان کا یا پیٹ کے بچہ کا خوف ہو اور مرض عورت کو ہے یعنی جو عورت اپنے بچہ کو دودہ پلاتی ہے جب کہ اسکو اپنی
جان کا یا بچہ دودہ پینے والے کا خوف ہو۔ پھر رہا مسئلہ کہ دودہ پلانے پر جو دانی ہو کیا اسکو انظار کی اجازت ہے جب کہ وہ
مضر ہو۔ پس کلام ذخیرہ مفید ہے کہ مان م۔ پھر جب کہ وقت رمضان واسطے صوم کے متعین ہے تو انظار سے کفارہ ہونا چاہیے
جو واجب دیا کہ۔ ولا کفارۃ علیہا۔ اور دونوں پر کچھ کفارہ لازم نہیں ہے۔ لائنہ انظار بعد۔ کیونکہ یہ انظار کرنا عذر سے ہے کفارہ
تو قہری انظار میں ہے۔ ولا قد تیر علیہا خلافا للشافعی فیما اذا خافنا علی الولد۔ اور دونوں پر ندیہ نہیں بخلاف قول
شافعی کے جو ندیہ کہتے ہیں ایسی صورت میں جب کہ حاملہ یا مرض سے بچہ پر خوف سے انظار کیا ہو۔ وہو یقیرہ بالشیخ الغسانی
اور شافعی اسکو بڑے جھوس پر قیاس کرتے ہیں۔ فت۔ یرین یعنی کہ نفس عاجز بغیر مرض کے وجہ سے فانی پر ندیہ میں ہی بچہ عاجز
کی وجہ سے انظار ہے تو ندیہ واجب ہے۔ ولنا ان القدیہ بخلاف اقیاس فی الشیخ الغسانی۔ اور ہماری دلیل ہے کہ بڑے جھوس
کے حق میں ندیہ دینا برخلاف قیاس ہے۔ فت۔ کیونکہ روزہ تو نفس کو سبوتا دعا و شہس سے روکا ہوا رکنا۔ اور ندیہ کیسی سبکیں کو
خوب سیرا سودہ کر دینا پس قیاس کو اس میں کچھ دخل نہیں۔ والقطر بسبب الولد لیس فی معناه۔ اور کچھ کہ سبب سے انظار
کرنا بڑے جھوس کے معنی میں نہیں ہے۔ لائنہ عاجز بعد الوجوب والولد لا وجوب علیہ اصلا۔ کیونکہ بڑے جھوس تو واجب
ہونے کے بعد عاجز ہے اور بچہ پر سہ سے وجوب ہی نہیں ہوا۔ فت۔ تو دونوں میں فرق ظاہر ہے۔ والشیخ الغسانی الذی
لا یقید علی الصیام۔ اور وہ بڑے جھوس جو روزہ رکھنے کی قدرت نہیں رکھتا۔ فت۔ اور جامع السراونی میں کہ ایک شیخ فانی وہ کہ
واکرنے سے عاجز اور اسکی قوت ٹوٹنے کی ابید نہیں اور اسکا انجام موت نظر آتا ہے۔ یقظ۔ تو وہ انظار کرے۔ فت۔ یعنی
روزہ نہ رکھے۔ ویطعم کل یوم مسکینا کما یطعم فی الکفارات۔ اور ہر روز کے واسطے ایک مسکین کو طعام دے جیسے کفارات میں
دیا جاتا ہے۔ فت۔ یعنی نصف صاع۔ اور امام طحاوی رحمہ کا فقاریہ کہ اس پر ندیہ واجب نہیں اور یہی امام مالک کا مذہب ہے کیونکہ
شیخ فانی تو موت تک عاجز ہو تو ایسے مریض کے مانند ہوا جو صحت سے پہلے مر گیا۔ الفتح۔ اور یہ قول بظہر استدلال قوی ہے کیونکہ
عاجز پر وجوب ہی نہیں ہے مگر احتیاط کفارہ ہے۔ م۔ والاصل فیہ قولہ تعالیٰ وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین۔ اور اصل
اس بارہ میں قولہ تعالیٰ وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین ہے۔ فت۔ واضح ہو کہ یطیقونہ۔ اطلاق سے ہوا وہاں افعال کے سبب
کے معنی میں ہے تو ترجمہ یہ ہوا کہ ان لوگوں پر جسکی طاقت سبب ہے ندیہ مسکین کا کھانا ہے۔ وہیل معناه لا یطیقونہ۔ اور کیا گیا کہ اسکا
معنی لا یطیقونہ۔ فت۔ یعنی یطیقونہ۔ نسبت مذکور ہے اور معنی میں لا یدفع ہے چنانچہ عطار مع نے رعایت کی کہ میں نے سنا کہ

ابن عباس رضی اللہ عنہ نے یہ آیت پڑھی اور فرمایا کہ یہ آیت نسخ نہیں ہے بلکہ یہ پڑھے جو من مودعوت کے لیے ہر جنکو طاقت نہیں کہ روزہ رکھیں تو ہر روز کے عوض ایک مسکین کو طعام دیں۔ رواہ البخاری۔ اور یہی حضرت علی ابن عمر وغیرہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اور کسی صحابی سے اس کے خلاف روایت نہیں تو یہ بمنزکہ اجماع کے ہوا۔ اور ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فردر اس تفسیر کو سننا ہوگا کیونکہ قرآن میں یطیقونہ ثبت ہے اور اسکی تفسیر لا یطیقونہ۔ یعنی ضرور ہے کہ بغیر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پانے کے اپنی رائے سے نہوگی۔ اور قرآن میں حذف لا۔ بہت واقع ہوا ہے چنانچہ قولہ تعالیٰ تالدر تقوؤا تذکر یوسف۔ یہاں بالاتفاق لا تقوؤا۔ یعنی میں تو کہ تعالیٰ یہ میں اللہ لکم ان تفعلوا۔ یعنی ان لا تفعلوا۔ اور قولہ تعالیٰ۔ رد اسی ان تمید لکم۔ یعنی ان لا تمید لکم۔ امام مالک وغیرہ نے کہا کہ یہ آیت بدو ن حذف لا۔ اور بغیر معنی سلب کے ہے اور معنی یہ ہیں کہ جو لوگ روزہ رکھنے کی طاقت رکھتے ہیں ان پر فدیہ طعام مسکین ہے۔ کیونکہ ابتدا میں یہ احادیث تھی چنانچہ سلم بن الاکوع رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جب یہ آیت اتری تو نوگز دن میں سے جس نے چاہا اسے روزہ نہیں رکھا اور فدیہ دیدیا۔ یہاں تک کہ اس کے بعد والی آیت نے نازل ہو کر اسکو نسخ کر دیا یعنی الفتح۔ یعنی نے لکھا کہ آیت اگر شیخ فانی کے حق میں ہے جیسا کہ بعض سلف کا قول ہے تو نسخ نہیں۔ اور اگر اس معاملہ میں ہے جو سلم بن الاکوع رضی اللہ عنہ سے روایت ہے تو نسخ ہونا قطعاً بیسے شخص کے حق میں ہے جو روزہ رکھنے سے عاجز ہو تو شیخ فانی اپنے حال پر رابع۔ اور چاہے ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت بخاری کے یہی معنی ہیں۔ اور حق یہ ہے کہ اگر شیخ فانی کو روزہ کی قدرت نہیں تو صریح آیت میں جو شخص کسی چیز کی استطاعت نہ رکھتا ہو اس پر وجوب نہیں ہوتا۔ رہا یہ کہ فدیہ اسکے عوض دیدے تو بفرج استطاعت کی ہونا چاہیے علاوہ برین ہر شخص فدیہ کی قدرت نہیں رکھتا۔ فاسر تعالیٰ اعلم بالاصواب۔ م۔ اگر شیخ فانی سفوف میں جو بھر مقیم ہونے سے پہلے مر گیا تو چاہیے کہ اس پر فدیہ کی وصیت کرنا لازم نہ ہو کیونکہ شیخ فانی کے حق میں تخفیف کی نظر ہے سختی کی۔ صفت ۲۔ ولو قدر علی الصوم۔ اور اگر شیخ فانی کو روزہ رکھنے کی قوت آگئی ہوتی حالانکہ وہ فدیہ دے چکا۔ بطل حکم الفداء۔ تو فدیہ کا حکم باطل ہو گیا۔ لان شرط الخلفیۃ استمرار العجز۔ کیونکہ خلیفہ بنو امیہ شرط دائمی عجز ہے۔ فنی یعنی جب کہ اصل یعنی روزہ رکھنے سے برابر عاجز رہے تو بجائے اسکے فدیہ قائم ہو سکتا ہے اور جب اسکو قوت آگئی تو اصل کا وجود ہوا پس خلیفہ نہیں ہو سکتا۔ نظیر اسکی عورت کی عدت میں حیض میں گھر جس عورت کو حیض سے یاس ہے تو وہ بین مینہ سے عدت پوری کرے پھر اگر در میان میں اسکو حیض آگیا تو مینہ کا حکم مٹ گیا اور اب نئے سرے سے حیض کے شمار سے عدت پوری کرے۔ نفع۔ پھر ظاہر یہ کہ عاجزی دائمی سے مینہ ختم تک عاجزی برابر رہنا عجز ہے چنانچہ اگر بعد ماہ رمضان کے قادر ہو تو فدیہ پورا ہونا چاہیے اور میں نے صریح نہیں دیکھا۔ م۔ فدیہ اسی روزہ سے روا ہے جو بذات خود اصل ہو یعنی کسی چیز کا بدل نہو پس اگر فقیہ رمضان احادیث کی بنا تک کہ شیخ فانی ہو گیا تو اسکو فدیہ دینا جائز ہے مگر عمر بھر سداے پانچ عید کے روزہ رکھنے کی نذر کی پھر جو بشل عیشت کے عاجز ہوا تو افطار کر کے فدیہ دیدے جب کہ اسکو یقین ہو گیا کہ تقیاً برقرار ہو گا اور اگر فدیہ دینے پر جو بشل غلشی کے قادر نہ ہو تو اللہ تعالیٰ سے استغفار کر کے شروع کرے اور اگر نذر دائمی ہو پھر گرمی کی شدت میں قادر نہ ہو تو جائز دن میں رکھے اگر ایک روز معین کی نذر کی اور ادا نہ کی بنا تک کہ فانی ہو گیا تو اسکا فدیہ دیدے اگر کفارہ قسم فذر میں بردہ آزاد کر نیکنہ پایا اور وہ شیخ فانی نے پایا انجام کو ہو گیا تو اسوقت صوم کا فدیہ نہیں جائز کیونکہ یہ روزہ تو غیر کا بدل ہے۔ اگر کفارہ دینے کی وصیت کر کے مرا تو نہائی ترکہ سے جائز ہے وافرغ ہو کہ فدیہ میں طعام اباحت جائز ہے یعنی سیر کر نیوالی دو وقتہ خوراک بخلاف صدقہ الفطر کے کہ اس میں مقدار مخصوص ہے اور فدیہ میں طعام مخصوص ہے۔ صفت۔ ومن مات وعلیہ قضاء رمضان فاصوبی بہ طعم عنہ ولیہ لکل يوم مسکینا نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعیرہ اور جو شخص مرنے لگا اور اس پر قضاء رمضان لازم ہے (یا نذر یعنی اصلی صوم) پس اسنے فدیہ کی وصیت کی تو ولی اسکی طرف سے ہر روزہ کے واسطے ایک مسکین کو طعام دیدے اور اصالہ کیوں یا ایک صاع خرایا جو۔ صفت۔ وخرج القدر من گذرا کہ یہ مقدار لازم نہیں بلکہ دو وقتہ سیر خوراک کافی ہے پھر میں کہتا ہوں کہ گھوٹل باجو وخرما کی بھی خصوصیت نہونا چاہیے بلکہ اوسط طعام جو اسکو میسر ہو دینا کافی ہوگا ولی مذا اگر

قیمت دینا چاہئے تو میری کے حساب قیمت جائز ہو اور جو کتاب میں مذکور ہو اس حساب سے اولیٰ ہو۔ واسطہ تعالیٰ اعظم ہو۔ اگر کہا جاوے کہ شیخ فانی کو فدیہ روا ہو اور تم نے یہ مرنے والے کا حکم بیان کیا تو کیا شیخ فانی مراد ہو جواب یہ کہ نہیں بلکہ عام ہو خواہ شیخ فانی ہو یا کوئی اور ہو۔ لہذا محمد بن عبداللہ فی آخر عمر ہفت ہزار کا شیخ الفانی۔ کیونکہ انہو عمر یعنی مرنے دم واجب کو ادا کرنے سے عاجز ہو چکا تو اس وقت مثل شیخ فانی کے ہو گیا۔ ورنہ پس فدیہ جائز ہوا۔ لہذا اگر اتفاق سے پہنچ گیا اور نہ مرا تو فدیہ کچھ نہیں اور اس پر قضاء واجب ہو۔ تم لاید من الالبصار عندنا۔ پھر فدیہ کی وصیت کرنا ضروری ہمارے نزدیک۔ ورنہ اور امام مالک کے نزدیک یعنی اس پر وصیت فدیہ واجب ہے حتیٰ کہ اگر اس نے خود وصیت نہ کی تو بنظر حکام دنیاوی وارثوں پر کچھ لازم نہیں ہے۔ کما فی قاضی حاکم حاکم فی اللشافعی۔ اس میں امام شافعی کا خلاف ہے۔ ورنہ ان کے نزدیک وارثوں پر فدیہ دینا لازم ہے اگرچہ اس نے وصیت نہ کی ہو یہی امام احمد کا قول ہے جیسے ہمارے نزدیک بھی دیانت کی راہ سے وارثوں پر ایسا لازم ہے ہم مع۔ و علی ہذا الزکوۃ۔ اور زکوۃ بھی اسی اختلاف پر ہے۔ ورنہ چنانچہ حبیبر زکوۃ واجبہ باقی ہے مرنے دم ہمارے و امام مالک کے نزدیک وصیت کر کے دجواب۔ اور شافعی و احمد کے نزدیک کچھ حاجت نہیں۔ بلکہ وارثوں پر ادا کر دینا لازم ہے۔ ہو بعتبرہ بدیون العباد۔ امام شافعی اس فرضہ الہی کو بندوں کے فرضہ پر قیاس کرتے ہیں۔ ورنہ چنانچہ اگر میت پر کسی بندہ کا حق مالی ہو تو ترکہ سے ادا کرنا واجب ہے اگرچہ میت نے وصیت نہ کی ہو تو فرضہ الہی ضرر مل زیادہ حق و اقدم ہے۔ اذ کل ذلک حق مالی بجز فیہ النیابۃ۔ کیونکہ یہ سب حق مالی ہیں جن میں نیابت جاری ہوتی ہے۔ ورنہ تو جیسے بندہ دن کا فرضہ میت کی نیابت میں وارث ادا کرے اسی طرح فرضہ الہیہ بھی نیابت کی نیابت میں وارث ادا کرے۔ اور امام احمد کے نزدیک تو مالی عبادت کی خصوصیت نہیں بلکہ عبادت بھی وارث ادا کر سکتا ہے اور جواب یہ کہ دونوں میں فرق ہے اس طرح کہ حقوق العباد میں تو وارث کا دینا ہی مقصود ہے کہ فرض خواہ کو پہنچ گیا اور حقوق الہی میں صرف ادا کافی نہیں بلکہ نیت خالصہ ضروری ہے حتیٰ کہ جس نے مال زکوۃ میں کمی غلو میں نیت نہ کی اور مال دیا تو وہ زکوۃ عبارت نہ ہوئی سم۔ ولنا انہ عبادۃ۔ اور ہمارے واسطے دلیل یہ ہے کہ فدیہ دینا ایک عبادت ہے۔ و لا بد فیہ من الاختیار۔ اور اس عبادت کے ادا کرنے میں اختیار ضروری ہے۔ ورنہ ناکہ نیت کے ساتھ انہی قدرت و اختیار سے نہ بطور مجبوری کے۔ و ذلک فی الالبصار دون الوریۃ۔ اور یہ بات وصیت کرنے کی صورت میں حاصل ہے نہ وراثت کے ذریعہ سے۔ ورنہ حتیٰ کہ کہا جاوے کہ وارث ہونے سے مورث کا قائم مقام ہوا۔ لہذا جبریت۔ کیونکہ وراثت تو جبری ہے ورنہ یعنی خود اختیار ہی نہیں ہے اسی وجہ سے اگر کوئی شخص مرنے وقت کہے کہ ان وارثوں کو اپنا وارث نہیں کرتا تو بعد موت کے یہ لوگ وارث ہیں۔ اور اگر کوئی وارث کہے کہ تم لوگ ہانت لو کہ میں مال کا وارث نہیں ہوں یا وارث لوگ ملکر مالی پر قبضہ کر کے ایک کو خارج کریں تو کچھ نہیں بلکہ یہ شخص ترکہ میں سے اپنے مفروض حصہ کا مالک ہے اور جنہوں نے نہ دیا وہ لوگ غاصب ہیں۔ بالجملہ اللہ تعالیٰ نے نص قرآن میں جن وارثوں کا جو حصہ مقرر فرمایا ہے وہ ترکہ میں سے ہر ایک کا حق ہو جاتا ہے اگرچہ میت نہ چاہے یا وارث کو نہ ملے۔ لہذا اس دیار کے بعض تعبیات میں جو رسم جاری ہے کہ لڑکی کا حصہ ترکہ میں سے نہیں دیتے ہیں یہ لوگ غاصب و قیامت میں حشام ہیں مگر ان کے لڑکی معاف کر دے ہم۔ تم جو تیرے عبادت اور پھر واضح ہو کہ یہ وصیت ابتدا میں تبرع ہے۔ ورنہ یعنی خیر خواہی ہے اور میت کا تبرع کرنا یعنی احسان کا فعل مالی کرنا صرف تہائی ترکہ سے متعلق ہوتا ہے۔ حتیٰ بعتبر من الثلث۔ حتیٰ کہ یہ تبرع صرف تہائی سے معتبر ہو گا۔ ورنہ بخلاف بندوں کے فرضہ کے کہ وہ کل ترکہ سے وصول کیے جاویں گے۔ اور امام مالک و احمد کے نزدیک وصیت فدیہ بھی کل مال سے متعلق ہوگی۔ اور یہ جو فرمایا کہ یہ وصیت ابتدا میں تبرع ہے تو ابتدا کی قید اس واسطے کر دی کہ آخرت میں مال ایک حق واجب کا بدل ہو جائیگا۔ حاصل یہ ہے کہ اگر مرنے وقت روزوں کی فدیہ کی وصیت کی تو تمام ترکہ میں سے صرف ایک تہائی سے متعلق ہوگی کیونکہ تبرع صرف تہائی سے جاری ہوتا ہے۔ پس اگر فرض کر دو کہ اس پر سالہا سال کی قضا سے رمضان کا

فدیہ شلّا دو سو روپیہ جوتا ہو اور تہائی ترکہ اسکا اسقدر یا زیادہ ہو تو فدیہ ادا ہو جائیگا اور اگر تہائی اس سے کم ہو تو چند تہائی ہو ہی جائیگی اور داروں پر زیادہ واجب نہیں مگر اگر دارث لوگ احسان کر کے اپنی خوشی سے اپنے موزث کو مواخذہ آخرت سے بچھڑا دیں بشرطیکہ سب دارث حائل بلوغ اور احسان کرنے کے لائق ہوں۔ پھر جب انھوں نے فدیہ دیا تو یہ واجب روزوں کا بدلہ ہو گیا۔ پھر واضح ہو کہ فدیہ کا جو از قطر روزے میں مخصوص ہوا ہر دم۔ والصلوۃ کا الصوم باستحسان مشائخ۔ اور نماز بھی مشائخ کے استحسان سے مانند روزوں کے ہے۔ یعنی دلیل قیاس ظاہری تو اسکو مقتضی ہے کہ قضاے نماز کا فدیہ نہ ہو کیونکہ آدمی کو حالت حیات میں کبھی نماز کا فدیہ ہال جائز نہ ہوا اور نہ ہی موت کے بعد بھی جواز نہیں لیکن مشائخ نے بدلیل استحسان نماز کو مانند روزہ کے جاننا کہ کیونکہ دونوں عبادات بنیہ ہیں اور حالت حیات میں نماز ہال نہ ہوتا لہذا اسرار کے ساتھ ہے تو جب موت سے عاجز ہوا تو نماز کا فدیہ بھی ہونا چاہیے۔ اور قرض بہت دماثر ہے۔ پھر محمد بن مقاتل ہم پہلے کہتے کہ ایک یوم کی نماز میں ہنزلہ ایک یوم روزہ کے ہیں پھر رجوع کیا اور عائشہ مشائخ سے متفق ہوئے کہ کل صلوۃ تعقب بصوم یوم۔ ہر نماز ایک یوم روزہ کے برابر معتبر ہے۔ ہوا صحیح ہے۔ یہی صحیح ہے۔ وف۔ وجہ الاعتبار یہ کہ ہر نماز ایک فرض علیحدہ ہے جیسے ایک روزہ نہ آنکہ پانچوں نمازین ملکر ایک فرض یومیہ ہر دم نفع مسئلہ یعنی شہروں میں مالدار میت کے واثقین حسب مقدار اموال کو جنازہ کے ساتھ لیجاتے ہیں اور ملاؤں و حافظوں کو اس شرط سے دیتے ہیں کہ میت کے گناہ و قضا نمازین روزوں کے تم پر ہیں بعض اس مال کے۔ پس یہ ہر صحت میں باطل ہے خواہ شرط ہو یا نہ ہو اور مال واپس کرنے کا استحقاق ہے مگر آنکہ وہ مال بطور صدقہ دیا ہو۔ اور اگر ان لوگوں نے میت کی قضا نمازوں و صیام رمضان و زکات کا فدیہ دیا ہوتا تو بہت مرغوب تھا۔ اگر یہ معلوم نہ ہو کہ میت پر قضا نماز نصف کس قدر ہیں تو اسکا جملہ یہ ہے کہ میت کے سال عمر میں سے ایام نابالغی نکال کر باقی ایک سال کا سب متروک فرض کر کے اسکی مقدار کفارہ شلّا دس روپیہ ہیں اور پچاس سال حیات بجات بلوغ ہیں تو ایک سال کا فدیہ ایک فقیر کو دیدے پھر وہ فقیر بھی مال مقبوضہ دارث کو ہبہ کر دے مع قبضہ پھر دارث اسکو میت کے دوسرے سال کے کفارہ ہیں دے مع قبضہ پھر فقیر اسکو دارث کو ہبہ مقبوضہ کر دے اسی طرح پچاس پورے ہوں تو سب فدیہ پورا ہو جائیگا۔ اور اسکی اصل کتاب النہل میں انشاء اللہ تعالیٰ آدگی علی حفظہ اللہ تعالیٰ ہوا الموفق ہم۔ ولا یصوم عنہ الولی ولا یصلی۔ اور میت کی طرف سے اسکا ولی روزہ نہیں رکھگا اور نہ نماز پڑھگا۔ یعنی اگر میت کی قضاء روزوں و نمازوں کو میت کی طرف سے اسکا ولی و دارث پھر دے تو یہ جائز نہیں ہے۔ لقولہ علیہ السلام لا یصوم احد عن احد ولا یصلی احد عن احد۔ بدلیل حدیث کہ کوئی کسی کے بدلے روزہ نہیں رکھگا اور نہ کوئی کسی کے بدلے نماز پڑھگا۔ وف۔ لیکن اسکے حدیث الرسول صلی اللہ علیہ وسلم ہونے میں کلام ہے۔ بان ابن عباس و ابن عمر رضی اللہ عنہما کا قول صحیح ہوا ہے۔ اممینی رحم نے نقل کیا کہ امام مالک و داؤد و طاہری و احمد کے نزدیک اگر کوئی دوسرے کی طرف سے قضا کر دے تو کافی ہوگا اور یہی شافعی رحم کا قیدم قول تھا۔ وجہ یہ ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک مرد حاضر ہوا اور عرض کیا کہ میری ماں مر گئی اور اسے ایک ماہ کے روزے میں تو کیا میں اسکی طرف سے قضا کر دوں یا نہیں فرمایا کہ اگر میری ماں پر قرضہ ہوتا تو بھلا اسکو تو ادا کرتا۔ ہنئے عرض کیا کہ ہاں ادا کرتا تھا پ نے فرمایا کہ پھر اللہ تعالیٰ کا قرضہ اس سے پھر حکم ادا کے لائق ہے۔ سعادہ بخاری و مسلم۔ ایک روایت میں ہے کہ ایک عورت آئی اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ میری ماں مر گئی اور آپسرم موم نذر ہے۔ انہم آخر میں ہے کہ پس تو اپنی ماں کی طرف سے روزہ رکھ۔ صحیح۔ اور ایک روایت میں ہے کہ ایک عورت نے اگر عرض کیا کہ میری ماں مر گئی انہم۔ صحیح۔ سواد بعض نے حدیث میں اسی وجہ سے اضطراب خیال کیا لیکن کوئی وجہ نہیں ہوا اسلئے کہ اس عورت میت کے واسطے اسکا بیٹا و بیٹی و بہن ہر ایک نے عسجدہ با ایک ساتھ دریافت کیا اور راوی نے ہر ایک کو روایت کر دیا۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص مراد حالیکہ اس پر روزہ باقی ہے تو اسکی طرف سے اسکا ولی روزہ رکھے۔ صحیحین۔ یہ روایات میرج میں کہ میت کی طرف سے ولی کو روزہ رکھنا جائز ہے۔ شیخ ابن الہمام رحم نے مباحثہ

کیا کہ اول تو ناز کا قاعدہ جتنا نہیں ہے۔ دوم یہ کہ میں جہاں رہنے خوی دیا کہ کوئی دوسرے کی طرف سے روزہ نہ رکھے اور کوئی دوسرے سے ناز پڑے۔ بعد ازاں انسائی اور عبدالرزاق نے بسند صحیح حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے یہ روایت کی اور آخر میں زیادہ ہے کہ ابن رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر مجھے کچھ کرنا ہو تو اس کے واسطے صدقہ دے اور قرطانی کہ پھر حوالہ میں مقرر ہو چکا کہ حدیث کا مادی جب حدیث کے مخالف فتویٰ دے تو اس کی روایت کچھ حجت نہیں رہتی وہ منسلک نسخ پر اداسی کے معنی وہ کہ جو مالک نے نو طامین لکھا کہ یہ خبر بونچی کہ جو صحابہ و تابعین مدینہ منورہ میں تھے میں نے کسی کو نہیں سنا کہ آئے کسی کو حکم دیا ہو کہ دوسرے سے روزہ رکھے یا ناز پڑے اس سے معلوم ہوا کہ آخری امر اسی پر ٹھہر کر کوئی دوسرے کی طرف سے ناز روزہ نہیں کر سکتا۔ غرض اس فتح مترجم لکھا ہے کہ بعض انصاف نظر کرنے میں یہ جواب شافی نہیں اس واسطے کہ حدیث میں میت کی طرف سے ولی کا روزہ رکھنا معصوم ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہ کا فتویٰ عمل یعنی ولی کو اور غیر ولی مانند نوکر و دوست کو اور میت و زندہ سب کو شامل ہے۔ بان فتویٰ ابن عمر رضی اللہ عنہ میت کے واسطے ظاہر ہے لیکن ولی وغیرہ کی تصریح نہیں ہے تو ایسی صورت میں خلافت روایت فتویٰ لازم نہیں ہوا۔ اندیشہ ضرور نہیں اور امام مالک کے مبالغہ نہ کہ میں صرف یہ بیان ہے کہ مدینہ میں ایسا واقعہ سننے میں نہیں آیا تو اس سے یہ لازم نہیں کہ جائز نہ ہو۔ شاید کہ فدیہ دینا بہتر قرار دیکر کسی پر اتکا کیا گیا تاکہ ولی کو اپنا وقت اپنی آخرت کے واسطے بچ رہے لیکن اس صورت میں مخفی نہیں کہ فدیہ با اتفاق حجات ہے اور ولی کی نساں روزہ میں شک ضرور پیدا ہو گیا اگرچہ جائز ہونا اگرچہ باسبب ہے ہم نے دیکھا کہ دین میں احتیاط واجب ہے اور شک کو چھوڑ کر یقین کی طرف جانا صحیح حدیث میں حکم ہے تو وہ ارجح بھی نہ رہا پس ہمارا یہی مذہب ٹھہر کر فدیہ دے اور بدیہی جہاد نہ کرے خصوصاً جبکہ حدیث مرفوعہ میں احتمال ہے کہ یہ معنی ہوں کہ سائل نے اگر دریافت کیا میری ان پر روزے کئے یعنی آئے فدیہ نہیں دیا پس کیا میں اس کی طرف سے ادا کر دوں۔ اگرچہ ساتھ عورت کے جواب میں کہ صومی عن لیک اور حدیث ام المومنین عائشہ میں۔ صام عنہ ولیدہ صریح خود فعل مضمون ہیں۔ مگر زایل تو اسی کو کہتے ہیں کہ مروج معنی جو کہ کسی دلیل کے بنا۔ فانہم والہ تعالیٰ اعلم۔ ومن فعل فی صلوة التطوع اذنی صوم التطوع ثم انفسدہ۔ اور جو شخص کہ ناز نفل میں یا روزہ نفل میں داخل ہوا پھر اس کو فاسد کر دیا۔ فتن یعنی ناز نفل کا تحریم باندہ لیا اور روزہ نفل کو نیت سے طبعی فجر بر شروع کر دیا پھر اس کو فاسد کیا خواہ عمدتاً اس کو توڑا یا کوئی وجہ ایسی پیش کی جس سے فساد ہو گیا مثلاً نفل میں کوئی رکن ترک ہو گیا حتیٰ کہ سلام دکلام کر دیا اور روزہ میں طلق سے پانی اتر گیا تو فاسد ہوا۔ قضا۔ تو حکم ہے کہ اس کو قضا کرے۔ فتن یعنی واجب ہو گیا کہ اس کو قضا کرے۔ بعد اسکے کہ اپنی ذات میں تو یہ نفل واقعی نفل ہے مگر طاعت کو باطل کرنا منع ہے تو پورا کرنا واجب ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اگر کسی عذر سے فساد ہو گیا ہو تو قضا لازم نہیں ہے۔ روزہ لازم ہے۔ خلافاً للشافعی۔ برخلاف امام شافعی۔ فتن و امام احمد کے کہ مطلقاً قضا لازم نہیں کہتے ہیں۔ لہذا شیخ ابو موسیٰ۔ امام شافعی کے واسطے دلیل یہ ہے کہ تو نفل روزہ یا ناز کے ساتھ نیکو کاری ناز نہ ہے۔ فتن یعنی فرضی و واجب نہیں بلکہ زانیہ کلام سے یہ شخص محسین یعنی نیکو کاروں میں داخل ہوتا۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ۔ اعلیٰ المحسنین من سبل یعنی محسین پر گرفت کی کوئی راہ نہیں ہے۔ ظاہر مضمون مالم تخرج بہ۔ تو جس روزہ یا ناز کے ساتھ اپنے نزع نہیں کیا وہ کرنا اس پر لازم نہ ہوگا۔ فتن خلاف آیت کے اس پر گرفت لازم آوے گی اور نظیر اس کی یہ کہ کسی نے جب میں و دھرم ٹھانے کہ انکو صدقہ دینا پھر سنے صرف ایک صدقہ دیا تو دوسرے کا صدقہ کرنا اس پر لازم نہیں ہے کیونکہ اگر ایک ہی صدقہ نہ کرے تو کچھ لازم نہیں ہے۔ مہولتا ان المودعی۔ اور ہماری دلیل یہ کہ جو روزہ و ناز کہ ادا ہو گئی۔ فتن اپنی ذات سے بیخ و نفل ناز نہ ہے لیکن جب اس کو شروع کر کے ادا کر کے لگا تو اس میں ایک صفت پڑی کہ۔ قریۃ و عمل۔ وہ ایک عبادت و عمل ہے۔ فتن اور دونوں کو اللہ تعالیٰ نے نیک اعمال میں حکم فرمایا کہ لا تو طلو اعمالکم تم اپنے اعمال کو باطل مت کرو۔ باطل و فساد یہاں دونوں برابر ہیں پس نفل جو نہ کی راہ سے اگرچہ وہ لازم نہ ہو۔ فیجب حیسانتہ بالمفسی عن الابطال۔ تو باطل کرنے سے یہ ناجائز ریۃ نام کر چکے واجب ہے۔ فتن پس حاصل یہ ہوا کہ نفل اپنی ذات سے لازم نہیں حتیٰ کہ چاہے اس کو بھی شروع نہ کرے لیکن جب اس کو

بغیر مشورہ کے شروع کیا تو اہل جہاد کا پورا کرنا واجب ہے۔ وادوا واجب اقصی واجب انقصا بہتر کہ۔ اور جب اسکو پورا کرنا واجب نہ
 اسکو ادھور چھوڑنے سے قضاء واجب ہے۔ فقہ اگر کیا جاوے کہ حدیث میں ہے کہ نفل روزہ رکھنے والا اپنا خود حاکم ہے چاہے روزہ
 رکھے اور چاہے افطار کرے۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و النسائی جواب یہ کہ انظار کے معنی توڑنا نہیں ہیں بلکہ روزہ نہ رکھنا جیسا کہ
 مصالح کی احادیث میں کثرت یہ استعمال ہو چکا ہے تو معنی یہ کہ شخص نفل روزہ رکھنا ہے اس پر کوئی حکم انہی نہیں ہے بلکہ وہ خود مختار ہے
 چاہے رکھے اور چاہے نہ رکھے۔ لیکن صحیح مسلم میں حدیث عائشہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ ہم نے کہا کہ یا رسول اللہ ہمارے پاس حکمران
 جیس کا ہیرہ کیا جو تمہارا کہہ دیا ہے اسے سنانے لگا اور میں نے تو عام صحیح کی تھی سب آپ نے اس میں سے کہا یا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ
 پورا کرنا واجب نہیں تو پھر قضاء بھی واجب ہوگی اور عمدہ جواب یہ ہے کہ پورا کرنا مذہب میں واجب نہیں ہے چنانچہ ظاہر الروایۃ میں ہے کہ
 متقی بن بغیر غزوہ تبوک کے قضا کرنا بھی جائز ہے اور ظاہر الروایۃ کے موافق عیاض بھی بقول صحیح غزوہ تبوک چنانچہ حدیث ابو جحیفہ روایت
 و بارہ ابو الدرداء رضی اللہ عنہ کے صحیح بخاری میں ہے کہ میں حضرت علیؓ علیہ السلام نے حلو سے جیس متداول فرمایا اور لازم نہیں
 ہے کہ آپ نے قضا نہیں کیا۔ حالانکہ قضا کا حکم دوسری حدیث میں صحیح ہے جسکو ابو داؤد و ترمذی و نسائی نے حضرت عائشہ
 سے روایت کیا کہ میں اور حفصہ دونوں روزہ سے تھیں کہ ہمارے سامنے طعام آیا جسکی خواہش ہم پر غالب ہوئی تو ہم نے
 اس میں سے کھا لیا پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے تو حفصہ نے عبادت کر کے حضرت علیؓ علیہ السلام سے
 یہ واقعہ ذکر کیا تو آپ نے فرمایا کہ تم دونوں اس روزہ کی جگہ ایک روزہ قضا کرو۔ ترمذی رحمہ اللہ نے اسکو مرسل صحیح کہا۔
 لیکن ابن جہان نے اپنی صحیح میں اسکو جریر بن حازم عن یحییٰ بن سعید عن عمرو بن عائشہ روایت سے موصول صحیح روایت کیا ہے
 طبرانی رحمہ اللہ نے حدیث ابن عباسؓ روایت سے اور بخاری رحمہ اللہ نے حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ سے باسناد صحیح مختلف طرق سے
 روایت کیا کہ اب اس کے ثبوت میں کچھ شک نہیں رہا جیسا کہ شیخ متقی ابن الامام نے تفصیل تمام بیان کیا ہے۔ ابن خزم رحمہ اللہ نے صحیح
 ابن جہان کی اسناد کو صحیح کہا اور اقرار کیا کہ اس سے قضا کرنے کا حکم صحیح ثابت ہے۔ موطا میں متعدد طرق سے مرسل روایت ہے
 مٹی کہ ابن القطن نے کہا کہ یہ اسانید صحیح اور ارسال کچھ مضربین ہے۔ پھر جب مرسل بدرجہ موصول ہے حالانکہ وہ موصول ہاسناد
 صحیح ثابت تو حدیث کی صحت میں کچھ شک نہیں رہا۔ اور داؤد متقی نے جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ دعوت میں ایک
 شخص کناؤسے ہو بیٹھا اور کہا کہ میں صائم ہوں پس حضرت علیؓ علیہ السلام نے فرمایا کہ تیرے بھائی نے تکلف کر کے تیرے واسطے
 طعام تیار کیا اور تو کتنا ہے کہ میں صائم ہوں تو کھا اور اسکی جگہ ایک روزہ رکھ لیجیو۔ و قد رواہ ابو داؤد و ابی یاسی۔ اس حدیث
 سے معلوم ہوا کہ دعوت قدری ہم نفع۔ ثم عندنا لا یباح الا قضا فی غیر عذر فی احدی الروایتین لما بینا۔ پھر ہمارے
 نزدیک نفل میں بغیر عذر انظار کرنا مباح نہیں موافق دو روایتوں میں سے ایک روایت کے وجہ اسکے جو ہم نے بیان کیا۔
 جس کے اصل کو باطل کرنا منوع ہے۔ اور دو روایتیں اس واسطے جو یقین کہ متقی بھی ظاہر الروایۃ کی کتابوں میں سے ہے۔ جیس میں بغیر
 عذر توڑنا بھی مباح ہے۔ و یباح بعدہ۔ اور قدر سے توڑنا مباح ہے۔ فقہ باتفاق۔ والعیاضہ عذر لقولہ علیہ السلام
 انظر و اقل لو امکا۔ اور عیاضہ ایک قدری بدلیل قول حدیث کہ انظار کرنا اسکے جیسے ایک روزہ قضا کر کے
 اور شیخ متقی ابن الامام نے کہا کہ متقی کی روایت یعنی بغیر عذر انظار جائز ہونے پر دلیل متفقہ میں یعنی دلیل اسی کو صحیح
 ثابت کرنے ہیں۔ مفت۔ اور بغیر یہ کہ اسکا صحیح مذہب یہ کہ صاحب الدعویٰ اگر ظالی حاضری پر خوش ہو تو انظار نہ کرے روزہ
 انظار کرے میں کتابوں کہ یہ صحیح ہے کیونکہ حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں مرفوع ہے کہ دعوت قبول کر کے جادے پھر اگر
 صائم ہو تو کدے اور عمار کو یہ دو حدیثیں ترمذی میں صحیح ہیں۔ یعنی صائم نے کھا کہ یہ سب زوال سے پہلے ہے اور با بعد از زوال
 تو انظار نہ کرے مگر اگر اس میں مالہ بن میں سے کسی کی نافرمانی ہو اور مرض سب دنوں میں یعنی رمضان وغیرہ میں عذر ہے۔

و انوار بلع الصبی - اور جب طفل بالغ ہوا - مثلاً رمضان کے دن میں اسکو اقام ہو یا یون ہی ہر مفسد کہ بعد فجر کے کچھ کھانے پر
اسکا قدر دور ہو گیا - ع - ادا سلم الکافر - یا کافر اسلام لایا - فی رمضان - یعنی دن میں رمضان کے - اسکا بقیہ یومہما - تو بانی فک
اساک رکھیں - ف - یعنی روزہ دار کی طرح کوئی چیز منانی نہ کریں - قضاء حق الوقت بالتشبه - تاکہ عاقلین سے مشابہت میں
وقت عزیز کا حق پورا ہو - ف - پھر صحیح یہ کہ ہر اساک واجب ہے چنانچہ عاشوراء میں حدیث صحیح میں آیا کہ جس نے کچھ کھالیا ہو وہ باقی
دن اساک کرے کہ آج یوم عاشوراء ہے - یہ حکم مفید و خوب ہے - پھر مانند بلوغ طفل و اسلام کافر کے حالتہ جب کہ دن میں پاک
ہوئی یا نفاس والی پاک ہوئی اگرچہ فجر سے متصل ہوں کیونکہ اس کے واسطے فجر سے پہلے پاک ہونا شرط ہے اور جہنوں کو اقامت یا
مریض کو صحت یا مسافر کو اقامت بعد زوال کے ہوئی یا کچھ کھانے کے بعد قبل زوال کے ہوئی تو بقیہ روز اساک کریں اور
قبل زوال کے کچھ کھانے کی قید اسواسطے کہ اگر کچھ کھالیا تو نیت کا وقت باقی ہے پس روزہ رکھنا واجب ہے اور اگر افطار کی نیت
کی مگر کچھ افطار نہ کیا حتی کہ نیت کے وقت تک آگیا تو اس پر روزہ کی نیت واجب ہے - اور اسی طرح جس نے رمضان میں عمداً نظام
کر دیا ہو یا خطا سے مثلاً پانی حلق میں چلا گیا ہو یا اس دن شک تھا پس اس نے کھالیا پھر ظاہر ہوا کہ یہ دن رمضان کا ہی ہر ایک
گمان سے سحری کھائی حالانکہ فجر ہو گئی تھی تو ایسی حالتوں میں باقی دن بھر روزہ کے مثل اساک واجب ہے - الفتح - امام غفرانے فرمایا کہ صحیح
یہ کہ اساک مستحب ہے - النبی - (فروع) محققین مشائخ نے مثل کرعی و ابو بکر الجصاص الرازی وغیرہم نے ائمہ سے روایت کی کہ نفل روزہ
میں افطار کرنا بغیر قدر کے حلال نہیں - ف - ک - یہی اصح ہے محیط السرخسی عیافت بذہب صحیح اسوقت قدر ہے کہ صاحب دعوت کو نہ کھانے
میں ملال ہو - محیط - اور یہ صاحب الدعوت کے لیے بھی قدر ہوگا - الصدور - اور یہ اسوقت کہ افطار قبل الزوال ہو - رہا بعد زوال کے کسی حالت
میں افطار نہ کرے مگر جب کہ والدین میں سے کسی کی نافرمانی ہوتی ہو - محیط - اور صوم واجب میں دعوت عیافت کچھ قدر نہیں - النبی -
پھر باوجود اساک واجب ہونے کے فرمایا - ولو افطر اقیہ لا قضاء علیہا - اگر طفل بالغ ہونے والے یا اسلام لانے والے نے لڑائی
دن میں افطار کیا تو دونوں پر قضا واجب نہیں - ف - لان الصوم غیر واجب فیہ - کیونکہ روزہ اس دن میں واجب نہیں - ف
اس لیے کہ طفل اگرچہ نفل کے لائق تھا لیکن اس پر فرض نہ تھا اور کافر کسی لائق نہ تھا تو اس دن کا روزہ اگر واجب نہ تھا جسکی قضا ہو
بان باقی وقت میں اساک واجب ہے - اور اساک کی کوئی قضا نہیں ہے - رہا اس دن کے بعد کیا حکم ہے تو فرمایا - وصما بالعدہ - اور بعد
اس روزہ کے جو ایام رمضان ہوں و دنوں انکا روزہ رکھیں - ف - یعنی بطریق فرض کے - لیستحق السبب - جو سبب مستحق ہوئے
ف - یعنی ماہ رمضان - والاہلیۃ - اور اہلیت متحقق ہونے کے - ف - یعنی عاقل بالغ مسلمان جو حیض و نفاس وغیرہ سے پاک ہے
اگر کما چاہے کہ جس دن نفل بالغ ہوا یا کافر مسلمان ہوا اسی دن دونوں کو اہلیت حاصل ہو گئی اور ماہ رمضان بھی موجود ہے تو کیا اسدن
کا روزہ قضا کریں جیسے نازمین اگر بالکل آخر وقت کے شرائط کے بعد صرف تحریم باندھنے کے وقت بلوغ یا اسلام ہو تو یہ ناز قضا کرنی واجب
ہوتی ہے اور کیا اس رمضان کے گذرے دنوں کی بھی قضا کریں جیسے جہنوں اگر درمیان میں کسی وقت اچھا ہو گیا تو وہ اچھا اور رمضان سے
اسوقت تک قضا کرے اور باقی دنوں کے روزے رکھے - جواب اسکا کتاب میں فرمایا - ولکم تقضیا یومہما ولما مضی - اور یہ بالغ
ہونے والا اور یہ اسلام لانے والا جس دن میں بالغ اور مسلمان ہوے ہیں اسدن کو قضا نہیں کریں اور نہ اتہک کے گذرے ایام
قضا کریں - لعدم الخطاب - جو خطاب نہ ہوئے کے - ف - یعنی اللہ تعالیٰ نے جو رمضان میں روزے رکھنے کا حکم دیا تو ایسے بندوں
کو خطاب فرمایا کہ ایمان والے عاقل بالغ ہوں پس انہیں کو خطاب فرمایا اور انہیں براء اگر نافرمانی ہوا اور طفل غیر بالغ اور شخص کافر
کو خطاب ہی نہیں تھا تو ان پر قضا بھی واجب نہیں - بان وقت بلوغ و اسلام کے خطاب منہج ہوا تو آئندہ تعمیل کریں - و نہ باختلاف
المصلوۃ - اور یہ حکم صوم کا برخلاف ناز کے ہے - لان السبب فیہا الجہر بمصل بالادار - کیونکہ ناز میں سبب وہ جزو وقت کا
ہوتا ہے جو ادا سے متصل ہے - ف - یعنی مثلاً غریک ناز جہدم ادا کرنی شرع کی تو شروع سے پہلے ایک جزو سبب ہے اور جب وقت

بعض امور رمضان سے
ماہ رمضان میں روزہ رکھنے کے
واجب سبب ہیں

ختم ہونے کا تو یہی حکم ہے اور خطاب اس وقت تک کے ساتھ موجود ہے۔ فوجت الاملیۃ عندہ۔ پس اس وقت میں بالغ ہونے والے
 اسلام لانے والے میں لیاقت موجود ہے۔ ف۔ تو یہ نماز پر لازم ہوئی اور جب ادار کا وقت باقی نہیں تو قضاء واجب ہوئی۔ وفی
 الصوم الجزاء الاول۔ اور صوم میں سبب جز اول ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی جز اخیر نہیں بلکہ طلع فجر سے متصل جز اول اس دن کے روزہ
 واجب ہونے کا سبب ہے تو جو شخص اس وقت لائق خطاب ہو سیر واجب ہوگا۔ اور کلام بیان فحل دکان میں ہے۔ والاملیۃ متعدۃ عندہ
 اور اس جز اول کے وقت اہلیت نماز ہے۔ ف۔ کیونکہ ایک فحل تا بالغ ہے اور دوسرا کافر جاہل قابل عبادت نہیں ہے۔ پھر یہ تمام
 دن گیا کیونکہ روزہ کے گھرے نہیں ہونے ہیں اور نہ دن میں سے کوئی وقت روزے سے زائد جتنا ہی بخلاف نماز کے۔ پھر جو حکم مذکور
 ہوا یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن ابی یوسف انه اذا نال الکفر والصباء قبل الزوال فعليه التقضاء لانه اورک وقت النیت
 اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ جب زوال سے پہلے کفر یا طفلیت نائل ہوئی ہو تو اس پر قضاء واجب ہے کیونکہ اسے نیت کا وقت
 پایا۔ ف۔ کیونکہ زوال سے پہلے جو نیت کرے اس کا روزہ صحیح ہو جاتا ہے اور سافر اگر اس وقت یقین ہو تو اس پر واجب ہے اسی طرح بیان ہے
 اس میں اعتراض یہ کہ نیت اگر قبل زوال ہو وہ روزے کو ابتداء سے کر دیتی ہے چنانچہ فرض میں ابتداء سے بعفت واجب ہوا حالانکہ
 یہ دونوں اس لائق نہ تھے کہ ان پر وجوب ہو لہذا فرمایا کہ۔ وجہ الظاہر ان الصوم لایجزی وجوبا۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ واجب
 ہونے میں صوم کے گھرے نہیں ہو سکتے۔ ف۔ پس نہیں ممکن کہ ابتداء سے قبل زوال تک غیر واجب حصہ ہو۔ در اسکے بعد سے غروب تک
 واجب ہوتا تو لا محالہ ابتداء سے واجب شروع ہوگا۔ والاملیۃ الوجوب متعدۃ فی اولہ۔ حالانکہ وجوب کی لیاقت ابتداء سے معدوم ہے۔
 کیونکہ ایک فحل ہے اور دوسرا حالت کفر میں ہے پس وجوب کے لائق ہونے میں دونوں برابر ہیں۔ الا ان سکر دونوں میں یہ فرق ہے کہ۔
 للعصی ان یومی التطوع فی نذہ الصوت۔ فحل کو جائز ہے کہ نفل روزہ کی نیت کرے اس صورت میں۔ ف۔ یعنی جب کہ بالغ
 ہونا قبل زوال ہو۔ کیونکہ فحل میں ابتداء سے نفل کی صلاحیت تھی۔ دون الکافر علی ما قالوا۔ کافر کو یہ جائز نہیں جیسا کہ مشائخ
 نے کہا ہے۔ ف۔ یعنی اکثر مشائخ نے کہا ہے۔ ف۔ اور محیطین اسکو ظاہر الروایۃ قرار دیا۔ مع۔ لان الکافر لیس من اہل التطوع ایضاً
 واطفل اہل لہ۔ کیونکہ کافر کو نفل کی لیاقت بھی نہیں ہے اور فحل کو یہ لیاقت ہے۔ واذ انوی المسافر الافطار۔ اور جب مسافر
 نے افطار کی نیت کی۔ ف۔ یعنی رمضان سے خارج ایام میں ایک مسافر نے رات سے نیت کی تھی کہ صبح روزہ نہیں رہے گا۔ ثم قدم
 المعصر قبل الزوال۔ پھر وہ زوال سے پہلے شہر میں پہنچ گیا۔ ف۔ اور ہنوز کچھ کھا پایا نہیں ہے۔ فتوحی الصوم۔ پس اس نے
 روزے کی نیت کر لی۔ ف۔ یعنی نفل روزے کی۔ اجزاء۔ تو روزہ نفل ادا ہو جائیگا۔ ف۔ پھر اگر رات سے افطار کی نیت
 نہ کی ہو تو بدرجہ اولی روزہ جائز ہوگا۔ ف۔ م۔ لان السفر لاینافی الملیۃ الوجوب۔ کیونکہ سفر کچھ مٹانی نہیں ہوتا ثبوت کی لیاقت کو
 ولا حتمہ الشرع۔ اور نہ محنت شروع کو مٹاتی ہے۔ ف۔ یعنی مسافر کو روزہ رکھنے کی لیاقت ثابت رہتی اور اس سے شروع کرنا صحیح ہو
 ہے حتی کہ اگر وہ اس موقع فحل کو فاسد کرے تو قضاء واجب ہوگی۔ بان سفر الملیۃ تاخیر فرض کی رخصت دیتا ہے پس اگر مسافر نے یہ رخصت نہ لی
 بلکہ دوسری روزہ رکھا تو جائز ہے حتی کہ فرمایا۔ وان کان فی رمضان۔ اور اگر رمضان میں ایسا واقع ہوا۔ ف۔ کہ مسافر قبل زوال کے
 غروب میں آگیا اگرچہ آٹھ رات سے افطار کی نیت کی ہو۔ فعليه ان یصوم۔ تو اس پر روزہ رکھنا واجب ہے۔ لزوال المخصص فی وقت
 النیت۔ بوجہ زوال رخصت دہندہ کے نیت کے وقت۔ ف۔ یعنی افطار کی رخصت دے دے والا تو سفر تھا وہ نواب مالک ہو گیا پھر اگر
 زوال سفر قبل زوال آفتاب کے ہوتا تو نیت کا وقت نہ تھا پس روزہ نہیں ہوتا اگرچہ باقی وقت میں اس کا واجب ہوتا اور اس مسئلہ میں
 جمل زوال آفتاب ہے تو نیت کا وقت حاضر ہے تو واجب ہوا کہ نیت کر کے روزہ رکھے حالانکہ اقامت اس وقت موجود ہے نہ سفر۔ الا تری
 انه لو کان یقینی اولی ایوم یکما تم نہیں دیکھتے کہ اگر ایک شخص ابتداء سے روزہ میں یقین تھا۔ ف۔ یعنی فجر میں حتی کہ اس پر روزہ رکھنا
 واجب ہوا اور اسے روزہ رکھا۔ ثم سافر۔ پھر آٹھ سفر اختیار کیا۔ لایبطل لہ الفطر۔ تو اسکو افطار کرنا بطل نہیں ہے۔ ف۔ اگرچہ

سفر آدمی کو جائز دیتا ہے کہ روزہ افطار کرے پھر بھی اس مسئلہ میں افطار جائز نہوا۔ ترجیحاً چاہنا ہے الاقامت۔ اور ترجیحاً جانب نکاح کے۔ فتنہ کیونکہ اول وقت قیوم تھا پس قیوم ہونے کا پھر ہمدی رکھ کر اجازت افطار نہیں ہے حالانکہ افطار کے وقت سفر موجود ہے۔ اقامت۔ فتنہ اولیٰ۔ ثوبہ صروت اولیٰ ہے۔ فتنہ یعنی جب کہ قبل زوال کے شہر میں اگر قیوم ہوا تو اس وقت اقامت کو ترجیح دینا ہر یک اولیٰ ہوگا کیونکہ اب تو سفر بھی موجود نہیں ہے۔ لہذا واجب ہوا کہ یہ مسافر روزہ رکھے اور افطار نہ کرے اگرچہ رات سے افطار کی نیت کی ہو۔ واضح ہو کہ یہی جمہور علماء کا قول ہے۔ اسپر اعتراض ہوا کہ حدیث صحیح میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سال فتح مکہ کو مدینہ سے رمضان میں برآمد ہوئے یہاں تک کہ جب آپ کراہ نعیم میں تھے در حالیکہ آپ روزہ سے تھے تو پانچ بار پانی کا اڑٹا بر بلند اشخاص کر نوش فرمایا یعنی افطار کر لیا۔ کما فی الصحیح۔ اس سے معلوم ہوا کہ اول قیوم ہو پھر سفر کرے تو افطار مباح ہے۔ جواب یہ کہ کراہ نعیم مدینہ سے بہت دور ہے ایک روز کا رستہ نہیں تو معنی حدیث میں یہ ہیں کہ آپ مدینہ سے منزل بنزل روانہ ہوئے اور وہ روزہ رکھتے رہے یہاں تک کہ کراہ نعیم کی منزل میں افطار کر دیا اور اسکی وجہ صحیح حدیث میں یہ ثابت ہوئی کہ لوگوں نے بھی افطار کیا اور تکلیف اشعانی قیام نے افطار کر دیا تاکہ آئندہ کسی کو حرم نہ ہو۔ پس حدیث میں مسافر نے روزہ رکھا اور آخر وقت افطار کر دیا اور مسئلہ مذکورہ میں قیوم نے روزہ رکھ کر سفر کیا تو افطار نہ کرے۔ لیکن مخفی نہیں کہ بیان دوسرا مسئلہ فقہار کا یہ ہے کہ اگر مسافر نے رات سے روزہ کی نیت کی اور صبح نہ کی موصی کہ صبح ہو گئی تو وہ حاکم رہیگا اور اسکو افطار کرنا حلال نہیں ہے۔ اسپر البتہ حدیث کراہ نعیم سے سخت احتراز وارد ہوتا ہے اور شیخ ابن العلام نے کوئی معقول جواب نہیں دیا۔ اور یہی ہو سکتا ہے کہ بعض لوگوں کے حق میں خوف ہلاکت سے آپ نے شریع فرمائی اور ایسے خوف کی صورت میں افطار جائز ہے لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ دوسروں کے خوف سے افطار مخصوص ہوگا وجہ آپ کے صاحب الشرح ہونے کے اور دوسرے کسی کو جائز نہ ہوگا کہ اپنے سوا سے غیر کے خوف سے افطار کرے۔ فاعقلہ۔ الحاصل قیوم کہ بعد ان سفر کرے یا جو مسافر کہ قبل الزوال قیوم ہو دونوں کو افطار کرنا حلال نہیں ہے۔ الا انہ اذا افطر فی المساتین لا تلزمہ الکفارة۔ مگر اتنی بات ہے کہ اگر اسنے دونوں صورتوں میں افطار کر دیا تو اسپر کفارہ لازم ہوگا۔ لقیام شبہہ البلیغ۔ کیونکہ بیچ یعنی سفر مباح کرنے والے کا شبہہ قائم ہے۔ فتنہ اور شبہہ سے کفارہ ساقط ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر مسافر نے نیت صوم سے صبح کی پھر اسدن افطار کر دیا تو بھی کفارہ نہیں ہے۔ فتنہ۔ اگر افطار کر کے سفر شروع کیا تو کفارہ ہونا چاہیے۔ کما فی محیط السرخسی۔ اگر روزہ میں اول عمدہ کھالیا پھر خود سفر کیا یا سلطان نے اسکو مجبور کر دیا تو ظاہر الروایہ میں کفارہ لازم ہوگا۔ کما فی التلخیص۔ اگر قیوم نے روزہ میں سفر کیا پھر سبیل چیر لینے کو گھر وانا اور بیان کچھ کھا کر روانہ ہوا تو قیاس یہ کہ کفارہ واجب ہو اور نفیقہ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ ایضاً فیہ۔ اصل ہمارے نزدیک یہ ہے کہ جب آدمی آخر دن میں ایسی حالت میں ہو جاوے کہ اگر یہ حالت ابتدا سے روز میں ہوتی تو اسکو افطار کرنا مباح ہوتا پس اسنے آخر دن میں افطار کر دیا تو اس سے کفارہ ساقط ہوگا۔ القاضی خان۔ ومن اعمی علیہ فی رمضان۔ اور جس شخص پر غشی بیہوشی طاری ہوئی رمضان میں۔ فتنہ یعنی بعد فجر کے پھر وہ کئی روز تک بیہوش رہا۔ لم یقض الیوم الذی حدث فیہ الایام۔ تو وہ اس روزہ کو نفاہ نہ کرے جس میں انعام شروع ہوا ہے۔ لوجود الصوم فیہ وهو الامساک المقرون بالنیۃ۔ کیونکہ اسدن صوم پایا گیا یعنی مقدرات سے باز رہنا نیت کے ساتھ۔ فتنہ۔ اور نیت ہم نے مان لی۔ اور افطار ہو وجود ہا منہ۔ کیونکہ ظاہر حال میں اس شخص سے نیت کا وجود ہوگا۔ فتنہ کیونکہ وہ مسلمان ہے حتیٰ کہ اگر ظاہر حال ایسے خلوات ہو مثلاً یہ شخص بیباک فاسق ہو جو ثلاثیہ روزہ نہیں رکھتا ہے یا مسافر ہو تو وہ اس روزہ کا روزہ بھی نفاہ کرے۔ السراج۔ ح۔ و قضا ما بعدہ۔ اور اسدن کے بعد والے دنوں کو نفاہ کرے۔ لانعد ام النیۃ۔ کیونکہ نیت معدوم ہے۔ فتنہ یعنی بیہوشی میں نیت صحیح نہیں تو باقی ایام میں قطعاً نیت جسن ہوئی۔ وان اعمی اول لیلۃ منہ۔ اور اگر وہ رمضان کی اول رات میں اسپر انما طاری ہوا۔ فتنہ اور ہمارے مینہ بھر رہا۔ قضاہ کلمہ غیر یوم

مالک اللیلۃ۔ تو سب رمضان کو فسا کرے سوا اسے اُس رات والے دن کے۔ و۔ یعنی پہلا روزہ ہو گیا۔ لما تطلعا۔ بدلیل اسکے جو ہم بیان کر چکے۔ و۔ کہ غار حال کی دلیل سے نیت کر چکا ہوگا تو پہلا روزہ ہو گیا۔ اور اگر غروب سے پہلے افطار ہو اور پھر چائے نکلا تو اول سے لیکر افطار تک قضاء کرے۔ کیونکہ نیت صحیح نہیں ہے بخلاف اسکے جب کہ بعد غروب نیت کی جیسا کہ متن کا مسئلہ ہے تو یہ نیت صحیح مگر ہمارے نزدیک اسی رات والے دن کے لیے ہوگی۔ اور امام مالک کے نزدیک ایک نیت تمام مہینہ کے واسطے کافی ہے ہذا فرمایا۔ وقال مالک لا یقضی ما بعدہ لان صوم رمضان عمدہ تیا وی یقیمہ واحده بمنزلہ الاعتکاف۔ اور امام مالک رحمہ اللہ نے کہا کہ روزہ افطار کے بعد والے روزے بھی قضاء نہ کرے کیونکہ مالک رحمہ اللہ کے نزدیک رمضان کے روزے ایک ہی نیت سے سب ادا ہو جاتے ہیں جیسے اعتکاف۔ و۔ کہ اس میں ہر روز کی نیت فردین بلکہ ایک نیت کافی ہے۔ وعندنا لا بد من الیقین لکل یوم لانہا عبادات متفرقة لانه تیجمل بین کل یومین بالیس بیان لہذا العبادة۔ اور ہمارے نزدیک ہر روز کے لیے نیت ہونا ضروری ہے کیونکہ روزے تو الگ الگ عبادات ہیں اس واسطے کہ ہر دو روزے کے درمیان رات ایسی چیز حائل ہو جاتی ہے جو اس عبادت صوم کا زمانہ نہیں ہے۔ و۔ تو ہر روزہ کا زمانہ دوسرے روزے سے متصل نہ رہا۔ بخلاف الاعتکاف۔ بر خلاف اعتکاف کے۔ و۔ کیونکہ اس میں رات و دن سب اعتکاف کا زمانہ ہے۔ حتیٰ کہ اس میں دونوں طرف امامات و عبادتیں ہوتی ہیں۔ مگر وضع ہو کہ افطار و جنون میں فرق ہے چنانچہ فرمایا۔ ومن انعمی علیہ فی رمضان کلہ قضاء۔ اور جس شخص پر تمام رمضان افطار و طاری ہو رہے ہیں فضا کرے۔ و۔ کیونکہ عاقل کے مانند خطاب روزے رکھنے کا اس پر بھی متوجہ ہوا۔ لانه نوع مرض لیضعف القوی۔ کیونکہ افطار ایک قسم کا مرض ہے جو قوتوں کو ضعیف کر دیتا ہے۔ و۔ حتیٰ کہ حاس اپنا کام کرنے سے عاجز ہو جاتے ہیں۔ ولا یریل الحجی۔ اور افطار کچھ عقل کو زائل نہیں کرتا۔ و۔ پس افطار نے اسکو عاقل نہیں کر دیا۔ فیصیر عذلی فی التاخیر لانی الاسقاط۔ تو افطار ایک عذر ایسا ہوگا جو روزہ کی تاخیر کرنے میں موثر ہوگا نہ روزہ ساقط کرنے میں۔ و۔ اور تمام مہینہ افطار و جب ہی کہ حاضر ہونے سے پہلے افطار ہو گیا اور پورا مہینہ رہا بلکہ جب قوت آوے قضا کرے۔ ومن جن فی رمضان کلہ۔ اور جو شخص کہ تمام رمضان بھر مجنون رہا۔ و۔ اس طرح کہ اگر چاند سے پہلے جنون ہو اور تمام مہینہ گزر گیا۔ لم یقضہ۔ تو اسکو قضا نہیں کرے گا۔ خلافاً لما لک فی اس مسئلہ میں امام مالک رحمہ اللہ کا خلاف ہے۔ و۔ اور یہی امام احمد کا قول ہے۔ ہو یقتبرہ بالانعام۔ امام مالک رحمہ اللہ جنون کو افطار پر قیاس کرنے میں۔ و۔ تو کہتے ہیں کہ پورا قضا کرے۔ ولنا ان المستقط ہو المخرج۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ساقط کرنے والا توجہ ہے۔ و۔ پس جس صورت میں حج متحقق ہو قضا کرنا ساقط ہوگا۔ والانعام لا یستوعب الشہر عادة فلا حج۔ اور افطار تمام مہینہ بھر نہیں گھیرتا بدلیل عادت توجہ نہیں۔ و۔ یعنی عادت سے دریافت ہوا کہ افطار کبھی مہینہ بھر نہیں ہوتا تو ہر حال تصور ہوگا پس حالت عورت کی طرح قضا کرنا آسان ہوگا۔ والجنون یتوعدہ فی تحقیق الحج۔ اور جنون تمام مہینہ گھیر لیتا ہے توجہ متحقق ہوگا۔ و۔ اور حج الصبر تعالیٰ نے دور کر دیا ہے تو معلوم ہوا کہ جب جنون تمام مہینہ گھیر لے تو قضا واجب نہیں۔ اگر رمضان کی اول رات میں یعنی بعد غروب کے نفیس ہو پھر مجنون ہو کر صبح کی حتیٰ کہ مہینہ گزر گیا تو پہلا روزہ ہو گیا اور باقی باتفاق قضا کرے اور اصول شمس الاثمہ اور جمع الثنازی میں لکھا کہ نفی یہ کہ قضا نہیں واجب ہے کیونکہ رات میں روزہ نہیں ہوتا۔ کما فی الہدئی۔ اور ممکن ہے کہ اس مسئلہ میں کہا جاوے کہ جنون جب عقل زائل کرتا ہے تو مجنون لائق خطاب نہیں رہا لیکن اس صورت میں درمیان رمضان کے افاقہ کا احتراض ہوگا چنانچہ ذکر فرمایا۔ وان افاق المجنون فی بعضہ قضی امضی۔ اور اگر مجنون کو ماہ رمضان کے بعض وقت میں افاقہ ہو گیا تو وہ گزرے ایام کو قضا کرے۔ و۔ اور آئندہ روزہ رکھے۔ خلافاً لفرقہ الشافعی۔ اس میں زفر رحمہ اللہ شافعی کا خلاف ہے۔ و۔ اور امام احمد کا بھی یہی آئے نزدیک گذشتہ ایام جنون کی قضا واجب نہیں۔ ہاں یقولان لم یجب علیہ الاداء لانہ لا یقدر الا بالیقین۔ زفر و شافعی کہتے ہیں کہ اس مجنون پر ادا کرنا واجب نہ تھا بوجہ بیاقیت خطاب یعنی عقل نہ ہونے کے۔ و۔ تو

جس روز کی ادا واجب ہو اس کی قضاء بھی واجب نہیں۔ والقضاء یترتب علیہ۔ اور قضاء تو ادا پر شفع ہے۔ وصار کا المستوعب اور یہ ایسا ہو گیا جیسے تمام مہینہ بھر خون والا۔ ولنا ان السبب قد وجد وجو الشہر۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ واجب ہونے کا سبب پایا گیا اور وہ ماہ رمضان ہے۔ فتقوله تعالیٰ من شہد منکم الشہر فلیصمه۔ پھر سبب کے ساتھ اہلیت بھی ضرور ہے یعنی سبب کو جو واجب کرے تو یہ شخص اس کی قابلیت بھی رکھتا ہو۔ والا اہلیتہ بالذمتہ۔ اور قابلیت ہند ہے۔ فتذمہ دراصل یعنی عمدہ ہے۔ یعنی اہلیت کا مد اور مروت امتی باہر ہے کہ یہ شخص اس کی ذمہ داری و عمدہ داری کے قابل ہو۔ پھر خالی ذمہ داری کافی نہیں کیونکہ طفل محض مجنون کہ تمام مہینہ یا زیادہ جنون میں رہے خالی ذمہ دار ہو سکتا ہے مگر بقائدہ تو ضرور ہو کہ ذمہ داری مع فائدہ ہو یعنی سبب اس کے ذمہ واجب کرے۔ و فی الوجوب فائدہ۔ اور واجب کرنے میں فائدہ بھی ہو۔ و ہو صیرورتہ مطلوبہ اعلیٰ و جبہ لایحج فی اداۃ۔ اور فائدہ کا وجوب یہ کہ ایسے طریقہ پر روزہ رکھنا اس سے طلب کیا جاوے کہ وہ اس کے ادا کرنے میں حرج نہ پڑے۔ فت۔ تو جس مجنون کو درمیان میں افاقہ ہوا اس پر اسی طرح قضاء واجب ہے کہ کچھ حرج نہیں۔ بخلاف المستوعب لانیہ حرج فی الاوا و خلا فائدہ و تمامہ فی اختلافات۔ برخلاف اسکے جسکا جنون پورے مہینہ بھر رہا ہو کیونکہ وہ ادا کرنے میں حرج اشکال کا تو کچھ فائدہ نہیں۔ اور پوری بحث اختلافات میں ہے۔ فت یعنی اگرچہ سبب یعنی ماہ رمضان اسکے حق میں بھی موجود مگر واجب اس حدت سے نہیں کرتا کہ اگر واجب کرے تو حرج لازم ہو اور حرج امر تعالیٰ نے دور کیا تو واجب کرے پھر دفع ہو جاوے اس سے کچھ فائدہ نہیں۔ یہ شارحین کا محض ہے لیکن مخفی نہیں کہ افاغہ دوم میں اور جب کہ چاند رات میں جنون ہوا اور تمام مہینہ گزر گیا تو قضاء واجب ہے حالانکہ حرج معتبر نہ ہو۔ اور اسکا جواب نہیں ہو کہ جنون منزل قتل ہے اور عقل شرط وجوب فاعال فیہ۔ م۔ ثم لا فرق بین الاصلی۔ پھر فرق نہیں درمیان جنون اہلی کے۔ فت یعنی مجنون بالغ ہوا۔ والعارضی۔ اور درمیان جنون عارضی کے۔ فت یعنی جب کہ بعد بلوغ کے کسی وقت طاری ہو گیا۔ حاصل یہ کہ دونوں قسم جنون میں حکم قضاء جاری ہے۔ قیل بذانی خاصہ الروایۃ۔ لکھا گیا کہ فرق نہ ہونا ظاہر الروایۃ کا حکم ہے۔ وعن محمد بنہ فرق بینہما۔ اور نوادین امام محمد سے آیا کہ امام محمد نے دونوں قسم جنون میں فرق رکھا۔ لانیہ اذ ابلاغ مجنون۔ اس وجہ سے کہ جب وہ مجنون بالغ ہوا۔ فت یعنی اصلی جنون ہے۔ التحق بالصبی فان عدم الخطاب۔ تو یہ مجنون شارح چون کے ہو گیا تو خطاب اسکے حق میں معدوم ہوا۔ فت جیسے عقل پر خطاب نہیں ہے۔ بخلاف ما ابلاغ عاقل۔ ثم جن۔ بخلاف اسکے جب وہ عقل کی صفت میں بالغ ہو پھر مجنون ہو گیا۔ ہذا مختار بعض المتأخرین۔ یہی بعض متأخرین مشائخ کا مختار ہے۔ فت جنین امام جرجانی و امام زہد العفاری بھی ہیں۔ مبسوط میں ہے کہ امام محمد سے محفوظ روایت بھی کہ مجنون پر گذرے ایام الی قضا نہیں اور یہی روح قیاس بقول امام ابو حنیفہ ہے۔ مع۔ اگر رمضان کسعد بیان کسی رات میں افاقہ ہوا تو مجنون پر قضا لازم نہیں آتی۔ اور اگر رمضان کے اخیر دن میں بعد زوال کے افاقہ ہوا تو بھی قضا لازم نہیں تو افاقہ سے مراد یہ کہ اس قدر ہو کہ حسین روزہ شرط کرتا ممکن ہو لہذا رات میں یا مہینہ کے اخیر دن بعد زوال میں قضا نہیں ہوگی یہی صحیح ہے۔ القاضیان مع النہایہ۔ پھر شرح کے نزدیک تقریر مستدل یہ ہے کہ جنون اگر اصلی ہو تو خطاب الہی شہادت ایمانی لالا الہ اسد و محمد رسول اللہ اس پر جو جنون کے متوجہ نہیں خطاب مصلوہ و صوم بدرجہ اولیٰ متوجہ نہیں ہیں پس وہ مثل طفل کے ہے اور جب بلوغ کے وقت قائل تھا تو اسے توحید ایمانی کے ساتھ خطابات صوم و صلوٰۃ کا جائزہ ان التزام کرنا اپنے ذمہ لیا حتیٰ کہ جب رمضان آدینکا روزہ رکھو لگا پھر جب رمضان آیا اور وہ بالکل مجنون رہا تو حکم قولہ تعالیٰ من شہد منکم الشہر فلیصمه اس پر حکم ہی میں نہ آیا اور یہ قدر مقبول ہے اور بعد اسکے اگر عید کے روز عقل آ جاوے تو زمانہ خطاب نہیں ہے اور اگر درمیان میں عقل آئی تو طبیعت کی دلیل سے صوم کا وقت ہونا چاہیے کیونکہ رات میں اس حکم کی تعمیل صحت اسی قدر ہے کہ میں بسر و چشم ایمان لایا اور اس لایم کو حق جانا۔ ہاں دن میں اس کی تعمیل یہ کہ میں نے اسد تعالیٰ کے واسطے خالصا موافق حکم کے روزہ رکھا۔ پھر حکم تمام ماہ کے واسطے عام ہے تو بسوقت میں اسکو تمام ماہ کا حکم مل گیا اور جب حکم نے حالت عقل میں تعمیل کر جب

کی توکل نہیں واجب کی لیکن کچھ ایام گند چکے ہیں تو انکا ایجاب بطریق قضاء ہو یا وہ معذور ہو یا اگرچہ ادا کر چکا اور دوم ظہر ہو اور سول اوچھ
 اور ستر خالی اعلم۔ م۔ جامع صغیر میں ہے کہ۔ ومن لم یؤتی رمضان کلمہ لا صوما ولا فطر علیہ قضاء۔ اور جس شخص نے تمام رمضان میں
 نیت نہ کی نہ روزے کی اور نہ فطر کی تو اس پر رمضان کا قضاء کرنا واجب ہے۔ و۔ اگرچہ اُسے کھائے پیے و جماع سے اساک کیا ہو
 پھر اگر وہ شخص رمضان یا مسافر ہو تو با اتفاق اس پر قضاء واجب ہے اور اگر وہ تندرست بقیم ہو تو بھی ہمارے نزدیک قضاء واجب
 ہے اور امام زفر فرم کے نزدیک نہیں سو قال زفر تیا وحی صوم رمضان بدون النیت فی حق الصبح البقیع۔ اور زفر فرم
 نے کہا کہ تندرست بقیم کے حق میں رمضان کا روزہ بدون نیت کے ادا ہو جاتا ہے۔ لان لا مساک مستحق علیہ فعلی امتی
 وجہ یو ویہ لقع عنہ۔ کیونکہ اکل و شرب و جماع سے روکا رہنا اس پر واجب ہے تو جس وجہ پر اسکو ادا کر دے واجب ادا
 ہو جائیگا۔ و۔ جیسے مال میں زکوٰۃ ایک جز مستحق فقرا ہو تو جس طور سے دیدے ادا ہو جاتی ہے۔ کما اذا وہب کل ثمن
 للفقیر۔ جیسے مثلاً مالدار نے کل نصاب فقیر کو ہبہ کر دیا۔ و۔ بعد از انکہ سال گزرنے پر زکوٰۃ واجب ہو چکی ہے تو زکوٰۃ بھی ادا
 ہو جاتی ہے اگرچہ نیت زکوٰۃ نہیں بلکہ قصد ہبہ ہے۔ یہی حال صوم کے اساک کا ہے۔ ولنا ان المستحق الامساک۔ اور جاری
 دلیل یہ کہ مستحق تو بیشک اساک ہے۔ و۔ لیکن مطلقاً اساک دفاۃ و بعض کا پرہیز نہیں بلکہ اساک۔ بہتہ العبادۃ۔ بطریق
 عبادت۔ ولا عبادۃ الا بالنیۃ۔ اور عبادت کا وجوہ نہیں گزرت کے ساتھ۔ و۔ اور غرض یہ کہ اُسے نیت نہیں کی تو فطر
 آتا کہ اُسے صوم عبادت نہیں ادا کیا پس قضاء واجب ہے۔ اگر کما جاد کے پھر ضرور بدون نیت نہوگا۔ جواب ہے کہ ان عبادت نہ ہوگا
 لیکن نفل الصلوٰۃ ہو جائیگا۔ پھر بہ نصاب میں زکوٰۃ کیوں ادا ہوئی۔ جواب۔ و فی بہتہ النصاب وجد نیۃ القرۃ علی مامر
 فی الزکوٰۃ۔ اور بہ نصاب کی صحت میں قربت کی نیت پائی گئی ہے چنانچہ کتاب الزکوٰۃ میں مدلل گذر چکا۔ و۔ کیا
 نہیں دیکھتے کہ جس نے فقیر کو بیشک زکوٰۃ دیدی پھر سال کے بیچ ہی میں کل نصاب صوم ہو گیا حتیٰ کہ اس پر زکوٰۃ ہی واجب
 نہ ہوئی مگر وہ فقیر سے دیا ہوا نہیں پھر سکتا کیونکہ اسکو ثواب مل چکا۔ م۔ (ذفرع) اگر رمضان میں عہد اکھا یا پس اگر روزے
 کی نیت حسی تو با اتفاق کفارہ ہے اور اگر کچھ نیت نہ سمی نہ روزہ کی اور نہ عدم روزہ کی تو زفر فرم کے نزدیک کفارہ ہے نہ ہمارے
 نزدیک۔ اور اگر ابتدا سے رمضان میں نیت کر چکا ہو تو امام مالک کے نزدیک کفارہ ہے اور اگر اسنے نیت کی ہو کہ روزہ نہ کرے
 تو اسکا حکم کتاب میں بیان فرمایا۔ ومن اصبغ غیرنا وللصوم۔ اور جس شخص نے صبح کی در حالیکہ وہ روزے کی نیت نہیں رکھتا
 ہے۔ و۔ جیسے کہ ابتدا سے رات میں نیت کر کے صبح کی ہو۔ فاکمل لا کفارۃ علیہ۔ پس اسنے کھایا تو اس پر کفارہ نہیں ہے۔ و۔
 یعنی کھانے پینے وغیرہ جس سے انکار کرے کفارہ نہیں ہے۔ عند ابی حنیفہ۔ یہ ابو حنیفہ رحم کے نزدیک ہے۔ و۔ یہی مالک
 و شافعی و احمد کا قول ہے۔ پس اس پر چار دن مامون کا اجماع ہے اور شیخ جصاص الرازی نے کہا کہ یہی مشہور قول محمد رحم کا ہے۔
 و قال زفر علیہ الکفارۃ لانه تیا وحی بغیر النیت عندہ۔ اور زفر فرم نے کہا کہ اس پر کفارہ ہے کیونکہ زفر فرم کے نزدیک رمضان
 بغیر نیت ادا ہو جاتا ہے۔ و۔ اور کونھی نے انکار کیا کہ یہ زفر فرم کا مذہب نہیں بلکہ شل قول مالک کے ایک نیت تمام رمضان
 کو کافی ہے۔ مع۔ پس خلاف اس صحت میں کہ اس دن اُسے خصوص کر کے نیت روزہ کی نہیں کی ادا سی طرح صبح کرنی تو زفر فرم
 کے نزدیک ابتدا سے صوم کی نیت اس میں کافی ہوگی اور امام ابو حنیفہ و صاحبین کے نزدیک نیت ہر روزہ کی ضرور ہے۔ پس بدو
 نیت کے ایسی روزہ متوقف ہے پھر امام رحم کے نزدیک اگر قبل زوال کے کھایا تو بھی کفارہ نہیں ہے۔ و قال ابو یوسف و محمد
 اذا اکل قبل الزوال بسبب الکفارۃ۔ اور امام ابو یوسف و محمد نے کہا کہ اگر اسنے قبل زوال کے کھایا تو کفارہ واجب ہوگا۔
 و۔ لیکن اسوجہ سے نہیں کہ اُسے روزہ توڑ دیا۔ لانه قوت اسکان التحصیل۔ اسوجہ سے کہ اُسے روزہ حاصل کرنے کا
 اسکان بکھو دیا۔ و۔ کیونکہ قبل زوال تک نیت کا نیت باقی ہے۔ اور یہ کھانا بمنزلہ روزہ توڑنے کے ہے۔ فقہار کفارہ صلب الثحاب

تو یہ مانند غاصب سے غصب کرنے والے کے ہوا۔ فـ صورت یہ کہ زید نے کبھی چیز غصب کی تو کبھی بیکسکچیر بناو واجب ہو اور ہنوز اسے نہیں پھیری تھی کہ خالد نے اسکو بکر سے غصب کر کے تلف کیا تو خالد نے پھیرنے کا امکان کھودیا پس زید کو جیسے غاصب سے نادان لینے کا اختیار ہوا اسی طرح خالد غاصب الغاصب سے بھی ہر لیکن شام سو جسے کہ خالد نے زید سے غصب کیا بلکہ اسوجہ سے کہ خالد نے پھیرنے کا امکان کھودیا اسی طرح قبل زوال کھانے سے روزہ پانے کا امکان گیا جیسے روزہ توڑنے سے جاتا ہے پس اس میں بھی کفارہ لازم آیا۔ شیخ ابن الہمام رحمہ اللہ کہ جس اعرابی رہنے کے جلع میں کفارہ کی حدیث وارد ہوئی ہے شاید ابو یوسف نے اس سے یہ سمجھا کہ حالت صوم میں انظار موجب ہو تو صوم شروع کرنے کے پہلے بھی موجب ہے۔ الفتح۔ میں کہتا ہوں بلکہ یوں کہنا چاہیے ابو یوسف نے اس سے کفارہ کا سبب یہ سمجھا کہ جو روزہ پورا ہو سکتا تھا اسکو اپنے اختیار سے مٹانے پر کفارہ لازم آیا اور یہ دو طرح ایک یہ کہ صوم شروع کر کے پورا نہ کرنے دیا۔ دوم یہ کہ شروع کرنے کا سامان سب موجود ہے پھر مٹا دیا کیونکہ نیت کرتا تو پھر سے روزہ قائم ہوتا تو قبل زوال گویا متوقع روزہ موجود ہے۔ جواب یہ کہ تحقیقی روزہ موجود تھا جس میں کفارہ وارد ہے اور یہ متوقع روزہ موجود سے توی ہے اور جب توی میں کفارہ آیا تو قیاس نہیں ہو سکتا کہ ضعیف میں بھی ہو۔ ولابی حنیفۃ ان الکفارۃ تعلقت بالاسفار اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ کفارہ کا نطق تو روزہ مٹانے پر ہوتا تھا۔ فـ جیسا کہ نص کفارہ شاہد صریح ہے اور مٹانا چاہتا ہے کہ پہلے روزہ موجود ہو۔ ولما اقلع۔ اور یہ مفروض سنو دروزے رکھتے سے امتناع ہے۔ فـ اور رکھ کر مٹانا نہیں ہے۔ اذلا صوم الابالینتہ۔ کیونکہ روزہ نہیں ہوتا اگر نیت کے ساتھ۔ فـ او مفروض یہ کہ ایک شخص نے روزہ کی نیت ہی نہیں کی ہے الحاصل یہ روزہ نہ رکھتا بغیر فدر کے حرام و گناہ سخت ہے لیکن اس پر کفارہ نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر رات سے یہ نیت کی روزہ نہ رکھو لگا یا بعد او میں روزہ کی نیت تھی پھر فجر سے پہلے نفع کردی تو اس میں بدرجہ اولی کفارہ نہیں ہے۔ یہی فتاویٰ میں صریح ہے۔ م۔ اذا حاضت المرأة او نفست۔ جب روزے میں عورت کو حیض آگیا یا بچہ جنی۔ افطرت۔ تو اسے انظار کیا۔ فـ یعنی منفر ہو گئی کہ روزہ نہیں رہا۔ وقضت۔ اور در روزہ قضا کرے۔ فـ یعنی حیض و نفاس سے روزہ ساقط نہیں ہوتا بلکہ قضا لازم ہے۔ بخلاف الصلوۃ۔ برخلاف نماز کے۔ فـ کہ نازدن کی قضا بھی واجب نہیں۔ لانا صحیح فی قضا نماز و قدر فی الصلوۃ کیونکہ ایسی عورت نازدن کے قضا لازم ہونے میں حرج میں نہیں اور پیشہ کتاب الصلوۃ یعنی باب بعض من کذرا۔ فـ اور نفوس اس میں صریح بن تو قیاس کی ضرورت بھی نہیں رہی۔ اگر وہم ہو کہ جیسے رمضان سال بھر ایک دفعہ آتا ہے تو قضا میں حرج نہیں اسی طرح نفاس بھی ایک ہی دفعہ ہو سکتا ہے وہ بھی غالباً نہیں ہوتا تو کچھ حرج نہیں۔ جواب ہاں لیکن اگر نفاس میں قضا کے ناز واجب ہو تو حیض میں بھی ہو کیونکہ دونوں اشال میں پس دونوں ایک حکم میں رہے۔ فاحفظہم۔ واذ اقدم المسافر او طرت الحائض۔ جب مسافر وطن میں آگیا یا حائض پاک ہوئی۔ فی بعض النہار۔ دن کے بعض میں تو۔ اسکا بقیہ پوچھا۔ تو باقی دن میں اسکا رکھیں۔ فـ واضح ہو کہ مسافر کے وطن میں آنے سے تو یہ مراد ہے کہ اول سے انظار کر کے روانہ ہو کر وطن میں قبل زوال یا بعد زوال آیا اور اگر انظار نہ ہوا تو یہ حکم اس وقت کہ بعد زوال آیا کیونکہ قبل زوال میں روزہ واجب ہے اور یہی حائضہ تو وہ بعد فجر کے کسی وقت قبل یا بعد پاک ہو گیا ہے پھر یہ دونوں اور اگلے مانند عذر والے باقی دن اسکا کر میں یعنی اس پر اسکا واجب ہے۔ وقال الشافعی لا یجب الامساک۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کہ اسکا واجب نہیں ہے وعلیٰ بناء الخلاف کل من صار اہلا للزوم ولم یکن کذا تک فی اول الیوم۔ اور اسی اختلاف پر حکم ہے ہر ایسے شخص کا جو صوم لازم ہونے کے لائق ہو گیا حالانکہ ابتدا سے روز میں واجب ہونے کے لائق نہ تھا۔ فـ جیسے کافر کہ اسلام لایا اور مجنون کہ اچھا ہو گیا اور طفل کہ بالغ ہو گیا اور مرضی کہ تندرست ہو گیا تو ہمارے نزدیک اسکا واجب بطریق مشابہت صائین کے اور شافعی کے نزدیک واجب نہیں۔ ہو یقول القشیریہ خلف۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ صائم کی مشابہت تو صوم کا خلیفہ ہے۔

فت پس جو حال صوم کا وہی خلیفہ کا پس جیسے صوم واجب نہیں اس پر اساک واجب نہیں اور جیسے واجب ہے اس پر اساک بھی واجب
 فلا یجب الا علی من یتحقق الاصل فی حقہ۔ پس خلیفہ یعنی اساک نہیں واجب ہوگا اگر ایسے شخص پر چکے حق میں اصل یعنی صوم
 متحقق ہے۔ کا منقطع متعمداً او مخطئاً۔ جیسے وہ شخص کہ جس نے روزہ انظار کر دیا خواہ عمدتاً یا خطا سے۔ فت عمدتاً تو ظاہر ہے اور غلط
 یہ مراد نہیں کہ مثلاً کلی کرنے میں پانی اتر گیا کیونکہ اس سے شافعی رحمہ کے نزدیک روزہ نہیں جاتا۔ بلکہ یہ مراد ہے کہ مثلاً مات سمحک سحری
 کھانے کا حال کہ فجر پھیل گئی تھی یا روزہ کھو لا غروب سمحک حالانکہ ابر سے آفتاب نکل آیا۔ تو متعمد و مخطئاً پر صوم واجب تھا اور وہ مثلاً
 تو اساک واجب رہا۔ بخلاف مسافر و حائضہ کے کہ ان پر صوم ہی واجب نہ تھا تو اساک بھی واجب نہیں۔ اس کلام میں یہ بحث ہے کہ یہ
 جب ہی صحیح ہوگا کہ اساک رکھنا فقط اسی جہت پر ہو کہ وہ صوم کا خلیفہ ہے۔ اور اگر اساک کی کوئی وجہ دوسری بھی ہو تو صحیح نہ ہوگا۔
 ولنا انه وجب قضاء الحق الوقت لا خلفاً۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اساک واجب ہونا وقت کا حق ادا کرنے کے واسطے ہے نہ خلیفہ
 ہونے کی جہت سے۔ لانا وقت معطل۔ کیونکہ رمضان کا دن ایک وقت معطل ہے۔ فت جسکی تعظیم اسی طور پر کہ منقذات سے روکے
 بشرطیکہ اجازت دینے والا کوئی امر مانند سفر و مرض و حیض وغیرہ کے بافضل موجود نہ ہو۔ فت۔ بخلاف الحائض و النساء و غیر
 والمسافر حیث لا یجب علیہم حال قیام بندہ الا عذار۔ برخلاف ایسی عورت کے جسکو حیض موجود یا نفاس موجود ہو یا ایسے
 شخص کے جو مرض یا سفر میں ہو کیونکہ ان عذر و ان کے موجود ہونے کی حالت میں ان پر اساک واجب نہیں ہے۔ یتحقق المانع من تشبہ
 حسب تحقیقہ عن الصوم۔ کیونکہ مائین کے ساتھ مشابہت سے ایک عذر مانع موجود ہے جیسے وہ روزہ رکھنے سے مانع موجود ہے فت
 اور مسئلہ میں کلام اس وقت کہ سفر ختم ہو چکا اور حیض سے پاک ہو چکی ہو۔ واضح ہو کہ صحیح روایت میں قول امام احمد شل ہمارے اور قول
 مالک شل شافعی کے ہے اور عینی رحمہ کے مسئلہ بلوغ العصبی و السلام الکافر کے تحت میں نہایت سے نقل کیا کہ شیخ امام زاہد الصفار نے کہا کہ
 صحیح ہے کہ اساک رکھنا واجب نہیں بلکہ مستحب ہے۔ انتہی۔ اور شیخ ابن شجاع نے بھی ائمہ کا اتفاق نقل کیا کیونکہ جب وہ منقطع موجود ہے
 تو اس پر منقذات سے اساک کیوں واجب ہوگا۔ مع۔ اور مخفی نہیں کہ ظاہر حدیث عاشورار میں بھی کہ جس نے کھایا ہو وہ باقی دن
 اساک رکھے کہ یہ عاشوراد کا دن ہے۔ و کیونکہ باوجود منقطع ہونے کے اساک کا حکم دیا لہذا محقق ابن الہمام رحمہ نے اسی طرف بیان کیا
 لیکن انصاف یہ ہے کہ جب یہ اساک خلاف قیاس ہے تو عاشورار سے رمضان کی طرف تعدی نہ ہوگا اور رمضان کے بارہ میں جو
 اساک وارد ہے وہ اسی کے حق میں جیسے اصل صوم واجب تھا پس اتوی قول امام زاہد الصفار رحمہ السیر و اسر تعالیٰ اعلم۔ قال
 ای القدری۔ و اذا تسحر و ہویری ان الفجر لم یطلع فاذا ہو قد طلع او افطر و ہویری ان الشمس قد غربت فاذا ہو
 لم تغرب اساک بقیۃ لومہ۔ قدری نے کہا کہ اگر سحری کھائی (جو روزہ کی نیت کر چکا ہے) و حالیکہ آسکی راسے یعنی گمان میں
 تھا کہ فجر طلوع نہیں ہوئی حالانکہ گھلا کہ وہ طلوع ہو چکی تھی یا عائم نے انظار کیا و حالیکہ وہ گمان رکھتا ہے کہ آفتاب غروب ہو چکا حالانکہ
 یہ ظاہر ہوا کہ ابھی وہ غروب نہیں ہوا تھا تو یہ شخص باقی دن بھر اساک رکھے۔ فت۔ بلا خلاف۔ فقضاء الحق الوقت بالمقدار
 الممكن۔ قدر حق الوقت ادا کرنے کے بقدر ممکن۔ فت یعنی یہ اساک واجب ہونا اس فرض سے کہ اس وقت معطل کا حق اگر
 روزے سے ادا نہ ہو سکا تو بقدر ممکن ہے اسی قدر سے ادا کیا جاوے اور وہ روزے کے ساتھ مشابہت ہے۔ او لقیہا للتمتہ۔
 یا بفرض نیت دور کرنے کے۔ فت جب کہ اُس نے کھایا حالانکہ اس میں کچھ عذر نہیں تو لوگ اسکو فاسق کی نیت دینگے اور نیت دینا
 اگرچہ مذموم ہے مگر جب ظاہر حال یہی ہو تو اس شخص کو خود واجب ہے کہ ایسے مواقع سے بچا کر رکھے اسی واسطے حدیث میں وارد ہے
 کہ نیت کے مواقع سے مومن بچا کرے۔ ن ع نام۔ جو شخص شراب خانہ میں جاتا ہو تو لوگ اسکو شرابخوار گمان کرنے میں معذور
 ہیں بلکہ یہ خود ماخذ ہے۔ و علیہ القضاء۔ اور اس شخص پر قضاء واجب ہے۔ فت۔ اور حسن بصری و عطاء و مجاہد رحمہم انہما
 تا یسعی امر اسحق کو داؤد اور مرنی رحمہ فقہار کے نزدیک اسکا روزہ فاسد نہ ہو تو قضاء بھی نہیں ہے اور چاروں ائمہ و مجاہد کے نزدیک

روزہ فاسد ہو تو قضاء واجب۔ لانه حق مضمون یا قتل۔ کیونکہ یہ حق تو غسل کے ساتھ ضمانت لیا گیا ہے۔ فتنہ یعنی جہاد اور موت ہو تو ساقط ہوگا بلکہ غرضاً اس کے مثل کا ضامن ہو جس سے قضا کرے۔ کما فی المریض والمساقر۔ چنانچہ مریض و مسافر کی صورت میں فتنہ جب ادا ہو سکے تو بقدر مرض و سفر کے دوسرے ایام میں قضا واجب کی گئی۔ اور ساقط نہیں ہوا۔ بل ان ایسے گمان میں انظار سے گنہگار ہوگا۔ ولا کفارتہ علیہ۔ اور اس شخص پر کچھ کفارہ نہیں ہے۔ لان الجہاد قاصرہ۔ کیونکہ جرم قاصر ہے۔ فتنہ کامل نہیں کیونکہ کامل تو قصد اور ذرہ کو فاسد کرنا۔ اور بیان ایسا نہیں۔ لعدم القصد۔ بوجہ قصد معدوم ہونے کے۔ فتنہ بلکہ قصد رذیلہ پر راکر نہ لایا ہے۔ چونکہ اعمال کا مدار نیات پر ہے تو یہ جرم ہی نہیں مگر صورت ظاہری میں مشابہت ہو لہذا جرم قاصر کہا۔ وفیہ قال عمر رضی اللہ عنہ ماتھا نفثا لائم قضا ریوم علینا لیسر۔ اور ایسی ہی صورت میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم نے کسی گناہ کی طرف میل نہیں کیا۔ ایک روز قضا کرنا ہم پر آسان ہے۔ فتنہ یعنی دشوار تو یہ تھا کہ نعوذ باللہ من گناہ کے قصد سے ایسا کرتے۔ اور واقعہ یہ کہ ابن ابی شیبہ نے کہا حدثنا علی بن مسر عن الشیبانی عن خالد بن سہیم عن علی بن حنفیہ عن ابیہ قال سمعت عمر بن الخطاب النخعی انہ یعنی خطبہ نے کہا کہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حضور میں ماہ رمضان میں حاضر ہوا اور آپ کا روبرو شربت آیا پس بعض لوگوں نے پیادہ حالیکہ سب کے گمان میں تھا کہ آفتاب غروب ہو گیا پھر موزن اور پھر جانو چلا یا کہ والہامی امیر المؤمنین آفتاب چمکتا ہے غروب نہیں ہوا۔ پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جس نے انظار کیا وہ بچا اس کے ایک روزہ رکھے اور جس نے انظار نہیں کیا تو تمام کرے یہاں تک کہ آفتاب دوبارہ جاوے۔ دوسری روایت میں زیادہ آیا کہ آپ موزن کو فرمایا کہ ہم نے نچھکو داعی بھیجا ہے اور مجھے داعی نہیں بھیجا اور ہم نے توجہ نہ کیا اور ایک روزہ قضا کرنا آسان ہے۔ دوسرے طریق سے زید بن دہب سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہم نے کسی گناہ کا قصد نہیں کیا۔ قال محمد بن ابی حنفیہ عن حماد عن ابراہیم النخعی انہ پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم نے گناہ سے نعرض نہیں کیا ہے یہ دن ہم پورا کرینگے پھر اسکی جگہ ایک روز قضا کرینگے۔ معنف۔ انزاری نے ابو عبیدہ کی کتاب غرائب سے نقل کیا اُمّیں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا لا تقضیہ۔ انزاری نے اس کے معنی لیے کہ ہم اسکو قضا نہیں کرینگے بطور استفہام یعنی موزن قضا کرینگے۔ شاید یہ تحریر ہو اور مصابغ سے یعنی اذان مت دے یا مراد یہ کہ عوام کو اس بیان سے فتنہ میں مت ڈالو اور نہ روایت ابن ابی شیبہ صحیح و جامع ہے۔ پھر بھی قیاس سحری میں طلوع فجر میں خطا کا ہے۔ والمراد بالفجر الفجر الثانی وقد بینا فی الصلوۃ۔ اور فجر سے مراد فجر دم ہے اور اسکو ہم کتاب الصلوۃ میں بیان کرچکے۔ فتنہ پس اگر سحری میں فجر اول طلوع ہو تو روزہ فاسد نہیں ہے۔ ثم تسحر مستحب۔ پھر سحری کھانا مستحب ہے۔ فتنہ تسحر وہ کھانا جو رات کے اخیر چھپے حصہ میں ہو۔ فتنہ۔ لقولہ علیہ السلام تسحر و افغان فی السحر برکتہ۔ کیونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ سحری کھاؤ کہ طعام سحری میں برکت ہے۔ فتنہ رواہ ابوداؤد۔ اور حدیث میں ہے کہ استعمات لود پر کے قیلوہ سے رات کے قیام ناز پر سحری کھانے سے دن کے روزہ رکھنے پر۔ فتنہ۔ والمستحب تاخیرہ۔ اور سحری کھانے میں تاخیر کرنا مستحب ہے۔ لقولہ علیہ السلام ثلث من اخلاق المسلمین تعجیل الاطعام و تاخیر السواک۔ پھیل حدیث کہ میں باہر رسولوں کے اخلاق سے ہیں انظار میں جلدی کرنا اور سحری کھانے میں دیر کرنا اور سواک کرنا۔ فتنہ طبرانی کی روایت میں تیسری بات یہ کہ ناز میں دین میں ہاتھ کو بائیں چم رکھنا۔ اور بہتر استدلال حدیث میں ہے کہ بن سحر کہ بن سحری کھانا پھر مجھے اسکی جلدی ہوتی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ میں فجر کی ناز یا دن سداؤد۔ یعنی ایسی تاخیر ہوتی تھی۔ اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ہم نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سحری کھائی پھر ہم ناز کو کھڑے ہو گئے۔ میں نے پوچھا کہ سحری کھانے ناز میں کتنا فرق تھا۔ زید رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ بقدر پچاس آیت کے۔ رواہ البخاری وسلم یعنی منی دیر میں کوئی پچاس آیت اچھی طرح پڑھے۔ پھر چونکہ سحری کھانا از قسم عادات ہے لہذا اسکو مستحب ہے

کہا حالانکہ وہ نہنت ہے اور اس میں تاخیر کرنا بھی بدین معنی سنت ہے۔ م۔ الا انہ اذا شک فی الفجر۔ یعنی شعر و مستحب ہر گز بات یہ کہ جب اسکو فجر میں شک ہو۔ و معناه تسادی الثقلین۔ اور شک سے مراد یہ کہ دونوں طرف گمان یکساں ہو۔ ف کہ فجر طلوع ہوئی یا ابھی نہیں۔ تو۔ الا افضل ان یدع الاکل۔ افضل یہ کہ کھانا ترک کر دے۔ ف یعنی کوئی مفطر استعمال نہ کرے۔ تحریرا عن المحرم۔ محرم سے بچنے کی غرض سے۔ ف یعنی تاکہ اطمینان کے ساتھ حرام فعل سے بچ جاوے۔ ولا یحب علیہ ذلک۔ اور اس پر کھانا چھوڑنا واجب نہیں ہے۔ ف کیونکہ شک ہر کچھ فجر کا غالب گمان نہیں ہے حتی کہ منع ہو۔ ولو اکل ف صومہ تام لان الاصل هو اللیل۔ اور اگر باوجود شک کے اسنے کھالیا تو اسکا روزہ پورا ہے کیونکہ اصل تو رات ہے۔ ف پس اسی اصل کا حکم رہیگا جب تک کہ اسکے مخالف یعنی فجر کا غالب گمان نہ پیدا ہو اور جب یہاں نہیں پیدا ہوا تو اصل کا حکم رہا۔ پھر اگر اسکے دل میں بعد کھانے کے گمان غالب سے یہ یقین ہو گیا کہ فجر ہونے پر میں نے کھایا ہے تو اب اس پر قضاء لازم ہوگی۔ الفجر۔ وعن ابی حنیفہ اذا کان فی موضع اللسبتین بالفجر۔ اور نوادرمین ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ اگر وہ شخص ایسی جگہ ہو جہاں فجر نہیں نکلتی ہے۔ ف مثلاً پہاڑوں کے درمیان ہو۔ او کا نٹ اللیلۃ مقررہ۔ یا رات جاندی ہو۔ ف یعنی حسین صلی اللہ علیہ وسلم کا چاند برابر رہتا ہے۔ اور عینۃ یا رات بدلی کی ہو۔ ف کہ ابر چھایا ہوا ہے۔ او کان بصیرہ علہ۔ یا اسکی نگاہوں کوئی علت ہو۔ ف صفت یا بیاری کی۔ و ہویشک۔ اور اس شخص کو فجر میں شک ہوا۔ ف یعنی طلوع ہونے و نہ ہونے کا یکساں گمان ہو تو۔ لایاکل۔ وہ شخص نہ کھادو لو اکل فقد اساء۔ اور اگر اسنے کھایا تو مبرا کام کیا۔ لقولہ علیہ السلام دع ما یریک الی مال یریک۔ کیونکہ حضرت صلعم نے حکم دیا ہے کہ جو چیز مجھے شک میں ڈالے اسکو چھوڑ کر وہ اختیار کر جو مجھے شک میں نہیں ڈالتی ہے۔ ف یعنی شک کو چھوڑ کر مطمئن کو اختیار کر لے۔ رواہ ابن جہان والترمذی والنسائی والطبرانی۔ قال الترمذی حسن صحیح۔ لیکن متفق ابن الہمام نے اسین بحث کی کہ حدیث میں اگر حکم سے وجوب مراد ہو تو اس صورت میں کھانا چھوڑنا واجب ہو اور کھاوے تو تحریر یا کردہ ہے اور اگر حکم سے احتیاج مراد ہو تو چھوڑنا مستحب اور کھاوے تو کچھ نہیں پس بہر حال جو اسارت نکالی یہ نہیں نکلتی ہے۔ صفت۔ لہذا احتیاطی ہے کہ جب دونوں طرف گمان برابر ہو تو نہ کھانا اکلے اور نہ کھاوے تو جائز ہے۔ وان کان اکبر سائہ اکل والفجر طالع فعلیۃ قضاء و عملاً بغالب الراے۔ اور اگر اسکے غالب گمان میں یہ آیا کہ اسنے سحری کھائی درحالیکہ صبح صادق طلوع ہو چکی تھی تو اس پر روزہ قضاء کرنا واجب ہے کیونکہ غالب گمان پر عمل کرنا واجب ہے۔ ف۔ اور ہمارے فقہاء کے کلام سے ظاہر یہ کہ سحری و افطار کا مدار اجتہاد پر ہے تو قضاء واجب ہوئی۔ و فیہ الاحتیاط۔ اور احتیاط بھی اسی میں ہے۔ ف یعنی جیسے غالب رائے پر عمل لازم ہے اسی طرح عبادت کے بارہ میں احتیاط کرنا بھی واجب ہے جو ہم کہتے ہیں کہ یہاں احتیاط بھی اسی میں کہ قضاء واجب ہو۔ پھر یہ نوادر کی روایت ہے۔ و علی ظاہر الروایۃ لا قضاء علیہ۔ اور ظاہر الروایۃ کے موافق اس پر قضاء واجب نہیں ہے۔ ف کیونکہ رات کا وجود تو اصل یعنی یقینی تھا اور فجر ہوجانے کا یقین ہے نہ یقین یعنی صرف گمان غالب ہوا تو اس سے رات کا حکم نہیں ٹیگا۔ لان یقین لا ینزل الا بیقین۔ کیونکہ یقین نہیں مٹایا جاتا مگر اپنے مثل یقین سے۔ ف حتی کہ اگر اسکو فجر ہو جانے کا یقین ہو جاوے تو پھر کھانا حرام ہے۔ ایضاً میں کہ ظاہر کا حکم صحیح ہے۔ ف السراج ۶۔ اور یہ سب اس وقت ہے کہ اسکے شک یا گمان کے بعد کوئی بات ظاہر نہ ہو یعنی بذریعہ گواہان عادل کے کچھ پتہ نہ نکلا۔ و نو طر ان الفجر طالع۔ اور اگر ظاہر ہو گیا کہ فجر طلوع تھی۔ ف حالانکہ وہ کھا چکا ہے تو قضاء واجب ہے لیکن۔ لا کفارتہ علیہ اس پر کفارہ واجب نہیں۔ لائے ہی الامر علی الاصل فلا یحتاج الی العذر۔ کیونکہ اسنے اپنے کام کو اصل بات پر مبنی کیا تو عذر افطار کرنا مستحق نہوا۔ ف تو کفارہ نہوا کہ وہ عذر ہی افطار پر ہے۔ اور اوافح ہو کہ اگر دو گواہوں نے شہادت دی کہ فجر نہیں ہوئی پس اسنے سحری کھائی پھر ظاہر ہو کہ فجر طلوع ہو چکی تھی تو بالاتفاق اس پر قضاء و کفارہ لازم ہے۔ کیونکہ فجر ہونے کی گواہی تو ایک نفی پر گواہی پر تو ہوتی ہے کی گواہی قبول ہوگی اور نفی کی رد ہوگی۔ اور اگر طلوع ہونے کا قطع ایک گواہ ہو تو کفارہ نہیں ہوگا کیونکہ ایک کی گواہی کچھ حجت

نہیں توفیق کی گواہی قائم رہی۔ کائناتی قاضیخان۔ اور اگر ایک جماعت نے یعنی کثرت دہانے اس سے کہا کہ فجر ہو چکی حالانکہ وہ سحری
کھا رہا ہے پس اسے کہا کہ بھر مین روزہ دار نہیں ہوا۔ بعد اسکے آسنے عدا کھایا۔ پھر ظہر ہوا کہ بلا کھانا سات میں تھا اور دوسرا کھانا
بعد صبح صادق کے ہوا تو حاکم رح نے فرمایا کہ اگر جماعت ہو اور اسے اپنی تصدیق کی ہو تو کفارہ نہیں۔ اور اگر اکیلا ہو تو اسپر کفارہ
واجب ہے غولہ اکیلا عادل ہو یا غیر عادل کیونکہ ایک کی گواہی قبول نہیں ہے۔ انخلاصہ۔ اپنی جورد سے کہا کہ دیکھ لے کہ فجر طلع ہوئی
یا نہیں۔ وہ دیکھ کر کوئی اور کہا کہ ابھی نہیں پس مرد نے اس سے جامع کیا پھر ظہر ہوا کہ فجر ہو چکی تھی تو صبح قول پر کسی صورت میں
کفارہ نہیں ہے اور عورت پر اگر عدا ایسا کیا ہو تو کفارہ ہے۔ افاضیخان۔ یہ کلام تو جانب فجر میں تھا۔ ولو شک فی غروب
الشمس لا یحل لہ الفطر۔ اور اگر اسنے غروب آفتاب میں شک کیا تو اسکو افطار حلال نہیں ہے۔ و۔ کیونکہ دونوں طرف گمان
ہو یا یہ کہ غروب ہونا راجح نہ ٹھہرا بلکہ دن ہونا راجح ٹھہرا۔ لان الاصل ہوا النہار۔ کیونکہ اصل تو نہار ہے۔ و۔ یعنی جو ہر قطع معلوم
چلا آتا ہے وہ دن ہے پھر بدلتا یقین ہو گا اور وہ موجود نہیں۔ ولو اکل فطیئہ القضاء۔ اور اگر اسنے افطار کر دیا تو اسپر قضاء واجب
ہے۔ و۔ باوجودیکہ افطار حلال نہ تھا۔ عملاً بالاصل۔ اصل پر عمل کرنے کی دلیل سے۔ و۔ یعنی اصل تو دن ہے پس اصل برقرار
رکھ کر حکم دیا گیا کہ روزہ نہ ہو تو قضاء واجب ہے لیکن یہ اسوقت کہ کسی دلیل سے کچھ ظاہر نہ ہو ہو۔ اور اگر یہ ظاہر ہو کہ اسنے بعد غروب
روزہ کھ لایا اگرچہ اسکو شک تھا تو قضاء نہیں ہے اور اگر ظاہر ہوا کہ قبل غروب کھ لایا تو قضاء ہے اور کفارہ میں دو قول ہیں ہم
یہ اسوقت کہ اسکا گمان غروب ہونے یا نہ ہونے میں برابر ہو۔ وان کان اکبر رائہ انہ اکل قبل الغروب فطیئہ القضاء روا یہ
واحدہ۔ اور اگر اسکے غالب گمان میں آیا کہ اسنے غروب سے پہلے کھ لیا ہے تو اسپر قضاء واجب ہے یہ بروایت واحدہ مروی ہے۔ و۔
یعنی جن لوگوں نے روایات کہیں اسی ایک بات پر تفتق ہیں کہ اسپر قضاء واجب ہے۔ اور یہ اسلئے کہ غالب ماسے پر عمل واجب ہے۔ لان
النہار ہوا الاصل۔ کیونکہ دن ہونا قاضی ہے۔ و۔ افاضیخان نے کہا کہ کفارہ بھی واجب ہے کیونکہ اس اصل کے ساتھ جب اسکا
غالب گمان مل گیا تو بمنزرتہ قیاس کے ہو گیا۔ ۵۔ میں کہتا ہوں کہ غالب گمان کی صورت میں اگر دلیل سے ظاہر ہو کہ دن باقی تھا تو قضاء
و کفارہ بلا اختلاف ہونا چاہیے۔ م۔ ولو کان شا کا قیہ۔ اور دوسرے کہ غروب میں اسکو شک تھا۔ و۔ اور افطار کر لیا ہے۔ تو میں انہا
لحم تغرب۔ اور دلیل سے ظاہر ہو کہ آفتاب غروب نہیں ہوا تھا۔ یعنی ان حجب الکفارۃ نظر الی ما ہوا الاصل و ہوا النہار۔ تو اصل
کی طرف نظر کر کے اسپر کفارہ واجب ہونا چاہیے اور اصل دن ہے۔ و۔ اسی کو فیقہ ابو جعفر رحم نے اختیار کیا ہے۔ ۵۰۔ اگر دو گواہوں
نے گواہی دی کہ آفتاب غروب ہو چکا اور دہانے گواہی دی کہ نہیں غروب ہوا پس اسنے افطار کیا پھر ٹھکا کہ غروب نہیں ہوا تھا
تو بالاتفاق اسپر قضاء ہے کفارہ نہیں ہے۔ افاضیخان۔ مترجم کتاب ہے کہ اسی قیاس پر اگر دو گواہوں نے رویت ہلال کی گواہی دی پس
یہ گواہوں نے روزہ شروع کیا یا نہ کیا کہ ۳۰۔ پورے ہو سے پھر مطلع صاف ہے اور چاند نہیں دیکھا تو جب کہ بیان خود انکی رویت
خرد ہو کہ گواہوں کا غلطی کرنا ظاہر ہو گیا پس دوسرے روز بھی روزہ رکھیں اور بعض نے کہا کہ افطار کریں اور یہ اس بنا پر ہے کہ
شاید بیان چاند طلوع نہ ہوا اگر دوسرے ملک میں ہوا ہو۔ اور مترجم کتاب ہے کہ بنظر دلیل قول اول حق ہے جیسا کہ مسئلہ رویت ہلال
میں لکھا گیا۔ کیا نہیں دیکھتے کہ جیسے چاند کے طلوع میں اختلاف ہوتا ہے اسی طرح طلوع فجر وغروب میں اختلاف کھلا ہوا ظاہر ہے پس
اگر ایک ملک کا طلوع دوسرے دن کے لیے حجت ہو تو مثلاً میان طلوع فجر۔ م۔ بجے پر ہے تو امریکہ میں وہ بجے پر ہے بلکہ دن سات تا تیس
ہو اور جب بارے بیان طعن وغروب ہوتا ہے اسوقت مغربی ملکوں میں دن رکشوں ہوتا ہے پس واجب ہے کہ اسی پر فتویٰ دیا جائے
کہ ہر ملک کے واسطے وہیں کا طلوع وغروب اور وہیں کی رویت ہلال منہر ہر قاعدہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر کسی نے چاہا کہ تحریر پر سحری کھا
تو اسکو یہ اختیار ہے بشرطیکہ ایسی حالت میں ہو کہ فجر کا دیکھنا اپنی ذات سے یا دوسرے کے ذریعہ سے ممکن ہو۔ خمس الا کہ حلالی
نے کہا کہ جو شخص اپنے غالب گمان پر سحری کھانا چاہے تو کچھ مضائقہ نہیں بشرطیکہ وہ شخص ایسا ہو کہ اسپر ایسی بات مخفی نہ ہو اور

اگر اسپر مخفی ہوتی ہو تو اسکی راہ یہی کہ کھانا چھوڑ دے اور کما کہ ہمارے اصحاب کا ظاہر مذہب یہ کہ تحریر کر کے روزہ کھولنا بھی جائز ہے
یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ اگر طبل کی آواز پر سحری کھانی چاہی پس اگر یہ آواز بلند اور ہر طرف شہر میں پھیلی ہو تو مضائقہ نہیں ہے اور اگر
وہ ایک آواز مستند ہو تو دیکھے کہ اگر اسکی عدالت جانتا ہو تو اسپر اعتقاد کر لے اور اگر نہ جانتا ہو تو احتیاط رکھے۔ اگر مرغ کی بانگ پر
سحری کھا دے تو بعض مشائخ نے انکار کیا کیونکہ وہ کبھی بے وقت ہوتا ہے اور بعض نے کہا کہ مضائقہ نہیں جب کہ اسکو بار بار مجرب
کر چکا اور ٹھیک وقت پر ہونا جان چکا ہو۔ الحیضہ۔ سحری میں اتنی تاخیر کرنا کہ طلع فجر میں شک پر جا دے مکر وہ ہے۔ اسسراج
اور تعبیل افطار مستحب ہے تو نماز پر کھڑے ہونے سے پہلے افطار کر لے اور پڑھے۔ اطمینان ممت دیک امت و علیک توکلت و
علی رزقک انطرت و بعدم فذوقیت فافغری ماہد مت و آخرت۔ یعنی اتنی میں نے تیرے ہی لیے روزہ رکھا اور تیرے ہی ساتھ
ایمان لایا اور تم بھی پر توکل کیا اور تیرے ہی رزق پر افطار کیا اور کل کے روزہ کی نیت کر لی پس میرے اگلے و پچھلے گناہ بخش دے
کہانی المعراج۔ من اکل فی رمضان ناسیا و ظن ان ذلک لفطرہ۔ جس شخص نے رمضان میں بھول کر کھایا اور یہ گمان کیا
کہ ایسا کھانا اسکو بے روزہ کر دیتا ہے۔ فاکل بعد ذلک متعمدا۔ پس اسکے بعد اسنے عمدتاً کھالیا۔ فعلیہ القضاء و دون الکفارتہ۔
تو اس شخص پر قضاء واجب ہے کفارہ نہیں۔ فہی صحیح ہے اگرچہ اسکو معلوم ہو کہ ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک نسیان سے روزہ نہیں ٹوٹتا
ہے۔ انخلاصہ۔ لان الاشتباہ مستند الی القیاس فتحقق الشبہہ۔ کیونکہ اشتباہ مستند قیاس ہوا تو شبہہ متحقق ہو گیا۔ فہی
یعنی نسیان کے کھانے پینے سے موم باقی رہنا بدیل نہیں مخالفت قیاس ہے کیونکہ قیاس یہ کہ موم باقی نہ رہے تو اس شخص کا گمان اس
قیاس سے مستند ہوا تو شبہہ موجود ہو گیا پس کفارہ ساقط ہے۔ وان بلغہ الحدیث و علمہ۔ اور اگر اس شخص کو حدیث پہنچی اور اسنے
جان لی۔ فلذلک فی ظاہر الروایۃ۔ تو بھی ظاہر الروایۃ میں یہی حکم ہے۔ فہی کہ کفارہ ساقط ہے۔ حدیث سے مراد حدیث
ابو ہریرہ مرفوعہ کہ جو کوئی بھولے سے کھائے پیے تو اپنا روزہ تمام کرے کہ اسکو اللہ تعالیٰ نے کھلایا پلایا۔ رواہ البخاری و مسلم
پس اسنے جانا کہ حدیث کے یہ معنی ہیں پھر بھی عمدتاً افطار کیا تو ظاہر الروایۃ میں کفارہ نہیں۔ قاضی خان نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ و ظن
ابی حنیفہ انہما تجب و کذا عنہما۔ احمد نوادر میں ابو حنیفہ سے روایت کہ اسپر کفارہ واجب ہو گا اور یہی حکم صاحبین سے مروی ہے
لانہ لا اشتباہ۔ کیونکہ کچھ اشتباہ نہیں۔ فہی اسلئے کہ حدیث میں تو صاف ہے کہ روزہ پورا کرے پھر کیوں اشتباہ ہو۔
ظاہر الشبہہ۔ تو شبہہ کا تحقق نہوا۔ فہی پس کفارہ ساقط ہوگا۔ وجہ الاول قیام الشبہہ بالحکمۃ بالنظر الی القیاس
ظاہر بتقی بالعلم۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ کہ قیاس پر نظر کر کے حکمی شبہہ قائم ہے تو وہ علم ہونے سے روزہ ہوگا۔ فہی حتی کہ امام مالک رحمہ
نے قیاس پر عمل کیا ہے اور حدیث کے معنی موافق قیاس کے لگائے۔ کو طعی الاب جاریۃ ابنہ۔ جیسے باپ کا اپنے پسر کی باندی
دہلی کرنا۔ فہی اور جب کوئی مرد غیر ملکہ و غیر ملوکہ کے ساتھ دہلی کرے تو اسپر زنار کی حد ماری جاوے پس کن بیان باب ہر حد
نہوگی اگرچہ وہ اس مسئلہ کو جانتا ہو نہ پسر کی باندی مجھے حلال نہیں ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ انت و مالک لایک۔ یعنی تو اور تیرا
مال تیرے باپ کا ہے۔ پس ظاہری اضافت سے شبہہ خود موجود ہے خواہ باپ کو اشتباہ ہو کہ نہویم۔ اگر کسی شخص کو قوی اندھی یا غلط
ہو گیا یا چار پایہ سے دہلی کی یا مردہ عورت سے دہلی کی یا متعدد میں یا فرج میں انگلی ڈالی یا ٹری کا سر اکیڑ کر نکل گیا اسطرح کہ سب
غائب نہوئی یا عورت کی خوبصورتی میں نظر رشوت کی پھر گمان کیا کہ اس سے افطار ہوتا ہے پس عمدتاً کھانیا تو دیکھا جاوے
کہ اگر مرد جاہل ہے تو اسپر قضاء ہے کفارہ نہیں ہے اور اگر وہ علم جانتا ہو تو اسپر قضاء و کفارہ دونوں واجب ہیں۔ انخلاصہ انظیر بہ البحر
۱۔ ولو اختلف ظن من کذب لفطرہ ثم اکل متعمدا علیہ القضاء و الکفارتہ۔ اور اگر سمجھنے لگائے اور گمان کیا کہ یہ اسکو
بے روزہ کر دیتا ہے پھر عمدتاً کھانیا تو اسپر قضاء و کفارہ واجب ہے۔ لان الظن ما استند الی دلیل شرعی۔ کیونکہ اسلئے گمان
کسی دلیل شرعی کی طرف مستند نہیں ہے۔ فہی جب کہ اسکو حدیث یا کسی حقیقہ کا فتویٰ نہیں ملتا ہے اور ظاہری قیاس میں

میں بچنے کا خون لکھتا کچھ موم کے منائی نہیں کیونکہ مائے سے کچھ خارج ہونا ضرور نہیں ورنہ جو شخص صوم کے روزہ کا گمان کر کے انظار کر دے اسے تو اسکو بھی معذور رکھا جاوے حالانکہ کسی کا قول نہیں ہے۔ الا اذا اقامتہ بقیۃ بالفساد۔ مگر اسوقت کفار و ہمیں کو کسی فقیہ نے اسکو روزہ فاسد ہونے کا فتویٰ دیدیا ہو۔ فت۔ جیسے فقہائے حنبلیہ کے نزدیک بچنے دینے والا اور دوانے والا دونوں کا روزہ انظار ہو جاتا ہے۔ لہذا کسی نے لکھا یعنی کسی فقیہ حنبلی نے اسکو انظار کا فتویٰ دیا۔ امام محبوبی نے کہا کہ فقیہ میں شرط یہ کہ اسکے فتویٰ پر اعتماد کیا جاتا اور اس سے فتویٰ لیا جاتا ہو۔ یہی ہمارے تیون اماموں سے مروی ہے۔ مع۔ لان الفتویٰ دلیل شرعی فی حقہ۔ کیونکہ اسکے حق میں فتویٰ ایک دلیل شرعی ہے۔ فت۔ اور مفتی نے اسکو ایسا حکم بتلایا جو مجتہدین کے اقوال میں سے ایک قول ہے۔ مع۔ ولو بلغ الحدیث اور اگر کچھ دالے کو حدیث پہنچی۔ فت۔ کہ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انظار الحاکم والجموع یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بچنے لگانے والا اور بچنے لینے والا دونوں کو انظار ہو گیا۔ کہانی ابو داؤد والنسائی والترمذی وابن ماجہ وابن حبان وغیرہم صحیح البخاری و احمد و ابوحاتم وغیرہم۔ پس معنی یہ کہ مائے بچنے لینے والے کو یہ حدیث پہنچی۔ فاعتمدہ۔ پس اسنے اس حدیث پر اعتماد کیا۔ فت۔ ہوا چنے آپ کو مفسر سمجھ کر کھالیا۔ فلنذکب عند محمد رحم۔ تو بھی امام محمد کے نزدیک ہی حکم ہے۔ فت۔ کہ اسپر کفارہ واجب نہیں۔ لان قول الرسول علیہ السلام لا ینزل عن قول المفتی۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان عالی کچھ مفتی کے قول سے اقرار ہوا نہیں ہے۔ فت۔ حالانکہ مفتی کے قول پر اعتماد کرنے سے کفارہ نہ تھا تو حدیث شریف پر اعتماد سے بدرجہ اولیٰ کفارہ نہوگا۔ و عن ابی یوسف رحم خلاف ذلک۔ اور ابویوسف سے اسکے خلاف مروی ہے۔ فت۔ یعنی اس صورت میں کفارہ ہوگا۔ لان علی العامی الاقدار بالفقہاء۔ کیونکہ عامی پر تو فقہاء کی پیروی واجب ہے۔ لعدم الابداع فی حقہ الی معرفۃ الاحادیث۔ کیونکہ اسکے حق میں معرفت احادیث کی راہ پائنا نہ ارد ہے۔ فت۔ یعنی قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو اعلیٰ مائشرت ہے لیکن عامی نے اسپر معرفت کے اعتماد میں ناکامی کی کیونکہ اسکو معرفت کی لیاقت نہیں ہے کیونکہ حدیث کبھی مادل آمد کبھی نسخ نسخہ وغیرہ ہوتی ہے مدامح ہو کہ قولہ الا اذا اقامتہ بقیۃ۔ دلیل ہے کہ عامی کو کسی فقیہ سے فتویٰ لینا جائز ہے کیونکہ یہ فتویٰ حنبلی عالم سے لیا گیا۔ لہذا صرح بہ مالکائی۔ اور قولہ لان علی العامی الاقدار بالفقہاء۔ دلیل ہے کہ عامی پر عالم سے فتویٰ لینا واجب ہے اور اس میں کچھ خلاف نہیں اور اول میں بعض کا قول ہے کہ تعلیل شخصی واجب ہے لیکن اسپر اقامت دلیل میں نظر ہے اور بحث انشاء اللہ تعالیٰ آوے گی۔ مع۔ وان عرف تاویلہ وجب الکفارۃ۔ اور اگر بچنے لینے والے نے حدیث کی تاویل جان لی تو کفارہ واجب ہوگا۔ فت۔ اور تاویل یہ کہ ایک شخص بچنے لگتا اور دوسرا بچنے دلاتا تھا اور دونوں غیبت کرتے تھے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بوجہ غیبت کے فرمایا کہ یہ بچنے دینے والا اور یہ بچنے دوانے والا دونوں نے انظار کیا۔ مادی نے سمجھا کہ بوجہ بچنے کے فرمایا ہے پس اپنی سمجھ کے موافق سدا بیت کر دی یہ تاویل بڑا بڑھنے والی ہے اور دوسری تاویل یہ کہ حدیث نسخ ہے۔ بالجموع بچنے سے خاصہ قیاس میں کوئی وجہ امساک ندارد ہونے کی نہیں ہے ان حدیث کی نص سے شبہ پیدا ہوتا تھا تو جب تاویل جان گیا تو وہ شبہ بھی جاتا رہا پس کفارہ واجب ہوگا۔ اگر کیا جاوے کہ علماء کا اختلاف بھی شبہ پیدا کرتا ہے اور امام اندامی و احمد کا یہی قول ہے۔ حجاب دیا کہ قول لا فوطی لا یورث شبہ لہذا لفتۃ القیاس۔ اندامی رحم کا قول کچھ شبہ نہیں پیدا کر لیا بوجہ مخالفت قیاس کے۔ فت۔ کیونکہ بچنے میں کوئی چیز کھائی و پیٹ میں داخل میں کچائی نہیں ہے شبہ جب ہوتا کہ موافق قیاس میں اختلاف ہوتا۔ اگر کیا جاوے کہ اول تو مصنف رحم نے کہا کہ فتویٰ فقیہ پر کفارہ بوجہ شبہ کے ساقط ہوگا اور بیان کیا کہ قول اندامی سے شبہ ہوگا حالانکہ فقہ کا فتویٰ تو اندامی واحد کے قول پر ہوگا۔ جواب یہ کہ اول تو اس شخص کے حق میں جو شخص عامی ہو اور دم اس شخص کے حق میں جو تاویل جانے۔ کہانی یعنی۔ ولو اکل بعدما اعتاب متعہا فعلیہ القضاہ والکفارۃ۔ اسکا غیبت کرنے کے بعد اسنے عدا کھا لیا تو اسپر قضاہ و کفارہ ہے۔ فت۔ عامہ علماء کے نزدیک۔ القاضیان۔ کیف ما کان۔ چاہے

بہن طرح ہو۔ فـ نہ اگرچہ فقہ کے فتویٰ سے یا ظاہر حدیث پر اکتفا کرے۔ ابدائع۔ لان الفطر شجاعت القیاس۔ کیونکہ نصیحت سے نظر میں شجاعت تھا جس پر۔ والحدیث مادل یا لا جماع۔ اور حدیث باجماع مادل پر۔ فـ تاویل پر کہ نصیحت کرتا روزہ کا اور عورت یا جو تو گویا وہ بے روزہ ہو گیا۔ اور اجماع کا دعویٰ اس بنا پر جو کہ سخت وعدہ مادل میں اجماع تھا تو چھپے ظاہر سے یا اختلاف کو مفسر نہیں پر علم اور عقل پر کہ نصیحت سے انظار ہوئے ہیں احادیث وارد ہیں لیکن سب میں صنعت پر۔ کما فی البیہقی۔ شرح کتاب پر کہ ظاہر میں نصیحت سے کوئی اثر محسوس نہیں ہوتا لیکن فی المصنی حدیث میں حضرت علیؓ علیہ السلام نے نصیحت کرتے مائلے کے منہ سے بدبو پا کر منہ پھیر لیا پس نصیحت اگرچہ حکم میں مفسر نہیں لیکن صائم کو مثل مفسر کے بلکہ بدتر بنا دیتی ہے لہذا صائم منہ نام۔ اگر سر نہ لگایا یا بدن یا منہ نہ سمجھوں میں تیل لگا یا پھر افطار کے گمان سے عمدہ کھایا تو اس پر کفارہ ہے مگر جب کہ وہ جاہل ہو کہ اسکو کسی ملتی نے فطر کا فتویٰ یا بتو کفارہ نہ ہوگا۔ انقاضیخان۔ مسافر یا مساک قبل الزوال شرمین آیا یا مجنون کو اس وقت اتفاق ہوا پھر روزہ کی نیت کر لیا پھر عمدہ اجماع کیا تو کفارہ نہیں۔ السراج ۵۔ اگر صبح کی اس حال سے کہ روزہ کی نیت نہیں ہے پھر قبل زوال نیت کر لی پھر کھایا تو کفارہ نہیں ہے۔ کشف الکبیر۔ تندرست نے انظار کر ڈالا پھر ایسا بنا رہا کہ اس مرض کے ساتھ روزہ نہیں رکھ سکتا تو حار سے نزدیک اس سے کفارہ ساقط ہے۔ انقاضیخان۔ اور یہی اصح ہے۔ انطیر ۲۔ اور اصل یہ کہ اگر دن کے آخر میں ایسی حالت ہو گئی کہ یہ اول ہوتی تو روزہ انظار کرنا باجماع ہوتا تو ہمارے نزدیک اس سے کفارہ ساقط ہوگا۔ انقاضیخان۔ عورت نے عمدہ انظار کیا پھر کسی روزہ حائضہ یا مرض بیچ میں گرفتار ہوئی تو اس پر کفارہ نہیں جیسے مرد نے انظار کیا پھر اس پر غا و طاری ہوا۔ محیط السرخسی۔ اور اگر روزہ کوڑنے کے لیے اپنے آپ کو ایسا بمرج کیا کہ روزہ نہیں رکھ سکتا تو کفارہ قبول صیغ ساقط نہیں ہوگا۔ انطیر ۲۔ اگر کسی مرد یا عورت کو کشت کھایا پس اگر کترے چرگئے ہوں تو کفارہ نہیں در کفارہ واجب ہے۔ انقاضیخان۔ ایک شخص قصاص میں قتل کرنے کے لیے قاتل کو بڑھایا گیا پس اسے پانی پکیر روزہ توڑا پھر اس سے قصاص منوع کیا گیا تو امام غیر الدین نے کہا کہ اس پر کفارہ ہے۔ اگر عمدہ اپنی خوشی سے جلع کر کے روزہ توڑا پھر کسی روز سلطان نے اسکو سفر پر مجبور کیا تو ظاہر روایات میں کفارہ ساقط نہیں ہوگا۔ انطیر ۲۔ و اذا جوعت النائمۃ او المجنونۃ وہی صائمۃ۔ اگر سوتی ہوئی عورت سے یا مجنونہ عورت سے جلع کیا گیا حالانکہ یہ عورت روزہ سے ہے۔ فـ اسطرح کہ رات میں مد رستی و ثبات عقل میں نیت کی پھر صبح کو مجنونہ ہو گئی۔ علیہا القضاء و ولیا الکفارة۔ تو ایسی عورت پر قضاء واجب ہے کفارہ نہیں ہے۔ وقال زفر و الشافعی لا قضاء علیہا اقل یا بالناسی۔ اور زفر و شافعی نے کہا کہ اس سوتی ہوئی یا مجنونہ پر قضاء بھی واجب نہیں قیاس سے لئے والے کے۔ فـ یعنی روزہ قبول کر جلع کرنے میں ضمانت نہیں ہون ہی اس عورت پر۔ والعذر ابلغ لعدم القصد۔ اور عمدہ تو قبول سے بڑھا ہوا ہے وجہ قصد نہ ہونے کے۔ فـ کیونکہ سوتی ہوئی کا قصد نہیں اور مجنونہ خود عقل میں نہیں حالانکہ قبول کر جلع کرنے والا اپنے قصد سے جلع کرتا ہے صرف روزہ قبول کرنا اور اسکا عذر قبول ہو کر قضاء نہیں تو ایسی عورت کا عذر حسین قصد بھی نہیں ہے بدرجہ اولیٰ قبول ہو کر قضاء نہ ہوگی۔ ہیں احادیث یہ کہ اصل اس میں دفع حاجت ہو اور اس میں دونوں کیسان نہیں تو قیاس ٹھیک نہ ہوا۔ ولنا ان النسیان یغلب وجودہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ نسیان کا وجود تو اکثر ہوتا ہے۔ فـ میں قضاء واجب ہو تو حج کثیر لازم آوے لہذا قضاء نہیں ہے۔ و بنا تاور۔ اور ایسا واقع ہونا شاذ نادر ہے۔ فـ کہ سوتی ہوئی سے جلع کر لیا جاوے یا مجنونہ سے۔ پس اگر شاذ نادر ہو گیا تو قضاء میں حج نہیں۔ ولا یجب الکفارة لانعدام البجائیۃ۔ اور کفارہ واجب نہ ہوا وجہ جرم نہ ہونے کے۔ فـ کیونکہ دونوں میں سے کسی نے عمدہ عقل یا قصد نہیں کیا ہے۔ لان جس مومن نے ایسا کیا اس پر کفارہ بھی ہو گا جب کہ عمدہ روزہ توڑا ہو۔ دفع حاجت کہ دفع القدر و عقلی میں ابو سلیمان ابو زبانی کی روایت امام محمد سے نقل کی کہ اصل میں مجنونہ نہیں بلکہ مجبورہ صحابہ عورت کو مجبور کر کے اس سے مدعی کر لی۔ شرح کتاب پر کہ مصطلح فطر اس کے واسطے کہ مجبورہ اور اس تکلف کی کوئی حاجت نہیں

چنانچہ امام مصنف نے اس طرف التفات نہیں کیا۔ واضح ہو کہ ماہ رمضان میں ہر شخص کے واسطے جو امداد منوم کے لیے نہیں
 مگر نیت کے ساتھ سوائے منوم کے جکو تاخیر یا طعام کی اجازت ہو اگرچہ چنانک ممکن ہو منوم افضل ہو سوائے بعض
 نفاس کے اور عذر یہ جن سفر خواہ کسی قصد سے ہو اور کسی طرح سواری یا پیادہ ہو۔ مرض۔ حمل۔ دورہ۔ پلانا۔ خواہ دان ہو یا دانی ہو
 جفت۔ نفاس۔ سوک و پیاس ایسی جس سے خوف تلف یا نقصان قفل ہو۔ ٹہر جانا۔ ہر ایک کی تفصیل اوپر گزری۔ پھر
 اس زمانہ میں بعضی چیز اسی سختی گرامین مجبور سی نوکری و معاش کے لون و گرمی میں کام کرنے پر مجبور ہوتے ہیں اور اگر کما کما
 کہ کوئی مجبور سی نہیں کیونکہ نوکری اپنی خوشی پر تو جواب یہ کہ نہیں کیونکہ سلطنت اسلامیہ نہیں جہین روزے کی رعایت ہو یا
 بیت المال سے کفالت ہو پس دلائل شاہد ہیں کہ اگر قفل مسافر کے تاخیر جائز ہو۔ مگر تعالیٰ اعلم۔ دن عین بحالت خواب اگر کچھ حق
 سے اجزا تو روزہ فاسد ہو اغواہ خود کھایا یا کسی دوسرے نے ڈال دیا۔ اتفاقاً خان و غیرہ پہنچنے لگانے میں صفت کا غن ہو تو
 مکروہ ہے یعنی جس سے افطار کی نوبت ہو چکے اور یہی حال قصد کا ہے۔ محیط۔ روزے میں بہت کھانا کرنا اور منہ میں پانی لینے رہنا
 مکروہ ہے۔ محیط۔ جیسے نہانا۔ اور سر پہ پانی ڈالنا۔ اور بھیگا کپڑا پہننا اور پانی میں بیٹھنا اور ابو بکر نے کہا کہ مکروہ نہیں اور یہی
 انہر ہے۔ محیط۔ سرخشی۔ منہ میں تھوک جمع کر کے نکل جانا مکروہ ہے۔ انہر ہے۔ مکروہ ہے کہ صائم تیل یا شہد خریدنے وقت چکے تاکہ کھرا
 کھوشا معلوم ہو۔ اتفاقاً خان۔ بہ فرض میں ہر قفل میں مضائقہ نہیں۔ انہر ہے۔ روزے میں عمدہ آکھایا و شہر کیا تو قابل قتل
 ہے کما نظر میں شرح ابو ہبانہ۔ و۔ چور روزے شمال کے اگر عید کے بعد سے شروع کرے تو انکو پڑا کر رکھنا مستحب ہے ہر ایک
 اور کچھ کراہت نہیں۔ انہر ہے۔ و۔ اور شرح میں نے بھی بطور دلیل متباد اے باب میں اختیار کیا اور یہ جزئیہ صریح متوافق ہے۔ غلہ لکھو و لکھو
 فصل فیما یوجہ علی نفسہ۔ یہ فصل ایسے روزے کے بیان میں جسکو مکلف اپنے اوپر خود واجب کر لے۔ و۔ اور
 فیل میں شرح میں مسائل ضروریہ غیر منوم احق کر لگا۔ واضح ہو کہ نذر دو طرح ہے۔ نذر خیر یعنی کسی شرط پر معلق نذر مثلاً اگر تعالیٰ
 کے واسطے مجھے دو رکعت قفل ہو تو یہ دو گنا سپرد واجب ہوا۔ نذر معلق جو کسی شرط پر معلق ہو مثلاً اگر میں اچھا ہو گیا تو مجھے
 دو گنا نذر ہو۔ پھر نذر یا معین ہے جیسے آئندہ جمعہ کا روزہ ہے۔ یا غیر معین جیسے مجھے دو روزے ہیں۔ پھر واضح ہو کہ جو نذر
 یعنی غیر معلق ہو خواہ اعتکات کی یا حج یا قاز یا روزہ وغیرہ کی وہ اگرچہ معین ہو لیکن کسی زمانہ یا جگہ یا روپیہ یا فقیر کے ساتھ متعلق
 نہیں ہو جاتی حتیٰ کہ اگر نذر کی کہ مکہ کے فقرا کو یہ روپیہ ہرزہ جمعہ تصدق کر لگا پھر مکہ کے سوائے کسی مقام پر اور دوسرے فقرا کو اور
 غیر جمعہ میں اور سوائے اس روپیہ کے دوسرا شل صدقہ کر دیا تو جائز ہے اور اسی طرح اگر وقت سے پہلے اور اگر وہ بے شلہ منوم رجب کی نذر
 تھی انکو رجب آنے سے پہلے رکھ لیا تو نذر ادا ہو گئی۔ لیکن یہی حج کے سال میں سے پہلے حج کر لیا اور فلان روزہ دو گنا کی نذر
 بن اُس روز سے پہلے پڑا دی تو جائز ہے کیونکہ سبب نذر یہ وہ پالی گئی تو تعین نہ ہو گئی۔ و۔ اور یہ بھٹ اصول میں صریح ہے
 بر خلاف نذر معلق کے کیونکہ جب تک شرط پائی نہ جاوے نذر منقود نہ ہوگی پھر بعد وجہ و شرط کے اسکا حال شل نذر خیر کے
 ہو گا۔ پھر مصنف نے جب اس صوم کو ختم کیا جو اللہ تعالیٰ نے بند سے پیدا جب کیے ہیں تو پھر ایسے صوم کو شروع کیا جو بند
 کی اپنے اوپر واجب کرنے سے اللہ تعالیٰ نے لازم کیے ہیں۔ نذر میں اصل یہ کہ وہ چند شرط سے صوم ہوئی ہے۔ اول یہ کہ نذر
 کی جنس سے شرح میں بھی واجب ہو لہذا ہمیں کی عبادت کر کے کی نذر نہیں صوم ہے۔ دوم نذر خود مقصود ہو یعنی کسی طاعت کا وسیلہ
 نہ لہذا نذر کی نذر یا مسجد و تلاوت کی نذر کرنا صحیح نہیں ہے۔ سوم چند عبادتیں یا چیزیں جو اس پر واجب ہو خواہ فی الحال یا آئندہ
 کسی حالت میں۔ لہذا نذر ظہر یا روزه و رمضان کی نذر کرنا صحیح نہیں ہے۔ اثنائہ۔ چہلیم یہ کہ نذر اپنی ذات میں معصیت نہ
 ابھر۔ جیسے کسی بندہ کے واسطے روزہ رکھنے کی نذر کرنا خود حرام ہے تو ہرگز جائز نہیں ہر خلاف اسکے اگر عید الفطر یا عید النبی
 کے روزے کی نذر کی تو نذر میں معصیت نہیں مگر دوسری وجہ سے منع ہے پس نذر صوم ہوگی جسکو دوسرے کسی دن ادا کر

م پنجسم یہ کہ نذو ایسی چیز جو کما ہوا محال ہو مثلاً جو دن گذر گیا اسکے روزے کی نذر صحیح نہیں ہو۔ البحر۔ واقع ہو کہ نذرین قصد و عدم قصد ہوا ہو حتی کہ جو نذر بغیر قصد زبان پر جاری ہوئی لازم ہو۔ کما سیاقی نم۔ و اذا قال لعلی صوم یوم اخر افطر و تقضی۔ اے اگر کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھے غیبی امنی کے دن روزہ ہو تو اس دن افطار کر دے اور قضاء رکھے۔
 فهذا النذر صحیح عندنا خلافاً لفرقہ الشافعی۔ پس معلوم ہوا کہ یہ نذر ہمارے نزدیک صحیح ہے بخلاف فرقہ شافعی رحمہ کے منہ
 اور یہی قول مالک و احمد کا اور روایت ابو حنیفہ سے ہے۔ ہا یقولان انہ نذر ہما ہو معصیتہ لور ووالہنی عن صوم نذہ الایام
 نذر و شافعی کہتے ہیں یعنی دلیل لاتے ہیں کہ یہ نذر ایسی چیز کے ساتھ ہے جو معصیت ہے کیونکہ ان ایام کے روزے سے مانعت وارد ہوئی
 ہے۔ منہ یعنی یہ معروف ایام حرمین یوم النحر مع یوم الفطر وین ایام تشریق ہیں۔ بعد یث حدیسی رقم مرفوعاً کہ حضرت علی المرتضیٰ علیہ السلام
 نے یوم النحر و یوم الفطر کے روزے سے منع فرمایا۔ صحیحین۔ اور ایک روایت میں ہے کہ ان دنوں دن میں صیام صحیح نہیں ہے۔ صحیحین
 مع۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے خطبہ میں مانعت ایام تشریق ہے۔ الصحیح مع۔ جواب ہے کہ خالی مانعت جسکے ساتھ کوئی صارت
 نہو اس سے صرف یہ معلوم ہوا ہے کہ ایسا مت کر دے کہ اس میں شراب ہوگی۔ لیکن یہ نہیں معلوم ہوا کہ اگر کر دے تو باطل ہے۔ چنانچہ اذان جمعہ
 کے وقت بیع منع ہے لیکن اگر کسی نے بیع کی تو بیع ہوگی اگرچہ وہ سزا مستوجب ہو کیا نہیں سمجھئے کہ اگر وہ بیع ہی نہ تو کچھ گناہ
 بھی نہ ہوگا اسلئے کہ بیع نہیں پائی گئی جو منع ہے۔ منہ۔ ولنا انہ نذر لیسوم مشروع۔ اے جاری حجت ہے کہ یہ نذر ایک صوم مشروع
 کی نذر ہے۔ والہنی بغیرہ۔ اور مانعت بوجہ غیر کے ہے۔ منہ پس حاصل یہ ہوا کہ یہ صوم اپنی ذات سے تبراتہ ہوا اور غیر کی وجہ
 سے تبراتہ۔ و ہو ترک اجابتہ دعوة اللہ تعالیٰ۔ اور غیر یہ کہ اس میں دعوت الی غر و جل نہول کرنے کو ترک کرنا لازم آتا ہے۔ منہ
 کیونکہ یہ دن اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندہ کو قربانی کی دعوت ہے اسی وجہ سے قربانی سے کھانا مستحب اور اس سے پہلے کچھ کھانا
 بہتر نہیں ہے۔ توضیح یہ کہ اصول میں مقرر ہو چکا کہ اگر کسی کو کما جادے کہ نساں مت چھو تو یہ حقیقت میں نہیں کیونکہ آسمان
 چھو نا اسکی قدرت سے باہر تھا پس یہی اصل میں ہوگی جو بندہ دن کے افعال میں جاری ہو پس اس سے منع کیا گیا پھر اگر وہ ایسی چیز
 ہو کہ اس میں ذاتی بدی ہو تو وہ ہر طرح مذموم ہے جیسے خاگاری و فساد کا جوٹ بولنا اور اگر ایسی چیز ہو کہ ذاتی بد نہیں بلکہ کسی وجہ
 خارجی سے مذموم ہو جادے تو اسکی بدی بوجہ غیر کے ہے اور عید امنی کے دن روزہ رکھنا اسی قسم سے ہے۔ حاصل یہ نکلا کہ نفی دنی
 میں فرق ہے پس نہیں ہمارے نزدیک مشروع سے مانعت ہے پھر اگر وہ ذاتی بد ہو تو ہر طرح صحیح ہے اور اگر ذاتی نہیں بلکہ غیر کی جت
 بد ہو تو اپنی ذات میں مشروع خوب ہے لیکن غیر کی جت سے مذموم۔ پس یوم النحر کا روزہ بوجہ ترک صیانت الہی کے تبراتہ
 اپنی ذات میں اچھا ہے۔ منہ صحیح نذرہ۔ تو اسکی نذر صحیح ہو جائیگی۔ لکنہ لفظ۔ لیکن نذر کرنے والا اسدن افطار کرے۔
 منہ یعنی افطار اس پر واجب ہے۔ آخر از ان المعصیتہ المجاورۃ تاکہ ایسی معصیت سے جو اس صوم سے مجاور و متصل ہوئی
 ہے بیع جادے۔ منہ پھر یہ معصیت صرف اسی روز تک عید الفطر میں اور تین دن بعد تک عید امنی میں رہیگی۔ بعد اسکے
 نہیں رہیگی شک یقینی استقاطاً لواجب۔ پھر اس روزہ کو قضا کرنے تاکہ اسکے ذمہ سے واجب آخر جادے۔ منہ
 جو وجہ نذر کے واجب ہوا ہے۔ منہ پس معلوم ہو گیا کہ جب اس نذر کا میں یوم النحر کے دن افطار کرنا واجب ہے پھر بھی ہم نے
 دلیل سے نکالا کہ نذر صحیح ہے تو اسکا فائدہ یہ ہے کہ قضا اسکے ذمہ واجب ہوئی۔ رہا یہ اعتراض کہ جو نذر معصیت کی جو اس سے حدیث
 میں مانعت ہو تو یہ نذر منعقد نہ ہوئی پھر قضا گمان سے آئی۔ بدلیل حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کہ کسی معصیت میں نذر نہیں ہے اور اسکا
 کفارہ وہ جو قسم لاکھارہ ہے۔ کہانی السنن الثلثہ شیخ ابن العمام کے جواب دیا کہ نذر نہیں ہے اس سے مراد یہ کہ وہ فاسد نہیں ہے
 مگر وہ نذر منعقد ہو گئی کیونکہ وہ اسکا کفارہ آگے مذکور ہے پس اگر منعقد بھی نہ ہو تو کفارہ نہ ہوتا جیسے کسی معصیت کرنے پر قسم کھا دے
 تو قسم منعقد ہو کر کفارہ لازم آتا ہے حالانکہ حدیث میں ہے کہ تاکہ اسے میں قسم نہیں ہے۔ منہ۔ الحاصل یہ نذر بھی منعقد ہو گئی لہذا فرمایا

وان صام فیه یخرج عن العمدۃ لانه اداہ کما التزمہ۔ اور اگر اس نے یوم النہی میں رزہ رکھ لیا تو ذمہ داری سے نکل گیا یعنی
 یا دھو کر وہ کھری ہوئے کے نذر کا ذمہ ادا ہو گیا کیونکہ اس نے جس طرح اپنے اوپر لازم کر لیا تھا اسکو ادا کر دیا۔ **ف**۔ اور اگر گناہ اسکو ہو گیا
 ہوگا کہ اسکو اسوقت میں وفا نہیں چاہیے تھی۔ شیخ محقق رحمہ نے کہا کہ نذر کا انعقاد و باتون کے واسطے ہوگا ایک یہ کہ اسکو قضاء
 کرے بشرطیکہ نذر کی چیز ایسی ہو کہ کوئی فرد اسکا معصیت سے خالی نکلتا ہو جیسے صوم مذکور کہ غیر منوع یا مہینہ سے کسی دن قضاء
 کر سکتا ہے۔ دوم یہ کہ قضاء نہ ہو سکے تو کفارہ دے جب کہ کوئی فرد اسکا معصیت سے خالی نہ ہو مثلاً کسی نے خیرا بخواری کی نذر لی لیکن
 کہا گیا کہ کفارہ جب کہ قسم کا قصد ہو اور حدیث اسی پر معمول ہے لیکن ظاہر حدیث مقتضی ہے کہ قسم کا قصد ہو یا نہ ہو مطلقاً اسپر کفارہ لازم ہوگا
 جبکہ یہ فعل ہر فرد میں معصیت ہو اور قضاء نہ ہو سکے اور ہمارے مشائخ اسی پر لگے ہیں چنانچہ امام طحاوی رحمہ نے کہا کہ اگر کسی نے معصیت کی نذر
 لی یعنی جو ہر طرح معصیت پر مشغولان کو قتل کرے یا تو بہ نذر قسم کرے اور اسپر کفارہ قسم لازم ہوگا جبکہ حادث ہو جاوے۔ **انہی**۔ اور ہر ماہ صوم
 و صلفہ وغیرہ کا نذر بین ظاہر اور دایہ ابو حنیفہ رحمہ سے ہے کہ جب قضاء کرے تو پھر کفارہ نہیں اور شیخ امام سندھی نے اسی پر فتویٰ دیا ہے اور
 امام ابو حنیفہ رحمہ سے روایت ہے کہ اپنی موت سے سات روز پہلے اس قول سے رجوع کیا اور کہا کہ اسپر کفارہ بھی واجب ہوگا۔ شیخ امام غزالی نے
 کہا کہ یہی میرا مختار ہے اور یہی صدر الشیخ نے فتاویٰ لغزالی میں اختیار کیا۔ اور اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ **مع**۔ وظلی ہذا اگر صوم یوم بعد
 کو قضاء کیا تو کفارہ قسم بھی ادا کرے اور اگر اسی روز صوم پورا کیا تو نذر ہو گئی مگر گنہگار و مرتکب حرام ہو ایم۔ **وان** نوی یبیتا فعلیہ کفارہ
 یحیی۔ اور اگر کسی نذر کرے تو اسے قسم کا قصد کیا ہو تو اسپر کفارہ قسم لازم آوے گا۔ **مع** یعنی جبکہ حادث ہو ورنہ مثلاً اسی روز صوم پورا کر
 میں ارتکاب حرام ہو کر قسم پوری ہو گئی پھر کفارہ نہیں ہم۔ یعنی اذا افطر۔ مراد کفارہ قسم لازم آنے سے یہ کہ جب اس دن ذرہ اخطا
 کرے۔ **ف**۔ یعنی روزہ یوم الاضحیٰ ادا نہ کرے تو حادث ہو کر کفارہ لازم ہے۔ **ایم**۔ اشارہ ہے کہ اسپر دیا ہے یہی واجب ہے
 کہ اس دن نظر کر کے کفارہ دیدے۔ **رم**۔ و بندہ المستحل علی وجہ ستہ۔ اور یہ سنا ہے وجہ پر ہے۔ **ف**۔ یعنی صیغہ نذر میں
 قسم ہونا چاہے صورتوں پر جہاں ہر انا مجملہ میں نقطہ نذر اور ایک نقطہ قسم اور دو میں اختلاف ہے بدین تفصیل کہ۔ **ان** لم یوشیاء
 لہ۔ مگر ایسے کچھ بیت نہ کی۔ **ف**۔ نذر اور نہ قسم بلکہ لفظ نذر زبان سے نکالا۔ **او** نوی النذر لا غیر۔ **۲**۔ یا نذر کی
 نیت کی نہ غیر۔ **ف**۔ یعنی نذر کی تو نیت کی اور سوائے اسکے قسم کی جانب ہونے یا نہ ہونے کسی سے ارادہ نہیں لگایا۔ اور
 نوی النذر وان لا یكون یبیتا۔ **م**۔ بیانیت کی کہ یہ نذر ہوا ہے کہ یہ قسم نہ ہو۔ **ف**۔ یعنی نذر کی نسبت ہونے کی اور قسم
 نہ ہونے کی نیت کر لی پس ان تینوں صورتوں میں۔ **یکون** نذر۔ **۱**۔ اسکا کلام نذر ہوگا۔ **ف**۔ یعنی بالاتفاق ابو حنیفہ والیوں
 و محمد کے نزدیک نقطہ نذر ہوگا اور قسم نہ ہوگا۔ **لانه** نذر نصیغہ۔ کیونکہ یہ کلام تو اپنے لفظ میں نذر ہے۔ **کیف** وقد قررہ بغزنیہ
 اور کہو نذر نہ ہو حالانکہ اسنے ایک نیت سے نذر کو ثبوت کر لیا۔ **ف**۔ اور پہلی صورت میں اگر جہ کچھ نیت نہیں لیکن کلام
 جس معنی میں حقیقت ہے یہی ایک نیت ہے۔ حتی کہ جو شخص بغیر قصد کے زبان سے نذر کا کلام بولے وہ اسپر لازم ہو جاتی ہے
وان نوی الیمین و نوی ان لا یكون نذر یا یكون یبیتا۔ **۳**۔ اور اگر اسنے اس کلام سے قسم کی نیت کی اور یہ نیت کی
 کہ یہ کلام نذر نہ ہو تو یہ کلام قسم پر چاہیگا۔ **ف**۔ **ایم**۔ بھی تبیین ہامون کا اتفاق ہے۔ **لان** الیمین فعل کلامہ۔ کیونکہ قسم
 اسکے کلام کا متصل ہے۔ **ف**۔ یعنی کلام ازراہ حقیقت تو نذر ہے لیکن ازراہ مجاز کے قسم ہو سکتا ہے اسکا سطل کہ مثلاً اسکا
 سر علی صوم اتمر۔ میں سر کسی جہاز یعنی واسطہ تہائی تو جہاز اسکا قول متصل قسم ہوا۔ **وقد** عینہ و نفی غیرہ۔ اور حال یہ کہ
 اسنے اسی فعل کو معین کر لیا اور اسکے سوائے معنی کے نفی کر لی۔ **ف**۔ کیونکہ نیت کر لی کہ قسم ہو اور نذر نہ ہو۔ تو نیت
 سے بھی مجاز حصن ہو گیا اور حقیقت جاتی رہی۔ **درج** ہو کہ اگر اردو میں یہ لفظ اصل تعالیٰ کے واسطے کچھ یوم عید کا روزہ ہے
 اور **ایم**۔ جہاز قسم کا استعمال اس طرح نہیں آتا ہے پس یہ جہد ہی رہیگا اور قسم اسکی نیت پر لازم ہوگی **ایم**۔ معنی کہ ہمارے نزدیک

جوابات حلال ہوا سکو اپنے اوپر حرام کر لینا بھی قسم ہے پس اگر روزہ جسد کو اسے کھانا پینا وغیرہ بطور صوم کے اپنے اوپر حرام کرنے کی نیت کی تو یہ نیت اسپر لازم ہے اگرچہ کلام سے اسپر فقط نذر لازم آئی پس اردو میں یہ چوتھی صورت مثل آئندہ یا جوین و جھٹی کے ہوگی اسکو یا در کھنا چاہیے لہذا یہ حکم جو کتاب میں ہے عربی زبان میں سننے پر ہے۔ وان نواہما یكون نذرا و یمنیٰ عند ابی حنیفہ و محمد۔ ۵۔ اور اگر اسے نذر و قسم دونوں کی نیت کی تو یہ کلام نذر و قسم دونوں ہوگا مگر یہ ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہے۔ وعند ابی یوسف یكون نذرا۔ اور ابو یوسف کے نزدیک فقط نذر ہوگا۔ ۶۔ اور قسم نہیں ہوگا۔ و لو نوى الیمن۔ ۷۔ اور اگر اسے قسم کی نیت کی۔ ۸۔ یعنی بدون اسکے کہ نذر نہ ہو۔ ۹۔ کذا لک عندہما۔ نو بھی امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک وہ نذر و قسم دونوں ہوگا۔ ۱۰۔ کیونکہ قسم کی نیت ہے اور۔ ۱۱۔ اسکے کلام کی حقیقت ہے۔ ۱۲۔ وغندہ کیونکہ یمنیٰ۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک فقط قسم ہوگا۔ ۱۳۔ اور نذر نہیں ہوگا۔ ۱۴۔ پس اگر ۱۵۔ ۱۶۔ دونوں صورتوں میں اسے یوم جسد کو افطار کیا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اسپر نذر کی قضاء اور قسم کا کفارہ واجب ہے اور ابو یوسف کے نزدیک صورت ۵۔ میں مرت تھا کہ نذر اور صورت ۶۔ میں مرت کفارہ قسم لازم ہے۔ لابی یوسف۔ دلیل امام ابو یوسف کی۔ ۱۷۔ نذر و قسم دونوں میں سے فقط ایک ہی لازم ہونے کی یہ ہے کہ۔ ان النذر فیہ حقیقۃ و الیمن مجاز۔ اس کلام میں نذر تو حقیقت ہے اور قسم مجازی یعنی لایوقوف الاول علی الیمنہ و تیوقت الثانی۔ حتی کہ نذر ہونا تو اسکی نیت پر موقوف نہیں اور قسم ہونا اسکی نیت پر موقوف ہے۔ ۱۸۔ جیسے الفاظ میں حقیقۃً فقط طلاق کچھ نیت پر موقوف نہیں ہوتا اور مجازاً جو الفاظ بمعنی طلاق ہیں وہ نیت پر طلاق کا فاعل ہوتے ہیں پس جب کہ یہ حال ہے۔ فلا یفتلحہا۔ تو یہ کلام ان دونوں یعنی نذر و قسم دونوں کو شامل ہوگا۔ ۱۹۔ چنانچہ مولین نذر ہو چکا کہ ایک کلام سے ایک استعمال میں حقیقی و مجازی دونوں معنی میں ہونے میں۔ اگر دہم ہو کہ چوتھی صورت میں فقط قسم رہا حالانکہ نذر بغیر نیت نبوت ہوتی ہے تو تنبیہ کر دی کہ۔ ثم المجاز تعین بنیتہ۔ پھر مجازی مراد یعنی قسم تو یہ اسکی نیت پر نہیں ہو گئی۔ ۲۰۔ جیسے صورت ۴۔ ۲۱۔ میں ہے۔ پھر اگر دہم ہو کہ اچھا مجاز تو نیت پر نہیں ہوا اور حقیقت بغیر نیت کے نبوت ہو کر جمع ہو جاوے تو متنبہ کیا کہ۔ وعند قسما تعرج الحقیقۃ۔ اور دونوں کی نیت کی وقت حقیقت کو ترجیح ہوگی۔ ۲۲۔ کیونکہ جمع تو نسخ ہے پس کلام بیفائدہ ہونے کے لیے ہم نے حقیقت کو ترجیح دیکر مجاز کو ساقط کیا جیسے صورت ۳م میں ہے اور صورت ۶۔ میں چونکہ مجاز کی نیت نہیں کر و حقیقت ساقط کر دی۔ ولہذا لہ لا شافی بین الیمنین۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ نذر و قسم دونوں جہت میں کچھ مماثلت نہیں ہے۔ لہذا لہ یقتضیان الوجوب۔ کیونکہ دونوں جہتیں متفق ہو کر آسکے تو وہ واجب ہونا چاہی ہیں۔ ۲۳۔ پس ہم نے دونوں واجب کر دیں۔ الا ان النذر یقتضیہ لعینہ و الیمن غیرہ۔ اتنی بات کا فرق ہے کہ کلام مذکور نذر کو اپنی ذات سے واجب کرتا ہے اور قسم کو بغیر واجب کرتا ہے۔ ۲۴۔ تو کلام میں ہم نے دو طرح کی دلالت پائی ایک ذاتی اور دوسری بالغیر۔ فجمعنا بینہما علی بالذلیلین۔ تو ہم نے دونوں کو جمع کر دیا تاکہ دونوں دلیل پر عمل ہو جاوے۔ ۲۵۔ اور یہ ایک دلیل کو متروک کرنے سے بشر ہے۔ کما جمعنا بین جہتی التبرع والمعاوضۃ فی الیمنۃ بشرط العوض جیسے ہم نے ایچہ بہ بن جہین عرض لکھا بشرط ہو دونوں جہت احسان و معاوضہ کو جمع کر دیا۔ ۲۶۔ یعنی باا اتفاق جو بہ بشرط عوض ہو مثلاً لید لے بکر کو ایک مکان اس شرط پر جہ کہ کیا بکر اسکو ہزار روپیہ عرض دے تو ہم نے کہا کہ یہ جہ ہے جو کہ احسان ہوا کرتا ہے لیکن ہم نے کہا کہ ہم میں یہ معاوضہ مثل بیج کے ہے چنانچہ شفع کو اس میں مثل بیج کے شفع کا حق حاصل ہے حالانکہ محض بیج ہوتا تو شفع حاصل نہ ہوتا۔ و لکن جو کہ شیخ متقن ابن الامام نے اس مقام میں محققانہ کلام دو طریقہ سے شیخ محمد الاسلم و بدلنے سے نقل کر کے دونوں کو ضعیف کیا اور دونوں کا مدار اس امر پر ہے کہ کلام سے قسم کا وجوب ہے خواہ بالترام یا بزم اور شک نہیں کہ دونوں پر شیخ کا احتراص صحیح ہے چنانچہ فتح القدیر میں بحف طویل ملاحظہ کرو۔ پھر مترجم کو تفسیر طریقہ ظاہر ہوتا ہے جس پر شیخ

شیخ کا اعتراض دارقین اور وہ یہ کہ نفس کلام سے اس پر نذر واجب ہو اور قسم واجب ہونے میں کلام کو کچھ دخل نہیں بلکہ مرت
اس شخص کی نیت سے قسم لازم آئی لیکن چونکہ یہ نیت اس کلام نذر کے وقت پیدا ہوئی ہو لہذا وہ اس کلام کی طرف توجہ
کے منسوب ہوئی۔ یہ دلیل تو اس مقام پر حق ہے لیکن کتاب کی عبارت میں توجہ کرنا چاہیے کہ نذر دو قسم دونوں کی نیت میں
یہ کلام دونوں ہوگا۔ اس کے معنی بطریق مجازی ہیں کہ کلام سے فراغت پر دونوں مفاد موجود ہوئے اور یہ نہیں کہ نفس کلام سے
جوت ہوئے۔ اور اہام مصنف نے خود اس طرف اشارہ کیا کہ الا ان النذر یقتضیہ یعنی دالین بغیرہ۔ یعنی قسم اس کلام کا اثر
نہیں بلکہ غیر کلام سے واجب ہوئی اور وہ نیت ہو جو اس کلام کے وقت اس شخص کے دل میں پیدا ہوئی۔ فاحفظ فانک لا تتعد
فی السفر۔ بھر سائل ایک سال معین یا غیر معین اور ایک ماہ معین یا غیر معین کے بیان ہوتے ہیں۔ ولو قال لصر علی صوم
بذہ السنۃ۔ اور اگر کسی نذر کرنے والے نے کہا کہ اصر تعالیٰ کے واسطے مجھ پر اس سال کے روزے بن۔ فتوبہ نذر
صحیح ہے یہی مختار ہے۔ درپس جب کہ اس سال معین کی نذر ہو۔ افطر یوم الفطر ویوم النحر وایام التشریق۔ نو افطار کرے
یوم الفطر اور یوم الاضحیٰ اور ایام تشریق کو۔ فت یعنی واجب ہو کہ اس سال میں سے جب یہ پانچ دن آویں انہیں روزہ نہ رکھے
صحت۔ وقفضایا۔ اور انکو قضاء کرے۔ فت یعنی بعد اس سال کے یہ پانچ روزے قضاء رکھے۔ م۔ اور اگر اس نے ان ایام میں بھی
روزے رکھے تو نذر ہو گئی لیکن وہ گنہگار ہوا۔ ن۔ لان النذر بالسنۃ المحیضۃ نذر بہذہ الایام۔ کیونکہ معین سال کی
نذر کرنا ان ایام کی بھی نذر ہے۔ فت کیونکہ سال میں یہ ایام ضرور داخل ہیں تو جب اس نے یہ سال معین کر کے اپنے اوپر
واجب کیا تو یہ ایام بھی واجب کر لیے۔ اور چونکہ ان ایام میں صوم سے مانعت ہے تو قضاء کرے۔ م۔ رہا رمضان تو اسکی قضاء
واجب نہیں اس واسطے کہ وہ اس سال معین میں آئے نذر کرنے سے واجب نہیں ہو بلکہ اصر تعالیٰ کے فرض کرنے سے واجب ہے
الخلاصہ۔ م۔ نفع۔ اور یہ اسوقت کہ ان ایام سے پہلے اس سال کی نذر کی ہو اور اگر ان ایام کے بعد اس سال کے صیام کی نذر کی
تو بلا خلاف باقی ایام کے روزے رکھے مثلاً بعد عید الفطر کے نذر کی تو اس پر عید الفطر کی قضاء نہیں اور بعد تشریق کے نذر کی تو پانچوں
کی قضاء نہیں۔ کما فی الخلاصہ۔ م۔ نفع۔ یعنی نذر بعد یوم عید الفطر کے ذی الحجہ ختم تک رکھے اور بعد تشریق کے صرف چند روز ختم
ذی الحجہ تک۔ م۔ وکذا اذا لم یعین لکنہ شرط التتابع۔ اور یہی حکم ان پانچ یوم کے افطار و قضاء کا اسوقت بھی ہے کہ جب
نذر کنندہ نے سال کو معین نہ کیا ہو لیکن پُر در پُر ایک سال کا روزہ رکھنا شرط کیا ہو۔ فت باین طور کہ اصر تعالیٰ کے واسطے
مجھ پر ایک سال کے روزے پُر در پُر ہیں۔ لان المتتابعۃ لا تعری عنہا۔ کیونکہ پُر در پُر ۳۶۰۔ یوم کے روزے ان ایام
خالی نہ ہونگے۔ فت پھر سال معین کی صورت میں پانچ دن کی قضاء میں برابر پانچوں پُر در پُر رکھنا شرط نہیں تھا لیکن بقضیہا
فی نذر الفضل موصولہ تحقیقاً للتتابع بقدر الامکان۔ لیکن اس صورت میں جب کہ غیر معین متتابع نذر کی ان پانچوں
کو قضاء بھی ملا ہو اگرے تاکہ پُر در پُر کی شرط جائز ہو لیکن ہر متحقق رکھی جاوے۔ دیتا فی نذر اخلاف زفر و الشافعی
اور واضح ہو کہ اس نذر میں زفر و شافعی کا خلاف پیدا ہوگا۔ فت کہ ان دونوں اماموں کے نزدیک یہ پانچ دن داخل نذر
نہ ہونگے تو انکی قضاء بھی نہ ہوگی۔ لکن عن الصوم فیہا۔ کیونکہ ان ایام میں روزے سے مانعت وارد ہے۔ فت چنانچہ عید
واضح میں حدیث گندی مایام تشریق میں بھی حدیث وارد ہے۔ و ہو قولہ علیہ السلام الا لا تصوموا فی نذرہ الا ما مضی فانہا
ایام اکل و شرب و لہال۔ اور وہ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ خبردار ہو جاؤ کہ ان ایام میں روزہ مت رکھو کہ یہ
ایام کھانے پینے و بال کے ہیں۔ فت ببال معنی جامع ہے اور یہ لفظ دارقطنی و اسحق بن راہویہ کی روایت ابو ہریرہ رضی
اور طبرانی کی روایت ابن عباس رضی اللہ عنہ میں اور ابو یعلیٰ کی روایت زید بن خالد رضی اللہ عنہم میں واقع ہے مگر یہ روایات
ضعیف ہیں لہذا مندرجہ م نے مختصر السنن میں لکھا کہ یہ لفظ کسی صحیح روایت میں وارد نہیں بلکہ صحاح اسانید میں ایام اکل و شرب

و ذکر آئی آیا ہے۔ مع بہر حال ان ایام میں صوم سے عافیت دارد ہر دم۔ وقد بینا الوجه فیہ۔ اور ہم نے اس میں وجہ بیان کر دی۔ و نہ
 رخصت کی نذر آنکے نزدیک صحیح نہیں۔ والعدو عنہ۔ اور اس سے عذر بھی بیان کر دیا۔ و نہ کہ عافیت بالغیر ہے تو مرد و نذر
 و فاء نہ کرنا ان ایام میں پس قضاء لازم رہی بلکہ جب قضاء بھی ممکن نہ ہو تو کفارہ لازم ہے اور تحقیق گزر چکی۔ م۔ و لو لم یشرط التعلیل
 اور اگر اپنے پروردگار کے شرط نہ کی۔ و نہ بلکہ اللہ تعالیٰ کے واسطے ایک سال کے روزے اپنے اوپر مقرر کیے۔ تو چاند کے شمار سے
 روزے رکھنا شروع کرے حتیٰ کہ بارہ مہینہ پورے ہو جاویں۔ اور اس صورت میں رمضان جو آدینکا وہ نذر میں محسوب نہ ہوگا بلکہ
 رمضان کے بجائے ایک ماہ نذر رکھے۔ کما فی التلخیص صوم مذہب الایام۔ ان ایام پانچ میں روزہ رکھ لینا کافی نہ ہوگا۔
 و یعنی نذر ادا ہوگی بلکہ عیدین و تشریق کو چھوڑ کر غیر منوع پانچ دنوں میں روزے نذر کے ادا کرے۔ لان الاصل
 فیما یزیدہ الکمال۔ کیونکہ جو اپنے اپنے اوپر لازم کیا اس میں کامل ہوا اصل ہے۔ و نہ کیونکہ کسی ناقص دن کی نذر نہیں کی تو
 و المودی ناقص۔ اور جو ان ایام میں ادا کیا وہ ناقص ہے۔ لسان النہی۔ بوجہ عافیت موجود ہونے کے۔ و نہ حالانکہ
 اپنے تو اپنے اوپر اتنے روزے لازم کیے جو طاکر بارہ ماہ ہو جاویں چاہے کبھی رکھے۔ بخلاف ما اذا عینہا۔ برخلاف اس
 صورت کے جب کہ ان ایام کو متعین کر لیا ہو۔ و نہ خواہ اس طرح کہ ان ایام سے پہلے اس سال کے روزے رکھنے کی نذر
 کی یا ایک سال کی علی الاتصال نذر کی کیونکہ ان دونوں صورتوں میں لازم آتا ہے کہ اپنے ان ایام میں روزے رکھنے کی
 نذر کی پس اگر ان ایام ہی میں روزہ رکھ لیا تو معصیت کا مرتکب ہوا مگر نذر ادا ہو گئی۔ لانه التزم یوصف النقصان۔
 کیونکہ اپنے ناقص ہونے کی صفت کے ساتھ اپنے اوپر لازم کیا تھا۔ و نہ ویسا ہی ادا کیا۔ فیکون الاداء بالوصف المتعین
 تو اسکا ادا کرنا اسی وصف کے ساتھ حاصل ہو گیا جو اپنے التزام کیا تھا۔ و نہ تو نذر ادا ہو گئی۔ اگرچہ عافیت کی فراہم کر
 نہ کرنے سے معصیت کا مرتکب ہوا۔ (فردع) اگر اس ماہ یا دو حال یا ماہ رواں کے روزوں کی نذر کی تو اس مہینہ میں کچھ
 ایام باقی ہیں وہی لازم ہیں پس اگر درمیان میں ان پانچ ایام مذکورہ میں سے کوئی دن بچے تو اسکو قضاء کرے و نہ معصیت
 کے ساتھ نذر ادا ہو جائیگی۔ اور اگر کل قضاء کیا تو چاہے متفرق رکھے۔ یہی حال اس ہفتہ یعنی سات روز کا ہو اور اگر ہفتہ سے زیادہ
 سینچر مراد یا تو اسکی نیت ہے۔ اگر ایک مہینہ پر روزہ نذر کیا تو ایسے مہینہ میں جائز نہیں جس میں منوع دن آوے اور اگر کسی روز
 بیچ میں افطار کیا تو اسروزہ رکھے اور چاند سے چاند تک کافی ہے اگرچہ ۲۹۔ دن ہوں اور کما گیا بلکہ ۳۰۔ دن لازم ہیں اور
 درمیان ماہ سے بالاتفاق ۳۰۔ دن شوالی پورے کرنا لازم ہے۔ اگر ایک ماہ مثل رمضان کے نذر کی پس اگر مثل سے مراد
 پروردگار پر تو چاند سے چاند تک پروردگار کافی ہے اور اگر مراد تعداد یا کچھ نیت نہیں تو ۳۰۔ پورے کرے خواہ متفرق یا متوالی۔ اور
 یہی فقہاء پر۔ اگر عورت نے سال معین کی نذر کی پھر درمیان میں حائض ہوئی تو ایام حیض قضاء کرے کیونکہ کبھی سال حیض سے
 خالی ہوتا ہے تو وہ بوجہ سبقت گری و غیرہ کے عاجز ہوا تو جائز دن میں قضاء کرے۔ اگر ایک رجب کی
 نذر کی پھر یہ مہینہ کفارہ نماز میں مع دوسرے ماہ کے رکھا تو جائز اور نذر کے لیے صحیح قول ہے ایک رجب قضاء کرنا واجب ہے
 ہر دم۔ و علیہ کفارہ نہیں ان ارادہ یہینا۔ اور نذر کنندہ پر کفارہ قسم واجب ہے اگر اپنے کلام سے نذر مراد لی ہو۔ و نہ
 یعنی جب کہ حائض ہو۔ وقد سبق و جوہر۔ اور اسکی صورتیں سابق میں بیان ہو چکی ہیں۔ و نہ یعنی جو صورتیں مراد
 بیان ہے کہ جو کلام نذر کے واسطے عربی میں بولا جاتا ہے وہ مجازاً قسم کو محض ہے پس اگر نیت ہو تو قسم ہو جائیگا اور مترجم نے سابق
 تنبیہ کر دی کہ اردو میں یوں کہنا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر واجب ہے۔ خالی نذر میں مستعمل ہے اور قسم اسکا مجاز نہیں تو نیت
 سے بھی قسم ہوگا۔ فاحفظہم۔ (فردع) اگر نذر کرنے والے شخص نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر واجب ہے کہ اس دن میں
 روزہ رکھوں جس میں زہرا دے پھر دیکھیں دن آیا ایسے وقت آیا کہ نذر کرنے والا کھا چکا یا حدیث بھی کہ اسکو حیض آچکا

یا بعد زوال آیا یا رات میں آیا تو قبول امام محمد اس پر کچھ واجب نہیں یہی مختار ہے مع السراجیہ المظاہرہ۔ اور اگر زوال سے پہلے آیا اور
ہنوز اسنے کچھ نہیں کھایا تو روزہ رکھ لے۔ محیط الشرفی۔ اور اگر مثلاً زید کی آمد کے روز اور بکر کے اچھے ہو جانے کے روز میں پیش
صوم کی نیت کی پھر اطلاق سے دونوں باتیں ایک ہی روز واقع ہو گئیں تو اس پر فقط اسی روز کا روزہ واجب ہے۔ محیط۔ اور تعالیٰ
کے واسطے مجھ پر واجب ہے کہ ایک دن روزہ رکھوں تو اس پر ایک روزہ واجب ہے اور چاہے جس دن ادا کرے اور بالاجماع میں تاخیر
جائز ہے۔ اگر کہا کہ مجھ پر آدھے دن کا روزہ ہے تو صوم نہیں یا ایک دن میں دو روزے ہیں تو صرف ایک ہی روزہ واجب ہوگا۔
مع۔ تین چار دن جب قدر ایام نذر کے وہ واجب ہونے چاہے جب رکے خواہ شرف باپ و بپھر اگر اسے پورا پور شرط کیے ہوں تو
اسی طرح لازم ہو گئے حتیٰ کہ دریاں میں اگر کوئی دن افطار کیا خواہ عذر یا وجہ حیض وغیرہ کے یا عیدین و تشریق نہ ہونے سے تو از سر نو
شمار کرے۔ السراج۔ مع۔ متفرق نذر اگر پورا ادا کرے تو کافی ہے اور برعکس نہیں۔ تافہیخان وغیرہ۔ اگر نذر میں ایک روزہ
کنا چاہتا تھا گزبان سے ایک ہفتہ یا مہینہ یا سال نکل گیا تو جو نکلنا ہی لازم ہوگا کیونکہ نذر میں قصد بے قصد برابر ہے۔ السراج
مع۔ نذر کو کسی شرط پر حلق کیا مثلاً اگر ایسا ہوا تو مجھ پر ایک ماہ کا روزہ ہے۔ شرط کی وجہ سے پہلے ادا کرنا بالاتفاق جائز نہیں۔
اور اگر وقت کی طرف مضاف کیا مثلاً مجھ پر جب کے روزے ہیں پھر جب سے مقدم مثلاً ربیع الاول میں ادا کیے تو جائز ہے۔ یہی فقہین
کا قول ہے۔ وغیرہ۔ ایک ماہ کے روزے نذر کے پھر مہینہ پورا ہونے سے پہلے مرگیا تو کل واجب حتیٰ کہ جقدر اس کے ذمہ ہوں ہر روزہ
کی ندرت کی وصیت کو خواہ مہینہ میں ہو یا غیر میں ہو۔ اگر مرض نے اسے ادا کر دیا تو واجب کیے گھر صحت سے پہلے مرگیا تو اس پر کچھ واجب
نہیں ادا اگر ایک روزہ بھی اچھا ہو کر گذرا تو کل مہینہ کے واجب حتیٰ کہ مرے تو وصیت فدیہ واجب ہے اور امام محمد کے نزدیک بقدر
صحت واجب ہیں۔ المظاہرہ۔ مع۔ مسئلہ۔ ایام عیدین و تشریق میں بغیر نذر کے صوم کا حکم۔ من الحج یوم النحر صائمنا جس شخص نے
یوم النحر یعنی عید النبی کے روزہ صوم کی اس حال سے کہ وہ صائم ہے۔ ثم افطر۔ پھر افطار کر ڈالا۔ لاشی علیہ۔ تو اس پر کچھ واجب نہیں
فت۔ یعنی قضاء نہیں اور نہ گناہ ہے۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ ومن ابی یوسف ومحمد فی النوادر ان علیہ القضا۔ اور
نوادیر میں ابو یوسف و محمد سے مروی ہوا کہ اس پر قضاء واجب ہے۔ فت۔ اور کچھ گناہ نہیں بلکہ افطار کر دینا بھی واجب ہے کیونکہ تمام
کرنا مصیبت ہے اور یہ مصیبت بعد ایام منوعہ کے مرفوع توقفاً واجب ہے۔ لان الشروع یلزم کالنذر۔ کیونکہ روزہ شروع کرنا اسکے
فعلاً لازم کرنے والا مثل نذر کے ہو جاتا ہے۔ وھذا کالشروع فی الصلوۃ فی الوقت المکررہ۔ اور منوع وقت میں روزہ شروع
کرنا ایسا ہو گیا جیسے مکررہ وقت میں نماز شروع کی۔ فت۔ مثلاً طبع یا غروب یا ٹھیک دوپہر کو نفل شروع کر کے تو زدی وقفاً واجب
ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایسی حالت کی صورت میں قضاء واجب اگر ایسے روزہ کی صورت میں نہیں۔ والفرق للابی حنیفہ وہو
ظاہر الروایۃ ان بنفس الشروع فی الصوم لیس صائم۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کے واسطے اور یہی صاحبین سے ظاہر الروایۃ ہے وجہ فرق
یہ کہ صوم میں تو شروع کرنے ہی صائم کہلاتا ہے۔ حتیٰ بحث بہ المحالفت علی الصوم۔ حتیٰ کہ شروع کرتے ہی وہ شخص حادث ہو جائیگا
جس نے صوم پر قسم کھائی ہو۔ فت۔ مثلاً قسم کھائی کہ میں روزہ نفل نہیں رکھو گا تو شروع کرتے ہی مجھ پر ٹپڑ گیا۔ یا کہا کہ اگر میں غلام
روزہ میں صائم ہوں تو میرا غلام آزاد ہو پھر اس روزہ شروع کر کے تو زدی تو اس کا غلام آزاد ہو جائیگا اس واسطے کہ وہ شروع کرتے ہی صائم
ہو گیا پس معلوم ہوا کہ مذہب میں شروع کرنے ہی صائم ہو جاتا ہے۔ فیصیر ترکیباً للنتی۔ تو شروع کرنے سے نہی کا ترک ہو۔ فت۔
اور جس نفل کا شروع کرنا مصیبت میں داخل کرے تو کچھ بھی نیک نہیں۔ تعجب البطلان۔ تو ایسے عمل کو میث دینا واجب ہے۔
ظاہر تعجب صیانتہ۔ پس اسکو مٹانے سے بچنا واجب نہ ہوا۔ ووجوب القضاء یستثنی علیہ۔ اور قضاء واجب ہونا تو
اسی پر مبنی تھا۔ فت۔ یعنی نیک کام کو شروع کر کے مٹا مٹنے سے نڈا اگر مٹا تو قضاء واجب ہے اور یہاں جب اسکا مٹنا واجب ہے
تو مختار لازم نہیں۔ یہاں تو اس صوم میں ہے۔ ولا یصیر ترکیباً للنتی نفس النذر وجوباً واجب ولا نفس الشروع فی الصلوۃ

و نفس شرعیہ میں ہر ایک رکن واجب ہے اور اگر کسی رکن کو ترک کرے تو شرع کے خلاف ہے۔
یعنی اگر کسی رکن کو ترک کرے تو شرع کے خلاف ہے۔
مگر نہ نماز واجب کیا ہو کسی دوسرے رکن پر اگر کسی اور رکن کو ترک کرے تو شرع کے خلاف ہے۔
واجب ہو گئی ہیں ابھی تک نہیں لایا کہ ایک رکن ہو گا۔ مثنیٰ تیم رکعت۔ یہ ایک ایک رکعت پوری کرے۔
نفس شرعیہ سے رکن واجب نہیں بلکہ شرع کر کے ایک رکعت پوری کر کے ہر رکن ہو گا۔
علی الصلوۃ۔ اور ابھی جفت کے نماز شرع کرنے سے وہ شخص حائض ہو گا جس نے نماز پڑھ کر کھائی تھی۔
اگر اوقات مکروہ میں سے کسی وقت میں نماز پڑھوں تو میرا ظلم آزاد ہو یا دوسری وقت مکروہ میں نماز نہیں پڑھوں گا۔
ان اوقات میں نماز شرع کی اور پوری رکعت نہیں کی تو ابھی تک جوتا نہیں ہوا کیونکہ ابھی اسپر نماز کا نام نہیں ہو
یہاں تک کہ ایک رکعت پوری کرے تب حائض ہو گا پس معلوم ہوا کہ نماز میں شرع کرنا نماز نہیں اور نہ وہ نماز ہی ہو گا پس نذر
کرنا اور نماز شرع کرنا ایک کام رہا۔ تعجب صیغۃ المودعی۔ تو مودی کو یہ دینے سے بچنا واجب رہا۔
اس طرز پر ممکن نہیں کہ نذر کو اس وقت دیا کرے یا نذر کو اس وقت پورا کرے کیونکہ پورا کرنا واجب ہے۔
ذمہ داری سے ممکن ہے۔ فیکون مضموناً بالقضاء۔ تو وہ اسکی قضاء کرنے کا ضامن ہو گا۔
شرع کر کے پورا کرنا واجب ہوتا ہے خواہ اس طرح کہ شرع کو آخر تک تمام کرے یا اسکو قضاء کرے۔
کہ شرع کرنا ایک جہد اور صوم و ہم آخر شرع کرنا ایک نہیں ہے اور نہ وقت مکروہ میں شرع کرنا ایک ہے مگر ایک رکعت تک پڑھنا ایک
نہیں ہے۔ ہاں صوم و ہم آخر کی نذر کرنا واجب ہے مگر شرع کرنے کی جفت سے نہیں بلکہ نذر کی جفت سے اور نہ خود تک ہے۔
عن ابی حنیفۃ انہ لا یجوز القضاء فی فصل الصلوۃ بقضاء۔ اور ابھی جفت سے نہ اور نہ ایک ایک نماز اوقات مکروہ میں شرع
کرنے کی صورت میں بھی قضاء واجب نہیں ہے۔ والاکمیر بالادل۔ اور اول نظر جو وقت یعنی یہ کہ قضاء واجب ہے اور اسکو
اعلم۔ امام مصنف نے انظر کما اوضح لہا کہ شاید اسوجہ سے کہ جو شیخ محقق ابن الہمام نے لکھی کہ اگر نماز کو مجدد کے بعد
تبع کرے تو چاہیے کہ قضاء واجب ہو کیونکہ اس وقت تو رکن نہیں ہو چکا حالانکہ حکم قضاء مطلق ہے۔
نفس یہ ہے کہ شرع میں عمل تک واجب ہے چاہے اسکی اس حرکت سے خیر ہو گا کہ وہ اسکو سجدہ تک لے گیا کیونکہ
ہر حرکت خود نصیحت ہے پس قضاء نظر نفس شرع کے اسپر واجب رہی ناظرہ۔

باب الاعتكاف

واضح ہو کہ اختلافات کی تفسیر و تقسیم و اسرار کن و شراکت و آداب و اسکی عمر بیان و حین امور سے وہ قاسد ہوتا ہے اور جو افعال آپس میں منوع
ہیں انکی سب کار بیان اس باب میں ہونا چاہیے۔ مجل بیان یہ کہ اختلافات کی شرائط میں اسلام و قتل و دہاک ہونا جملہ و فحاشی جناب
سے و سہرہ خاصہ ہونا اور عدم خبیث۔ پھر تفصیل آئی ہے۔ امداد ہونا و ہلچ ہونا و نکر ہونا شرطین۔ چنانچہ اختلافات فعل کا اور
اسکی و شریک اجازت سے جو عرصہ و کلام کا صحیح ہے۔ البتہ اے۔ کیونکہ شوہر و معنی کو اختیار ہے کہ جو مرد اور ملک کو نذر کے اختلاف
واجب سے خارج کرے۔ البتہ۔ اختلافات کا ادب یک سو سے غیر کے کلام کو بے ماسراج۔ و نقص انبیاء و اولیاء و انبیاء کلام غیر کے ہو
و علی۔ البتہ اسکی تفسیر میں گناہ نہ کہ منافقت نہیں۔ شیخ العلماء کا۔ چونکہ سید میں دنیا کی صلاح آئین کرنا کہ وہ تحریری ہو تو آئین گناہ
کے سبب کہ جسے حاجت سے بولے۔ البتہ۔ اور غریبی اختلافات کا سبب کہ انکی جرات انکی میں منقطع و شاہد ملک ہو جائے اور کھانا
و ہر چیز کے جسکی کی حاجت ہو جائے۔ البتہ۔ حال اختلافات مشتبہ۔ نہ مری سم نے فرمایا کہ اختلافات مشتبہ ہے

اما التلبیث ذکر کتبہ فی حق تعالیٰ وجوبہ۔ روایت یعنی تضرع جہا تو یہ اعتکاف کا رکن نہائی ہے کیونکہ اعتکاف موجب التلبیث
اس سے آگاہ کرتا ہے تو اعتکاف کا وجود ایسی ہیست کے ساتھ ہو گا۔ وفت یعنی لغت میں اعتکاف از ملک و ملکوت ہے اور تلبیث سے
موانع کے لیے کہ آدمی اپنے نفس کو روک کر تضرع اور دعا کے جن سے لازم آتا ہے کہ کسی باعث پر توجہ و توجہ جادے و برابر
ایسی حالت پر رہے و قال تعالیٰ یکنون علی اصنام لهم۔ یعنی یہ قوم بت پرست اپنے ایک بت پر ملکوت کے محسوس ہیں اعتکاف کی
ذات یہی کہ آدمی اپنی نفس کو طاعت الہی میں روک کر تضرع اور دعا سے اس سے باز رکھے۔ پھر شرح میں اس کا مقام مسجد ہے لہذا
عورت کے حق میں اس کے گھر میں ناز کی جگہ ہر جہی کہ یہ مقام اس کے لیے ایسا ہے جیسے مرد کے حق میں مسجد الجماعہ ہر جہی کہ اگر عورت
وہاں اعتکاف کرے تو بغیر ضرورت وہاں سے نہ نکلے۔ اور اگر عورت نے کوئی جگہ ناز کی نہ بنائی ہو تو جائز ہے کہ ایک جگہ بنا کر
اس کو پاک کر کے اس میں اعتکاف کرے۔ الزاہدی۔ اور مسجد جماعت میں عورت کا اعتکاف کرنا تحریر یا مکروہ ہے۔ محیط النسخی۔
اور چونکہ یہ خیال منصفہ ہے لہذا جو از اہل تصافی مگر فتویٰ اس وقت بھی کہ نہیں جائز ہے۔ و الاہم من شرط عندنا خلاف
للشافعی۔ اور موم ہمارے نزدیک اعتکاف کا رکن نہیں بلکہ شرط ہے بخلاف قول شافعی کے۔ وفت کہ موم شرط نہیں کہتے
اور یہی امام احمد و داؤد کا مذہب اور بعض سلف کا قول ہے اور ہمارا مذہب جمہور سلف کا قول ہے۔ والذیہ شرط فی سائر الجماعات
اور نہ تمام جماعات میں شرط ہوتی ہے۔ وفت پس بغیر نہت کوئی عبادت نہیں جہاں اعتکاف جب عبادت نہ ہو تو محض
رایگان ہونا بخلاف و ضرور کے کہ اگر عبادت نہ ہو تو منقطع الصلوٰۃ ہو گیا۔ پھر نہت شرط ہونے میں کچھ خلاف نہیں صرف موم
میں خلاف ہے۔ ہو یقول ان الصوم عبادۃ و ہواصل بنفسہ فلا یكون شرطاً لغيرہ۔ شافعی کہتے ہیں کہ موم ایک عبادت
ہے اور خود اصل ہے تو وہ دوسری عبادت کے واسطے شرط ہو گا۔ وفت۔ یہ قیاس تو بیشک مقول ہے مگر ہم نے یہ قیاس ترک
کر دیا جو بعض کے جو بیان فرمائی۔ و لنا قولہ علیہ السلام لا اعتکاف الا بالصوم۔ اور ہمارے واسطے حجت یہ کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہیں اعتکاف مگر موم کے ساتھ۔ وفت۔ رواہ الدارقطنی ثم البیہقی۔ اور اسکی اسناد میں سیدین
عبد الغزیز راوی کی بشیر رحمہ اللہ تعالیٰ توفیق کی۔ ابو داؤد نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی کہ متکلف پر سنت یہ کہ مرنے
کی عبادت نہ کرے اور نہ جنازہ پر حاضر ہو اور نہ عورت کو مساس کرے اور نہ اس کے بدن سے بدن ملاوے اور کسی حاجت کے
واسطے نہ نکلے سوائے اس کے جس سے چارہ نہیں ہے اور اعتکاف نہیں مگر موم کے ساتھ اور اعتکاف نہیں مگر مسجد جماعت میں
اسناد میں عبد الرحمن بن اسحق راوی میں بعض نے کلام کیا لیکن امام مسلم نے اسکی حدیث لی اور ابن عیین نے توفیق کی اور
دوسروں نے ترمذی کی۔ پس فقہ نے روایت کو مرفوع کیا تو مقبول ہے۔ پھر صحیحین میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسلام
پہلے نذر کی قسمی کہ ایک رات خانہ کعبہ کی مسجد الحرام میں اعتکاف کریں پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا
کہ اپنی نذر پوری کر۔ دوسری روایت میں بھی ہے ایک رات کے ایک دن آیا ہے سر اذیہ کہ رات مع دن یا دن مع رات ہے۔ پھر
واضح ہو کہ ابو داؤد و نسائی نے اس حدیث کو عبد اللہ بن عبد ربیع سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جاہلیت کے زمانہ
میں کعبہ کے پاس ایک رات یا ایک دن اعتکاف کی نذر کی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ اعتکاف
کریں اور زندہ رکھیں۔ دارقطنی نے کہا کہ ابن بدیل ضعیف و مشہور ہے۔ لیکن امام ابن عیین نے کہا کہ وہ صالح ہے اور ابن جہان
اسکونقات میں لکھا پس اسناد صحیح ہے اور صحیحین کی روایت میں صرف زمانہ جاہلیت کی نذر تھا و نہ اس وقت کے بعد اس روایت میں
اصل واقعہ کا جواب ہے اور کچھ اختلاف نہیں۔ اور ترمذی اسکی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا جو ادھر گزری اور خود ابن عمر رضی اللہ عنہ
کا یہی مذہب ہے کہ متکلف پھر زندہ لازم ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ایک روایت میں نہیں جیسا کہ بعض نے روایت کی
اور دوسری روایت میں موم لازم ہے۔ کما رواہ البیہقی و عبد الرزاق۔ شاید ابن عباس کے نزدیک اعتکاف نذر یعنی واجب

کی نذر کی تو کافی نہیں کیونکہ یہ صوم نفل اباد واجب نہیں ہو سکتا۔ المحیط۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اعتکاف نذر بالاتفاق ایک نفل سے کم نہیں اور خلاف صرف نفل میں ہے۔ فانعم واسمہ تعالیٰ اعظم۔ ثم الاعتکاف لا یصح الا فی مسجد جماعۃ۔ پھر واضح ہو کہ اعتکاف صحیح نہیں ہو تا سوائے مسجد جماعت کے۔ نقول حذیقہ رضی اللہ عنہ لا اعتکاف الا فی مسجد جماعۃ۔ دلیل قول حذیقہ رضی اللہ عنہ کہ اعتکاف نہیں مگر مسجد جماعت میں۔ ف۔ رواہ الطبرانی۔ اور یہی نے ابی جاسر رحمہ سے گھر لیا کی جائے نماز میں اعتکاف کرنا بدعت منقوضہ روایت کیا اور عبد الرزاق وابن ابی شیبہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے نفل توں حذیقہ رضی اللہ عنہ روایت کیا اور سابق میں مرفوع حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا لکھ چکی۔ مع۔ اور حاصل یہ کیا میں قول صحابی ترمذی حدیث مرفوع کے ہر اس واسطے کہ قیاس کے یہاں دخل نہیں ہے۔ وعن ابی حذیقہ انہ لا یصح الا فی مسجد یصلی فیہ الصلوات اتمس۔ اور ابو حذیقہ سے روایت ہے کہ روایت حسن بن زبیر کہ اعتکاف نہیں صحیح ہونا مگر ایسی مسجد میں جہاں پانچوں نمازیں پڑھی جاتی ہوں۔ ف۔ کیا گیا کہ جامع مسجد میں مطلقاً جائز ہے اگرچہ اس میں پانچوں نمازیں نہ ہوں تو ہر اس واسطے جامع مسجد کے ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ دلیل اسکو مساند نہیں چنانچہ فرمایا۔ لانه عبادة انتظار الصلوة یختص بمکان یودی فیہ۔ کیونکہ اعتکاف تو نماز کے انتظام کی عبادت ہے یہی ایسی جگہ سے مختص ہوگی جہاں نماز ادا کی جاتی ہو۔ ف۔ اور حدیث صحیح میں ہے کہ شخص نماز کو ادا کرے لے منظر تہجاء ہو رہا ہو ہی میں ہے۔ ابن الجوزی نے حذیقہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ ہر مسجد جسکے واسطے امام و مؤذن ہو تو اس میں اعتکاف صحیح ہے۔ خلاصہ میں اسی کو صحیح کہا ہے۔ مع۔ اور امام طحاوی نے ہر مسجد میں صحیح کہا اور قایم الیمان میں اسی کی تصحیح کی۔ کما فی البیانی۔ افضل اعتکاف مسجد الحرام میں پھر مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و اسلام میں ہر مسجد بیت المقدس میں ہر مسجد جامع پھر جس مسجد میں نمازیوں کی کثرت ہو۔ البیہق۔ عورت نے اگر مسجد جامع میں اعتکاف کیا تو کردہ تحویلی کے ساتھ جائز ہے۔ محیط النسخی قاضیخان۔ اما المرأة فتکلف فی مسجد بیتھا۔ عورت اپنے گھر کی مسجد میں اعتکاف کرے۔ ف۔ یعنی گھر میں جو مقام پاک صاف کر کے نماز کے لیے بنایا جاتا ہے اور مرد و عورت کے واسطے عام ہے چنانچہ کتاب الصلوة میں گذرا۔ پس عورت اسی مسجد میں اعتکاف ادا کرے اگرچہ نذر ہو۔ لانه جو الموضع لصلواتہا یختص انتظار ہافیہ۔ کیونکہ عورت کی نماز کے لیے یہی جگہ مقرر ہے تو اسی میں اسکا انتظار نماز متحقق ہو جائیگا۔ ف۔ اور اس جگہ کا حکم عورت کے حق میں وہی جو مرد کے لیے مسجد الجماعہ کا ہے حتیٰ کہ بغیر حاجت انسانی کے یہاں سے باہر نہ ہو۔ مبطو النسخی۔ اور مسجد بیت کے سوائے گھر میں نہیں جائز ہے۔ البدائع۔ ولولم یکن لہا فی البیت مسجد۔ اور اگر عورت کے واسطے گھر میں کوئی مسجد نہ ہو۔ ف۔ مثلاً وہ اپنی نماز جہاں پائی ہو پڑھتی ہو اور کوئی جگہ اسے خاص نہ بنائی ہو۔ تجعل موضعاً فیہ۔ تو کوٹھری میں کوئی جگہ بنا اعتکاف فیہ۔ پس اسی جگہ میں اعتکاف کرے۔ ف۔ کیونکہ اسی وقت بنانے سے وہ گھر کی مسجد ہو گئی۔ واضح ہو کہ بیت عربی میں چار دیواری رحمت و دروازہ کا مکان جیسے ہمارے یہاں کوٹھری ہوتی ہے پس اشارہ ہے کہ گھر میں جہاں تک پردہ کی جگہ ہو عورت کے لیے بہتر ہے اور یہی حدیث سے ثابت ہے۔ پھر عورت اپنے شوہر سے اجازت لے اور بغیر اجازت اسکو اختیار ہے کہ عورت سے منع کرے اور بعد اجازت کے نہیں۔ اور اگر باندی جو توبہ اجازت کے بھی کر سکتا ہے مگر گناہ ہوگا۔ قاضیخان مع۔ عورت نے اعتکاف کیا تو شوہر منع کر سکتا ہے اور یہی باندی و غلام کے ملک کو اختیار ہے۔ المحیط۔ پھر جب اجازت پادین یا نکاح سے خارج یا آزاد ہوں تو قضاء واجب ہے۔ افصح یمتیق بن ہر کہ اگر شوہر نے ایک جہنہ اعتکاف کی اجازت دی تو پھر شوہر کو اختیار ہے کہ عورت کو پھر وہی جہاں اعتکاف سے منع کرے اور متفرق اعتکاف کا حکم دے مگر جب کہ ماہ میں ہو تو نہیں۔ محیط النسخی۔ رہا یہ کہ تکلف کو کن احمد کی ماضی اور کن کی اجازت اور کوئی کردہ اور کن نشانے دے میں تو فرمایا۔ ولا یخرج من المسجد۔ اور تکلف یا ہر مسجد سے۔ ف۔ یعنی جائے اعتکاف سے پس تمام مسجد جماعت میں اسکو رہا ہے کہ جہاں چاہے اپنے سونے بیٹھنے کی جگہ پر لے جیسے عورت کے لیے

اسمہ رجبہ میں جو اپنے پاک صاف کرلی۔ ہاں اس سے خارج ہو۔ الا لحاجۃ الانسان۔ مگر انسانی حاجت کے لیے۔ مسلمانانہ
پہچانہ پیشاب کے خواہ مرد جو یا عورت ہو۔ اور ایسے ہی جب اعلان ہوا اور مسجد میں محفل بغیر تلوینٹ مکن ہوا۔ کمانی النہر۔ اور
البحر۔ یا جہد کے لیے۔ فت۔ یعنی مرنے کی حالت کے واسطے۔ غرض میں ہر۔ میں نفا سے حاجت کے واسطے مسجد سے نکل کر
گھر یا دوسرے اگرچہ آہستگی و دنا سے رہتا رہتا ہو۔ اور ایسے ہی وضو سے خارج ہو تو مسجد میں داپس آوے حتیٰ کہ اگر ایک
ساعت بھی ٹھہرا تو پھر جہد کے نزدیک اعتکاف فاسد ہوا۔ محیط۔ اور اگر وہ اپنے دو گھروں میں سے دور کے گھر میں گیا
تو بعض کے نزدیک اعتکاف فاسد ہوگا۔ ہاں اگر مسجد سے کسی دوست کا گھر قریب ہو تو اسکو جوڑ کر اپنے گھر جانا جائز ہے۔
السریر ۶۔ ہر ایک کی دلیل۔ اما لحاجۃ۔ حاجت کے لیے نکلنے کا جواز۔ لحدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کہ کان البی علیہ السلام
لا یخرج من مکتفہ الا لحاجۃ الانسان۔ بدلیل حدیث ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کہ حضرت علی الصریح علیہ وسلم اپنی
جاسے اعتکاف سے برآمد ہوئے مگر بغیر حاجت انسانی کے۔ فت۔ یعنی پہچانہ و پیشاب وغیرہ۔ اور صحاح استہ میں یہ حدیث
اسطرح کہ ام المومنین نے فرمایا جب حضرت علی الصریح علیہ وسلم اعتکاف فرماتے میری طرف کو مبارک ٹھکانا دیتے تو میں نکلتی
تو دینی اور آپ گھر میں داخل ہونے سے سوائے حاجت انسانی کے۔ رفع۔ یعنی یہ کہ مسجد آپ کے گھر سے متصل تھی تو مسجد میں ہونے
کا وجہ مبارک ٹھکانا دیتے تھے۔ اور سابقین میں بھی حدیث ام المومنین مروایت ابو داؤد میں گدما۔ م۔ فت۔ پس ایک دلیل تو
یہ حدیث ہے۔ اور دوم۔ ولانہ معلوم وقوعہا ولا بد من الخروج فی تفضیلتہا فی عصر الخروج لما ستثنی۔ اس واسطے
کہ حاجات انسانی کا واقع ہونا پہلے سے معلوم ہے اور ان حاجات کو پورا کرنے کے لیے نکلنے کے بغیر چارہ نہیں تو ان حاجات
کے لیے نکلنا خود مستثنیٰ ہو گیا۔ فت۔ کیونکہ مجبوری کے امور اختیارات میں داخل نہیں ہوتے ہیں حتیٰ کہ خواب میں جانا
انسانی صحت کے لوازم سے ہر اندازہ بھی طاعات کی اوقات میں داخل ہو جاتا ہے جیسے کھانا پینا۔ ولایکث بعد فراغ
من الظہور لان ما ثبت بالضرورة تیقنہ بقدر رہا۔ اور طہارت کرنے سے فراغت کے بعد نہ ٹھہرے کیونکہ جو بات بوجہ ضرورت
کے ثبوت ہوتی ہے تو اسکا اندازہ بقدر ضرورت رہتا ہے۔ فت۔ اور طہارت میں وضو کرنا بھی داخل ہے جیسا کہ محیط میں وضو
صحیح ہے اگرچہ وضو کرنے کے لیے مسجد میں پانی ہو اس واسطے کہ بغیر وضو کے مسجد میں داخل ہونا کرہ ہے۔ م۔ ولانما الجہد فاما
من اہم حوائج وہی معلوم وقوعہا۔ اور جامعہ یعنی جمعہ کے واسطے نکلنے کا جواز تو اسوجہ سے کہ یہ اسکی حاجات میں سے ہے
چھوڑ کر قابل اہتمام ہر اندازہ کا واقع ہونا بھی معلوم ہے۔ فت۔ تو یہ بھی مستثنیٰ ہے اور یہ جب ہی ہو گا کہ اسکی مسجد میں جمعہ نہ تھا
ہو۔ م۔ وقال الشافعی الخروج الیہا مفید لانہ یکنہ الاعتکاف فی الجامع۔ اور شافعی نے کہا کہ جمعہ کی طرف نکلنا
اعتکاف کو فاسد کرتا ہے کیونکہ اس شخص کو جامع مسجد میں۔ فت۔ تو کوئی لا چارہ کی ضرورت تفتیٰ ہوئی
اور یہی مشہور قول مالک رحمہ اللہ ہے چنانچہ ذخیرہ مالکیہ میں مذکور ہے لیکن ابو بکر بن العزلی نے کہا کہ صحیح قول میں فساد نہیں ہے جیسا کہ
ہمارا قول ہے۔ مع۔ ونحن نقول الاعتکاف فی کل مسجد مشروع۔ اور ہم کہتے ہیں کہ اعتکاف ہر مسجد میں مشروع ہے۔
فت۔ اور شرعاً جائز ہے بدلیل حدیث خذیلہ بردایت ابن الجوزی۔ واذ اوضح الشریع فالضرورة مطلقۃ فی الخروج
اور جب شرع ہر مسجد میں صحیح ہوا تو ضرورت چھوڑنی ہو نکلنے میں۔ فت۔ یعنی نکلنے کی اجازت دینی ہے۔ پس ثبوت ہوا کہ چاہے
میں مسجد میں اعتکاف کرے وہاں سے جمعہ کی ضرورت سے نکلنا جائز ہے۔ رہا جمعہ کے لیے کس وقت سے نکلے تو فرمایا۔ وخرج
عین نزول الشمس۔ اور جب دم آفتاب کو دھال ہو نکلے۔ فت۔ یعنی جب کہ جمعہ کا وقت شروع ہو۔ لان الخطاب تیوجہ
بجمعہ۔ کیونکہ ادا سے جمعہ کا خطاب بعد زوال کے متوجہ ہوتا ہے۔ فت۔ اور جب ہی یہ خطاب متوجہ ہو گا ضرورت لاحق ہوئی
پھر اسوقت ہے کہ جامع مسجد کا معاملہ ایسا ہو کہ اسوقت سے چل کر جمعہ پاوے۔ وان کان منزلاً بعد اعینہ یخرج نے

وقت یکم نہ اندکھا۔ اگر اسکا مقام اعتکاف جہ مسجد سے دور ہو تو ایسے وقت نکلے کہ جمعہ یا ناگھن ہو۔ ورنہ یعنی معطل
کافی الکافی۔ اس بارہ میں خود اسکا غالب گمان معتبر ہے۔ و۔ اور جمعہ کے تابع اسکی سنتیں بھی ہیں۔ تو جمعہ پانچ سنت مقصود
ہرپس ایسے وقت نکلے کہ جامع مسجد میں آدے۔ واصلی قبلہ اور بجا دینی روایت سننا۔ اور جمعہ سے پہلے چار رکعات سنت
پڑھے اور ایک روایت میں چھ رکعات ہیں۔ الا ربع سنتہ در کتات تہیۃ المسجد۔ چار رکعات تو سنت اور در رکعات
تہیۃ المسجد۔ و بعد یا اربعاً و سنا علی حسب الاختلاف فی سنتہ الجمعہ۔ اور پڑھے بعد جمعہ کے چار رکعات در بقول
ابو حنیفہ) یا چھ رکعات در بقول ابو یوسف) موافق اس اختلاف کے جو سنت جمعہ میں مذکور ہے۔ و سنتہا تو اربع لہا فافقت
بہا۔ اور جمعہ کی سنتیں اسکے تابع ہیں تو جمعہ کے ساتھ لاحق کی گئیں۔ و شیخ ابن العمام نے کہا کہ اگر داخل ہونے ہی فرض
یا سنت شروع کر دے تو تہیۃ المسجد سے کفایت ہو پھر در رکعت کی ضرورت نہیں رہتی پس یہ روایت حسن مع ضعیف یا اس جگہ
کہ انجیہ اسے تاخیر اس اندازہ پر کرے۔ صحت۔ بین کتابوں علی بن ابی ادیہ کلام ہوگا کہ سنت اپنی منزل میں سنوں ہر لیکن چونکہ
دونوں جگہ سے واسطے مسجد جو نماز جامع مسجد میں اس نماز کا ثواب زیادہ ہو اور اس صورت میں تہیۃ المسجد بھی قسم سنت کیوں
معتبر ہو اور حتی ضرورت تو ادا ہو درجہ کمال ہے نہ آنکہ واجب ہر اقتضای ضرورت بھی روایت مذکور میں کچھ بھی ضعف
نہیں میرے نزدیک اختلاف کی بنیاد یہ کہ تہیۃ المسجد مثل سنت کے ملحق سمجھا جائے یا نہیں۔ فافتم ہم۔ اگر اعتکاف والا اذان کے
لیے منارہ پر نکلا جو خارج مسجد ہو تو بلا خلاف کچھ فساد نہیں ہے۔ البتہ منع۔ خواہ وہ مؤذن مقرر ہو یا نہ ہو دونوں برابر میں ہی صحیح
ہو۔ الخلل صاف ضحان۔ جیسے غار عید کے واسطے نکلنا فساد نہیں ہے۔ و۔ رہا یہ کہ جب اہل وہ ضرورت کی اجازت سے جمعہ کو نکلا
پھر بعد ادا سے فرضی و سنت کے بھی ٹھہرا تو کیا بقیاس قضاے حاجت کے فساد ہے یا نہیں۔ جواب لکھا کہ۔ و لو اقام فی مسجد
الجامع اکثر من ذلک۔ اور اگر متعلق نے جامع مسجد میں اس سے زیادہ توقف کیا۔ و۔ جتنی دیر میں فرض دسکے تو اربع
سنت ادا ہوں۔ لایفسد اعتکافہ لانہ موضع اعتکاف۔ تو اسکا اعتکاف فاسد نہ ہوگا کیونکہ جامع مسجد بھی مقام اعتکاف
ہے۔ و۔ بخلاف گھر کے۔ الا انہ لایستحب۔ مگر اتنی بات ہے کہ یہ بھی مستحب نہیں۔ لانہ التزم ادا وہ فی مسجد واحد۔ کیونکہ
اس شخص نے ایک مسجد میں ادا سے اعتکاف اپنے اوپر لازم کیا تھا۔ و۔ اور ایک ہی جگہ دراز نہ نہ تک ایک عبادت پر قیام
کرنا نفس بردشوار ہے اور دو مسجد دن میں متفرق کرنے میں ایک طرح کی خوشی آ جاتی ہے۔ فلا یتیمافی مسجدین من غیر ضرورت
تو اس اعتکاف کو دو مسجد دن میں بغیر ضرورت پورا نہ کرے۔ و۔ اس میں اشارہ ہے کہ اگر جامع مسجد میں تمام کر لیا یا ایک رات
دن ٹھہرا تو اعتکاف ہو گیا لیکن کردہ ہے۔ کافی السراج۔ اور اشارہ ہے کہ بذر جائز ہے چنانچہ اگر اس عذر سے مسجد سے نکلا کہ وہ
سندم جو گئی یا زبردستی نکلا لایا پھر اسی وقت دوسری مسجد میں چلا گیا تو استحساناً فاسد نہیں۔ البتہ منع۔ اسی وقت سے یہ ہر
کہ مسجد اول سے نکل کر سوائے دوسری مسجد میں جانے کی کوئی توقف کہیں نہیں کیا۔ اگرچہ جانے میں دیر ہو جاوے۔ ہم۔
اسی طرح اگر اپنی جان یا مال کا خوف ہو اپس دوسری مسجد میں نکل گیا۔ اتیس ہیں۔ اور اگر سچانہ شباب کو نکلا تھا دہان فرخواست
نے اسکو ایک ساعت رکھا تو ابو حنیفہ کے نزدیک فاسد اور صاحبین کے نزدیک نہیں۔ امام شافعی نے کہا کہ صاحبین کا قول
مسلمانوں پر بہت آسان ہے۔ الخلل صاف۔ و لو خرج من المسجد ساعۃ بغیر فسد اعتکافہ۔ اور اگر بغیر فسد کے مسجد سے
ایک ساعت کو نکلا تو اسکا اعتکاف فاسد ہو گیا۔ و۔ اگرچہ نکلنا جھوٹے سے ہو۔ خلاصہ تا ضحان۔ عند ابی حنیفہ
وجود المسامی۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اس دلیل سے کہ اعتکاف کا شانی پایا گیا۔ و۔ چنانچہ مدعیان میں ایک
ساعت اعتکاف نہیں ہے۔ و۔ جو اطمینان۔ اور قیاس میں ہے۔ و۔ ہی اطمینان۔ البتہ و الخلل۔ اور ہی ایک شافعی
صاحب کا قول ہے۔ ساعت سے مراد گھنٹہ نہیں بلکہ کچھ وقت اگرچہ طویل ہو۔ و۔ و قال لا یفسد حتی یكون اکثر من نصف

اور صاحبین نے کہا کہ اس سے فاسد نہیں ہو گا یہاں تک کہ آدمی دن سے زیادہ چوہا دے۔ وہو لا یستحسان ما دام استحسان
 نہی ہے۔ وقت اس میں اشارہ ہے کہ یہی صبح ہے۔ صفت۔ لادن فی التخلیل ضرورت۔ کیونکہ تخلیل میں ضرورت لاحق ہے۔ فاسد
 جیسے بیجانہ پیشاب و جمد کے واسطے جانے میں رفتار میں آہستگی مفر نہیں ہوتی۔ اور تخلیل نصف یوم یا کم یا زیادہ اس سے ناگزیر
 ہے۔ ابن الامام رحمہ اللہ کہنا چھ شک نہیں کہ جو کوئی آدمی دن کو پھر تا امدت تک میں شکست ہوں تو بھی واجب تھا کہ تیری حالت اہل اعتدال
 بہت بعید ہے۔ صفت۔ اور جو چیزیں کھانا نہیں ہیں ان کا ایک ایک صحت میں ہے۔ اور جو دم ناز جانہ اگرچہ اسپر نہیں جو ہم کسی ڈوبنے
 یا جلنے کو چاہتا۔ چارم جہاد کے واسطے علی الامم پکارا جوتی حتی کہ اسپر نہیں ہو گیا۔ ششم ادا سے شہادت۔ کما فی التذلیعی بغیر مرض
 وغیرہ۔ کو کہ مرض کوئی ایسی چیز نہیں کہ جبکہ واقع ہوتا متیقن ہو تو دوستی نہ ہوگا۔ تاجیکان اس کلام سے افادہ ہوا کہ اگر شکست
 ہو تا زجنازہ متیقن ہو جاوے یعنی اسکے سواے کوئی پڑ جانے والا تو پس وہ نکلے تو اعتکاف فاسد ہو گا مگر بات اتنی ہے کہ وہ
 اعتکاف متاثر ہے میں گناہ سے پاک مریگا بلکہ جہاد کی بغیر عام میں اور مسجد کے اندام دعوت جان و مال وجہ کہ اسپر گو اسی
 اور اگرنا متیقن ہو جائے جو وہ میں اسپر نکلنا واجب ہے جیسے ناز جمعہ میں ہے مگر فرق یہ ہے کہ جمعہ وجہ یقینی وقوع کے مستثنیٰ ہے اور یہ وجہ
 چونکہ نادر الوقوع ہیں تو مستثنیٰ ہیں لہذا جمعہ میں نکلنا مفید نہیں اور یقین فساد ہے۔ در نہ جب بھولے سے نکلنا تو بدرجہ اولیٰ فساد
 نہونا کیونکہ نسیان فی الجملہ عذر شرعی ہے۔ یہ کلام شیخ ابن الامام کا محصل ہے لیکن نہر افاق میں بعض مشائخ کی تفصیل کو استحسان
 قرار دیا ہے۔ اور وہ اندام مسجد دُستی و برائی و اکراہ سلطانی و عالم کی گرفتاری دعوت جان و مال ہے۔ یعنی رحمت نے نقل کیا
 کہ ان پانچ وجوہ میں اگر مسجد اعتکاف سے نکل کر دوسری مسجد میں توجیل کرے تو فساد نہیں ہے۔ امام مصنف کا کلام بھی استحسان
 کی توجیح کی طرف مائل ہے۔ دلی بنا قول امام ابو حنیفہ اگرچہ قیاساً تو ہے لیکن فتویٰ قبول استحسان اہل ہے کیونکہ قبول حسن الائمہ
 شخصی و ذمائیوں پر زیادہ آسان ہے۔ اگرچہ بے وجہ نصف یوم تو پھر نے میں امام رحمہ کے قول پر فتویٰ اہل راوہ جامع ہے۔ تا
 تھاے اعلم ہم۔ اگر شکست۔۔۔ نذر کرنے کے وقت شرط کر لی کہ مرض کی عبادت و ناز جانہ و مجلس حفظ و علم میں جائیگا تو یہ نکلنا
 جائز ہوگا۔ اگرچہ۔ اور ہر سبب واجب اعتکاف میں ہے۔ نہ نقل تو ظاہر الروایہ کے موافق اس میں عند وغیر غرض ہر طرح نکلنا جائز
 ہے۔ ۱۔ قال واما الاکل والشرب والنوم کیونکہ فی متکلف۔ لربا کہ اور متکلف کا کھانا اور پینا اور سونا پس یہ اسکی جائزگیات
 میں ہوگا۔ لان البنی علیہ السلام لم یمن لہ ما وے الا مسجد۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے کوئی ٹھکانا نہیں تھا
 سواے مسجد کے۔ فت۔ یعنی حالت اعتکاف میں ان کاموں کی جگہ مسجد میں اور یہ بات احادیث سے ظاہر ہے چنانچہ حضرت
 ام المومنین کی حدیث میں ہے کہ سواے قضاے حاجت کے مگر میں تشریف نہیں لاتے۔ اور قضاے حاجت سے معروف محاورہ میں
 بیجانہ پیشاب مراد ہوتا ہے۔ اور قیاس بھی اسی کو تفسیر ہے۔ ولانہ یکن قضا و بندہ الحاجۃ فی المسجد فلا ضرر نہ الی الخرج کیونکہ
 متکلف کو ایسی حاجت پوری کرنا مسجد میں ممکن ہے تو نکلنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ فت۔ یہی قول مالک اور بعض شافعیہ کا ہے
 اور اکثر شافعیہ کے نزدیک کھانے پینے کے لیے نکلنا جائز ہے کیونکہ وہیں کھانے میں ایک طرح کی مشقت اور خلل مرود ہے۔ مع۔
 جواب یہ کہ کلام ہم ضرورت پر ضرورت امام مصنف نے اشارہ کیا کہ اگر ضرورت ہو تو نکلنے میں معاف نہیں۔ کما فی البنی۔ لیکن خال
 و مان کھانے پینے میں ایسی ضرورت نہیں ورنہ سونے میں بھی جواز ہو گا لہذا بالاتفاق نہیں ہے ہم۔ پس اگر بے ضرورت کھانے پینے
 کو نکلا تو اسکا اعتکاف فاسد ہوا۔ خواہ عہد ہو یا سوئے ہو خلافت اسکے جب زبردستی نکال دیا جاوے۔ ابدالہ۔ و لا یسک
 بان یصح و یجوز فی المسجد۔ اور معاف نہیں بلکہ خلافت اولیٰ ہے کہ مسجد میں فروخت کرے وغیرہ۔ فت۔ صرف ایسی
 خرید و فروخت میں جو اصلی حاجت کے واسطے ہے نہ بغرض تجارت۔ لیکن کرمی رح نے یہ جو کہا کہ۔ من غیر ان یحضر المسلفہ۔ بدو
 اسکے کہ وہان متاع کو حاضر کرے۔ فت۔ تو یہ دلائل کرتا ہے کہ خرید و فروخت مطلقاً جائز ہے خواہ لادبی ہو یا اسکے سواے ہو

متکلف کا بھول کر جماع کرنا مقصد نہیں ہے اور یہی قول ابن سماعہ نے امام ابو حنیفہ و اصحاب سے روایت کیا ہے۔ ولو جامع فیما کان
 الفرج۔ اور اگر مباشرت کی اس واسطے فرج میں نہ ہو۔ مانند ران و پٹ و زہرو کے۔ فائز ل۔ پھر انزال ہو گیا۔ او قبل
 اولئس۔ باؤسہ یا باساس کیا۔ فائز ل۔ پھر انزال ہو گیا۔ پھل یا قکا فہ۔ تو بعد انزال کے اعتکاف باطل ہوگا۔ لائنہ فی
 معنی الجماع حتی یفسد بہ الصوم۔ کیونکہ اس طرح شہوت پوری کرنا جماع کے معنی میں ہے حتی کہ اس سے۔ ذہ فاسد ہو جاتا ہے۔
 ولو لم یثرل لا یفسد وان کان محرم۔ اور اگر ان صورتوں میں انزال نہ ہو تو اعتکاف فاسد نہ ہوگا اگرچہ ایسا کرنا حرام ہے۔
 یہی قول امام احمد و مزی رحمہما ہے۔ لائنہ لیس فی معنی الجماع۔ کیونکہ یہ جماع کے معنی میں نہیں۔ ف۔ جیسے جماع کی صورت
 نہیں۔ نہ ہو المقصد۔ اور جماع ہی مقصد ہے۔ ف۔ خواہ صورت واقعی و لون ہوں یا فقط معنی ہوں۔ اور بیان کو کہیں
 دلندا لا یفسد بہ الصوم۔ اور اسی وجہ سے اس فعل کے ساتھ صوم باطل نہیں ہوتا۔ ف۔ کیونکہ صورت جماع تو فرج یا مقصد
 میں داخل ہے اور یہ نہیں تو معنی جماع انزال بشہوت مباشرت ہے اور بیان انزال نہیں ہوا۔ م۔ اگر متکلف نے کسی صورت کی
 صورت میں تصور کیا حتی کہ انزال ہو گیا یا کسی عورت کی فرج وغیرہ میں نظر کی اور انزال ہوا تو مقصد نہیں۔ البتہ۔ جیسے خلام
 ہوا تو مقصد نہیں۔ الفتح۔ پھر اگر مسجد میں غسل کر کے اس طرح کہ مسجد خلوت ہو تو مضائقہ نہیں روزہ نکل کر بعد غسل کے مسجد میں
 واپس جاوے۔ اگر مسجد میں وضو کرنا چاہا تو اسی تفصیل سے حکم ہے۔ البتہ۔ واضح ہو کہ اگر اغار یا جنون طاری ہو تو
 نفس اغار و جنون بالاختلاف مقصد اعتکاف نہیں پھر اگر ایک روز سے زیادہ رہا حتی کہ دوسرا روز آخر ہو تو اعتکاف فاسد
 ہوا پھر جب اچھا ہو تو نئے سرے سے اعتکاف کرے اور اگر جنون دراز ہو تو اتفاق کے بعد اس پر قضاء واجب ہے۔ البتہ۔ الفتح۔
 یعنی اعتکاف واجب کو قضاء کرے اور اغار دراز میں بھی حکم یہی ہے لیکن عادت میں اغار دراز نہیں ہوتا۔ م۔ اگر معنہ ہو گیا
 پھر کئی سال بعد اتفاق ہوا تو قضاء واجب ہے۔ قاضی خان۔ گالی گلوچ و جھگڑا کر کے سے اعتکاف فاسد نہیں ہوتا۔ الغلاصہ۔ مغلوط
 میں اصل یہ کہ جو چیز خود اعتکاف کی جہت سے ممنوع ہے نہ بوجہ صوم کے تو اس میں عذر و سوء یکسان ہیں خواہ دن ہو یا رات ہو جیسے
 جماع مسجد سے باہر ہونا اور جو ممنوع بوجہ صوم ہے جیسے کھانا پینا وغیرہ تو اس میں عذر و سوء اور رات و دن میں فرق ہوگا۔ البتہ۔ الفتح۔
 متکلف لباس پہنے۔ خوشبو لگاوے۔ دسریں تیل ڈالے۔ الغلاصہ۔ اور اگر رات میں اپنے نشہ پر یا جس سے بیوش ہوا تو اعتکاف
 باطل نہ ہوا کیونکہ یہ دن میں حرام ہے نہ منظور اعتکاف۔ جیسے اپنے غیر کا مال کھایا تو حرام ہے مگر اعتکاف باطل نہ ہوا۔ قاضی خان
 واجب اعتکاف جب فاسد ہو تو اس کی قضاء واجب ہے پس اگر کسی معین مینہ کا اعتکاف نہ ہو پس ایک روز اظہار کیا تو اسی دن
 کو قضاء کرے اور اگر مینہ غیر معین ہو تو اس پر نئے سرے سے شروع کرنا واجب ہے خواہ عذر بغیر عذر فاسد کیا ہو جیسے نکلنا و دن میں
 کھانا جماع کرنا وغیرہ بند ہو جیسے سخت بیماری لاحق ہوئی کہ نکلنے پر مجبور ہوا اور خواہ بے اختیاری ہو جیسے جفن نفاس
 و جنون و اغار و طویل۔ مع۔ واضح ہو کہ جب اپنے اوپر اعتکاف واجب کرنا چاہے تو خالی دل سے نیت کافی نہیں بلکہ زبان سے کہنا
 واجب ہے جیسا کہ شمس الائمہ نے ذکر کیا۔ الغلاصہ۔ دالہا یہ۔ اور بیان دو اصل ہیں اول یہ کہ۔ من اوجب علی نفسه اعتکاف
 ایام لازمہ اعتکاف کیا یا لیس۔ جس شخص نے اپنے اوپر چند روز کا اعتکاف لازم کیا تو اس پر ان ایام کا مع انکی باتوں کے
 اعتکاف لازم ہے۔ ف۔ خلا کہ اگر اللہ تعالیٰ کے واسطے پھر اس جمعہ سے آئندہ جمعہ تک یا ایک مینہ یا دس روز کا اعتکاف
 واجب ہے۔ مع۔ اور دن ہی راتوں کے ذکر سے آگے۔ من لازم میں شلایم رات یا زیادہ۔ انکانی و البتہ۔ الفتح۔ لائنہ کر
 الا ایام علی سبیل الجمع یتناول باہر انہا من الیالی۔ کیونکہ ایام کو بعد میں جمع ذکرنا اپنے مقابل کی باتوں کو شامل ہوا ہے
 یہی حال مارا تک منذ ایام۔ ہوتے ہیں کہ میں نے مجھے چند ایام سے نہیں دیکھا۔ واطر او بلیا لیس۔ اور مراد یہ ہوتی ہے کہ
 ان ایام سے انکی راتوں کے نہیں دیکھا۔ ف۔ چنانچہ قصہ ذکر باب علیہ السلام میں فرمایا۔ آج تک ان لا تکلم الناس شتائیام

یعنی محل فرہرہ کی نشانی یہ کہ تو بین دن لوگوں سے کلام نہ کرے۔ مراد میں دن مع راتوں کے چنانچہ دوسری سورہ میں بھی ہے
 میں فرمایا۔ ثلث لیال سویا۔ یعنی شہک تین رات برابر کلام نہ کرے۔ یعنی تین راتیں مع دنوں کے۔ منع پس اگر تین دن
 یا دو دن کی یا تین رات یا دو رات کی نذر کی تو دونوں کے ساتھ انکی راتیں یا راتوں کے ساتھ انکے دن داخل نذر ہونگے
 ابدالے۔ و کانت متابعہ وان لم یشرط التتابع۔ اور یہ ایام مع راتوں کے پورے لازم ہونگے اگرچہ اسنے پورے
 کی شرط نہ کی ہو۔ فت۔ ہی قول مالک و احمد کبر۔ مع۔ لان منی الاعتکاف علی التتابع لان الاوقات کلھا قاتلہ
 کیونکہ بنا سے اعتکاف تو پورے پورے ہوا سو اسنے کہ جملہ اوقات قابل اعتکاف ہیں۔ فت۔ دن ہون یا رات ہون۔ بخلاف الصوم
 بر خلاف صوم کے۔ فت۔ کہ اس میں چند ایام کے روزے سے پورے ہونا ضروری نہیں۔ لان بناء علی التفرق لان الیالی
 غیر قابیۃ للصوم تعجب علی التفرق حتی فیص علی التتابع۔ کیونکہ بنا سے صوم تو ایک ایک پر کیونکہ راتیں قابل صوم نہیں ہیں تو تفرق
 روزے لازم ہونگے یا تاک کہ وہ پورے ہونے پر تصریح کر دی۔ فت۔ تو البتہ پورے لازم ہونگے اور یہ سب نذر اعتکاف کا حکم اسوقت
 اسنے ایام یا لیالی کی نذر اعتکاف کی اور اسکی نیت میں کچھ نہیں ہے۔ ابدالے۔ وان نوى الايام خاصة۔ اور اگر اسنے ایام کی نذر میں
 دنوں کی نیت کی۔ فت۔ راتوں کی نیت نہیں کی۔ صحت نیتہ لانه نوى الحقيقة۔ تو اسکی نیت صحیح ہے کیونکہ اسنے حقیقت قصد کیا۔
 فت۔ اور ایام کی حقیقت یہی کہ طلوع سے غروب آفتاب تک ہے۔ اور اگر اسنے راتوں کی نذر میں نقطہ راتوں کی نیت کی تو اسپر کچھ لازم نہیں ہے بلکہ
 کیونکہ صوم شرط ہوا اور جب دن کی نذر ہی نہ کی تو اعتکاف ہی نہ ہوا بر خلاف اسکے اگر رات دن کی نذر ہو کر بغیر روزہ کے شرط کی تو نہ روزہ لازم
 روزہ واجب ہے۔ پھر یہ اسوقت کہ کثر دو دن یا دو رات کی نذر ہو اور اگر اسنے ایک ایام کی نذر کی تو اس میں رات داخل ہوگی۔ فتح بھر اگر ایک
 میں یا غیر معین کی نذر ہو تو پورے رات دن کا اعتکاف لازم ہے۔ الطہیرہ۔ اصل دوم یہ کہ جب نذر میں دن مع رات لازم
 ہوا تو پورے لازم ہوا اور جب رات داخل ہو تو تفرق جائز ہے جب کہ متوالی نیت ہو۔ ابدالے۔ اور جب رات دن لازم ہو
 تو اعتکاف کی اجبہ اور شروع رات سے ہوگی کیونکہ اصل یہ ہے کہ ہر رات اپنے بعد کے دن کے تابع ہے۔ الکافی۔ مگر شب عرفہ و غیر کا
 فی الجمع۔ د۔ پس اگر کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر واجب ہے کہ دو روزہ اعتکاف کروں تو غروب آفتاب سے پہلے مسجد میں داخل
 ہو اور یہی رات مع بعد کے دن کے اور دوسری رات مع بعد کے دن کے غروب تک اعتکاف کرے اور یہی طریقہ ایام کثیر میں ہے
 قاضیخان۔ ومن اوجب اعتکاف یومین یلیزمہ بلیالیھا۔ اور جس شخص نے اپنے اوپر دو روزہ اعتکاف لازم کیا اور
 کچھ نیت ہے تو اسپر دو دن مع اپنی راتوں کے لازم ہیں۔ فت۔ حتی کہ اول رات مع دن پھر رات مع دن کے متوالی اعتکاف
 کرے جیسا کہ قاضیخان سے مذکور ہوا۔ اور یہی تینوں ائمہ حنفیہ سے ظاہر الروایہ ہے۔ وقال ابو یوسف لا تدخل اللیلۃ الاولی
 اور ابو یوسف نے کہا کہ پہلی رات داخل ہوگی۔ فت۔ یہ قول ابو یوسف کا اور میں ہر روزہ جامع کثیر وغیرہ میں ظاہر الروایہ مذکور
 ہے پس تو امد کے موافق اول روزہ درمیانی رات داسکے بعد دن لازم ہیں۔ لان الثنئی غیر الجمع۔ کیونکہ ثنیہ تو جمع کے علاوہ ہے
 فت۔ اور جمع کی صورت میں دنوں کے ساتھ راتیں مراد نہیں اور ثنیہ میں ہوگی۔ و فی المتوسطۃ ضرورۃ الاتصال۔ اور
 دو دن دن کے درمیانی رات داخل ہونے میں اتصال کی وجہ سے ضرورت ہے۔ فت۔ اسے درمیانی داخل ہوئی اور ابتدائی
 رات بلا ضرورت داخل ہوگی۔ وجہ الظاہر ان فی الثنئی معنی الجمع۔ اور ظاہر الروایہ کی وجہ یہ کہ ثنیہ میں جمع کے معنی میں
 فت۔ کیونکہ مفرد کے ساتھ دوسرے کا اجتماع ہونا ثنیہ میں بھی موجود ہے۔ فیملق بہ احتیاطا لامر العبادة والامر اعلم
 ثنیہ بھی جمع کے حکم میں لائق کیا جائیگا تاکہ عبادت کے کام میں احتیاط پر عمل ہو۔ فت۔ پس دو دنوں راتیں اعتکاف کر لینے میں
 بلاشبہ نذر ادا ہوگئی۔ فاعلم تعالیٰ اعظم۔ (فروع) اگر پیمائید کے اعتکاف کی نذر کی تو دوسرے وقت میں قضاء کرے
 اور اگر اسکے ساتھ قسم کی نیت ہو تو کفارہ قسم بھی دے اور اگر اسنے عید ہی کے روزہ اعتکاف کیا یعنی مع صوم کے تو ادا ہوگی

اور جماع الفقه میں بھی بغیر قید کے کہا کہ متکلف کو جائز ہے کہ بغیر متاع حاضر کرنے کے خرید و فروخت کرے اور نکاح کرے و طلاق سے رجعت کرے اور حج و عمرہ کا احرام باندھے اور خوشبو لگا دے اور مسجد کے اندر نواح میں پھرے اور منارہ پر چڑھے۔ مع۔ میں کتابوں کیکن قاضی خان و دیگرہ میں قید لگائی کہ متکلف کو مضائقہ نہیں کہ طعام دایسی چیز جس سے چارہ نہیں خرید و فروخت کرے اور اگر اسے وہاں تجارت گاہ بنائی تو یہ مکروہ ہے۔ نیز یہی نے کہا کہ بھی صحیح ہے۔ ۲۔ اور اسی طرف امام مصنف رحمہ نے استدلال میں اشارہ کیا بقولہ۔ لانه قد یحتاج الی ذلک بان لا یجد من یقوم بواجبہ۔ کیونکہ متکلف کو کبھی ایسا کرنے کی حاجت پڑتی ہے یا نہ ہو کہ کوئی ایسا شخص نہ پایا جو اسکی حاجت روائی پر قیام کرے۔ فہم میں کتابوں کہ اسی دلیل سے کبھی اسکو یہ حاجت پڑتی ہے کہ خرید و فروخت سے کچھ رزق حاصل کرے جو اہل دیہات کو دے تو پھر مطلقاً تجارت کرنا رہا ہوگا۔ الا انہم قالوا لیکرہ احضار السلع للبیع والشراء۔ لیکن مشائخ نے کہا کہ متکلف کو یہ امر مکروہ ہے کہ خرید و فروخت کے واسطے متاع کو حاضر لادے۔ فہم میں کتابوں کہ خواہ ضروری حاجت اصلی کی خرید و فروخت ہو یا حاجت تجارتی کی ہو بہر حال متاع لانا و دون قول پر مکروہ ہے۔ لان المسجد محض عن حقوق العباد۔ کیونکہ مسجد تو بندوں کے حقوق سے محفوظ رکھی گئی ہے۔ و فیہ شغلہ ہما۔ حالانکہ متاع حاضر کرنے میں مسجد کو متاع میں مشغول کرنا لازم آدیک۔ فہم اور وہ متاع رکھنے میں گھر جائیگی۔ ویکرہ لیسرہ البیوع والشراء فیہ۔ اور جو شخص متکلف نہ ہو اسکو مسجد میں خرید و فروخت کرنا مکروہ ہے۔ فہم اگرچہ متاع حاضر نہ کرے۔ بقولہ علیہ السلام ضیو اسما جدم صبیاً کم الی ان قال وبعکم وشرارکم۔ بدیل قول حضرت علی السرخسیہ وسلم کے کہ کیسور کو بیٹی الگ رکھو اپنی مسجدوں سے اپنے بچوں کو یا نکاح کر لیا اور اپنی فروخت و خرید کو۔ فہم تمام حدیث یہ کہ اپنی مسجدوں سے الگ رکھو اپنے بچوں کو اور مجنونوں کو اور اپنی فروخت و خرید کو اور اپنے جھگڑوں کو اور اپنی آوازیں بلند کرنے کو اور سزاؤں کے قائم کرنے کو اور توارین ننگی کرنے کو اور اپنی مسجدوں کے دروازوں پر طہارت کی جلیں بناؤ اور جموں میں اکو خوشبو کی دھونی دو۔ رواہ ابن ماجہ و ابی داؤد و ابن عدی و غیرہم اور اسانید ضعیف میں اور ادلی استدلال بحديث عبد الصمد بن عمرو بن العاص ہے کہ حضرت علی السرخسیہ وسلم نے منع فرمایا کہ مسجد میں خرید و فروخت کیجاوے اور اس میں گم شدہ جانور کی تلاشی لگاری جاوے اور اس میں شعر خیر جاوے اور جمعہ کے دن نماز سے پہلے حلقہ باندھ کر بیٹھنے کی عادت سے منع فرمایا۔ رواہ الاربعہ واحدہ اور جند ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ تم جسکو دیکھو کہ مسجد میں خرید و فروخت کرتا ہے تو کہو کہ اللہ تعالیٰ تیری تجارت میں نفع نہ دے اور جسکو دیکھو کہ مسجد میں اپنی گم شدہ جانور کا پتہ ڈھونڈتا ہے تو کہو کہ اللہ تعالیٰ بھر تجھے واس نہ دے۔ رواہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ۔ منع۔ حال و لایستلکم الا بخیر۔ اور فرمایا کہ متکلف کلام نہ کرے کہ نیک بات کے ساتھ۔ فہم کیونکہ قولہ تعالیٰ قل لعلی بای بقول النبی ہی احسن الایہ۔ جب کہ مقتضایے آیت ہر حال میں دیر جا کہ کلام نیک بولنا اچھا ہے تو متکلف کے واسطے مسجد میں بد رخت ادلی ہی حکم ہے اور حدیث میں آیا کہ من صمت نجی۔ جس نے خاموشی اختیار کی نجات پائی۔ تو معلوم ہوا کہ خاموش رہنا اور زبان کو باتوں سے روکنا افضل ہے۔ کمافی ابو ہریرہ۔ اور افضل الذکر لہ الا اللہ۔ تو کلمہ طیب بولنا اس سے افضل پس بولے تو نیک بات ہو۔ ویکرہ لہ الصمت۔ اور جب رہنا مکروہ ہے۔ فہم یعنی جب کہ خاموشی کو خود ایک نذر مان لے۔ جیسے کفار و مجوس اپنی بنائی ہوئی شیعہ میں سمجھتے اور جیسے بھٹے جمال خاموشی کا روزہ رکھتے ہیں۔ یہ تحریرا مکروہ ہے۔ لان صوم الصمت یس بقرۃ فی شریعتنا۔ کیونکہ جب کاروزہ ہمارے شریعت میں کچھ قربت نہیں ہے۔ فہم کیونکہ شریعت الیہ ایسی حالت سے پاک ہے۔ لکنہ تیجانب مایکون ماتما۔ لیکن متکلف ایسے کلام سے الگ رہے جو گناہ ہو۔ فہم بلکہ گناہ کی جانب پہنچ جاوے لہذا جو اظہار کہ عوام میں بدعت پھیلا دین آئے ہیں سبھی ہر حال میں پرہیز واجب ہے۔ اور متکلف کو اختیار ہے کہ قرآن پڑھے۔ حدیث پڑھے۔ و علم پڑھاوے اور امور الدین لکھے اور سنئے۔ اور شافعی نے کہا کہ مضائقہ نہیں کہ مسجد میں قصص کے کیونکہ قصص میں غیبا

و نصیحت ہے۔ نو دوی رحم نے کہا کہ اس سے مراد احادیث مشہورہ و جادہ کے حالات اور نہ یہ و تقویٰ کی روایات ایسی ہیں جو موضوع نہیں اور نہ ایسے کہ عوام کے عقول انکو سمجھا سکتے ہیں کرتے ہیں اور اس سے وہ نقص مراد نہیں جو تاویل مانوں نے لکھے یا ایسے نقص روایات نہیں جو مکار و عطر کرنے والے انبیاء و اولیاء پر سختی و بلا بیان کرتے ہیں۔ انتہی۔ میں کہتا ہوں کہ جو غلط گزشتہ جموں کی حدیثیں دیکھے مسجد دن میں بیان کیا کرتے ہیں جنکی صحت نہیں ہے ان سے بھی بدرجہ اولیٰ مانعت ہے۔ اور جو اربع الفقہ میں ہیں کہ مسجد میں اجرت پر تعلیم دینا یا قرآن باجرت لکھنا و اسلامی کرنا مکروہ ہے اور کہا گیا کہ اگر درزی دہان مسجد کی حفاظت کرتا ہو تو مضاف نہیں اور غیر عذر مسجد میں راستہ نہ بناوے اور جو بات مسجد میں منع و مسجد کی حجت پر بھی منع ہے۔ مع۔ اگر خاموشی کی نذر کی تو کچھ نہیں لیکن اگر قسم کی نیت ہو تو کفارہ دے اور ابن عباس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک شخص کے بارہ میں جس نے نذر کی تھی کہ دھوپ میں چپ کھڑا ہوگا اور سایہ نہیں لپکا روایت کی کہ آپ نے اسکو حکم دیا کہ بیٹھے اور سایہ لے اور بات کرے اور وہ البخاری۔ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ بعد اظہار کے قیمی نہیں یعنی قیمی کا حکم بعد بلوغ کے نہیں اور نہ کوئی دن خاموشی رات تک ہے۔ رواہ ابو داؤد یعنی چپ روزہ کچھ نہیں ہے۔ م منع۔ ویحرم علی المتکلف الوطی۔ اور متکلف پر دلی کرنا حرام ہے۔ ف۔ دمی باہن طور کہ رات کو روزہ انظار کے بعد مسجد سے نکل کر گھر میں دمی کی حاجت پوری کر کے نماز مسجد میں واپس آوے اور روایت ہے کہ ابتدائین لوگ ایسا کیا کرتے تھے پس حرام ہو گیا۔ لقولہ تعالیٰ ولا تباشروہم انتم عاکفون فی المساجد۔ اور مت مباشرت کرو عورتوں سے و حالیکہ تم مساجد میں متکلف ہو۔ ف۔ واضح ہو کہ دمی کی طرح دواہی بھی حرام ہیں یعنی ایسی چیزیں جو دمی کی طرف داعی ہوتی ہیں لہذا فرمایا۔ و کذا الشمس والقمر۔ اور یوں ہی حرام ہیں کھانا اور برہ لینا۔ ف۔ پس آیت میں اگر مباشرت سے نفوی معنی مراد ہیں یعنی بشرہ سے بشرہ ملانا تو مساس و برہ سے مہرچہ منقطع حرام ہیں پس دمی بدرجہ اولیٰ حرام ہے اور اگر مباشرت کنا یہ جماع ہے تو بھی مس و برہ کی حرمت ثابت۔ لہذا من و دوا عیہ یحرم علیہ کیونکہ یہ ہر فعل دمی کے داعی سے ہے تو متکلف پر حرام ہوا۔ اذ ہو مخطورہ۔ اس واسطے کہ دمی تو اعتکاف کا مخطورہ ہے۔ ف۔ یعنی رکن نہیں تاکہ اتنی تک محدود ہو بلکہ رکن اعتکاف تو مسجد میں ہر اہر شہر ناپس دمی نہ کرنا اسکے منوعات سے ہوا تو دمی نے اپنی دواہی کے حرام ہے۔ کما فی الاحرام۔ جیسے حالت احرام میں۔ ف۔ دمی مع دواہی کے حرام ہے۔ بخلاف الصوم بخلاف صوم کے۔ ف۔ کہ احرام صرف دمی حرام ہے اور مساس و برہ حرام نہیں۔ لان الکف رکنہ لا مخطورہ۔ کیونکہ دمی سے باز رہنا روزہ کا رکن ہے نہ مخطورہ۔ ف۔ اور رکن اپنی حد تک رہتا ہے اور متعدی نہیں ہوتا۔ فلم یعد الی دوا عیہ تو دواہی تک متعدی ہوا۔ ف۔ پس روزہ میں دمی حرام رہی اور اسکے دواہی مانند مساس و برہ کے حرام نہ تھے۔ ہاں جب جو ان آدمی پر یہ خوف ہو کہ وہ مساس کرنے سے بے اختیار دمی کرنے تک پہنچے گا تو اس خوف سے مانعت ہو جاتی ہے۔ اسی وجہ سے اگر متکلف نے دن میں بھولے سے کھایا یا پیا تو اعتکاف میں کچھ بھی مفر نہیں ہے کیونکہ کھانے پینے کی مانعت بوجہ صوم کے ہے نہ بوجہ اعتکاف کے۔ لہذا یہ۔ ہاں اگر اعتکاف واجب میں کھانے سے صوم نہ رہا تو اعتکاف کی شرط کم ہونے سے اعتکاف پورا نہ ہو گا۔ م۔ ہر نفس دمی میں اور اسکے دواہی میں ایک راہ سے غرق ہے جسکو بیان فرمایا۔ فان جامع لیللا و نہارا۔ بھر اگر متکلف نے جامع کر یا رات میں یا دن میں۔ ظامدا و ناسبا۔ خواہ عدا یا بھولے سے۔ بطل اعتکافہ۔ تو اسکا اعتکاف باطل ہو گیا۔ ف۔ خواہ انزال ہو یا نہ ہو۔ لان المیل محل الاعتکاف بخلاف الصوم۔ کیونکہ رات اعتکاف کا محل ہے نہ صوم کے۔ ف۔ حتیٰ کہ بغیر اعتکاف کے اگر رمضان میں رات کو جمع کرے تو روزہ کے حق میں مفر نہیں۔ و حالانکہ الحاکمین مذکورہ فلا یخدرہا لیسان۔ اور اعتکاف و انون کی حالت خود یاد دلانے والی ہوتی ہے تو بھولنے کا عذر قبول نہوگا۔ ف۔ حتیٰ کہ بھولے سے جمع بھی نفع ہے بخلاف حالت صوم کے۔ اور اہم شافعی مع نے کہا کہ صوم کے قیاس پر

سب سے پہلے یہ شرط ہے کہ اگرچہ ہر ایک شخص یہ کہ جس شخص ایان الایمان سے مستعد رہا ہو
 ظاہری دین کا سب سے پہلے یہ شرط ہے کہ اگرچہ ہر ایک شخص یہ کہ جس شخص ایان الایمان سے مستعد رہا ہو
 خداوند نے جو چاہا ہے تو ہر شخص پر یا غلبہ واجب ہو گا کہ اس میں استطاعت ہی نہ ہو اور زکوٰۃ میں مال سبب ہو اور صلح تو اس میں کسی
 شرائط میں حتیٰ کہ ملک پر واجب نہیں ہے اس میں استطاعت اصل ہے اور باقی شرائط کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ الحج واجب
 علی الاحرار البالغین بالعقل والاصحاء اذا قدروا علی الزاد والراحۃ فاعطوا من المسکن واللابد منه وعن نفقۃ عیالہ
 الی عین عودہ فکان الطريق آمنا۔ حج واجب ہے آدمیوں یعنی مسلمانوں میں سے آنا دونوں بالغون عاقلون تندرستون
 یہ جب کہ قادر ہوں زاد اور راحلہ کے در حالیکہ یہ فاضل ہو مسکن وہ بدی ضرورت سے اور اپنے جہال کے نفقہ سے واپسی تک اور
 در حالیکہ مستحکم ہو۔ وصفتہ بالوجوب وہو فریضہ محکمہ ثبتت فریضہا بالکتاب۔ منفعہ رحم کے اسکو واجب ہے
 وصفتہ کیا یعنی کیا حج واجب ہے سالانہ حج فریضہ محکمہ ہے اسکی فریضہ قرآن سے ثابت ہوئی۔ وہو قولہ تعالیٰ ولسر علی الناکل
 حج البیت من استطاع الیہ سبیلاً۔ اور وہ قول اللہ تعالیٰ ولسر علی الناس الا یہ۔ فب یعنی اسر تعالیٰ کے واسطے
 لوگوں پر فرض ہے بیت اللہ کا حج کرنا جو اسکی طرف راہ استطاعت پاد سے۔ پس معلوم ہو کہ مراد نصف کی واجب ہے نوی واجب ہے
 جو کہ اصطلاحی فرض ہے واجب دونوں کو شامل ہے اور اصل اسکی فریضہ میں شرط استطاعت ہے۔ پھر استطاعت کی تفصیل یہی شرط
 ہے۔ اسلام پر حتیٰ کہ اگر حالت کفر میں والد ہو پھر بعد اسلام کے فقیر ہو گیا تو اس پر فریضہ نہیں ہوتی بخلاف اسکے اگر حالت
 اسلام میں مال وغیرہ سے استطاعت پائی اور حج نہ کیا حتیٰ کہ فقیر ہو گیا تو حج اسکے ذمہ فرماتا رہا۔ الفتح۔ ولا یجب فی احمد الا
 مرۃ واحده۔ اور نہیں واجب ہوتا عمر میں مگر ایک مرتبہ۔ فب لیکن اگر اسلام میں حج ادا کیا پھر مرتد ہو گیا تو مٹ گیا پھر اگر
 مسلمان ہوا تو جب استطاعت پاد سے اس پر حج کرنا فرض ہو گا۔ السراجیہ۔ پس حالت اسلام میں تمام عمر میں ایک ہی مرتبہ فرض
 ہوتا ہے۔ وانه علیہ السلام قبل الحج فی کل عام مرۃ واحده فقال لابل مرۃ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
 پوچھا گیا تھا کہ حج ہر سال کیا ایک مرتبہ ہے تو فرمایا کہ نہیں بلکہ ایک ہی مرتبہ ہے۔ فب صحیح مسلم میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ
 حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کو خطبہ سنایا کہ اے لوگو اللہ تعالیٰ نے تم پر حج فرض کیا پس تم لوگ حج کرو یعنی اہل استطاعت
 تو حج کرو پس ایک شخص نے کہا کہ رسول اللہ کیا ہر سال حج کرتا ہے تو آپ نے سکوت فرمایا حتیٰ کہ آٹھ تین مرتبہ سوال کیا جب حضرت معلوم نے
 فرمایا کہ اگر میں کہنا کہ ہاں تو ہر سال واجب ہو جاتا اور پھر تم ہر گناہی استطاعت نہ پائے پھر فرمایا کہ جانتے ہیں نے تم کو چھوڑا تم کو
 چھوڑ دو تم سے اعلیٰ امتیں اسی میں ہلاک ہوئیں کہ انہوں نے کثرت سوال کیے ادا ہے انبیا و پھر اختلاف کیا پس جب میں تم کو
 کسی چیز کا حکم دوں تو جانتے ہو تم سے ہو سکے اسکو ادا کرو اور جب کسی چیز سے تم کو منع کروں تو اسکو چھوڑ دو۔ اس حدیث سے
 معلوم ہوا کہ صیغہ امر ہی جو کر رہے ہوئے پر وہ لغت نہیں کرتا لیکن احتمال تھا کہ شاید مثل ناز و روزہ کے اسباب سے کر رہے ہو حدیث
 اسکی نقل کر دے کہ وہ ایک ہی مرتبہ ہے۔ فاما ناذ فمذہب طوع۔ پس جو زیادہ کرے وہ نفل ہے۔ فب چنانچہ ابن عباس کی حدیث
 میں ہے کہ الحج مرۃ فمن ناذ فطوع۔ یعنی حج ایک مرتبہ ہے پس جس نے زیادہ کیا تو اسے نیک کام کیا پھر نفل کے۔ رواہ احمد والدارقطنی
 والحاکم وصحیحہ۔ اور واضح ہے کہ ناذ اور وندم ہی صیغہ امر ہے ایک بار ہی لیکن اسطرح کہ جب فلتہ ناذ ظہر کا سبب یعنی وقت ظہر آیا تو کیا
 فرض چاند گھٹا اور کرے پھر وہ کہ سبب مکرر ناذ ہے چنانچہ ہر روز وقت بعد فلتہ آفتاب ہوتا ہے یا ہر سال ماہ رمضان آتا ہے تو سبب
 مکرر ہونے سے وجوب مکرر ہوتا ہے۔ اور حج میں۔ وجوب مکرر ہوتا ہے۔ لان سببہ البیت۔ کیونکہ حج کا سبب تو بیت اللہ ہے۔ فب
 کہ اسکی زیادہ دہائی کی طرف تعدد تعلیم ہے۔ وانه لا یحد۔ اور بیت کا تعدد نہیں ہوتا۔ فلا یکبر الواجب۔ تو وجوب کو
 مکرر نہ ہو گا۔ ثم ہو واجب علی الفور۔ پھر رافع ہو کہ حج واجب ہے فی الفور۔ فب یعنی بلا تاخیر اسوقت کہ جب پہلے چاہے

یامرض کی ہلاکت کا خوف ہوا ہا جماع۔ ابوہریرہ۔ اور اگر غائب گمان سے یقین ہو کہ عیضہ سال تک سنا ہے تو ایک سال تک یا زیادہ تاخیر کی گنجائش ہے یا نہیں پس اس میں دو قول ہیں اول یہ کہ نہیں بلکہ فی الفور ادا کرنا واجب ہے۔ عندنا یہ قول ہے۔ یہ امام ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ وعن ابی حنیفہ مایدل علیہ۔ اور ابو حنیفہ رحمہ سے ایسی بات مروی ہے کہ اسی پر دلالت کرتی ہے۔
 فتنہ کہ فی الفور واجب ہے۔ بعد میں کہا کہ ابو حنیفہ سے دور و اتیوں میں سے اصح روایت یہی ہے۔ یہی قول مالک و احمد ہے۔ منع۔
 اور یہی قول اصح ہے۔ انظرانہ۔ حتی کہ اگر اسے تاخیر کی تو فاسق و ناسکی گوہی مردود ہوگی۔ التبعین۔ یعنی جب کہ خلا ایک سال ہو
 استعاضہ ہوئی اور اسے دوسرے سال تک تاخیر کی تو منفرہ گناہ ہے پھر اگر اسے دوسرے سال بھی تاخیر کی حتی کہ منفرہ گناہ دہر
 اصرار کیا تو اب کبیرہ ہو کر فاسق مردود الشہادہ ہو گیا۔ دفع۔ لیکن جب کبھی اسے ادا کیا تو ادا ہو گا قضاء نہیں ہو گا اور باجماع پھر
 ترک فرض کا گناہ نہیں رہیگا۔ التبعین۔ وعند محمد الشافعی علی التراخی۔ اور امام محمد و شافعی کے نزدیک حج کا وجوب ادا
 جراحی ہے۔ فتنہ۔ حتی کہ تاخیر کرنے سے گناہ نہ ہو گا۔ لانه و طیفۃ العمر۔ کیونکہ حج تو عمر کا وظیفہ ہے۔ لکان العمر فیہ کا وقت نے
 الصلوۃ۔ تو تمام عمر اس میں مانند وقت کے نادمین ہو گئی۔ فتنہ۔ چنانچہ جب عمر کا وقت آیا تو فوراً ادا کرنا لازم نہیں بلکہ تاخیر جائز
 ہے یونہی حج میں جب کہ تمام عمر میں ایک بار حج تو استطاعت سے واجب ہونے کے بعد تاخیر کی گنجائش ہے۔ م۔ لیکن اگر وہ مر گیا اور
 ادا نہ کیا تو باجماع گناہ ہو گا۔ التبعین۔ وجہ الاول۔ قول اول کی وجہ۔ فتنہ۔ یعنی فی الفور واجب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ
 نہ شخص بوقت خاص۔ حج مخصوص بوقت خاص ہے۔ فتنہ۔ یعنی یا مہرج خاص ہیں کہ سال میں صرف ایک مرتبہ آتے ہیں۔ و
 الموت فی سنتہ واحدۃ غیر نادر۔ اور ایک سال کی مدت میں موت ہونا کچھ نادرات ہیں۔ یہ تحقیق احتیاطاً تو ہو گا
 ادا کرنا احتیاطاً تنگی کے ساتھ کیا گیا۔ فتنہ کہ فی الفور بلا تاخیر ادا کرے۔ فتنہ۔ پس دراصل تو تنگی نہیں مگر احتیاطاً تنگی ہے۔
 ولذا کان التحیل افضل۔ اور اسی احتیاطی جہت سے جلدی کرنا افضل ہوا۔ فتنہ۔ واجب نہیں ہوا۔ بخلاف وقت
 الصلوۃ لان الموت فی شکلہ نادر۔ بخلاف وقت نماز کے کیونکہ اتنی دیر میں موت آجانا نادر ہے۔ فتنہ۔ تو نماز میں تاخیر کی
 گنجائش کوئی خلاف احتیاط کام نہیں ہوا۔ م۔ تحقیق یہ کہ حج مطلقاً فرض ہے اور ہا فی الفور ادا کرنا ہا دن تاخیر کے لئے واجب ہے۔
 مگر حج نہ کیا یا فلک کہاں تلخ کر دے تو اسکو گنجائش ہے کہ قمری بیکر حج کرے اس نیت سے کہ جب قدرت ہوگی ادا کرے اگرچہ نفل
 کوئی مسلمان ادا کرنے کا نوا اور امید ہے کہ اللہ تعالیٰ اس سے مواخذہ نہ فرما دے۔ ایسا ہی مشائخ نے کہا ہے۔ التعلیہ۔ و۔ پھر بعد اسلام
 کے شرط آنا ہی و بلوغ ہے۔ تو ملوک برج نہیں کیونکہ ملک نہیں ہے۔ البحر۔ ملوک و نفل میں فرق آخر میں آتا ہے۔ و اما شرط الحدیث
 و البلوغ فقہ علیہ السلام یا جامع حج عشر حج ثم اعتق فعیلہ حجۃ الاسلام وایا صبی حج عشر حج ثم بلغ فعیلہ حجۃ الاسلام
 اور آزاد دی و بلوغ کی شرط اسی واسطے لگائی کہ حدیث میں آیا کہ جس کسی غلام نے دس حج کیے پھر وہ آزاد کیا گیا تو اس پر اسلام کا حج فرض
 ہے اور جس کسی نفل نے حج کیے دس حج پھر وہ بالغ ہوا تو اس پر حج الاسلام فرض ہے۔ فتنہ۔ تو معلوم ہوا کہ حج فرض بعد آزادی و بلوغ
 کے ہے اور اس سے پہلے جعفر حج ہوں سب نفل ہونگے۔ اور حدیث کو حاکم نے با سند صحیح محمد بن المنہال کے طریق سے ابن عباس
 سے مرفوع کیا اور دوسرے راویوں نے ابن عباس کا قول رکھا تو یہ کچھ مغربین کیونکہ ثقہ کا زیادہ کرنا مقبول ہے۔ اور اسکی تائید
 میں ابوداؤد نے محمد بن کعب القرظی سے مسلسل روایت کی ادا آزادی شرط ہونے پر اجماع ہے۔ ممت۔ و العقل شرط صحیحہ
 التکلیف۔ اور عقل ہنا صحت تکلیف کی شرط ہے۔ فتنہ۔ یعنی ہر عبادت بشرط عقل لازم کی جائی ہے پس جنوں پر حج فرض
 نہیں اور متعہ میں اختلاف ہے۔ البحر۔ و کذا صحت الجوارح۔ اور یونہی جوارح کا سند مست ہونا۔ فتنہ۔ یہی شرط ہے۔
 لان الجوارح و دنہا لازم۔ کیونکہ بدن صحت ہونی کے عاجزی لازم ہے۔ فتنہ۔ تو عاجز پر حج فرض نہ ہو گا و لہذا جبکہ بانوں کے
 یا علی نہ کیا یا کچھ نہ کیا تو حج نہیں ہوا تو ہا جو مال کے اپنے حج کرنا بھی واجب نہیں مگر نہ مرے ہیں پھر

گونا گوں آدم اور بون ہی ایسے ہوتے ہیں جو راحلہ پر چکر بٹھائے نہیں سکتا اور بعض پر یہ بات واجب نہیں ہے۔ وفت۔ اور یہی ابو حنیفہ رحمہ کا
 ظاہر مذہب ہے اور یہی صاحبین سے ایک روایت کو اور میں جو۔ ف۔ البحر۔ والاغنیٰ اذا وجد من یلقیہ موثق سفرہ۔ اور اندھ
 نے جب ایسے شخص کو پایا جو اسکے سفر کی مشقت کو کفایت کرے۔ وفت۔ یعنی ساری پرچہ حادے آمار سے درج کے افعال
 میں اسکا ہاتھ تمام کراد کرادے۔ ووجد زاد اور راحلہ۔ اور اسی نے زاد و راحلہ بھی پایا۔ وفت۔ اگرچہ انہیں شخص کے موثقیت
 قدرت حاصل ہوئی۔ لایجب علیہ الحج عند الی حنیفہ رحمہ خلافاً لہما۔ تو ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ایسے اللہ سے ہر واجب
 نہیں ہوا۔ بخلاف صاحبین کے۔ وفت۔ یہ اختلاف اس اہل پر مبنی ہے کہ فیر کی قدرت ہے جو استطاعت آدمی کو حاصل ہو وہ ابو حنیفہ رحمہ
 کے نزدیک مقبرین اور صاحبین کے نزدیک مقبرین۔ وقد مر فی کتاب الصلوۃ۔ اور اسکا بیان کتاب الصلوۃ میں گذرا۔
 وفت۔ باب تیمم و نفس ادا سے ناز و توجہ قبلہ میں۔ م۔ مختار قول صاحبین ہے۔ التحفۃ والاسیاجی۔ اور اسی کو مثنیٰ ابن النعمان نے
 توی کہا ہے۔ البحر۔ واما المقعد فعن ابی حنیفہ انہ یجب لائے مستطیع بغیرہ فاستطیع بالمرأۃ۔ رہا وہ شخص جسکے
 ہاتھ پاؤں رکتے ہیں تو ابو حنیفہ سے روایت ہے (بر روایت حسن) کہ اس پر حج واجب ہے کیونکہ وہ غیر کے ساتھ استطاعت رکھنے
 والا ہے تو راحلہ کے ساتھ استطاعت حاصل کرنے والے کے مشابہ ہو گیا۔ وفت۔ اور یہی امام شافعی و احمد کا قول ہے حج۔ یہ روایت
 حسن بن زیاد کے خلاف ظاہر مذہب ہے۔ م۔ جیسے صاحبین کا ظاہر مذہب وجوب ہے لیکن انہی اسکے خلاف بھی روایت کی چاہو
 کہا۔ وعن محمد انہ لایجب۔ اور امام محمد سے روایت ہے کہ باہج پر لازم نہیں۔ لائے غیر قادر علی الاداء بنفسہ۔ کیونکہ وہ بذات
 ادا کرنے پر قادر نہیں ہے۔ بخلاف الاغنی۔ بر خلاف اندھ کے۔ لائے لوہی یودی بنفسہ۔ کیونکہ اندھ کی اگر دستگیری
 کر دی جاوے تو وہ ادبذات خود کر سکتا ہے۔ فاشبہ انفصال عنہ۔ تو وہ ایسے شخص کے مشابہ ہو گیا تو بمقام حج سے ہٹ گیا
 گیا ہے۔ وفت۔ اور بٹھکے ہوئے پر حج واجب ہے یوں ہی اندھ پر واجب ہے۔ م۔ اور ظاہر الروایۃ صاحبین سے ان سب پر
 وجوب حج ہے حتی کہ غیر سے اپنا مال دیکر حج کرادین تو جائز لیکن اگر بعد اسکے اچھے ہو گئے تو بذات خود حج کرنا واجب ہوگا۔ الفتح
 بہرہ و شخص قید خانہ میں ہو اور جو شخص ایسے سلطان سے خوف کرتا ہو جو حج سے منع ہے وہ بھی انہیں لوگوں سے اہق ہے حتی کہ امام
 ابو حنیفہ کے ظاہر مذہب پر مجوس و خافت پر حج واجب نہیں اور حج کرنا بھی لازم نہیں ہے۔ النہر۔ اور ظاہر صاحبین کے قول پر
 واجب ہے۔ م۔ اندھ نے اگر زاد و راحلہ کے ساتھ کوئی ایسا شخص نہیں پایا جو اسکا دستگیر ہو تو باوجود اندھ سے پر بذات خود
 وجوب نہیں ہے سنا غیر حج کرنا تو ابو حنیفہ کے نزدیک واجب نہیں اور صاحبین کے نزدیک واجب ہے اور اگر دستگیر ہو گیا تو
 امام رحمہ کے نزدیک بذات خود واجب نہیں ہے اور صاحبین سے دو روایتیں ہیں نہ القاضی خان۔ پھر یہ سب اس صحت میں ہے
 کہ زاد و راحلہ کے مالک ہونے سے پہلے اندھ پایا یا باہج وغیرہ ہو چکا ہو۔ م۔ اور اگر تندرستی میں زاد و راحلہ کا مالک ہوا پھر حج
 نہ کیا حتی کہ باہج یا مطلق وغیرہ ہو گیا تو بالاتفاق اس پر حج کرنا اپنے مال سے واجب ہے۔ محیط۔ اور اگر تکلف شدہ ہو کہ ساتھ
 انہیں لوگوں نے خود حج کر لیا تو فرض ساقط ہو گیا حتی کہ اگر اسکے بعد اچھے ہو جاوے تو اپنے زاد و راحلہ کو حج۔ الفتح۔ ملازم
 من القعدۃ علی الزاد والراحلہ۔ اور زاد و راحلہ پر قدرت ہونا ضروری ہے۔ وفت۔ بدل قوت کا اقبال نہیں ہے سہر زاد
 ہر ایسی چیز جس سے بدنی صحت ہو حتی کہ جسکی عادت گوشت داسکے مانند ہے اگر اسکو روٹی وغیرہ کا وہ لکھ لکھ کر کھا کر نہ ہوگا
 اور یہی راحلہ میں تندرستی کے ساتھ سفر ہے لہذا جسکی عادت محل پر وہ خالی اذن سے راحلہ پر قادر نہ ہو۔ الفتح۔ یہی
 القاضی خان میں صحیح ہے۔ اور امام مصنف نے اشارہ فرمایا بقولہ۔ وہو قدر ما یکتری بہ شق محل امداس ناطقہ۔ یعنی غلام یا
 ہر قسم کا کھلی تو وضع ہے کہ وہ مالک ہو اسقدر مال کا جس سے محل کی ایک شق یا ایک راس زاد کر پائے کہ جسے یہی جیسی یسارت
 و صحت ہو۔ پس یہ راحلہ پر قدرت ہوتی اور یہ کفاتی کے واسطے ہے بخلاف اہل کر کے۔ وقد را نفقۃ و اہل و عیال۔ اور

مالک ہوا بقدر مال کا کہ آمد و رفت کے نفقہ کو کافی ہے۔ فقہ یعنی عود مع عیال کے۔ یہ ملائی قنصلیت پر جس اسطرح خدادادہ اعلیٰ
 کی قدرت ضرور ہے۔ لہذا علیہ السلام مسئل عن السبیل الیہ۔ کیونکہ حضرت علیؓ اور علیہ السلام نے سبیل الیٰ حج کو پوچھا گیا۔ فقہ
 جو اس قدر تعالیٰ کے قول۔ من اسطرح الیہ سبیل۔ میں واقع ہو یعنی استطاعت حج کی سبیل سے کیا مراد ہے۔ فقہالی الخرا و الراحت
 تو حضرت علیؓ اور علیہ السلام نے فرمایا کہ وہ خدادادہ اعلیٰ ہے۔ فقہ تو ایسے کے معنی یہ جو سنگ صخر تعالیٰ کے واسطے اس پر واجب ہے جو
 خدادادہ اعلیٰ پر قادر ہو اور یہ حدیث حاکم نے بشرط الصحیحین حضرت انس رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ میں نے حضورؐ سے سنا ہے کہ
 سے رسول مرفوع اور ابن ماجہ و ترمذی و دارقطنی نے ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے مرفوع روایت کی۔ کہانی الفتح۔ پس نام سفر
 میں اسکے فاقہ سواری ہر قدرت ہونا ضروری ہے نہ حج فرض ہوگا۔ وان اکتفہ ان یکتفی حقہ۔ اور اگر ایک شخص کو یہ قدرت حاصل
 ہو کہ حقہ کر لے کرے۔ فقہ حقہ باری یعنی دو کرایہ داروں نے یا مالک دو کرایہ دار نے ایک اور مالک اسطرح کر لے کیا کہ وہ مالک
 ہر ایک باری باری سوار ہو۔ قاضی خان۔ غلامی علیہ۔ تو ایسی قدرت واسطے کہ جو واجب نہیں ہوا۔ لہذا اوکا اکتفا قبایل
 لم توجد الا اعلیٰ فی جمیع السفر۔ کیونکہ یہ حیب و دون آدمی باری سے سواری پاتے ہیں تو تمام سفر میں سواری نہیں حاصل
 ہوتی۔ فقہ حالانکہ فرضیت کی شرط تھی۔ پس حاصل یہ کہ خدادادہ اعلیٰ ہر قدرت ہے کہ اس قدر مال ہو کہ تمام سفر میں سواری کر لے
 کی یا فانی مع نار مسر ہو۔ و بشرط ان یکن فاضلاً عن المسکن و عمالاً بدینہ کا خادم و اثاث البیت و ثیابہ۔ اور
 شرط یہ کہ یہ مال ٹھہرا ہوا ہو اسکے مسکن سے ملے ہو ایسی چیز سے جو لا بدی ہو جیسے خادم یعنی غلام و لونڈی اور اثاث البیت و ثیابہ
 سے۔ لان ہر وہ الاشیاء مشغولہ بالاحتاجۃ الاصلیۃ۔ کیونکہ یہ چیزیں مشغول بواجبات اصلیہ ہیں۔ فقہ تو جب تک ایسے مال نہ ہو
 قدرت نہ ہوگی۔ اور ضروری ہے کہ اسکے قرضوں کی ادائی سے بھی نادم ہو۔ مجتہد السرخسی۔ کیونکہ جو قرضوں میں معصوم ہو وہ نادم نہیں
 اگرچہ بافضل ہوا نہ کرے۔ م۔ و بشرط ان یکن فاضلاً عن نفقۃ عیالہ الیٰ حین عودہ۔ اور قدرت ہونے میں یہ بھی
 شرط ہے کہ وہ اسکے عیال کے نفقہ سے اسکی دایہ تک سے زائد ہو۔ فقہ یعنی اپنے واپس ہونے کے وقت تک کا نفقہ ہے
 عیال کا کہ لے کرے بافضل اس قدر ہو کہ خدادادہ اعلیٰ کو کافی ہو۔ لان النفقۃ حق مستحق للزوجة۔ کیونکہ نفقہ تو ایک حق واجب ہے
 واسطے ہر دو کے۔ فقہ اور جو روکی خصوصیت نہیں بلکہ جتنا نفقہ اس پر ضرور واجب ہو اتنا اولاد اور ان باپ و دیگر اہل قریب
 کے گزرنے کے لیے ضروری ہو اسکا نفقہ لازم ہے اور دوسروں کا بر وقت ضرورت ہے لہذا بحر الرائق میں لکھا کہ عیال وہ
 لوگ جتنا نفقہ اس پر لازم ہو۔ تو یہ بدو کا حق ہے۔ و حق العید مقدم علیٰ حق الشریع باہرہ۔ اور بندہ کا حق شریع کے حق پر
 مقدم بلکہ شریع ہے۔ فقہ یعنی شریع نے حکم دیا کہ حقوق شرعیہ امتداد و غیرہ کے بعد حقوق العید کے ہیں۔ لہذا ہم نے کہا کہ جس
 شخص نے بیس سال بھر کے روزہ کی نذر کی یا متوالی غیر میں بھر وہ بدو کے نفقہ کا سنے سے عاجز ہو تو قضاء کو کرے
 جیسا کہ موم میں لکھا شرعی حق نے لکھا کہ اسکے نفقہ و عیال کے نفقہ میں بغیر زیادہ کچھ کی کے درجہ اوسط مقبر ہے۔ اسکا اصل
 نفقہ کا حساب اپنے واپس آنے تک رکھ کر اگر فاضل ہو تو مقبر ہے۔ م۔ اور ظاہر الریایۃ میں دایہ کے بعد لکھا کہ عیال نہیں ہے۔
 اقصیٰ۔ یعنی ظاہر الریایۃ میں یہ نہ کہ نہیں کہ بعد دایہ کے بھی اتنے دنوں کا شمار کرے کہ حد و غیرہ سے نفقہ حاصل ہو۔ م۔
 اور مجتہد السرخسی میں ملان کی مرمت وغیرہ کی ضروریات سے بھی نادم ہونا ضروری ہے۔ م۔ بعض علماء نے کہا کہ اگر آدمی تاجر ہو کہ اسکا
 اسکی تجارت سے حاصل ہوتی ہے پھر اسکے پاس اس قدر مال مالک میں آیا یعنی خالص بغیر قرضہ کے کہ اگر وہ میں سے اپنی آمد و رفت کا
 خادما اعلیٰ اور اپنے جانے سے واپس لے کرے کہ اسکا نفقہ عیال و اولاد نکالے تو اسکی دایہ کے بعد اسکا مال اس مال میں سے تجارت
 اتنی باقی رہتا ہے تو اس پر حج واجب ہوگا نہ نہیں۔ اور اگر وہ بدو ہو تو اسکی دایہ کے بعد اسکے آلات حرفہ کا باقی رہنا شرط ہے
 اور اگر زیندار ہو تو زمین سے اس قدر باقی رہنا ضروری ہے کہ اسکی حاصلات و پیداوار سے بسر و قنات کر کے ورنہ حج فرض نہ ہوگا

اگر اشتکار ہو تو صاحب وقتہ مذکور تھلے پر اگر سید مایسی کے اسکے آلات اشتکاری باقی رہیں تو اس پر سیرج جو گارڈ
 نہیں لگا فقیحان سے سیرج کتا ہی کہ فعلی بڑا ہندو پائی کے اسکی سیلن خلتہ و معاش کا اعتبار ضروری ہو یہ بہت بستر و سادہ غلامان
 ہی پر بگول ہونا چاہیے۔ فاضلہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ جس شخص کے پاس مکان ہو جسین سکونت پر یا غلام جس سے خدمت لیتا ہی یا کثیرے
 جگہ پشٹا ہی یا دیگر سب کثیر جو اسکی احتیاج میں تو اس سے استطاعت ثابت ہوگی۔ انظار۔ چنانچہ امام صنعت نے کہا کہ یہ چیزیں
 مشغول ب حاجت علیہ میں م۔ اور تجربہ میں ہر کہ اگر مکان ہو جسین نہیں رہتا اور غلام جس سے خدمت کی حاجت نہیں تو اس پر سیرج
 ہر کہ فروخت کر کے اس سے حج کرے اور اگر یہ چیزیں نہ ہوں مگر نقد مال بقدر ہو کہ اس سے مسکن و خادم و طعام و قوت
 فقہ کے دام نکال کر باقی سے شرائط و زاد و راحلہ پوری پاتا ہی تو اس پر سیرج واجب ہی حتی کہ اگر انکو دوسرے کاموں میں صرف
 رہے تو گنگا رہے۔ انظار۔ اگر گھر خراب ہو کہ اسکی سکونت سے زائد ہر طرح کے واسطے زائد کو فروخت کرنا لازم نہیں ہر اور اگر تیسری کثرت
 مانع ہوں تو انکو فروخت کر کے حج کرنے اگر حج ہو سکتا ہو۔ فاضلہ خان۔ اسی طرح کے لیے حصہ مکان فروخت کر کے کثیر سیر و قوت
 خریدنا و باقی سے حج کرنا اس پر لازم نہیں ہر۔ الحیظ۔ ہاں ایسا کرنا بظرف آخرت افضل ہر۔ الا بیاض سلوہ با جماع مکان فروخت کر کے
 راہ پر بسکرنا واجب نہیں ہر۔ البھر۔ اور افضل نہیں بلکہ تبرا کام ہی جیسا کہ کتاب الشہادت سے ظاہر ہر۔ م۔ اگر نقدی کتابین ہوں
 لی ہوں اور اسکو احتیاج ہر تو کچھ استطاعت نہیں اور اگر جاہل ہو تو استطاعت ہی یعنی فروخت کر کے حج کرے۔ اور اگر طب و نجوم کی
 کتابین ہوں تو احتیاج ہو یا نہ اسکو استطاعت ثابت ہر۔ الحیظ۔ میں کتاب ہوں کہ اگر طبیب کی معاش اہر مقصود ہو تو نیزہ آلات حرفہ
 میں ہر تفصیل چاہیے۔ ماسد تعالیٰ اعلم۔ م۔ بھر حج واجب ہونے کے لینے راحلہ کی شرط تو اہل مکہ کے سوا سے افاقہ کے واسطے ہر
 و لیس من شرط الوجوب علی اہل مکہ من حلیم الراحلہ۔ اہل مکہ کے لئے گرد و مالون پر حج واجب ہونے کی شرط میں سے
 راحلہ ہیں ہر۔ لائہ لا ختم مشقہ زائدہ فی الاداء فاشبہا لیس الی الحجۃ۔ کیونکہ ان لوگوں کو اس سے حج میں کوئی زائد
 مشقت لاحق نہیں ہوگی تو عہد کی طرف چلے کے مشابہ ہو گیا۔ ف۔ حالانکہ عہد کے لیے جانے میں راحلہ شرط نہیں ہر اگر حج کچھ
 لاحق ہو۔ واضح ہو کہ مکہ کے گرد و مالون سے دو لوگ مراد ہیں کہ انکے و مکہ کے درمیان میں دن ششم مسافت ہو تو اس پر بغیر قدرت
 راحلہ کے حج واجب ہر بشرطیکہ پیدل چلنے پر قادر ہوں۔ ہاں یہ شرط ضروری ہر کہ انکے جانے سے باقی تک انکے ریحال کے نفقہ
 کے واسطے طعام کافی ہو۔ کما فی الینایج۔ ف۔ م۔ بھر یہ شرط کافرض ہونے کے ہیں۔ اور اگر بغیر پیدل حج کر لیا بھر اسکو تو اگر ہی
 ہوئی تو اس پر دوسرے حج نہیں ہر۔ الفاضلہ خان۔ م۔ اگر حج کے حق مال مالا حالانکہ اس شخص نے نکاح کرنے کا قصد کیا تھا تو وہ حج کرے
 اور نکاح کرے کیونکہ حج تو اس قدر ہر بندون پر فرض کیا ہر۔ تمہیدیں۔ دفع ہو گیا و راحلہ و غیرہ شرائط وجوب جو مذکور ہوتے ہیں انکا بھر ہونا
 اسوقت معتبر ہی جبکہ اسکے شہر والے مکہ کو جاتے ہیں۔ حتی کہ اگر اسکو زاد و راحلہ کی قدرت شروع سال میں ہوئی یعنی حج کے ایام سے پہلے اور
 اسکے شہر مالون کے مکہ کو نکلنے کے وقت سے پہلے تو اسکو اختیار ہو کہ اس مال کو جس ضرورت میں چاہے صرف کرے۔ بھر جب اسے صرف
 بعد اسکے شہر والے حج کو چلے تو اس پر حج واجب نہیں جبکہ اسوقت قدرت نہ ہاں اگر لوگ جاتے ہوں تو اسکو کسی دوسرے کام میں صرف کرنا
 جائز نہیں بلکہ سالانہ حج میں صرف کرے و نہ گنگا ہو گا اور اسکے ذمے فرض ہو جائیگا۔ البذلح حتی کہ اگر اسکے بعد اندھایا ابلج یا بعض وجوہ
 کہ اسے نہیں اور بالدار ہو تو سیرال سے حج کرنا و وصیت واجب ہر۔ م۔ و لا بد من امن لطرف۔ اور اسکا امن ہونا ضروری۔ لائہ لا استطاعت
 لو شیت و وقہ۔ کیونکہ بدون راستہ کے سلامتی کی استطاعت ثبوت ہوگی۔ ف۔ اور اختلاف ہر کہ بشرطیکہ انفس حج واجب ہو چکے ہی اور اس
 حج واجب ہونے کی ہر امن و تول میں چنانچہ فرمایا۔ تم قلیل ہو شرط الوجوب۔ بھر کہا گیا کہ امن ماہ شرط وجوب ہر۔ حتی
 لا یجب علیہ الا ایضاً۔ حتی کہ اس پر وصیت کرنا واجب نہیں ہر۔ ح۔ یعنی جب اس پر حج واجب ہی نہیں ہوا تو اس پر بھی واجب
 نہیں کہ وصیت کرے کہ جب راستہ مالون ہو تو میرے مال سے حج کر دیا جاوے۔ و جو مروی عن ابی حنیفہ۔ اور یہ قول ابو حنیفہ

ہو۔ فتنہ میں اگر عذرا محرمین اسطرح سفر میں پھر تو بہت بڑا فتنہ ہو جاوے۔ و تزداد بالانصاف غیر
ایسا۔ اور غیر عورت کو عورت کے ساتھ ملنے میں یہ فتنہ زیادہ بڑا جائیگا۔ فتنہ اول تھا کسی بھی اب وہ
باز زیادہ جمع ہو کر فتنات عقل بڑا فتنہ ہو پا کر نیکی۔ ولذا تحریم الطہورہ بالا جبیتہ وان کان محرم غیر مل۔ اور
ایسی وجہ سے تو مرد کو اجنبیہ عورت کے ساتھ موقع تنہائی میں جمع ہونا حرام ہو اگرچہ عورت کے ساتھ میں دوسری
عورت بھی ہو۔ فتنہ۔ کیونکہ وہ بھی اسکے ساتھ میں ایک فتنہ کے ساتھ دو فتنہ ہو گئیں۔ پس عورت کو بغیر
محرم میں دن کا سفر جائز نہیں ہو۔ بخلاف ما اذا کان بینا و بین مکۃ اقل من ثلثۃ ایام لانه یباح لہا
الخروج الی ما دون السفر بغیر محرم۔ بخلاف اسکے جب کہ عورت وہ کہ کے درمیان تین روزہ سے کم ہو تو جائز
ہو کیونکہ عورت کو سفر سے کم مسافت میں بغیر محرم نکلتا جائز ہو۔ فتنہ۔ لیکن مخفی نہیں کہ خوف فتنہ تو ایک رات
میں بھی موجود ہو مگر آنکہ کما جاوے کہ حدیث ابن عباس میں ہے کہ سفر نہ کرے عورت مگر اس حالت میں کہ اسکے ساتھ
محرم ہو۔ کما فی الصحیحین۔ تو عادت سفر میں رہی اور وہ تین روزہ ہو۔ مترجم کتا ہے کہ یہ جواب کافی نہیں کیونکہ میں
دن تو قصر ناز میں بقیاس مسیح مذہب کے ہیں یہ سفر شریعتی اجتہادی ہوا لہذا محقق ابن العمام رحمہ اللہ نے اعتراض
کیا کہ حدیث میں سفر نفی ہو سکتا ہے جو تین دن سے کم پر بھی بولا جاتا ہے اور خود صحیحین میں ابو سعید خدری رضی اللہ
عہ کی حدیث مرفوعہ میں ہے کہ عورت سفر نہ کرے دو روز مگر اس حالت میں کہ اسکے ساتھ شوہر یا عورت کا ذمہ محرم
ہو۔ بلکہ صحیحین میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوع حدیث ہے کہ حلال نہیں کسی عورت کو جو اس کے واسطے قیامت
کے ساتھ ایان رکھتی ہے کہ ایک رات دن سفر کرے مگر ذی محرم کے ساتھ میں۔ اور ایک روایت صحیح مسلم میں
عورت ایک رات اور دوسری روایت میں صرف ایک دن واقع ہو اور روایت ابو داؤد میں ایک مرحلہ ہے اور صحیح
ابن جہان و حاکم و طبرانی میں صرف تین میل واقع ہیں معلوم ہوا کہ مطلقاً سفر سے مانعت ہو۔ مگر ذی رحمہ اللہ نے
لما کہ یہ سب احادیث معاصرین مختلفہ میں جوابات ہیں اور حاصل یہ کہ تین میل سے لیکر زائد تک حرام مگر جب کہ محرم ہو پھر
امام ابو حنیفہ و ابو یوسف سے خود روایت موجود کہ عورت کو بغیر محرم ایک روز کا سفر کر دے تو بھی ہے۔ مکت۔ فعلی ہذا۔
مطلقاً مانعت ہونا صحیح ہے اسی واسطے تو پر میں قید نہیں لگائی۔ ہاں اگر مذہب یہ ہو کہ کترین روز میں جائز ہو تو یہ
مسئلہ منقطع ہو گا کہ جب تک تین روزہ سے کم فاصلہ ہو تو فریضہ حج کو جانے سے شوہر مانع نہیں ہو سکتا۔ کما فی الفتح۔
و اذا وجدت محرم لم یکن للزوج منعاً۔ اور جب عورت کے کوئی محرم پایا تو شوہر کو اسکے منع کا اختیار نہ ہو گا۔ فقہ
القادہ فرمایا کہ اگر محرم نہ ہو تو شوہر منع کر سکتا ہے اور شوہر پر ساتھ جانا واجب نہیں ہے۔ ہاں جب محرم ہو اور حج فریضہ ہو
تو ہمارے نزدیک شوہر کا حق ضیعت مانع نہیں ہو سکتا۔ وقال الشافعی لہ ان بمنعہ لان فی الخروج تقویت
حقہ۔ اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ شوہر کو اختیار ہے کہ عورت کو جانے سے روکے کیونکہ عورت کے جانے میں شوہر کا
حق مشا لازم آتا ہے۔ فتنہ۔ جیسے عورت نے نہ رکھی حج یا روزہ کی تو بالاتفاق شوہر کو منع کا اختیار ہے۔ ولما ان حق
الزوج لا یطعن فی حق الفرائض۔ اور جاری حجت یہ کہ شوہر کا حق نہیں ظاہر ہوتا فرائض میں۔ فتنہ یعنی فرائض
ناز و روزہ وغیرہ میں حق شوہر کا اثر ظاہر نہیں ہوتا۔ مدنی عورت میں ناز و روزہ رمضان وغیرہ سے جاری ہو جاوے حال
نصوص آیات میں بغیر اجازت شوہر پر فرائض ہیں۔ واضح منہا۔ اور حج بھی انہیں فرائض میں سے ہے۔ فتنہ
ہاں شوہر کا حق تو اعلیٰ میں یا جو عورت اپنی طرف سے اپنے اوپر لازم کر لے اس میں ظاہر ہو گا۔ حتیٰ لو کان الحج
تظاہر لہ ان بمنعاً۔ حتیٰ کہ اگر حج فاضل ہو تو شوہر کو اختیار ہے کہ عورت کو جانے سے روکے۔ فتنہ۔ اگرچہ محرم ہو

دو لوکان الحرم فاسقا قالوا لا یحب علیہما الا ان المقصود لا یحصل ہے۔ اور اگرچہ حج واجب ہے مگر اس میں بھی مکہ میں بیابان ہو تو مکہ میں گئے کہا کہ حدیث ہر حج واجب نہ گا کیونکہ ایسے محرم کے ہونے سے مقصود حاصل نہیں ہوگا۔ غرض جسے فعل و عورت سے حاصل نہیں ہے۔ ولما ان فخرج مع کل محرم الا ان یكون فحسبنا۔ اور حدیث کہ اختیار ہے کہ ہر محرم کے ساتھ میں سفر کو جادے گا کہ اسلام محرم جو سی ہو۔ یعنی آتش پرست دین و دشت پر ہو چکی کہ شہدائے اسکے نبی کے ساتھ یہ جو کہ ان و بیٹی کے ساتھ جلع کرنا بغیر نکاح ابدائی ہر قسم کی عورتوں حتی کہ بن و خالہ و بھتیجی و ساس و غیرہ سے نکاح جائز جانتے ہیں لہذا امام مصنف ہم نے کہا کہ۔ لانه یعتقد اباحہ مناکحتہا۔ کیونکہ جو سی اس حدیث سے نکاح کرنا باجائز ہے۔ ف۔ اور محیط السرخسی میں کہا کہ ایسے جو سی کے ساتھ نہیں جو اسکے ساتھ نکاح کو جائز افتاد کرنا ہو۔ ۶۔ اور صواب یہ کہ مطلقاً جو سی محرم نہیں کیونکہ نکاح کی اباحت سے کوئی جو سی خالی نہیں ہے اور اسی قدر خوف فتنہ کو کافی ہے۔ ولایغیرہ بالہی و المجنون لانه لا یستاتی منها العیانتہ۔ اور محرم ہونے میں طفل و مجنون کا اعتبار نہیں کیونکہ ان دونوں سے حفاظت حاصل نہیں ہو سکتی ہے۔ ف۔ محیط السرخسی میں مجنون میں بھی یہ قید لگائی کہ ایسا مجنون ہو جسکو افاقہ نہ ہو اور اچانک یہ مطلقاً مجنون مقبر نہ ہو الا ان اسکے جنون کا خاص ایام میں دودہ ہو تو وہ ان ایام میں مجنون نہیں ہے۔ ف۔ والعیانتہ لانی بلغت حد الشیوۃ بمنزلۃ البالغۃ۔ اور جوڑی کی کہ حد ثبوت کو پہنچ گئی ہو وہ بمنزلۃ بالغہ کے ہے۔ ف۔ کیونکہ اسکے ساتھ جماع کا قصد فتنہ ہوگا۔ حتی لایسافر بہا من غیر محرم۔ حتی کہ ایسی لڑکی کے ساتھ بغیر محرم کے مسافرت نہوگی۔ ف۔ اگرچہ اس لڑکی پر فرض نہیں ہے۔ رہا یہ کہ محرم کا نفقہ کس شخص پر ہو تو فرمایا۔ و نفقۃ المحرم علیہا لانا متوسل بہ الی ادار الحج اور محرم کا نفقہ عورت پر ہے کیونکہ عورت ہی بدمذہبہ محرم کے اداسے حج کا توسل پاتی ہے۔ ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ عورت کے حق میں زیادہ راحلہ کی قدرت میں یہ بھی شامل ہے کہ محرم کے نفقہ کی قدرت بھی ہو۔ جیسے اگر ماہ کی سلامتی کچھ رشوت دیکر حاصل ہوتی ہو تو موافق تحقیق شیخ ابن الہمام کے رشوت دیکر حاصل کرے اور جو محصول دیکھی وغیرہ ماہ میں یا جانے میں لیا جاتا ہو وہ بھی عذر نہیں حتی کہ اسکو ادا کرنا اور حج کرنا واجب ہے پس زاوراہ کی قدرت میں یہ رشوت دیکھی وغیرہ عذر بھی بھی شامل ہیں۔ گمانی الدر۔ و اختلفوا فی ان المحرم شرط الوجب۔ اور مشائخ نے اختلاف کیا کہ محرم کیا حج واجب ہو کی شرط ہے۔ ف۔ حتی کہ اگر عورت نے محرم نہیں پایا حتی کہ مرنے لگی تو اسپر اپنے مال سے حج کرائے کی وصیت واجب نہیں ہے اور شرط الاداء۔ یا محرم اداسے حج کی شرط ہے۔ ف۔ حتی کہ مالدار عورت پر حج واجب ہو گیا مگر وجہ محرم نہ ہونے کے اگر کسی حتی کہ وقت موت کی وصیت کرے کہ اس کے مال سے غیر سے حج کرایا جادے۔ علی حسب اختلاف فی امن الطريق یحب انکے اختلاف کے امن ماہ میں۔ ف۔ یعنی جیسا کہ امن ماہ میں اختلاف ہے کہ ماہ کا سلامت ہونا شرط واجب ہے یا شرط اور اگرچہ امن ماہ میں بدنی کی سلامتی میں بھی ایسی بنا پر اختلاف ہے اور صحیح یہ کہ امام ابو حنیفہ کے قول پر ماہ و بدن کی سلامتی و محرم ہونا شرط اداسے حج میں اور عمرہ اختلاف مرنے وقت وصیت واجب ہونے یا نہ ہونے میں ہے۔ گمانی النایۃ۔ ۷۔ منجملہ غرائف کے یہ شرط ہے کہ عورت کے حق میں کسی قسم کی عدت نہ ہو خواہ زفات کی یا طلق یا تین یا رجعی کی شیخ الطحاوی پس اگر موت وجہ کہ نہ نکلے حتی کہ اگر درمیان میں کسی طہرین عدت پیدا ہو جادے جان سے کہ تک سفر کی مدت ہو تو بغیر عدت پوری کیے نہ جاوے قاضی خان۔ اور شرط ہے کہ خادہ راحلہ پر قدرت مالے کو حج فرض ہونے کا علم ہو خواہ اسطرح کہ دارالاسلام میں موجود ہو اگرچہ مسلمان پیدا نہ ہو اور خواہ اسطرح کہ جان مسلمان ہو اور سوائے دارالاسلام کے وہاں ایک مرد نے جسکا عادل ہونا جانتا ہو یا وہ مرد کے یا ایک مرد و عورتوں نے اگرچہ انکا حال پوشیدہ ہو اسکو اگرچہ حج فرض ہے اور دونوں ادا ہونے کے نزدیک اس میں عادل ہونا اور بالغ ہونا اور کفایت ہونا شرط نہیں ہے۔ البحر الرائق۔ ۸۔ اور واضح یہ کہ حج فرض ہے نہ

اسلام پہنچ بھی شرط ہو جائے کہ وہاں کافر و فاجر نہ ہوں اور مشرک نہ ہوں۔ دونوں میں فرق کا امتیاز دیا گیا ہے کہ اگر وہاں
بلوغت یا عیسیٰ یا عہد اودھوتی کے بعد۔ اور جب بعد احرام باندھنے کے فعل بلوغ ہو یا غلام آزاد کیا گیا۔ فتنے تو ان دونوں
کا احرام نفل شرعی ہو ایتھا۔ تمہیں۔ پس دونوں نے پورا کر لیا۔ فتنے یعنی اسی احرام پر تمام اسکان و افعال حج ادا
کر لیے۔ لم یخرجوا من حجتہ الاسلام۔ تو یہ پورا کرنا دونوں کو حجتہ الاسلام سے کافی ہوگا۔ فتنے یعنی جو حج کہ اسکان اسلام
میں جبرہ اور انہو ایتھی کہ اگر اب ان دونوں کو زاد و راحہ کی قدرت حاصل ہو تو ہر ایک پر حجتہ الاسلام ادا کرنا فرض ہوگا۔ لان
احرامہا انعقد لا دار النفل فلا یقلب لا دار النفل۔ کیونکہ دونوں کا احرام واسطے ادا سے حج نفل کے بندھا تھا
وہ ادا سے فرض کے لیے بدل کر فرض ہو جائیگا۔ فتنے مگر ان دونوں میں ایک فرق ہے۔ یکہ۔ و لوجود العیسیٰ الاحرام
قبل الوقوف دونوی حجتہ الاسلام جائز و البعد نفل ذلک لم یخرج۔ اگر نفل نے وقوف عرفہ سے پہلے اپنا احرام جدید
کر لیا یعنی پہلا توڑ کر جدید احرام فرض باندھا اور حجتہ فریضہ کی نیت کی تو جائز ہو گیا اور غلام نے اگر ایسا کیا تو اسکو جائز نہ ہوگا۔
لان احرام العیسیٰ غیر لازم لعدم الابلیۃ۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ نفل کا احرام تو لازم نہ تھا بوجہ اہلیت نہونے کے۔ فتنے
بلوغت نہونے سے جدا احرام باندھا وہ اس پر لازم نہیں تو ثبوت کیا اور نیا احرام جو باندھا اس پر لازم ہے اور حج فریضہ بالاجماع ادا ہوا۔ شرح
الطحاوی ۵۔ اما احرام البعد لازم فلا یکنہ الخرج منہ بالشروع فی غیرہ۔ رہا غلام کا احرام تو اس پر لازم ہے پس غیر احرام میں
شرح کر کے احرام سے نکل جانا اسکو ممکن نہ ہوا۔ فتنے رہا کافر اگر اپنے احرام باندھا تھا سجدہ وقوف عرفہ سے پہلے مسلمان ہو کر
نیا احرام باندھ کر حج ادا کیا تو جائز ہے اور یہی جنوں کا حکم ہے۔ البذلح۔ اگر نفل بغیر احرام کے بیقات سے گذر گیا سجدہ میں احتلام
ہوا یعنی بالغ ہوا اور آسنے کہ سے حج اسلام کا احرام باندھا تو جائز ہے اور اس پر بیقات سے بغیر احرام بڑھ جانے میں کچھ حرم ہوگا
و تقاضیخان ۵۔ غلام اگر راستہ میں قبل احرام کے آزاد کر دیا گیا سجدہ اسے احرام باندھ کر حجتہ الاسلام ادا کیا تو کافی ہو گیا۔ قاضیخان
۵۔ شرائط ادا سے حج صحیح ہونے کے۔ تین باتیں ہیں احرام و جبہ و زمانہ۔ السراج۔ جبکہ جان حج پر عرفہ و بیت۔ اور زمانہ یہ کہ
ایام حج بالخصوص عشر ذی الحجہ بلکہ یوم عرفہ و الخرافص ہیں۔ م۔ رکن حج۔ دو میں ایک وقوف عرفہ۔ دوم طواف زیارت لیکن
طواف سے وقوف زیادہ قوی ہے کیونکہ وقوف عرفہ سے پہلے جماع کرنا فاسد کرتا ہے اور بعد وقوف کے قبل طواف مفید نہیں۔ ن
ق ۵۔ احرام فرض ابتدائی اور رکن انتہائی ہے۔ و واجبات حج۔ پنج ہیں۔ مفاد مردہ کدر میان دوڑنا سزدلفہ کا وقوف
رمی الجمار۔ سر منڈا یا کترنا۔ اور طواف الصدر۔ یعنی افاقی کے واسطے۔ کما فی شرح الطحاوی۔ یہ شار بافعال خاص ہے ورنہ
واجبات کچھ اور ہیں جن اور سجدہ مفاد مردہ باقی الامون کے نزدیک رکن ہے۔ اور بقیہ واجبات یہ ہیں۔ بیقات سے احرام
باندھنا۔ وقوف عرفہ کو غروب تک کھینچنا۔ طواف کو جمر اسود سے شروع کرنا بقول اصح۔ دائیں طرف کو طواف میں جانا۔ قدم
پر چلنا۔ طواف میں طارشد۔ ستر عورت۔ مناس سے شروع کرنا۔ سعی میں پائون چلنا۔ قرآن و تسبیح کی قرآنی۔ و درکعت طواف
رمی جمر و سر منڈا اسطرح تو قرآنی میں یوم النحر کو ترتیب رکھنا۔ ایام النحر میں طواف اقامہ کرنا۔ ت۔ طواف کو حطیم کے گرد سے کرنا۔
ہر طواف کے بعد سعی کرنا۔ حلق جبکہ رقت پر کرنا۔ بعد دو وقوف عرفہ کے منہج مانند جماع وغیرہ نہ کرنا۔ سلاہوا کثیرا ہمو ورنہ۔ جو
دوسرے ہیں جو حاکمنا۔ ضابطہ یہ ہے کہ ہر ایسی بات جس سے قربانی لقمہ آدے وہ واجب ہے۔ کما فی الملتقی۔ در سنن الحج۔ طواف قدیم
سئل کرنا پس طواف یا طواف فرض میں۔ دونوں سبزیل کے درمیان سعی کرنا۔ ایام الطہرین رات کو منامین رہنا۔ مناس سے
عرفہ کو بعد طلوع آفتاب چلنا۔ اور مزدلفہ سے مناکو قبل طلوع آفتاب چلنا۔ الفتح۔ اور مزدلفہ میں عات بسکرنا۔ تینوں حبرات
میں تہذیب رکھنا۔ البحر الرائق۔ آداب الحج۔ جب آدمی حج کرنا چاہے کہ مشائخ فقہاء نے فرمایا کہ اصل اپنی فرضی ادا کرے
انفیس ہے۔ و ان وقت میں سفر کرنے میں کسی ہو شیا پتندین قاتل سے واسے دشوہ کرے مگر نفس حج میں نہیں کیونکہ حج

حدیث پر اور دوسری حدیث یہ کہ اللہ تعالیٰ صاحب فی السفر والتمتع فی الابل والحم انی اعذبک من الطیفة فی السفراء لکاتبہ
فی الثقلب اللہ تعالیٰ فی الابل والحم انی اعذبک من الطیفة فی السفراء لکاتبہ فی الثقلب اللہ تعالیٰ فی الابل والحم انی اعذبک من الطیفة فی السفراء لکاتبہ
افتح حج سوار ہو کر۔ افضل ہو اور اسی پر فتویٰ ہے۔ السراجہ ۵۔ اور مختاریہ کہ مکہ معظمہ قریب ہو تو پیدل افضل ہو اور بعد ہو تو سوار
ہو کر افضل ہو۔ اتنا تاریخیہ عن النوازل۔ اور ابن الہمام رحمہ نے مطلقاً پیدل کو افضل فرمایا جب کہ چل سکتا ہو۔ اور یہی اظہر ہو
واللہ تعالیٰ اعلم۔ گدھے پر حج کرنا مکروہ ہو اور اونٹ پر افضل ہو۔ اقا فیضان۔ اسی سے بحر الرائق نے لکھا کہ جس شخص کو
گدھا یا چھریسیر آیا تو وہ راحلہ کا مالک نہیں تو اس پر حج فرض ہوگا۔ اور کہا کہ میں نے اسکو مرجع نہیں پایا۔ اور در المختار میں خلاصہ
سے نقل کیا کہ اونٹ کا بوجھ دو سو چالیس من شرعی یعنی برابر شاہی سیر کے۔ اور گدھے کا ایک سو چاس ہو۔ ظاہر اچھریسیر ہو
گدھے کے ہو۔ جب جانور پر سوار ہو تو مسنون یہ کہ تین بار تکبیر کے پھر۔ سبحان اللہی سفر لانا ہذا وکانہ مقربین وانا الی ربنا
المتقربون۔ اللہ تعالیٰ اساک فی سفرنا ہذا البر والتقوی ومن عمل ما رضی اللہ عنہ من سفرائنا ہذا وادونا بعدہ اللہ تعالیٰ اعذبک من الطیفة فی السفراء لکاتبہ
والتمتع فی الابل والحم انی اعذبک من الطیفة فی السفراء لکاتبہ فی الثقلب اللہ تعالیٰ فی الابل والحم انی اعذبک من الطیفة فی السفراء لکاتبہ
مقام میں اترے۔ تو کئے اللہ انزلنی منزلاً بہار کا و انت غیر المنزلیں۔ کجاوہ سے نکلے میں۔ کہے بسم اللہ تو کلت علی اللہ اعذبک بکلمات
اللہ اتانا کلما من شرا فخلق و ذرأ و ذرأ۔ اور پھر سے سلام علی لوط فی العالمین۔ ۱۰۔ کہے اللہ اعطنا خیرنا المتزل و غیر فیہ و اکفنا
و شرافہ۔ جب کجاوہ میں جاوے تو کہے الحمد للہ الذی عافانا فی شغلنا و شوانا اللہ کما اخرقنا من منزلاً ہذا سالیب ینفنا غیرہ طین
جب رات آوے۔ تو حدیث کی دعا پڑھے یا ارض ربی ذبک اللہ اعطنا اللہ من شرک و شرفیک و شرافیک و شرافیک و اعذبنا اللہ
من شرافہ و اسود و من الیخ و العرق و من ساکن البلد و والد و والد۔ سحر کے وقت۔ صاف حدیث کے کہے سمع سابع بعد اللہ حسن
بلا اللہ عینا ربنا صاحبنا و فضل عینا کما ہذا اللہ من النار۔ چنانچہ صحیح مسلم میں ہے۔ جب کسی شہر میں ہو چکے تو کہے اللہ انی اساک من غیرنا
و غیرنا و غیرنا فیما و اعذبک من شرا و شرافہا و شرافہا۔ یہ سب خلاصہ افتح ہے۔ اور جب روانہ ہو کر اس مقام پر ہو چکے جان
سے بغیر احرام گدھانہ چاہیے تو احرام باندھے اور وہ بیعتات ہو اور اسکا بیان کتاب میں آتا ہے۔ ہم۔ پھر بتیریہ کہ پہلے حج ادا کر کے تب
مدینہ منورہ میں جاوے اور فتاویٰ الکبریٰ میں ہے کہ اگر فریضہ حج نہ ہو تو پہلے مدینہ جانے میں مختار ہو اور فرض حج میں بھی جب اتر ہو۔
اتنا تاریخیہ۔ واضح ہو کہ جو باتیں حج میں رکن ہیں اگر فوت ہوں تو انکا بدل کافی نہیں ہوتا بلکہ وہی ادا کرنا فرض ہو اور جو واجبات ہیں
اگر فوت ہوں تو بدل فرمانی وغیرہ سے ہو سکتا ہو اور اگر بٹنے سنن میں سے کچھ ترک کیا تو بڑا کیا اگر اسپر کچھ لازم نہیں ہے۔ شرح الطحاوی
مختصرات الحج۔ جو باتیں حج میں ممنوع ہیں دو قسم ہیں۔ اول وہ کہ انہی ذات میں کرنا ممنوع ہیں اور وہ جو ہیں۔ جامع کرنا۔ سر منڈنا۔ نہان
کترانا۔ خوشبو لگانا۔ سرو نہ ڈھکنا۔ سلا ہوا کپڑا پہننا۔ قسم دوم جو غیر میں کرنا ممنوع ہیں۔ ۱۔ شکار سے تعزین کرنا اگرچہ حرم کے باب
یعنی حل میں ہو۔ ۲۔ حرم کا درخت کاٹنا۔ کافی اتھو وغیرہ انہایہ۔ متعلات۔ رخصت والدین۔ حج کو ٹکنا جب کہ والدین میں سے
کسی کو ناگو ار ہو کر وہ ہر بشر طیکہ اسکو فرزند کی خدمت کی محتاجی ہو نہ کچھ مضائقہ نہیں۔ اور جب والدین نمون تو وادادہ
منزلة والدین ہیں۔ اقا فیضان۔ اور سیر کبیر میں کہا کہ جب والدین میں سے کسی کے ضائع ہو جائے کا خوف نہ ہو تو جانے میں مضائقہ
نہیں۔ یوں ہی جب زوجہ و اولاد وغیرہ جلا نفقہ اسپر لازم ہو ناگو ار جانیں حالانکہ اسکو انکے ضائع ہونے کا خوف نہیں تو جانے
میں مضائقہ نہیں ہے۔ اور خا نفقہ اسپر لازم ہو اگرچہ موجود رہے تو جانے میں کچھ مضائقہ نہیں اگرچہ انکے ضائع ہونے کا خوف
ہو۔ الحمید۔ واضح ہو کہ کراہت والدین کا مسئلہ فریضہ حج میں ہے اور نفل میں والدین کی رضامندی بہر حال مقوم ہے۔ ہم۔ ظاہر
اگر بے داعی ہو تو باپ اسکو منع کر سکتا ہے بیان تک کہ طارحی آجاوے۔ فقہ ابو الیث نے یہی فتویٰ دیا۔ منقطعین ہو کر
والدین کی طاعت سے حج فرض ہوتا ہے اور حج نفل سے طاعت والدین بجز ہر فتاویٰ الکبریٰ میں ہے کہ سفر جب خوفناک

ان حدیث کو ان لوگوں کے واسطے مؤثر فرمایا جو غلط لیکن ذاتِ حق کے باب میں جگہ نما اور ہر قدر اپنی حضرت صلوات
 نے اگر اسکو حجت کیا تو جیسے اہل شام کے واسطے محدث ابو سعید کے حال تک اسوقت اہل شام نصرانی کفار تھے لیکن حضرت صلوات
 سے نبوت میں کلام ہوا اور ظاہر اسکو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بمقتِ شریعت فرمایا۔ لہذا صحتِ سرخسی میں ہر کہ جو شخص
 سوہے ان راہوں کے کسی غیر معروف راہ سے کہ کا قصد کرے تو جب ان موافقت میں سے کسی کے محاذی ہوئے تو احرام
 باندھے۔ ۱۔ یعنی بیعتاتِ مخصوص سے سیدہ لگا کر خوب غور سے ٹھیک کر لے وہی اسکا بیعتات ہر چنانچہ ذاتِ حق کے مقرر
 کرنے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے یہی طریقہ مخصوص ہر سام۔ اور جو شخص مندر سے آہے یہی کرے۔ اسراج۔ اور جب اسکی سیدہ
 دو بیعتاتوں سے گنتی ہو تو وہاں سے کہ دور پڑتا ہو بہتر ورنہ نزدیک والی سے بھی جائز ہے۔ انبیین ت۔ اور اگر بیعتات کی
 سیدہ نہیں گنتی تو کہ سے دو مرحلہ پہلے احرام باندھے۔ الفتح البحر۔ اگر دینہ والا ذوالحلیفہ کو چھوڑ کر ذاتِ حق یا محض پر گیا تو
 وہاں سے احرام باندھے۔ منع۔ ۲۔ وفائدۃ التناہیت المنع عن تاخیر الاحرام عنہا۔ اور بیعتات مقرر کرنے کا مفاد یہ کہ
 ان موافقت سے احرام میں تاخیر کرنا ممنوع ہے۔ ۳۔ اور یہ مفاد نہیں کہ احرام نہیں باندھ سکتا جب تک کہ ان موافقت پر نہ ہو
 لہذا یہ مجوز التقدیم علیہا بالاتفاق۔ کیونکہ ان موافقت پر احرام کو مقدم کرنا بالاتفاق جائز ہے۔ ۴۔ یعنی اسپر اندر اربع
 شفق میں لیکن ملائے ظاہر یہ بنے خلاف کیا ہے۔ ۵۔ ثم الاقائی اذا انتہی الیہا۔ پھر آقائی آدمی جب چل کر ان موافقت
 سے کسی بیعتات پر ہوئے۔ ۶۔ فبیعتات کی سیدہ پر کسی مقام پر ہوئے تو اسکو دیکھنا چاہیے کہ وہ کہیں قصد ہو رہی ہیں اگر
 کہ کے گرد زمین حرم کے باہر یعنی حل میں کسی مقام کا قصد کیا جیسے خلیص یا جدہ وغیرہ تو اسکو بیان سے بغیر احرام تہا ذکر کرنا جائز
 ہے پھر جب وہ خلیص یا جدہ میں پہنچ گیا تو وہ یہیں کے رہنے والوں میں مل گیا چنانچہ اب اگر وہ کہ کا قصد کرے تو حرم سے
 احرام کے بعد نہ جاوے۔ ۷۔ اور اگر یہ آقائی ہو چکا بیعتات پر۔ علی قصد دخول مکہ۔ کہ میں داخل ہونے کے قصد پر۔ ۸۔
 یعنی زمین حرم میں جانے کے قصد پر۔ علیہ ان یحرم۔ تو اسپر واجب ہے کہ بیعتات پر احرام باندھے۔ ۹۔ قصد الحج والعمرة۔ چاہے
 اسکا قصد بیتِ اللہ کے حج یا عمرہ کا ہو۔ اولم یقصد۔ یا اسکا یہ قصد ہو۔ عنہا۔ یہ ہمارے نزدیک ہر شے اور شافعی نے کہا کہ
 احرام جب ہی واجب ہو کہ حج یا عمرہ کا قصد ہو اور اگر اپنے خیال کا قصد کرے تو نہیں۔ کیونکہ حضرت علی اللہ علیہ وسلم فتح مکہ کے روز
 بغیر احرام داخل ہوئے تھے اور امام احمد کا قول نقل ہمارے ہے کہ کوئی بغیر احرام نہیں جاسکتا جب کہ حرم کہ کا قصد ہو۔ نقولہ
 علیہ السلام لا یجوز احد المیقات الا محرما۔ بدلیل حدیث کہ بیعتات سے کوئی تجاوز نہ کرے مگر احرام باندھ کر۔ ۱۰۔
 ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدیثاً عبد السلام بن حرب عن فضیل عن سعید بن جبیر عن ابن عباس ان ابیہ صلی اللہ علیہ وسلم
 قال لا تجاوز الوقت الا باحرام۔ یعنی بیعتات سے تجاوز نہ کیا جائیگا مگر احرام کے ساتھ۔ مترجم کہتا ہے کہ اسناد حسن ہے اور حدیث
 میں کلام ہے۔ حدیثاً کعب عن سفیان عن حبيب بن ابی ثابت عن ابن عباس نحو۔ یعنی اسکے مانند اس اسناد سے روایت کیا۔ یہ
 اسناد صحیح ہے۔ ۱۱۔ ورواہ الطبرانی و الشافعی۔ اور اسحق نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ جب کوئی شخص بغیر احرام
 تجاوز کر جاوے تو بیعتات کی سب بیعتات سے احرام باندھے اور اگر خوف ہو کہ مقصود فوت ہو جائیگا تو احرام باندھے اور ایک مرتبہ
 دے۔ یہ احادیث صحیح ہیں اور امام شافعی نے باوجود روایت حدیث کے اجتہاد کیا جو کہ حضرت علی اللہ علیہ وسلم کے ہر دفعہ کہ
 بغیر احرام داخل ہونے کے۔ کہانی صحیح مسلم و انسانی۔ اور کہا کہ بغیر احرام اسوقت جائز ہے کہ جب قصد حج و عمرہ ہو۔ اسکا جواب
 یہ ہے کہ یہ خطائسی ساحت کی خصوصیت تھی چنانچہ حضرت علی اللہ علیہ وسلم نے اسپر اسی روز خود عقیدہ کر دی کہ جب سے اسکا حال
 زمین پیدا ہوئی۔ کہ حرم پر وہ مجھے پہلے کسی کے واسطے حلال نہیں ہوا اور نہ بعد میرے کسی کے واسطے حلال ہوا اور میرے پہلے
 بھی اس بدن ایک گزری کے لیے حلال ہوا تھا پھر اسکی حرمت ویسی ہی ہو گئی جیسے کسی۔ کافی اصبیحین وغیرہ۔ اور یہ صحیح ہے۔

محرم ہے۔ واما در ایضات فی المحرم مکان واحد۔ اور ایضات کے اندر سے محرم در محرم کی جگہ کو مستثنیٰ کرنا
دائے حل ہی کیلئے افاتی کے واسطے احرام کے سوا ہے۔ اور عید محرم کہ سب کے واسطے محرم ہو اگرچہ کی ہو۔ پھر عقیقہ یا ذیل بیٹا
کے واسطے اپنے کھیرے سے احرام باندھنا افضل ہے اور اگر ایسے تاخیر کی بیانیٹ کہ محرم کہ کی حد سے احرام باندھ کر نہ میں داخل
ہو تو جائز ہے۔ کما فی المیطح۔ ومن کان بکنت۔ اور زیادہ کہ جو کہ میں موجود ہو۔ فتن خواہ کہ کارہنہ والا ہو یا مثلاً احرام
باندھ کر داخل ہو کر عروہ کے طاق ہو گیا اور نہ کہ میں موجود ہی وقتہ فی الحج المحرم۔ تو اس کے احرام کی ایضات در صورت حج کے محرم ہی فتن یعنی
اگر وہ حج کا احرام باندھنا چاہے تو حد و محرم کے اندر ہی جہاں چاہے احرام باندھ لے۔ فتنی العمرہ اکل۔ اور در صورت عروہ کے حل ہی فتن
یعنی اگر وہ عروہ کا احرام باندھنا چاہے تو حد و محرم سے کسی جانب نکل کر حل میں احرام باندھ کر داخل محرم ہو کر ادا کرے۔ چنانچہ قصہ بخاری و
مسلم کا اشارہ کیا۔ لان انہی علیہ السلام امر صحابہ۔ کیونکہ آنحضرت معلوم نے حکم دیا اپنے اصحاب کو۔ فتن حجۃ الوداع میں کہ تم میں سے جو شخص
ہی ساتھ نہیں لایا ہو وہ عروہ کے حل ہو جاوے چنانچہ انھوں نے یہی کیا پھر جب یوم الترویہ آیا تو حکم دیا کہ ان پھر مواہج حج کا احرام باندھیں
یعنی۔ من جو فتن کہ۔ کہ کے اندر سے۔ فتن۔ اور انکو محرم سے باہر نکلنے کا حکم نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ جو کہ میں ہو اسکو کہ سے
حج کا احرام باندھنا جائز ہے۔ پھر رافع ہو کہ حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے عروہ کا احرام باندھا تھا مگر انکو ایام ہو گئے تو آپ
حکم فرمایا کہ عروہ کا احرام توڑ دے پھر جب یوم الترویہ آیا تو حج کے احرام کا حکم دیا۔ جب حج سے فراغت ہوئی تو حضرت ام المومنین
نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ آپ کے اصحاب تو عروہ و حج دونوں سلسلے اور میں نے فقط حج پایا ہی تو آپ نے ام المومنین رضی
اللہ عنہا کو پوری فرمائی۔ واما رافعا عائشہ رضی اللہ عنہا ان یوم الترویہ۔ اور عائشہ رضی اللہ عنہا کو حکم دیا کہ عائشہ رضی اللہ عنہا کو تنہا سے
عروہ کر دے۔ فتن یعنی عبد الرحمن بن ابی بکر رضی اللہ عنہ کو حکم دیا کہ اپنی بہن عائشہ کو ساتھ لے جا کر تنہا سے عروہ کا احرام بندھا دے
وہی فی الحل۔ اور تنہا سے عروہ کر دے۔ فتن۔ تو معلوم ہوا کہ عروہ کے واسطے حل کو جا کر احرام باندھیں پھر داخل ہو کر
عروہ طاعت دینی کریں۔ اور امام مصنف نے اسکا حکم بیان فرمایا کہ۔ لان اداء الحج فی عرفۃ وہی فی الحل فیکون الاحرام
من الحل ثم یحقق نوع سفر۔ یہ اسوجہ سے کہ حج ادا کرنا تو عرفات میں ہوتا ہی اور عرفات حل میں واقع ہے تو حج کا احرام باندھنا
محرم سے ہوتا کہ ایک طرح کا سفر متحقق ہو جاوے۔ واداء العمرۃ فی المحرم فیکون الاحرام من الحل لہذا۔ اور عروہ ادا
کرنا محرم میں واقع ہوتا ہی کیونکہ وہ صرف طواف دینی ہی تو اسکا احرام باندھنا حل جا کر رہا اسی وجہ سے۔ فتن یعنی تاکہ
ایک طرح کا سفر متحقق ہو جاوے۔ پس حدود محرم سے باہر جہاں کہیں حل میں جا کر باندھے جائز ہے۔ لان ان التعمیم افضل لورود
الاشربہ۔ مگر بات ہے کہ تنہا سے باندھنا افضل ہے کیونکہ اس میں اثر وارد ہے۔ فتن یعنی حضرت ام المومنین کو احرام عروہ کا
آپ نے تنہا سے حکم دیا تو قدم بقدم چلتا افضل ہے واسطہ فاعل اعلم۔ موقع احرام بیان ہو چکا۔ اب خود احرام کا بیان کر

باب الاحكام

یہ باب احرام کے بیان میں ہے۔ احرام نفث میں ایسی حرمت میں آتا جسکو تنگ نہیں کر سکتے۔ اصطلاح فقہاء میں یہ کہ مباحات کو اپنے اوپر حرام کر کے پس جہادت کے ادا کرنے کو۔ جہادات میں صوم و زکوٰۃ کے واسطے کوئی احرام نہیں۔ اور غایب کے لیے احرام ہے۔ احرام میں ایسے امور بھی ہیں کہ عقل کو خود رسائی نہیں کہ تعلیم شریعت جیسے ترک کرنا سلاہ اور کچھ اور خوشبو لگانا وغیرہ۔ حالت بشاہ مرد ہے گو یا اللہ تعالیٰ کی راہ میں قیام کیا۔ منع۔ بیان حرمت میں داخل ہونے سے مراد یہ کہ کچھ خاص چیزیں اپنے اوپر حرام کرنے کا التزام کرنے اور یہ التزام شرعاً ضروری لیکن اسکا ثبوت شرع میں جب ہی جواز کفایت کے ساتھ تعلیم کے یا کوئی خاص حج کا فعل کو سے چنانچہ بیان آویگا۔ پھر جب احرام پر راہ جہاد سے تو اس سے باہر ہونا نہیں ممکن۔

[illegible]

ازار اور رداء۔ - فتنہ پس منکر ہے سنت اور ایک جائز ہے۔ یہاں ہرگز نہیں۔ ہر طیبہ و مستطابہ و مستطابہ کی حد تک
 احرام۔ - کیونکہ حضرت علیؓ علیہ السلام نے اپنے احرام کے وقت ازار پہنی اور رداء پہنی۔ - فتنہ پس منکر ہے سنت اور ایک جائز ہے۔
 ایسی عباس بن نوین۔ - منع۔ - سلاخ اور کثیر اور عمدہ ازار دے۔ - قاضی خان۔ - اور ازار نامت سے ایک کھنڈ کے نیچے ایک کھنڈ اور چادر
 پیٹھ و دونوں کندھوں و سینہ پر ہے اور ازار کو ناف پر باندھے۔ - ازار اگر ازار میں جادو کے دونوں کوئے کھنڈس پہنچو جائز ہے
 اور اگر جادو کے سوئی یا کانٹے سے جو تک لیا یا اپنے اوپر کسی رسی سے باندھا تو اسے ہر کیا لیکن اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔ - مع
 البھر۔ - اور رداء کو داہن بٹل کے نیچے سے نکال کر بائیں ہونٹ سے پڑوے اور دایان ہونٹ کا کھلا رہے۔ - بخاری و ترمذی و ابن ماجہ۔ -
 پس معلوم ہوا کہ ازار اور رداء سے ایک پاش کے بغیر ملے ہوئے مراد ہے اور اسکو پہننا بحديث نہ کہ منقطع ہے۔ - تو ہوا از ظاہر
 ولانہ ممنوع عن لبس الخیط۔ - اور اس واسطے بھی جواز ہے کہ محرم کو ملے ہوئے کپڑے سے مانت ہے۔ - ولانہ بدین امور العرفۃ
 و دفع المحر والبرء۔ - اور محرم کا بدن چھپانا اور گرمی و سردی دور کرنا ضروری ہے۔ - فتنہ۔ - تو لا محالہ کسی کپڑے کی ضرورت ہے
 و ذلک فیما عینا۔ - اور یہ بات اسی صحت میں حاصل ہوگی جو ہم نے معین کی۔ - فتنہ۔ - یعنی ازار و رداء و من۔ - والحدید
 افضل۔ - اور بنا ہونا افضل ہے۔ - فتنہ۔ - کچھ اسوجہ سے نہیں کہ اس میں زینت ہو بلکہ۔ - لانہ اقرب الی الطہارت۔ - اس واسطے
 کہ بہ طہارت سے زیادہ قریب ہے۔ - قال و مس طیبان کان لہ۔ - قد مدی نے کنا اور خوشبو لگا دے اگر اس کے پاس مسرہ
 فتنہ۔ - یعنی اسکے واسطے کچھ تکلف کرنا ضروری نہیں ہے اور یہ خوشبو مردانہ ہو اور عورت کو ہر طرح جائز ہے۔ - مع۔ - اور جس قسم کا بیل
 خوشبو دار یا بغیر خوشبو چاہے لگا دے۔ - قاضی خان۔ - اور اس میں مرد و عورت ہر ماہر میں ادا ہوں ہی عمدہ اور غیر و اقسام
 خوشبو کی دھونی کیوے۔ - مع۔ - اور علماء کا اجماع ہے کہ احرام سے پہلے ایسی خوشبو لگانا جائز ہے جس کا جرم بعد احرام کے باقی نہیں
 رہیگا اگرچہ خوشبو باقی رہ جاوے اور یوں ہی چارے نزدیک جس کا من جرم بھی رہ جاوے وہ بھی بغیر کہ بہت جائز
 ہے۔ - یہی ظاہر الروایت میں مذکور ہے۔ - قاضی خان۔ - اور یہی مجمع ہے الخیط۔ - اور یہ جسم میں ہے اور ہر ایک سے من جس کا جرم باقی
 رہے وہ بالاتفاق نہیں جائز ہے بنا ہر ایک روایت صاحبین کے اور شائع نے اسی کو لیا ہے۔ - البھر۔ - وعن محمد انہ یکرہ
 اذا طیب باقی عینہ بعد الاحرام۔ - اور امام محمد سے روایت ہے کہ بدن میں ایسی خوشبو لگانا مکروہ ہے جس کا جرم بعد
 احرام کے باقی رہیگا۔ - فتنہ۔ - جیسے گاڑھا عطر غلیظ و قہر۔ - و جو قول مالک و الشافعی۔ - اور یہی امام مالک
 و شافعی کا قول ہے۔ - لانہ منقطع بالطیب بعد الاحرام۔ - کیونکہ وہ بعد احرام کے خوشبو سے انقطاع حاصل کرنا
 ہے۔ - فتنہ۔ - حالانکہ بعد احرام کے خوشبو کا استعمال جرم ہے۔ - اور حدیث بلی بن امیہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلی
 اللہ علیہ وسلم نے ایک مرد یا جو خوشبو میں تھرا ہوا اور اس پر جبہ تھا پس عرض کیا کہ یا رسول اللہ آپ کیا حکم دیتے ہیں ایسے شخص کے
 حق میں جس نے احرام باندھا عطر کا ایک جبہ میں بعد ازاں کہ خوشبو میں تھرا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ خوشبو کہ تیرے
 ساتھ تھی ہے اسکو تین مرتبہ دھو دے اور راجہ تو اسکو اتار دے پھر اپنے عمرہ میں وہ افعال کر جو اپنے حج میں کرتا۔ - رداء اور ازار
 و سلم۔ - یہیں سے بعض علماء نے کہا کہ خوشبو حلال ہونا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے خاص تھا کیونکہ آپ نے خود لگائی اور
 اور غیر دن کو منع کیا۔ - و وجہ المشہور حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا قالت کنت اطیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و احرام
 قبل ان یحرم۔ - اور قول مشہور کی دلیل جو حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خوشبو لگانے وقت
 احرام کے قبل اسکے کہ احرام باندھتا تھا۔ - فتنہ۔ - رداء و البھار و سلم۔ - چھڑا میں سے یہ نہیں لگتا کہ غلیظ و قہر جو بعد کو
 باقی رہے وہ بھی استعمال ہوتا تھا تو جواب یہ کہ صحیحین کی ایک روایت حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ میں نے دیکھی ہے کہ
 جب حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک میں حال کہ آپ احرام باندھ چکے ہیں۔ - اور صحیح مسلم کی ایک روایت میں ہے کہ

گویا میں نے اس سے پہلے کہ آپ کی آنکھیں بالکل کھلیں۔ اور ایک روایت میں ہے کہ حضرت
ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب احرام کا قصد فرماتے تو سب سے پہلے ہاتھ دھو کر اپنے
اُس سے خوشبو لگاتے پھر من بعد احرام کے خوشبو لگاتے جب آپ کے سر و داڑھی میں دیکھتے تھے۔ ارفع۔ ہاتھ دھو کر قانہ
زقنہ کا عطر لگا دیا پس ہوتا کہ جو جب وہ لگا گیا تو اسکی چمک عین جرم کے بعد کہ جب تک رہے نظر آدھی۔ اگر اس میں زعفران
ثمال دیا جادو سے تندرستی آجاتی ہے اور وہ عورتوں کے واسطے مخصوص ہے۔ رہا جواب حدیث یحییٰ بن امیہ رضی اللہ عنہ کا جس میں مرد
مستحکم منع فرمایا تو اسکی وجہ یہ تھی کہ اس شخص نے زعفران کا لایا ہوا عطر لگایا تھا چنانچہ صحیح مسلم کی ایک روایت میں صحیح ہے کہ
وہ شخص زعفران لے ہوئے عطر سے داڑھی دسرتے نہ ہو رہا تھا۔ حالانکہ صحیحین میں حدیث انس رضی اللہ عنہ میں زعفران کے
استعمال سے مرد کو مانت ہے۔ اور امام احمد کی روایت میں ہے کہ اپنا یہ چہ انار دے اور زعفران اپنے جسم سے دھو ڈالے گا
خود بھی بخاری میں زعفرانی چہ والے کو انکار ہے اور دھونے کا حکم نہ کرے۔ رہا یہ کہ جو ابو داؤد میں حدیث ہے کہ آنحضرت صلی
اللہ علیہ وسلم نے اپنے داڑھی کو درس و زعفران سے زرد کرتے۔ یہ معارض بہ حدیث صحیحین ہے تو صحیحین کی حدیث مقدم ہوگی
علامہ برین اس میں ایک علت یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ریش مبارک میں اس قدر مال سفید نہیں تھے جو زعفران
کے خطاب سے زرد ہوتے۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ حدیث یحییٰ بن امیہ نسخ ہے اس واسطے کہ وہ عمرہ کے ستالی میں ہر جو
سند آٹھ ہجری میں واقع ہوا تھا اور حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سند دس حجۃ الوداع میں ہوا تھا بن عباس رضی اللہ
سے سر و داڑھی میں غالبہ مثل شیرو کے بعد احرام کے دیکھا گیا۔ سندری رحمہ اللہ نے کہا کہ اسی قول پر اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم ہیں۔ اور
حازمی رحمہ اللہ نے نسخ نسخ میں کہا کہ وہ جو مالک کے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے معاویہ رحمہ اللہ سے احرام میں خوشبو پانی
کو حکم دیا کہ اس کو دھو ڈال۔ یہ اس وجہ سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سنا تھا کہ حاجی وہ کہ پہلے گندہ پال ہو اور
حضرت عمر رحمہ اللہ کو حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا نہیں پہنچی پس جب سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثابت ہو گئی تو وہی حق بات ہے۔
منع۔ وہ ان کے منع سے تطہیر بعد احرام۔ اور اس وجہ سے کہ جو منع ہے وہ بعد احرام کے خوشبو لگانا منع ہے۔ اور جو پہلے سے لگا
اُس سے انتفاع یا منع نہیں ہے۔ والباقی کا تسلیح لہ لا تصالح ہے۔ اور جو کہ بعد احرام کے باقی رہے وہ گویا اس کے تابع ہو بعد اس کے جسم سے
منسل ہوئے۔ فنگو یا خوشبو داریل لگا ہوا ہے۔ بخلاف الثوب لائے مبائن عنہ۔ بخلاف کپڑے کے کیونکہ کپڑا اس کے جسم سے مبائن
فست لہذا اگر کپڑے میں موجود ہو تو وہ آمادہ حیا جاوے (ذریعہ) محرم کو یہ جان دگلاب خوشبو دہل سونگنا کہ وہ ہے۔ الذی یمنع۔
قال وعلی کتفین۔ تدری نے کہا اور دو رکعت نماز پڑھی۔ لما روی جابر بن عبد اللہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی کتفین عند احرام کیونکہ
جابر بن عبد اللہ کی کہ حضرت مسلم نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت دو رکعت نماز پڑھی۔ صحیح مسلم میں حدیث جابر بن عبد اللہ میں مطلقاً آواز ہوا اور
کا ذکر نہیں لیکن صحیح مسلم میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث مذکور ہے۔ ہوا اور دھونے بن جابر کی حدیث روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حج
نکلمیں جب سجدہ کیا طیفہ میں دو رکعت نماز پڑھی تو اسی بیٹھک میں حج واجب کیا۔ یعنی احرام باندھا۔ درود ادا کیا حکم دیا۔ پھر
ان دونوں رکعت کو وقت نہ کر وہ میں نہ پڑھے اور فریضہ نماز پڑھنا دو رکعت احرام سے کافی جیسے نیتہ مسجد کے کافی
عدہ۔ اور دونوں رکعت میں اگر اول میں بعد الحمد کے قل یا ایہا الکافرون۔ اور دوم میں بعد الحمد کے قل ہو اللہ ربی
بعد تبرک فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تو یہ افضل ہے۔ الصیغہ۔ قال وقال اللهم انی ابریک لک عسروالی و
منی۔ تدری نے کہا اے اللہ یہ شخص کہے کہ اسی میں حج کا قصد کرتا ہوں پس وہ مجھے میسر کر دے اور مجھے قبول کرے
فب۔ یہ دعا اس مقام پر قابل اہتمام ہے۔ لان ادا وہ فی ازمۃ متفرقة واما کن تباۃ ظاہری عن المشرقہ فار
جسائل التیسرے کیونکہ حج ادا کرتے وقت اوقات اور حدود مکہ میں ہوتا ہے تو لہذا عادت کے دشواری سے غلطی

اور اسد خالی تھے، ان کے آسانی حاصل ہونے کی درخواست کرے۔ دینی اہل علم کے لئے یہ کتاب بہت مفید ہے۔ اس کے بارے میں ایسی ہمارے ہاں شکر نہیں۔ ان کے ہاں ایسی ہی سب سے زیادہ تیسری کہ گزشتہ بار میں نے اس کے بارے میں ایک خط لکھا تھا اور اس کے بعد اس کے بارے میں خود آسانی ہو۔ فتنہ اور زمینی نے ناز میں بھی ایسی ہمارے ہاں قائم کیا۔ شاید بظاہر اگر حال کے ساتھ ہوتا کبیرہ اعلیٰ انجمن تیسین، آئیہ۔ یعنی ناز بہت بڑی ہو مگر ان لوگوں پر جو شیخ واسطے ہیں۔ مترجم کتاب کو حق ہے کہ ان کے افعال کی نظر سے صرف حق میں ہونے والا ہونے میں۔ اور اس کے حق کی نظر سے ناز میں شیخ کی درخواست کرے کہ اگر ناز کے افعال جبکہ شیخ و غرض سے خالی ہوں تو صرف خود فریبیت پر اس حد تک غرضیت و غرض کے ناز کا لہجہ جو اسی واسطے حدیث میں ہے کہ بندہ کے واسطے اس کی ناز میں سے کچھ نہیں مگر اسی قدر کہ اسے غرضیت کی ناز میں شیخ سے تو آیات حدیث پر بھی کلام کا قصد ہو اور آیات و احادیث پر شفا صراط مستقیم درخواست کرے نہ ان کو غرضیت سے صرف زبان پر روانہ کرتا جاوے۔ فتنہ م۔ قال ثم یطی عقیب حلوۃ۔ دروہی نے کہا کہ ہجر تلبیہ کے ناز سے کچھ لگا ہوا۔ فتنہ یعنی بغیر اس کے کہ زبان میں کوئی دوسرا کلام کرے۔ لما روی ان النبی علیہ السلام لم یفی دبر صلوۃ۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ناز کے کچھ ہی تلبیہ کہا۔ وان لم یبعد استوت بہ راحلۃ جائز و لکن الاول افضل لما روینا۔ اور اگر غرضیت کہا جائے کہ اس کا راحلہ شیک قائم ہوا تو جائز ہے لیکن اول افضل ہے بدلیل اس کے جو ہم نے روایت کر دی۔ فتنہ یعنی اگر ناز کے بعد راحلہ پر سوار ہوا اس کا راحلہ چاروں پاؤں پر سیدھا کھڑا ہو گیا تب اسے شیخ کا تلبیہ کہنا تو یہ بھی جائز ہے اور ناز کے متصل۔ کتا افضل ہے۔ مترجم کتاب پر تحقیق اس واسطے کہ یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد فدک حلیفہ میں اول دو رکعت قصر سفر یا تہجد پڑھا۔ اور اس کے بعد اسی اتمام الطواف و نواح کے لئے کھڑے ہوئے پھر دوسرے روز دو رکعت احوام پڑھا اسی جلسہ میں شیخ کا تلبیہ کیا پس جب کہ نیت کے ساتھ کایہ عمل لاحق ہوا تو احوام بندہ کیا پھر اس جلسہ کی تلبیہ کو جن صحابہ رونے سے شہنا آغوش نے جانا حال کا کلام میدان صحت و صحت آدمیوں سے پھر اچھا پھر جب راحلہ چاروں پاؤں سے اور کھینک کھڑا ہو گیا تو اس وقت ہجر تلبیہ کیا پس بہت لوگوں نے اس وقت شکر تلبیہ کیا پھر جب راحلہ چاروں پاؤں سے پھر پڑھا تو پھر تلبیہ کیا اس وقت جسوں نے تلبیہ نہ کر کہا چونکہ شیخ نے آپ نے بھی ایک تہجد پڑھا کیا لہذا ہر ایک محالی کے جسطح ستاحار روایت کیا ہے۔ جب یہ معلوم ہو گیا تو احادیث الباب میں ہر مسجد دار کو موافقت دینا انسان ہو جائیگا۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ مخرج ہر کہ حضرت معلوم کی تلبیہ کہنے میں روایات مختلفہ مروی ہیں اور راحلہ مستوی ہونے کے بعد تلبیہ کہنے کی روایات زیادہ تعداد دینا اور جو صحیح ہیں پڑھا تہجد میں میں خود طرق سے جدا اس میں غرض سے ہوا ہے اور جاری نے اس سے روایت کی کہ حضرت معلوم نے دینہ میں چار رکعت پڑھیں اور مذی الحلیفہ میں دو رکعت پڑھیں پھر وہ کھڑے رہی حتیٰ کہ صبح ہو گئی پھر جب راحلہ چاروں پاؤں سے اس کا راحلہ آپ کو لیکر کھینک کھڑا ہوا تو آپ نے تلبیہ کیا۔ یہی ظاہر حدیث جامعہ میں ہے اور حدیث میں جاری ہیں ہے کہ پھر راحلہ پر سوار ہوئے حتیٰ کہ جب وہ میدان پر شیک مستوی ہوا تو شیخ کا تلبیہ کیا اور اس میں۔ مترجم کتاب پر کہ میدان پر تہجد ہونے سے اگر ہر راحلہ پر کچھ جانی سوار ہوئے وہاں کھینک کھڑا ہو گیا تو موافق حدیث ابن عمر ہے اور شاید یہ مراد ہو کہ راحلہ چاروں پاؤں سے جب ہندی میدان پر آئے پھر ہندی و نسائی نے جدا اسلام میں عرب میں نصیحت اہل علم روایت کی کہ ابن عباس نے بیان کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ناز کے کچھ ہی تلبیہ کہا۔ یہ حدیث حسن ہے۔ شیخ تقی الدین نے امام میں کہا کہ نصیحت کی روایت جب ثقافت کے موافق ہو تو قبول ہو ورنہ مردود ہو۔ ابن الہمام نے کہا کہ یہاں تو فریق ممکن ہے کہ واقعہ پر چنانچہ ایسا ہونے سے اس میں من نصیحت من سید بن جابر بن عباس را روایت کی کہ سید بن جابر نے ابن عباس سے روایت کی کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی تلبیہ کہنے میں لوگوں کے اختلاف کرنے سے کچھ نصیب ہے تو فرمایا کہ میں اس سے غرضیت دیکھتا ہوں کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک صحیح واقعہ ہوا اس میں اختلاف نہ ہو کہ میں نے اختلاف کیا پھر یہاں فرمایا کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے

جنگ کو لکھیں جس تک پہلے مسجد ذوالجلیفہ میں اپنی دور کشیں پھر حین اسی جلسہ میں حج کا ایجاب کیا یعنی احرام باندھا پس جب دور کشتہ سے خارج ہوئے تو حج کا تلبیہ کیا۔ اسکو کچھ لوگوں نے سنائیں اسکو آپ سے خذ کر لیا پھر آپ ناقہ پر سوار ہوئے تو جب ناقہ آپ کو لیکر سیدھا کھڑا ہو گیا تو آپ نے تلبیہ کیا۔ اسکو کچھ لوگوں نے پایا اصرار کی وجہ یہ تھی کہ لوگ گرہا گردہ کر کے آئے تھے پس اس وقت مشابہت آپ کا ناقہ شجک قائم ہو گیا پھر حضرت علی اسر علیہ وسلم روانہ ہوئے پس جب بلندی پیدا ہو پر جب وہ بان تلبیہ کیا۔ اسکو لوگوں نے پایا تو کہنے لگے آپ نے اسی وقت تلبیہ کیا ہے۔ اور مسلم پر اسر تعالیٰ کی کو آپ نے تو اپنی جانے پر ایجاب کر لیا تھا اور تلبیہ اس وقت بھی کہا کہ جب ناقہ شجک کھڑا ہو گیا ادا اس وقت بھی کہ جب آپ بلندی پیدا ہو پر جب وہ بان تلبیہ کیا۔ اور شک نہیں کہ محمد بن اسحق کے حق میں صحیح یہ کہ وہ ثقہ ہے پس حق یہ کہ حدیث بدیعہ حسن ہے اور اس میں روایات مختلفہ میں توفیق ہو گئی ادا اشکال دور ہو گیا۔ کذا فی الفتح۔ اور ناز کے پیچھے تلبیہ کننا قول ملک داؤد و قدیم قول شافعی ہے حج۔ پھر معنی نہیں کہ ہر بلندی و پستی پر تلبیہ کننا مسنون ہے تو ناقہ کھڑا ہونے اور میدان کی بلندی پر چڑھنے میں ہا ہل کیا پس شاید کہ وہ تکبیر جو تلبیہ ہو اس سے معلوم ہوا کہ ناز کے بعد کننا بے تردد ہے اور تاخیر کرنے میں فوت سخت لازم ہے۔ م۔ و ان کان مغررا باحج یتوی تلبیہ الحج۔ اگر شخص اکبل حج کرنے والا ہو یعنی بغیر عمرہ لائے ہوئے تو اپنی تلبیہ کے ساتھ قطع حج کی نیت کرے۔ ف۔ اور اگر قرآن چاہے تو بیک حج و عمرہ۔ دونوں کو ملا دے۔ بالجہ نیت دلی ضرور ہے۔ لانا عبادہ و الاعمال بالنیات۔ کیونکہ حج ایک عبادت ہے اور اعمال کا مدار نیات کے ساتھ ہے۔ ف۔ اور اگر کسی نے نیت دلی سے زبان سے بھی احرام حج کو ذکر کیا تو اچھا ہے تاکہ زبان کے ساتھ دل مجتمع ہو جاوے۔ اور قیاس نیت ناز کے یہ بولی جب ہو کہ اسکا غرض دلی مجتمع ہو اور اگر غرض دلی مجتمع ہو تو زبان سے کننا خوب نہیں ہے اور میں نہیں جانتا ہوں کہ جن راویوں نے حضرت علی اسر علیہ وسلم کے حج کے ہر ایک عمل کو ایک ایک بیان کیا ہے ان میں سے کسی نے کہا ہو کہ میں نے یہ سنا کہ حضرت مسلم۔ و ان سے کہا کہ میں نے حج با عمرہ کی نیت کی۔ مفت۔ یہی مصابہ ہے تاکہ زبانی قول پر مدار ہو کہ نیت دلی گم ہونے سے عوام اپنے عمل کو ضائع نہ کریں۔ فانهم۔ والتلبیۃ ان یقول۔ اور تلبیہ یہ کہ یون کہے۔ لبیک اللهم لبیک لبیک لا شریک لک لبیک ان الحمد والنعمة لک والملك لا شریک لک۔ ف۔ یہ الفاظ تلبیہ ہیں۔ قوله ان الحمد بکسر الالف ان الحمد کننا بکسر۔ الف۔ ف۔ یعنی ان بکسر اول ہے۔ لا یفتحوا۔ اور فتح اول کے ساتھ نہیں ہے۔ ف۔ یعنی فتح اگر جائز ہے لیکن کسر بہر و مختار ہے۔ ف۔ لیکن ابتداء لا ہذا اذا الفتح صفة الاولى۔ تاکہ بیان سے اجماے تریف ہونا کی تریف پر بناء ہو گی نہ کہ فتح و کسر ساتھ کی صفت خارج ہے۔ ف۔ اس سے جدید تریف شروع کرنا بہتر ہے۔ م۔ اور حضرت علی سے یہ غرض نہیں ہو چکا کہ آپ نے ہا کسر فرمایا ہے جیسا کہ بعد میں زعم کیا۔ مع۔ وہو احاطہ لدعاء التحلیل صلوات اللہ علیہ ما جو المعروف فی الفتح۔ اور یہ کلام تلبیہ کا حضرت خلیل اسر ابراہیم علی نبینا وعلیہ السلام کے بکارنے کا جواب قبولیت ساتھ ہے جیسا کہ تھیں معروف ہے۔ ف۔ یعنی کلمہ لبیک تو کسی کے بکارنے کے جواب میں ہوتے ہیں جیسے اردو زبان میں کو جرگ نے بکارا تو جواب دیتے ہیں کہ جی حاضر ہوں اسی طرح عربی میں کہتے ہیں لبیک۔ پس حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اسر تعالیٰ کے حکم سے جب خانہ کعبہ کی عمارت بعد طوفان نوح علیہ السلام کے مع اسمیل علیہ السلام تعمیر کی تو جناب ہادی فرمود۔ اور شاد ہوا کہ ابراہیم علیہ السلام کو اس کے حج و عبادت کے واسطے آواز دے۔ اور ہم تیری آواز نہ تاقیاست پیدا ہونے کا کو مستند لگے پس ابراہیم علیہ السلام نے اسر تعالیٰ کا حکم بکارا تو میں لوگوں نے قبولیت کا جواب دیا ہے جیسا کہ ہر ایک کو کامد ہوا۔ م۔ مگر شروع کے آثار کو قرآن مجید کے مستند حج کی تفسیر میں مبداء ذکر کیا ہے ہاں تعلیل کی حاجت نہیں ہے۔ م۔ و فیہ فی اللیل فی منجدہ انکلات منہ ہوا فتقول بانفاق المروءۃ۔ اس میں چاہیے کہ ان کلمات میں۔

یہ ہے۔ کتب کثیرہ میں بیعت کے خرد ہے۔ اسی طرح نیت اور احرام کے ساتھ ایک الہ وغیرہ ذکر ضروری ہے۔ ویسے شریعت اور احرام کی تعلیم سوسے اقلیت ہے۔ اور احرام میں شروع کرنے والا ہر ایسے ذکر کے ساتھ ہو جائیگا جس سے عظیم مقصود ہوئی ہو۔ سوائے تلبیہ کے۔ تلبیہ کی خصوصیت نہیں جیسے تحریرہ نادر میں اسراکبر کی خصوصیت نہیں بلکہ کوئی ذکر مفید تعلیم کافی ہے۔ فارسیہ گانت اور عربیہ۔ خواہ فارسی ہو یا عربی ہو۔ ہذا جو المشہور عن اصحابنا ہے۔ یہی قول ہمارے اصحاب مشہور سے مشہور روایت ہے۔ فہم۔ پس رکن احرام یہ کہ کوئی امر خصائص حج سے پایا جاوے اور وہ دو نوع ہے۔ نوع اولیہ۔ قول اور وہ ایک الیک الہم۔ اور وہ ایک شرط ہے اور اس سے زیادہ کتنا اہم حج تک تو وہ سنت ہے حتی کہ اس کے ترک سے اسارت قائم ہے۔ محیط السرخسی۔ اور اگر بجائے تلبیہ کے سبحان اسد یا الحمد لہ یا لا الہ الا اسد یا اسد اکبر راتند اس کے اسد تعالیٰ کا تعلیمی ذکر کیا اور اس سے احرام کی نیت کی تو احرام ہو جائیگا خواہ تلبیہ کہہ سکتا ہو یا نہیں اس پر ہمارے اصحاب کا اتفاق ہے اور اگر سوا سے عربی کے فارسی وغیرہ کسی زبان میں کہا تو بھی کافی ہے خواہ عربی میں کہہ سکتا ہو یا نہیں۔ شرح الطحاوی۔ اور زبان عربی میں افضل ہے۔ اتقانیخان۔ پس حج میں صاحبین نے بھی غیر زبان میں باوجود عربی بہت حد تک جائز رکھا بخلاف ناز کے۔ وافرغیہ میں وہیں الصلوۃ علیٰ اصحابہما۔ اور صاحبین کے اصل پر حج و ناز کے درمیان فرق یہ ہے کہ۔ ان باب الحج اوسع من باب الصلوۃ۔ باب حج کا باب ناز سے زیادہ وسیع ہے۔ یعنی باب حج میں گنجائش زیادہ ہے۔ حتیٰ بقام غیر الذکر مقام الذکر۔ حتیٰ کہ حج میں نوجو امر فکر نہیں ہو وہ قائم مقام ذکر کے ہو جاتا ہے۔ کتعلید البدن۔ جیسے بدنہ کا تعلید کرنا۔ فہم۔ یعنی نوع دوم جو رکن احرام ہے کہ کوئی فعل خصائص حج کا پایا جاوے جیسے قربانی کے بدنہ یعنی اوٹ یا گاسے کے پٹہ ڈالنے کے ساتھ متوجہ ہو یا راہ حج کے اگرچہ زبان سے تلبیہ نہ کہا ہو تو محرم ہو جائیگا خواہ بدنہ نقل ہو یا نذر ہو یا خواہ صید ہو یا کھانڈ ہو یا اگر بدی مذکور کو کسی آدمی کے ہاتھ بھیجا اور خود اس کے ساتھ متوجہ نہ ہوا تو ایسی محرم نہ ہو یا مانگ خود چکر بدی سے مل جاوے یا تلبیہ کہے تو محرم ہو جائیگا لیکن جو بدی کہ حج قرآن یا حج تمتع کے ہو تو اس میں متوجہ ہونے سے محرم ہو جاتا ہے بل اس کے کہ بدی سے جائے۔ اور تعلید یعنی پٹہ ڈالنے کے یہ منی ہیں کہ بدنہ کی گردن پر جوتی کا کٹرا یا فردہ مزادہ یا درخت کی پل باندہ دے یعنی جس سے بدی کی شناخت ہوتی تھی۔ محیط السرخسی۔ اور اگر اذیت یا گاسے کی جھول ڈالی یا کبریٰ کے پٹہ ڈالا یا بدنہ کا کو بان بھارت و یا قبا لا اتفاق محرم نہ ہوگا اگرچہ یہ نیت احرام اور ساتھ متوجہ ہو۔ المفہرات۔ بالجمہ اس سے معلوم ہو گیا کہ یہ فعل تعلید بدنہ کا منع توجہ کے احرام ہو جانا ہے اور بجائے ذکر تلبیہ کے قائم ہوتا ہے۔ فلذا غیر اقلیت ہے۔ پس یوں ہی سوائے تلبیہ کے دوسرا ذکر۔ فہم۔ مانند سبحان اسد وغیرہ کے۔ وغیرہ العربیہ۔ اور سوائے عربی زبان کے۔ فہم۔ فارسی وغیرہ میں ذکر ہونا بھی قائم مقام تلبیہ کے ہو جائیگا۔ کیونکہ یہ تو بہر حال قول مثل تلبیہ کے ہے تو جب فعل تعلید قائم مقام قول تلبیہ کے ہو تو قول ذکر ہی بدرجہ اولیٰ بجائے قول تلبیہ کے ہوگا۔ ام حاصل خالی نیت کے احرام میں داخل ہوگا جب تک کہ نہ کہ تلبیہ یا اس کے قائم مقام ذکر زبان عربی یا فارسی وغیرہ مفید تعلیم یا اس کے قائم مقام فعل تعلید ہے یا بدی چلانے کا لاوے۔ المفہرات۔ (فروع) جب تلبیہ کہے تو حضرت علی اس پر علیہ وسلم پر بدیہ ہو چھا مستحب ہے کہ تلبیہ رجا بہاد اور دوداد نطنی از قاسم بن محمد رحمہ۔ مع۔ طاسر الروایۃ میں جاتنگ ہو سکے نادران کے پیچھے جیسکی کثرت کرے اور طحاوی نے اس سے فرائض کو خاص کیا ہے۔ شرح الطحاوی۔ اور جب کسی سوار سے ملے یا بندی ہو جائے یا اتروے یا سوار کا وقت ہو یا جب چلنے کے تو تلبیہ میں اکتا کرے۔ محیط۔ بیان منوعات احرام۔ قال ویشی مانسی اسد تعالیٰ عنہ من ذکر الہ والحق والحدال۔ کہا اور محرم بر بنیر کرے ابھی اس سے جس ہے اسد تعالیٰ نے منع فرمایا از قسم رنٹ و صوفی و حدال۔ اصل میں ذیہ قولہ تعالیٰ ظار رنٹ و لافسوق و لا حدال فی الحج۔ اور اصل اس حکم میں اسد تعالیٰ کہ

کو ظرافت اٹھ۔ فتنہ یعنی جب احرام باندھا تو نہیں رفت اور نہ فسوق اور نہ جہاد اور نہ جہاد کے لیے کسی سے ہر امر اور
 ست کرو نہ کوئی نہ ہی بعینۃ النسخی۔ پس عیدہ نفی کے ساتھ مراد نہیں ہے۔ فتنہ کیونکہ یہ ظاہر ہے کہ حج میں رفت و فسوق و
 جہاد اہل بیت کے چاہوں سے پایا جاتا ہے کہ معلوم ہوا کہ نہیں رفت اور نہ فسوق اٹھ سے بغیر منہ نہ ہو کہ اگر آئیں باغیر منہ یعنی مت کرو۔ پھر
 رفت کی تفسیر میں اختلاف ہے چنانچہ فرمایا۔ والرفث البجاع۔ اور رفت یا تو جامع ہے۔ فتنہ بہ تفسیر ابن عباس و ابن عمر
 چنانچہ رمضان میں فرمایا۔ واصل لکم بیلۃ الصیام الرفث الی نساکم۔ یعنی صیام کی رات میں نہ کو ہو ورنہ ان کی جانب رفت حلال
 کیا گیا یعنی جامع۔ اور الکلام۔ یا رفت سے مراد کلام فاحش ہے۔ فتنہ یعنی زبان سے فحش بات نکالنا۔ اور ذکر البجاع بخصر
 النساء۔ یا حدیثوں کی موجودگی میں جماع کا تذکرہ۔ فتنہ پس قول دوم کے موافق زبان سے فحش بات نکالنا مطلقاً منع
 ہے اور قول سوم پر محدثوں کے حضور میں منع ہے اور جامع کا تذکرہ مطلقاً منع ہے اور قول اول پر صرف جامع کرنا منع ہے۔ یہاں
 جو رد کے سامنے ذکر جامع اگرچہ فحش فحش سے جو منع نہ ہوگا۔ جو اخیرین پر منع ہے۔ اور ظاہر کلام محیط السنہ فی تہذیب قول اول
 ہے کہ اسی پر اقتصار کیا۔ م۔ و الفسوق المعاصی۔ اور فسوق سے مراد معاصی۔ فتنہ یعنی ہر قسم کے گناہ منع ہیں اور یہ
 ہر حال میں منع ہیں۔ و ہونی حال الاحرام اشد حرمت۔ اور وہ احرام کی حالت میں بہت سخت احرام ہیں۔ فتنہ
 لہذا خاصۃ ذکر فرمایا۔ والجدال ان یجادل رقیقہ۔ اور جدال یہ کہ اپنے سانحی سے جھگڑے۔ فتنہ بلکہ مردہ کی طرح
 ناگواری کو ختم کرے۔ و قیل مجادلۃ المشرکین فی تقدیم وقت الحج و ماخبرہ۔ اور کہا گیا کہ جدال نہ کرنے سے ہر امر اور
 کہ مشرکوں کے ساتھ حج کے ختم کرنے و موخر کرنے میں نہ جھگڑے۔ فتنہ کیونکہ اسلام سے پہلے مشرکوں نے دقت کو
 تفسیر کر رکھا تھا اس طرح کہ دو سال ذیقعدہ میں اور دو سال ذی الحجہ میں حج کرتے ہیں کہتا ہوں کہ امام مصنف رحمہ نے اس
 قول کو ضعیف اس واسطے کیا کہ اگر یہ تفسیر صحت کو ہو جائے تو ہمارے یہ حکم منسوخ ہو گا کیونکہ اب تو ذی الحجہ میں قطعاً برقرار ہو گیا
 اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صاف اطمینان کر دیا و قال تعالیٰ انا انسخ فی زیادۃ فی الکفر لایہ۔ پس قوی قول اول ہے۔ ح۔
 و لا یقتل صیداً۔ اور کسی شکار کو قتل نہ کرے۔ فتنہ یعنی اس کی جان نہ مارے خواہ بطور فوج ہو یا اور کسی طرح ہو بقولہ
 تعالیٰ و لا تقتلوا الصید و انتم حرم۔ بدلیل قولہ تعالیٰ و لا تقتلوا الہم یعنی شکار خشکی کو مت قتل کرو درحالیکہ تم حرم ہو۔ فتنہ
 واضح ہو کہ منوعات احرام چند امور ہیں۔ اول جامع و اس کی جانب خواہش و لا یوالی چیزیں۔ دوم ہال اتارنا خود ہر روز نہ
 و اکھاڑنے و کوزہ لگانے سے کسی طرح ہو اور خواہ سر یا زیناف یا بزل وغیرہ کہیں سے ہو۔ سوم سلاخو اکثر اپنا جس طرح
 اسلحہ تنہا ہو سو اسے کھب کے۔ چارم خوشبو لگانا یا جسم ناخن کرنا۔ ششم قبل لگانا۔ ہفتم خشکی کا شکار بارنا یعنی خشکی
 کی قید اس واسطے بڑھائی کہ قولہ تعالیٰ اھل لکم صید البحر میں دریائی شکار کی اجازت ہے۔ میں معلوم ہوا کہ مراد یہ کہ خشکی کا شکار
 نہ کرے۔ م۔ و لا یثیر۔ اور شکار کی طرف اشارہ نہ کرے۔ فتنہ تاکہ دوسرا شخص جو حرم نہیں آسکے شکار کرے۔ و لا یمل
 علیہ۔ اور شکار پر ولایت نہ کرے۔ فتنہ شکار غیر حرم سے کہے کہ ظان مقام پر شکار۔ ہے بلکہ وہ بھی نہ کہے کہ آج تم چنانچہ
 پھر نے ظان مقام پر جانا اور مقصود یہ کہ وہاں ہو چکر شکار کو دیکھ لیا۔ م۔ لحدیث ابی قتادہ۔ بدلیل حدیث ابی قتادہ
 فتنہ جو صحاح السنۃ میں ہر ذی ہر کہ میں نے گور خرد کیا تو اپنے گھڑے پر سوار ہو کر خیرہ لیا اور اپنے ساتھیوں سے جہاد
 میں سے مدد گاری چاہی لیکن انھوں نے مدد سے انکار کیا پس میں نے اہلین سے بعض کا کوزہ ایک لیا اور گھوڑا تیز کیا
 اندھ صاحب حمار وحش۔ ابو قتادہ نے گور خرد شکار کر لیا۔ جو حلال و صحابہ محرموں۔ درحالیکہ ابو قتادہ رضی اللہ
 حلال تھا یعنی غیر احرام تھا اور اس کے سانحی احرام میں تھے۔ فتنہ میں آسکا گوشے سبحون نے کہا یا اور کچھ باتیں رکھا
 ہیں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں ہو چکر یہ واقعہ ذکر کیا۔ فقال النبی علیہ السلام و صحابہ علیہ السلام

ملی ولتتم علیہم فقالوا لا۔ تو حضرت علیؓ علیہ وسلم نے ہوتا وہ کے ساتھیوں سے فرمایا کہ بھلا تم نے ہوتا وہ کو اشارہ کیا۔ ہلا تم نے رسکو راہ بتائی تھی بھلا تم نے اسکی مدد کی تھی تو ساتھیوں نے عرض کیا کہ نہیں۔ فقال اذ ان فکلو۔ تو اشارہ فرمایا کہ جب ایسا ہو تو کھاؤ۔ و۔ یعنی باقی گوشت بھی کھاؤ۔ بالجو اشارہ دولالت و اعانت بھی منع ہوا اسی حدیث کی وجہ سے۔ ولانہ انما الامن عن الصيد لانه آمن بوحشه و بعد عن الالین۔ اور اس قباس سے کہ امین صید سے اسکا امن دور کرنا لازم آتا ہے کیونکہ صید بوجہ اپنی وحشی ہونے اور نظرون سے دور ہونے کے امان میں ہے۔ و۔ پس جسے جس طرح اسکا امن توڑا اُسے جرم کیا۔ قال ولا یلبس قمیصاً ولا سراویل ولا عمامۃ۔ اور فرمایا کہ محرم نہیں پہنے قمیص اور نہ پانجامہ اور نہ عمامہ۔ و۔ اور اس قسم کا سلاہوا پہننا جب ہی ممنوع ہے کہ جس طرح پہنے کی طاعت ہو اس طرح پہنے حتی کہ اگر اس طرح نہیں پہننا چاہیے اگر قمیص کی یا پانجامہ کی لنگی بنائی یا قبائ کو لاندھے پر مثال لیا یا منڈھے ڈالے اور دونوں ہاتھ نہیں ڈالے تو اس میں مضائقہ نہیں ہے۔ اور عیساں میں گھنٹی تک یا کاشا لگا کر نہیں جائز کیونکہ سلائی کے مشابہ ہے۔ و۔ قاضیان۔ و۔ اور موزے نہ پہنے۔ و۔ یعنی چڑے وغیرہ کے۔ م۔ بون ی جو رین نہ پہنے۔ البھر۔ الا ان لا یسجد علیہ فی قطعھا اسفل من الکعبین۔ لیکن اگر وہ جوتیان نہ پاوے تو چربی موزوں کو کعبین سے نیچے قطع کر کے پہنے۔ و۔ اور کعب سے مراد تختہ نہیں بلکہ وسط قدم کی ٹہنی ہے۔ لاروی ان النبی علیہ السلام نہی ان یلبس المحرم بذہ الاشیاء وقال فی آخرہ ولا یلبس الا ان لا یسجد علیہا قطعھا اسفل من الکعبین۔ اسکی دلیل وہ حدیث ہے جس میں آیا کہ حضرت علیؓ علیہ وسلم نے محرم کو ان چیزوں کے پہنے سے مانعت فرمائی اور اس حدیث کے آخر میں فرمایا کہ ہر نہ موزے مگر اگر وہ جوتیان نہ پاوے تو موزوں کو کعبین سے نیچے قطع کر کے پہنے۔ و۔ اور فرمایا کہ ست پہننا ایسی چیز جو کوزہ فغان یا ورس کے چھو اور عورت احرام میں نقاب نہ ڈالے اور نہ دستا نہ پہنے۔ اور یہ حدیث صحیح بخاری وغیرہ میں ہے۔ و۔ الکعب ہنا

الفصل الذی فی وسط القدم عند مقعد الشراک فیما روی ہشام عن محمد۔ اور ہشام نے جو امام محمد سے روایت کی وہیں کعب بیان وہ جوڑ بند ہے جو کسمہ باندھنے کی جگہ وسط قدم میں واقع ہے۔ و۔ جان انگلیوں کی ہڈیاں منع ہوتی ہیں۔ اہل و ضرورین کعب سے مراد تختہ ہے۔ واضح ہو کہ مشائخ نے اسی سے کعب پہنے کی اجازت نکالی لیکن مقتضائے دلیل یہ تھا کہ جب جوتیان بستر نہ ہوں تو جائز ہو۔ و۔ ولا یلبس وجہ ولا راسہ۔ اور مرد محرم اپنا سر نہ ڈھکے اور نہ چہرہ ڈھکے وقال الشافعی یجوز للرجل تعطیۃ الوجہ۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ مرد محرم کو چہرہ ڈھکنا جائز ہے۔ و۔ یہی قول مالک و مشور قول احمد برج۔ لقولہ علیہ السلام احرام الرجل فی راسہ و احرام المرأة فی وجہا۔ بلیل قول حضرت علیؓ علیہ وسلم کہ مرد کا احرام اسکے سر میں ہے اور عورت کا احرام اسکے چہرہ میں ہے۔ و۔ وارتعنی وبتقی نے اسکو قول ابن عمرؓ روایت کیا اور ارتعنی و مالک نے حضرت عثمانؓ کا چہرہ ڈھکنا حالت احرام میں روایت کیا۔ و۔ میں کہتا ہوں کہ اگر ایسے یعنی میں کہ عورت چہرہ نہیں ڈھک سکتی و مرد کو جائز ہے تو یہ قیاس سے خلاف معنی سمجھنا جب ہی جائز ہو گا کہ چہرہ سے یہ معنی مستنبط ہوں حالانکہ موافق قیاس نص صحیح موجود ہے چنانچہ مصنف رحمہ نے فرمایا۔ ولنا قولہ علیہ السلام لا یحرم وجہہ ولا راسہ فانہ یبعث یوم القیامہ یلبیہا۔ اور ہمارے واسطے حجت قول حضرت علیؓ علیہ وسلم کہ تمہارا چہرہ مس نہ ہو کہو اور نہ اسکا سر کیونکہ یہ قیامت کے روز تمہارے کتا ہوا اٹھگا۔ قالہ فی محرم توفی۔ یہ حدیث آپؐ نے ایسے مورد کے حق میں فرمائی تھی جو مر گیا تھا۔ و۔ یعنی ناتم سے گر کر انتقال کیا تھا۔ کہادہ اسلم و انسائی دامن ہاتھ من ابن جابر۔ اور شافعی رحمہ نے اسی قصہ کو اپنی اسناد سے روایت کیا اور اس میں ہے کہ تم اسکا چہرہ ڈھکو اور سر مس نہ ڈھکو۔ پس جب معارضہ ہوا تو ہم نے صحیح مسلمؒ کی ثقات کو ترجیح دی۔ پھر حدیث آپؐ کے اس اعرابی کے حق میں خصوصیت وحی سے معلوم

کر کے فرمائی کیونکہ دارقطنی نے ہاسناد حید ابن عباس رحمہ سے مرفوع روایت کی کہ تم اپنے سرور میں کے چہرہ و سر کو ڈھکنا اور ہونے
 شایع کر دینے۔ پس جب آئندہ سکر کرنے والے کے حق میں جائز کہ محرم علیہ کتا ہوا اٹھائے اس جہت سے اٹھا کر چہرہ ڈھکنے کو
 منع کیا تو معلوم ہوا کہ محرم کا سر و چہرہ نہیں ڈھکنا چاہیے۔ رہا حضرت عثمان سے چہرہ ڈھکنے کی روایت تو وہ محمول ہے کہ ناک پر ہاتھ
 رکھا جسکو راوی نے چہرہ ڈھکنار روایت کیا۔ اور قاضی خان میں کہ ناک پر ہاتھ رکھنے میں مضائقہ نہیں ہے اور نہ وہ ٹھوس ہی گال
 نہ ڈھانکے۔ مع۔ ولان المرأة لا تقطعی وجہہا مع ان فی الکشف فتنۃ فالرجل بالطریق الاولی۔ اور اس قیاس سے
 کہ عورت اپنا چہرہ نہیں ڈھکیگی یا جو دیکھ کوئے میں فتنہ ہو تو مرد بطریق اولی اپنا چہرہ نہیں ڈھکیگا۔ فت۔ کہ اس میں تو کوئی فتنہ
 بھی نہیں ہے۔ یہ وہم نہ کہ یہ قیاس بقابلہ نص کے ہے جواب یہ کہ نص صریح مسلم نے ثابت کر دیا کہ نص کو جو تم خلاف قیاس معنی پر
 لیجاتے ہو وہ سمجھ کا قصور ہے نہ عقلی حجت اپنے نص سے نہیں رہی پس قیاس بغیر معارضہ باقی رہا۔ اب یہ کلام کہ پھر جو قول
 ابن عمر رحمہما کا شافعی رحمہ نے روایت کی آٹا کیا فائدہ ہے۔ جواب۔ وفائدہ مارواہ الفرق فی تعظیۃ الراس۔ اور
 فائدہ روایت شافعی رحمہ کا سر ڈھکنے میں فرق ظاہر کرنا ہوا۔ فت۔ یعنی عورت کا احرام اسکے سر میں نہیں ہے بلکہ صرف چہرہ میں
 ہے اور مرد البتہ سر نہ ڈھکے جیسے وہ چہرہ پر رجہ اولی نہیں ڈھکیگا۔ مع۔ قال ولا یس طیباً۔ فرمایا کہ حالت احرام
 میں خوشبو نہ چھوئے۔ فت۔ طیب وہ کہ حسین پاکیزہ خوشبو ہو۔ لقولہ علیہ السلام الحاج الشعث الثقل۔ کیونکہ
 حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حاجی اگر دھیرے بغیر خوشبو کے بال والا ہے۔ فت۔ رواہ الترمذی وابن ماجہ من ابن عمر
 اور اسکو بزار رحمہ نے حضرت عمر رحمہ سے روایت کیا۔ منع۔ شعث جبکہ بال بیلے و پرانگندہ ہوں اور ثقل بسکون فادد مل
 ناگو اور پور ہونا اس سے صفت مشبہ ثقل کبیر فارہ اور مراد یہ کہ خوشبو کا استعمال نہ ہو۔ وکذا لا یدہن۔ اور یوں ہی
 تیل کا استعمال نہ کرے۔ فت۔ اگرچہ بغیر خوشبو ہو۔ مار وینا۔ اسی حدیث سے جوہنے روایت کی۔ فت۔ کیونکہ شعث
 تو پرانگندگی بغیر استعمال روغن و پیراخت کی ہے یعنی عرف میں یہی مقصود ہوتا ہے۔ ولا یخلق راسہ ولا شعر بدنہ۔ اور ہر
 نہیں مونڈے اور نہ اپنے بدن کے بال۔ فت۔ اگرچہ زیر ناز یا ثقل کے بال ہوں۔ لقولہ تعالیٰ ولا تخلقوا رؤوسکم
 الآتیه۔ یعنی اس آیت سے جسکے معنی یہ ہیں کہ اپنے سرور کے بال مت مونڈو۔ فت۔ پس دلالت نص سے معلوم ہوا کہ
 جس طرح سر کے بالوں کو امن کے ساتھ بغیر اپنی زینت و منفعت کے چھوڑنا یا ٹاٹنا تمام بدن کے بال بھی اسکے ساتھ لاحق ہیں۔
 لہذا فرمایا۔ ولا یقص من لحيۃ اور اپنی داڑھی سے نہ کترادے۔ لانا فی معنی الخلق۔ ایسے کہ یہ بھی مونڈنے کے معنی
 میں ہے۔ ولان فیہ ازالۃ الشعث وقضار الشفت۔ اور ایسے کہ اس فعل میں شعث کو دور کرنا اور نفث کو ختم کرنا ہوتا
 ہے۔ فت۔ نفث میل کھیل۔ اور عینی نے لکھا یعنی نفث دور کرنے کو مل میں لانا۔ ولا یلبس ثوبا مصبوغا بوسر
 ولا زعفران ولا عصف۔ اور نہیں پہنے ایسا کپڑا جو رنگا ہو دس سے اور نہ زعفران سے اور نہ سرمے۔ فت۔ دس
 ایک قسم کی گھاس زر و خوشبو دار جو میں سے آتی ہے۔ مع۔ لقولہ علیہ السلام لا یلبس المحرم ثوبا مس زعفران ولا دس
 کیونکہ حدیث میں فرمایا کہ محرم ایسا کپڑا نہ پہنے جسکو مس کیا ہو زعفران نے اور نہ دس کے۔ فت۔ کافی صیغہ البھاری و غیر
 اور دلت ہے کہ خوشبو دار رنگ منع ہے۔ الا ان یکون غسیلا لا ینقص۔ مگر آنکہ وہ کپڑا دھلا ہوا ہو کہ خوشبو نہ دے۔ فت۔
 یعنی اگر زعفران دس وغیرہ سے رنگا ہوا دھوا لگیا اور ایسا ہو گیا کہ اس سے خوشبو نہیں آتی ہے تو جائز ہے اگرچہ رنگ
 باقی ہو۔ لان المنع للطیب لا للون۔ کیونکہ مانع بوجہ خوشبو کے ہے نہ بوجہ رنگ کے۔ فت۔ تم نہیں دیکھتے کہ
 گیر و سے رنگا ہوا جائز ہے کیونکہ خوشبو نہیں بلکہ صرف زینت ہے اور وہ منع نہیں حتیٰ کہ خمار نے فرمایا کہ عورت محرم کو رواج
 کہ اقسام دیو راہ حیر کو پہنے۔ اور یہ خود حدیث ابو داؤد میں صریح منصوص ہے۔ حدیث حوالی حدیث کو بوجہ زینت کے نہیں

جائز ہے۔ معنی پھر دفع جو کہ کسم سے ممانعت اسی بنا پر کہ وہ بھی خوشبودار ہے۔ وقال الشافعی لا باس بلبس المحصر
لأنه لو لبس لا طيب له۔ اور شافعی رحمہ نے کہا محرم کو کسم سے رنگا ہوا پہننے میں مضائقہ نہیں کیونکہ وہ رنگ ہر حسین خوشبو
نہیں ہے۔ فتنہ یعنی بالاربعین رنگ کے شمار میں بکنا ہے۔ عطر میں۔ ولنا ان لم راتحه طليته۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اس میں
پاکیزہ خوشبودار ہے۔ فتنہ پھر زیادہ مقصود اس سے رنگ ہے ورنہ خوشبو کے لیے عطر اس سے بڑھ کر ہوتا ہے حتیٰ کہ جب کسم کا عطر
نکالا گیا تو وہ عطر میں فروخت ہوتا ہے۔ قال ولا باس بان يفتسل۔ کہا اور محرم کو نہانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ فتنہ
کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے افسال فرمایا حالانکہ محرم تھے۔ کار وادہ مسلم حج۔ اور بالاجماع غسل جنابت اس پر فرض ہے
نہ۔ ویدخل الحمام۔ اور حمام میں داخل ہونے میں مضائقہ نہیں۔ لان عمر رحمہ ائمتہ غسل وچو محرم۔ کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ
عس کیا حالانکہ محرم تھے۔ فتنہ رواہ مالک فی الوطائی طویل۔ نہ۔ مستحب ہے کہ احرام وغیرہ برحالت میں کہہ کے اندر داخل
ہونے کے لیے غسل کرے۔ (فروع) چون سر یا بدن کی نہ مارے اور اگر اسے ماری تو ساکین کو طعام دے۔ محرم کو بغیر خوشبو
کا سرمہ لگانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ کوئی ہڈی پر جبیرہ دینی باندھے۔ سوارہ لکھوادے۔ ختنہ کراوے۔ انگوٹھی پہنے۔ سرمہ پیچھے
باندھنا مکروہ ہے حتیٰ کہ اگر ایک رات دن تک باندھے تو اس پر صدقہ واجب ہے۔ سواے سر کے دیگر بدن میں بھرت نہی باندھنا
جائز ہے اور بغیر علت مکروہ لیکن کچھ لازم نہوگا۔ معنی۔ نقد دیکھنے لگانا جائز ہے۔ ت۔ ولا باس بان يستظل بالبيت
اور مضائقہ نہیں کہ سایہ بیوے کو ٹھہری کا۔ فتنہ یعنی کسی چھت کے نیچے۔ اوائل۔ یا محل کے نیچے۔ فتنہ محل بڑے
بودہ ہے۔ ج۔ وقال مالک کرہ ان يستظل بالقسطاط وما يشبه ذلك۔ اور مالک رحمہ نے کہا کہ مکروہ ہے کہ سایہ یک
بڑے خیمہ یا اسکے مانند سے۔ فتنہ جیسے محل وغیرہ۔ لاندہ شبہ تغطية الرأس۔ کیونکہ یہ سر ڈھانکنے کے مشابہ ہے۔ و
لنا ان عثمان بن عفان لم يقرب له قسطاط في احرامه۔ اور ہماری حجت یہ کہ حضرت عثمان کے واسطے بڑا خیمہ نصب کیا۔
تھا ان کے احرام کی حالت میں۔ فتنہ رواہ ابن ابی شیبہ رحمہ بلکہ حدیث ام احمصہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے
حالت جاری میں سایہ کیا جانا ثبوت ہے۔ فی صحیح مسلم رحمہ۔ ولاندہ لایس بدنه فاشبهه البيت۔ اور اسوجہ سے کہ خیمہ بزرگ
وغیرہ اسکے بدن سے مس نہیں کرتا تو کو ٹھہری کے مشابہ ہو گیا۔ فتنہ یعنی اس سے سایہ لینا جیسے کو ٹھہری وغیرہ کی چھت
کے نیچے سایہ لینا۔ حالانکہ چھت سے سایہ لینا بالاتفاق جائز ہے۔ بلکہ حدیث طویل جابر رضی اللہ عنہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے
جبوئی غراہ گلی کی نصب ہونا صحیح ہے۔ فی صحیح مسلم۔ ولو دخل تحت استار الكعبة حتى غطيته ان كان لا طيب
راسه ولا وجهه فلا باس۔ لاندہ استغلال۔ اور اگر محرم کعبہ کے پردوں کے نیچے گھسا یا تنگ کہ پردوں نے اسکو ڈھکا
پس اگر پردہ اسکے سر کو نہیں چھوتا اور نہ چہرہ کو تو کچھ مضائقہ نہیں ہے کیونکہ یہ سایہ لینے میں ہے۔ فتنہ اس سے افادہ ہوا کہ اگر
سر یا چہرہ کو چھوتا ہو تو مکروہ ہے۔ علی بن ابي قتادہ نے فرمایا کہ اگر سببی باطباق و بھری گون اپنے سر پر لادے تو مضائقہ نہیں ہے۔
اسکے اگر سر پر کپڑوں کو لادا تو مکروہ ہے اس واسطے کہ کپڑوں سے سر ڈھانکنے کی عادت ہے تو جہانہ لازم ہوگا۔ معنی۔ ولا باس
بان يشد في وسطه الحيمان۔ اور مضائقہ نہیں کہ انہی کمر میں بھینی باندھے۔ فتنہ اگرچہ اس میں غیر شخص کا خرچہ ہو۔
وقال مالک يكره اذا كان فيه نفقة غيره۔ اور امام مالک رحمہ نے کہا کہ مکروہ ہے جب کہ بھینی میں غیر کا نفقہ ہو۔ فتنہ
یعنی اپنا نفقہ نہ۔ لاندہ لا ضرر۔ کیونکہ اسکے باندھنے میں کچھ ضرورت نہیں ہے۔ فتنہ اور جب اپنا خرچہ ہو تو باندھنا
بضرورت جائز ہے۔ ولنا انه ليس في معنى لبس الخيط۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بھینی باندھنا سلاہو اکبر پہننے کے
معنی میں نہیں ہے۔ فتنہ تو مطلقاً جائز ہے نہ بضرورت۔ فاستوت فيه الحالتان۔ تو اسکے حق میں دونوں حالتیں
برابر ہو گئیں۔ فتنہ خواہ اپنا خرچہ ہو یا غیر کا ہو۔ اور فقہاء نے فرمایا کہ بچی و کموار و تھمبار باندھنا و انگوٹھی پہننا مکروہ

نہیں ہو سکتی بلکہ اس سے سر کے دوسری جگہ بھی باندھنا بوجہ نفل جہت کے مکروہ ہے۔ و لا یغسل بالمدۃ یختار
اور اپنے سر نہ دھوئی کو غلطی سے نہ دھو دے۔ لاندہ نزع طیب و لاندہ یقتل جو ام البراسس۔ اچھے کہ یہ ایک طرح کو
خوشبو چھڑی اور ایسے کہ غلطی سر کے چون مار ڈالتی ہے۔ ف۔ اور دونوں باتوں کے جمع ہونے سے جرم گال ہو کر اما
ابو حنیفہ کے نزدیک قربانی واجب ہو اگر غلطی سے دھو دے۔ مع۔ صابون و اشنان سے بالاتفاق جائز ہے اور جو
میں برکتی تہی سے بھی اجازت تھی ہے۔ و۔ محرم کو سر کھلانا و بدن کھلانا جائز ہے لیکن چون مرنے یا بالی مرنے کا ذکر ہو
آہستہ کھلا دے۔ ت۔ و۔ قال ویکثر من التلبیۃ عقیب الصلوات۔ کہا اور محرم طیبہ کو بہت کہنے نادرہن کے پچھ
ف۔ خواہ فرائض ہوں یا نوافل ہوں۔ البدائع۔ اور ہوں یا قضاء ہوں۔ محیط السرخسی۔ اور ظاہر الروایۃ میں جو
کوئی تخصیص نہیں ہے جیسے نص آئندہ میں مطلق ہے لیکن امام طحاوی نے فرائض اور کو خاص کیا یعنی نوافل و قضاء
کے بعد نہیں۔ مع۔ پس اکتار بعد نمازوں کے۔ و کما علا شرفا۔ اور ہر بار جب کسی بلند ہی پر چڑھے۔ ف۔ اگر
سواری پر چڑھے۔ اوسط و ادیا۔ یا کسی نہائی میں اترے۔ ف۔ اگر چہ جانور پر سے اترے۔ اوفی ربکنا۔ یا
سے لاتی ہو۔ و بالاسحار۔ اور سحر کی اوقات میں۔ ف۔ ان سب مواقع پر تلبیہ میں اکتار کرے۔ لان اصحاب
رسول الصری علیہ السلام کا نوا یلیون فی نذرہ الاحوال۔ کیونکہ رسول الصری علیہ السلام کے صحابہ
ان حالتوں میں تلبیہ کہتے تھے۔ و۔ ترجمہ کتاب گویا ہر اونچائی و نیچائی سے اونچے و نیچے کو مٹانے اور اس کا
عزل کی بزرگی و شہائی کا اظہار کرنے اور دل میں لاتے اور یہ بلند ہی و پستی میں اسی کی حضور میں حاضر ہونے تھے۔
م۔ و التلبیۃ فی الاحرام علی مثال التلبیۃ فی الصلوۃ قبولی بہا عند الانتقال من حال الی حال۔ اور
احرام میں تلبیہ کتنا نماز میں تلبیہ کہنے کے مثال پر ہر تو ایک حال سے دوسرے میں منتقل ہونے کے وقت تلبیہ کا چاہو
ف۔ جیسے نماز میں قراوت سے رکوع جانے میں پھر رکوع سے سجدہ پھر سجدہ سے قیام غرضکہ حالات بدلنے پر تلبیہ ہو
قلب کو غفلت سے تنبیہ ہو اور اس تعالیٰ کی بزرگی کہ وہ بغیر حالات سے پاک بزرگ ہے۔ م۔ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدیثنا
ابو ساریۃ عن الاعمش عن عیثۃ قال کانوا یستحبون التلبیۃ عند ست الخ۔ یعنی ابن ابی شیبہ نے اس سند صحیح کے ساتھ
عیشہ سے روایت کی کہ اصحاب رسول الصری علیہ وسلم محبوب رکھتے تھے تلبیہ کتنا چاہو باتوں کے وقت میں۔ اور غار
کے پیچھے۔ ۲۔ اور جب آدمی کو اسکا راحلہ لیکر ٹھیک قائم ہو جاوے۔ ۳۔ اور جب وہ کسی بلند ہی پر چڑھے۔ ۴۔ یا کسی
پستی میں اترے۔ ۵۔ اور جب باہم بعض سے بعض کی طاقات ہو۔ ۶۔ اور سحر کی اوقات میں۔ شیخ ابن القمام نے کہا کہ مثل
یہ کہ تلبیہ کتنا ایک مرتبہ تو شرط احرام ہے اور اس سے زیادہ کرنا سنت ہے۔ اور امام احمد نے جابر رضی اللہ عنہ سے روایت
کی کہ حضرت علی الصری علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے دن گزارا در حالیکہ وہ احرام میں تلبیہ کہنے والا ہے یہاں تک کہ
آفتاب غروب ہو تو وہ اسکے گناہوں سمیت غروب ہو گیا پس یہ شخص ایسا ہو گیا جیسے اسکو اسکی ماں جنمی تھی۔ ف
یعنی گناہوں سے پاک مثل روز پیدائش کے۔ سل بن سعد نے سے مرفوع روایت کی کہ کوئی تلبیہ کہنے والا وہ تلبیہ
نہیں کتنا اگر آنگہ جو اسکے دائیں پر تلبیہ کتنا ہے اور اسکے بائیں پر تلبیہ کتنا ہے۔ و قال لما حکم صحیح الاستیلا۔ اس سے معلوم
ہو کہ تلبیہ ایک بار فرض ہے اور زائد سنت ہے اور اسکی کثرت کرنا ہر وقت و محو میں جو موقع مذکورہ میں مستحب ہے۔ پھر جب تلبیہ
کہے تو ہرگز نہ تین بار پر درجہ دے اور کسی کلام سے قطع نہ کرے لیکن بیچ میں سلام کا جو اب رہنا جائز ہے اگرچہ تلبیہ کی حالت
میں جیسے اسکو سلام کیا اسپر کراہت ہے۔ اگر کوئی چیز اسکو پسند آئے تو کہے فیک ان ایضاً پیش آخرت۔ یعنی فیک
بعضو تلبیہ پیش تو آخرت ہی کی زندگی ہے۔ مع۔ و یرفع صوته بالتلبیۃ۔ اصحابی اوراد کو تلبیہ کے ساتھ بلند

گمراہ گشتا رہوا۔ اظہار۔ اور اگر اسے بغیر نذر کے اعتکاف کیا پھر مسجد سے نکل گیا تو اس پر کچھ نہیں ہوگا۔ الظہیر۔ اگر گذرے
 مہینہ کے اعتکاف کی نذر سنا تو صحیح نہیں ہے۔ اور اگر دن یا مہینہ معین کی نذر کی پھر اس سے پہلے ادا کیا یا مسجد الحرام میں اعتکاف
 کی نذر کی پھر دوسری جگہ اعتکاف کر دیا تو جائز ہے۔ البحر۔ اگر مہینہ کے اعتکاف کی نذر کی پھر دیکھا تو ہر روز کے عوض نصف صاع میمون یا
 ایک صاع چھ ہمارے طعام قدریہ دے بشرطیکہ اسے مرنے وقت وصیت کی ہو۔ السراج۔ اور وصیت کرنا اس پر واجب ہے
 البیان۔ اور اگر بغیر وصیت کے وارثوں نے اجازت دی تو جائز ہے اور اگر مرخص نے نذر کی پھر ایک روزہ بھی اچھا ہوا تو
 تمام ماہ کی وصیت لازم ہے ورنہ نہیں۔ السراج۔ جو شخص دارالحرب میں مسلمان ہوا اور بعد رمضان کے اسکو روزے واجب ہونا
 معلوم ہوا تو اس پر قضاء نہیں اور جو دیمان میں جاتا تو غایب رہا مہینہ مجنون کے حکم ہے۔ الزاہدی۔ اور جو دارالسلام میں مسلمان ہوا
 اس پر گذشتہ کی قضاء ہے جانے یا بخانے۔ فاضلان۔ یعنی بعد اسلام کے جو رمضان گذرا ہو۔ م۔ شیخ ابو بکر الرازی ابھی اس نے
 کہا کہ عقل جب سے روزے کو برداشت کر سکے اسکو رکھنے کا حکم دیا جاوے اور یہی اصح ہے بشرطیکہ اسکے بدن کو ضرر نہ ہو پھر اگر اسے
 روزہ نہ رکھا تو اس پر قضاء نہیں ہے اور دس برس کا بچہ روزے کے لیے مامور ہے اور صحیح یہ کہ روزہ مثل ناز کے ہے۔ الزاہدی۔
 تعالیٰ ہمارے سات برس والے کو حکم کریں اور دس برس والے کو مارین۔ قال المترجم۔ اور ہمارے دیار میں اس کو بچہ غالباً بغیر
 مضرت جسمی اسکو برداشت نہیں کر سکتا لہذا اہل بقول اہم جصاص ہے۔ فاسد تعالیٰ اعلم۔ دن کے درمیان میں عقل بالغ ہوا وافر
 مسلمان ہوا و مجنون کو افاقہ ہوا و حائضہ پاک ہوئی اور سافر وطن آیا اور مومنین ہو سکتا اور جس نے ہمدان افطار کر ڈالا اور جس نے
 یوم الشک میں بعد افطار کے جانا کہ یوم رمضان ہے اور جس نے بعد طلوع فجر کے سحری کھائی یا قبل غروب کے افطار کیا اور جس نے خطا
 سے یا زبردستی افطار کیا ہے یہ لوگ روزہ وارد ہے جسے ساتھ مشابہت کر کے باقی دن کچھ نہ کھا دیں۔ البیان۔ اظہار۔ اور صحیح یہ کہ
 ایسا کرنا واجب ہے۔ افق۔ میں کہتا ہوں کہ اسکی صحیح تصحیح ہوئی کہ واجب نہیں بلکہ مستحب ہے اور دلیل سے قول اول اصح ہے۔ والدین
 اعلم۔ اور جامع ہے کہ حائضہ و نفاس والے سافر و مرضی پر روزہ وارد ہے کی مشابہت واجب نہیں ہے۔ اظہار۔ پھر بعض مسافر
 تو علانیہ کھا دیں اور دین میں ایک میں خفیہ کھا دیں۔ السراج۔ طلوع فجر کے بعد موم قضا کی نیت کی حتیٰ کہ صحیح یہ ہوئی
 تو کیا نفل صحیح ہے۔ امام نسفی نے کہا کہ ہاں حتیٰ کہ افطار کرے تو اس پر قضاء واجب ہے۔ اظہار۔ واضح ہو کہ واجب روزے ۱۲۔ قسم
 ہیں انہما ۱۔ پر در پر واجب ہیں۔ ۱۔ رمضان۔ ۲۔ کفارہ قتل۔ ۳۔ کفارہ طار۔ ۴۔ کفارہ قسم۔ ۵۔ کفارہ افطار رمضان
 ۶۔ نذر عین۔ ۷۔ قسم معین۔ اور جو قسم میں پر در پر واجب نہیں ہے۔ ۱۔ قتلے رمضان۔ ۲۔ حج منع کے روزے۔ ۳۔ جہاد
 میں سر نہ لانے کے روزے۔ ۴۔ حرم کا شکار کرنے کے جرم میں روزے۔ ۵۔ مطلق نذر۔ ۶۔ غیر معین قسم مثلاً واسر میں ایک ماہ
 روزہ رکھنا۔ البحر۔ ابو حنیفہ و صاحبین سے مروی ہے کہ لیلۃ القدر رمضان میں ہوتی ہے حتیٰ کہ اسی برحق کا سنہ متفق ہے جو کافی
 وغیرہ میں مذکور ہے اور وہ مرجع نص ہے کہ خارج رمضان نہیں ہوتی اور شیخ ابن کثیر رحمہ نے تفسیر میں احادیث صحیحہ روایت کیں کہ انہی رات
 میں رزق و موت و زندگی وغیرہ کے احکام سال بھر کے فرشتوں میں تقسیم ہوتے ہیں اور اس سے ثبوت ہوا کہ جو لوگ جو قہار
 شعبان کو شب برباوت ہجوم کرتے ہیں خلاف تحقیق ہے۔ ہاں اس رات کو عبادت میں بطریق معروف سنت مضائقہ نہیں ہے۔ م۔
 اکثر عوام جو اس طرح نذر کرتے ہیں کہ کسی بزرگ کے مزار پر جا کر کہتے ہیں کہ اگر یہ میری منت پوری ہو تو میں آپ کا چڑھا دا
 چڑھاؤں و مانند اسکے تو یہ بالاجماع باطل ہے۔ ہاں اگر کہے کہ اسی میں نے تیرے واسطے نذر کی کہ اگر میری یہ منت پوری
 کر دے تو میں اس غیرے بندہ صالح کے بیان فقرائکو طعام وغیرہ دون باسجد کے واسطے پوریا خریدوں یا نفل دامت اسکے
 یا نقد پس یہ نذر لازم ہے اور نذر اللہ تعالیٰ کے واسطے ہوتی اور بزرگ بندہ صالح کا ذکر نقطہ اس واسطے ہوا کہ مال نذر بیان
 اسکے مستحقین کو صرف کرنا لیکن معرفت اسکا اس تمام بہ کوئی عالم یا شیخ نہ دے گا مگر کہ فقیر ہوا و نہ تو فقرا کے واسطے ہے اس

معلوم ہوا کہ یہ جو دم وغیرہ لیکر فرائض اولیاء پر انکی جناب میں تقرب کے لیے بجاتے ہیں بالاجماع حرام ہے جب تک کہ یہ قصد نہ ہو کہ وہاں لحدہ فقرا پر صرف کرین اور اس میں کچھ اختلاف نہیں حالانکہ لوگ اس حرام میں بکثرت بتلا میں - البحر والحدود - دافع ہو مگر سزا کے فقرا پر صرف کی نذر کی پھر اسکو کسی دوسرے مقام کے فقرا کو دیدیا تو کافی ہے۔ کما صرح فی الاصول والفرع - م - مسجد میں کھانا پینا سونا مطلقاً مباح ہے خواہ مسافر ہو یا غیر ہو - المجتبیٰ وابن الکمال - د - یہی صحیح ہے پس قول کراہت تحریری ضعیف ہے - م -

کتاب النسخ

یہ کتاب حج کے بیان میں ہے - شیخ متقی ابن الطام نے کتاب الحج کی شرح میں جو تفسیر طریقہ اختیار کیا اسی کی تفسیر یہ ہے کہ نازد رکوع دھوم چونکہ جلد کر رہے ہیں تو انکی حاجت زیادہ تھی اور حج تمام عمر میں ایک مرتبہ لہذا اسکو مؤخر کیا اور اسکی فرضیت کے شرط کسی بہت ہیں تو فرضیت کتر ہوگی لہذا اظہر اکثر کو تقدم اور حج کو مؤخر کیا پھر میں تبرکاً حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے جو اس باب میں مل گیا ہے کہ شریعت کرنا ہوں جسکو تمام مسلم نے صحیح میں اور ابو داؤد و نسائی و ابن ابی شیبہ و جزار و عاصی وغیرہم نے محمد بن علی بن الحسین رضی اللہ عنہم سے روایت کیا کہ ہم جابر رضی اللہ عنہ کی خدمت میں گئے جابر رضی اللہ عنہ نے مجھے فرمایا کہ میرے برادر زادہ جو مجھے خواہش ہو مجھے دریافت کرانے میں ناز کا وقت آیا تو ایک چھوٹے کپڑے کو پیٹے ناز کو کھڑے ہو گئے جو کہ بوجھو گئے ہوئے ساتھ لٹک پڑتی جب اسکو کندھوں پر لیتے تھے حالانکہ آپ کی چادر ایک طرف مسجد پر رکھی تھی میں جگو اسی کپڑے میں ناز پڑھانی دوسرے میں نے عرض کیا کہ مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حج سے آگاہ فرمائیے پس آپ نے اپنے ہاتھ کی طرف اشارہ کر کے فرمایا کہ نبی کہیں اور کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہ برس ٹھہرے کمرچ نہیں کیا پھر دسویں سال ہجرت میں لوگوں میں اعلان کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حج کو جانے والے ہیں پس مدینہ میں بکثرت لوگ آگئے ہر شخص ہی خواہش رکھتا تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آکر آپ کی طرح عمل کرے پس ہم آپ کے ساتھ نکلے ہاتھ لگے کہ زوال طیفہ پہنچے تو وہاں اسامہ بن جہل نے محمد بن ابی بکر کو جناب اسامہ بن جہل نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو کلا سبھا کہ میں کیا کروں پس فرمایا کہ تو غسل کر لے اور کپڑے سے تنگوت کر کے حرام باندھ لے پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد میں ناز پڑھی (یعنی دو رکعت احرام) پھر ناقہ قحوا پر سوار ہوئے حتیٰ کہ جب آپ کا ناقہ بیدار برٹھیک آیا تو میں نے اپنی نگاہ کی حد تک آپ کے ساتھ سوار و پیادے دیکھے اور یوں ہی آپ کے دائیں و بائیں دو جھپے جھانک میری نگاہ کام کرتی تھی برابر سوار و پیادے نظر آتے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے درمیان میں تھے اور آپ پر قرآن نازل ہوتا اور آپ اسکی تاویل جانتے تھے اور حکام آپ نے کیا ہم نے اسپر عمل کیا پس آپ نے بلند آواز سے توحید کی - بیک اللہم بیک لبیک لا شریک لک لبیک ان الحمد والنعمة لک والملك لک لا شریک لک - اور لوگوں نے آپ کی اس تبلیغ کے ساتھ تبلیغ کیا پس آپ نے لوگوں پر اس میں سے کچھ انکار کیا اور زیادہ نہ کیا - اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا تبلیغ جاری کیا جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم توجہ ہی کی نیت رکھتے تھے اور ہم عموماً جانتے نہیں تھے ہاتھ لگ کر ہم بیت اللہ پہنچے پس آپ نے رکن کا برتنہ مہیا یعنی حجر اسود کا بوسہ دیا پس میں بارسل گیا اور چار بار چلے پھر تمام براہیم کو نکل آئے پس یہ آیت شریعی و اخلاقی و اس مقام پر براہیم صلی اللہ علیہ وسلم کا بیٹے کے درمیان کر لیا سو میرے باپ کا کرتے اور مجھے تو یہی علم ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دعا کرتے کہ قرآن میں قتل ہوا صراحت قتل یا ایہا الکافرون انہم جہنم کی طرف لوٹ کر اسکو ہوسہیا پھر دروازہ سے نکلتے پھر جب مغلاے نزدیک ہوئے تو پھر حاکمان العباد المرتدہ میں شاعر ہرمن آج - شروع کر دیم لوگ جس سے اللہ تعالیٰ نے شروع کیا پس آپ نے مغلاے شروع کیا پس اسپر چڑھ کر ہاتھ لگ کر بتا دیا کہ میں نے اللہ تعالیٰ کی توحید و تبلیغ کی اور

لوگوں نے کہا کہ ہم کو اسی وجہ سے کہ آپ نے حکم دیا تھا اور رسالتِ ادا کی اور نیک خواہی قربانی پس آپ نے آسمان کی طرف اپنی
 طرف اٹھ کر لوگوں کی طرف جھونک دیا ہے جسے فرمایا کہ اے محمد بن عبد اللہ میں مرتبہ یعنی اسی میرے کئی تو میرا شاہد ہونا قبول فرما پھر
 اذان دی گئی پھر اقامت کی گئی تو آپ نے غر پر چڑھائی پھر اقامت کی گئی تو آپ نے عصر پڑھائی۔ اور دونوں کے درمیان کچھ
 گزریں پھر چڑھی پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سوار ہوئے اور موقع میں آئے تو بطنِ ناقہ قصواء کو جانبِ صواب کیا اور جل الشاة
 کو رو برد کیا اور قبلہ کی طرف متوجہ کھڑے ہوئے پس برابر کھڑے رہے یہاں تک کہ آفتاب غروب ہو گیا اور تمھوڑی زندگی جانی پڑی
 جب آفتاب کا گرد اڑو ب گیا تو اسلحہ زہ کو اپنے پیچھے سوار کر لیا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم روانہ ہوئے اور قصواء کی باگ سخت
 کر لی حتیٰ کہ اسلحہ سر کچادہ کے موک سے گلتا تھا اور دانہ سے اٹا رہا تھا کہ اسی کو گواہی تھی کہ آہستگی۔ جب کسی ہاڑی پر
 آئے تو باگ کچھ دھیلی کر دیتے تھے کہ اس پر جڑہ جادے پھر مزدلفہ میں آئے اور وہاں ایک اذان و دو اقامت سے مغرب و عشاء پڑھی
 اور دونوں کے بیچ میں کچھ نفل بین پڑھی۔ پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بیتِ ربے یہاں تک کہ فجر طلوع ہو گئی۔ پھر ناز فجر پڑھی ایک
 اذان و اقامت سے جب صبح کھل گئی۔ پھر قصواء پر سوار ہوئے یہاں تک کہ مشراہرام میں آئے۔ پس قبلہ رخ متوجہ ہوئے اور دعا
 بکبیرہ تسلیم و توجید انہی جان کی اور برابر کھڑے رہے یہاں تک کہ غروبِ اسفار ہو گیا پھر طلوعِ آفتاب سے پہلے روانہ ہوئے اور
 روایتِ بنِ نضل بن ابیاس کو سوار کر لیا اور فضل بن عباس ایک مرد اچھے باون والا گونا خوبصورت تھا پھر جب حضرت صلعم
 روانہ ہوئے تو عورتوں کے ہوج گئے نہ شروع ہوئے اور فضل رضی اللہ عنہ نے انکو گھوڑا شروع کیا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 نے اپنا دست مبارک فضل کے چہرہ پر کر لیا پس فضل رضی اللہ عنہ نے کچھ پھیر کر دوسری طرف سے دیکھنا شروع کیا پس رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا ہاتھ دوسری طرف کو فضل رضی اللہ عنہ کے چہرہ پر پھیرا تو فضل رضی اللہ عنہ نے پھر اپنا ہاتھ دوسری طرف
 پھیر کر دیکھنا شروع کیا یہاں تک کہ آپ بطنِ محسوس پر آئے پس وہاں تمھوڑی حرکت دی پھر وہ درمیانی رہا۔ اختیار کیا جو جہرہ گیری کو
 نکلا یہاں تک کہ اس جہرہ پاس آئے جو درخت کے پاس ہے پس اس پر سات کنگریاں ماریں ہر کنگری کے ساتھ کبیرہ کبیرہ کبیرہ کبیرہ
 مثل حصیٰ ایچون تھیں انکو بھی الوادی سے مارا پھر سحر کی طرف پھرے پس ۶۳۔ بدتہ اپنے دست مبارک سے نزع فرما
 پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ کو دیکھ کر انھوں نے ہاتھ نزع کیے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اپنے ہدیٰ میں شریک کر لیا پھر حکم دیا کہ
 ہر بدتہ میں سے ایک ٹکڑا لیکر ایک ہانڈی میں ڈال کر پکا یا گیا پس دونوں نے اُنکے گوشت سے کھایا اور دونوں نے خوب پیا
 پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سوار ہوئے ادبیت کی طرف چلے پس مکہ میں غر پڑھی پھر نوبہد المطلب پاس آئے اور یہ لوگ
 نہزم سے بانی پھر کر پڑنے سے پس فرمایا کہ اے اولادِ عبد المطلب کھینچے پھرے جانو گھر یہ ہوتا کہ لوگ تمھاری تقابیت پر
 علیہ کرینگے تو میں بھی تمھارے ساتھ پھرتا پھر نوبہد المطلب نے آپ کو ایک ٹکڑا دیا تو آپ نے اس میں سے پیا۔ م وغیرہ۔ دوسری
 روایت میں وارد ہے کہ میں نے اس مقام پر نزع کیا حالانکہ نبی سب منعم ہیں تم اپنے دیردن میں قربانی کرو اور میں نے اس
 مقام پر دتوں کیا حالانکہ وہ کل موقع ہوا میں نے یہاں دتوں کیا حالانکہ میں کل موقع ہے۔ ابنِ جان نے بعد روایت
 حدیث کے کہا کہ ۶۳۔ بدتہ نباتِ خبہ قربانی کرنے میں یہ حکمت تھی کہ آپ کی عمر خیریت اس وقت ۶۳۔ برس کی تھی تو ہر سال
 کے واسطے ایک بدنہ خود قربانی کر دیا۔ واضح ہو کہ حج کے واسطے مفہوم لغوی و شرعی و سبب و شرط و ارکان و واجبات و سنن
 و مستحبات ہیں۔ الحج لغت میں کسی معظّم کی طرف قصد کرنا۔ اور لغت میں قصد کرنا بیت اللہ و اسکی زیارت کا ارکان دین میں سے
 ایک رکن ادا کرنے کے واسطے لیکن ظاہر یہ ہے کہ حج عبارت ہے از افعالِ مخصوصہ طواف و دتوں سے اپنے وقت پر ردّ حالیکہ احرام
 باندھے ہو سابقہ بہت حج کے ساتھ۔ خلیع محقق نے کہا کہ ادا سے رکن دین کہنے سے حج نفل نکلا جاتا ہے اور کئی وجہ سے احرام
 کیا تو بہتر اسکی تعریف دوم ہے۔ اولاً اس سے معلوم ہو گیا کہ حج کا رکن صرف دتوں و طواف و قربانیت کا ہے۔ حج واجب ہونے کا

کہ جس نے اسے شہید کر دیا۔ فقہ علیہ السلام افضل الحج والعمرة۔ یہی حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 کے کہ افضل الحج کھانا پکھانا اور چھوٹا سا۔ فالج رفع الصوت بالقیلۃ۔ پس الحج تلبیہ کے ساتھ آواز بلند کرنا۔ والحج اساتر
 المہم۔ اور الحج عمن مائتا۔ فتنہ یعنی قربانی کرنا۔ اور عرادیہ کہ اعمال حج میں یہ دو کام بہتر قابل استقامت ہیں۔ م۔ آواز بلند کرنے
 میں یا سبب عذر سے کہ اپنی جان کو مشقت میں نہ لے لیکن ابو حازم نے کہا کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم روحانک
 نہیں ہوئے تھے کہ تلبیہ سے اُن کے حلق کپڑ جائے۔ لیکن یہ کثرت یا جذبہ شوق پر محمول ہے۔ اور یوں ہی حدیث مذکور میں حج خالی اور
 بلند کرنا نہیں بلکہ شدت سے آواز بلند کرنا۔ اور اس حدیث کو ترمذی ماہی باجہ نے ابن عمرؓ سے اور حضرت ابو بکرؓ سے مرفوعاً
 روایت کی اس میں ابی شیبہ نے کہا کہ حدیث ابو اساتر من ابی حنیفہ من قیس بن مسلم من طارق بن شہاب عن عبد اللہ بن عمرؓ
 صلعم۔ اور صحاح السنہ میں مرفوع حدیث ہے کہ جبریل علیہ السلام نے اُنہیں حکم پہنچایا کہ میں اپنے اصحاب کو اور جو میرے ساتھ
 ہیں حکم دوں کہ اپنی آوازوں کو اچال کے ساتھ یا کما کہ تلبیہ کے ساتھ بلند کریں۔ اس منہ کی حدیث میں ہے کہ وہ میں نے صحابہؓ
 کو آواز بلند ہونے کے ساتھ تلبیہ حج و عمرہ کو سنا۔ کما رواہ البخاری۔ اور حدیث مسلم بن موسیٰ و یونس علیہما السلام کا وہی ارتق
 اور تلبیہ برشی۔ میں کان میں انگلی دیکر اللہ تعالیٰ کی طرف تلبیہ سے جملانے کا ذکر ہے۔ مع۔ گویا اشارہ ہے کہ سب باتوں سے کان
 بند کر کے صرف اللہ تعالیٰ کا ذکر بکوش و خودوش تھا۔ م۔ جب تلبیہ سے فالج ہو تو مستحب ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود
 پڑھے۔ فدا ذخال فاذا دخل کتہ ابتداً بالمسجد۔ کما کہ پھر جب محرم کے میں داخل ہو تو مسجد سے شروع کرے۔ لہذا روای
 ان النبی علیہ السلام کما دخل کتہ دخل المسجد۔ کیونکہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب ہی کہ میں داخل ہوتے تو
 مسجد میں گئے۔ فتنہ یعنی مسجد احرام میں۔ ولان المقصود زیارۃ البیت و موقوفہ۔ اور اچھے کہ مقصود بیت اللہ کی
 زیارت ہے اور بیت ہی مسجد میں ہے۔ ف۔ اول تو عام طریقہ مروی ہے کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سفر سے آتے تو پہلے مسجد
 سے شروع کرتے ہیں اس میں دو رکعت نماز پڑھتے ہیں اس کے کہ پیشین پھر لوگوں کی زیارت کے لیے بیٹھتے۔ کما فی المصححین۔ اور
 حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ میں آتے تو پہلے جو بات شروع کی یہ کہ وضو کیا پھر خانہ کعبہ کا طواف
 کیا۔ کما فی المصححین۔ اسی سے مصنف رحمہ نے دلیل مذکور نکال لی۔ پھر مسجد میں دوایان قدم پلے داخل کرنا سنت ہے اور کہے کہ
 اللہم اغفر لی ذنوبی و اخرجنی الی الباب رجلاً۔ اور مستحب ہے کہ کہ میں داخل ہونے کے واسطے پھیل کرے چنانچہ مصححین میں
 ابن عمرؓ سے ہے کہ جب کہ آتے تو مرد مذی طوی میں سات گور جتے یا تک کہ صبح کرتے اور خیل کرتے پھر کہ میں دن میں داخل
 ہوتے اور بیان کرتے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا تھا۔ پھر کہ میں تلبیہ کراؤ یعنی بلند کی طرف سے داخل ہونا سنت
 ہے اور جب کہ سے نکلے تو تلبیہ غلی کی طرف سے نکلے۔ مع۔ اور خانہ کعبہ میں داخل ہونا باب بنی شیبہ سے بالاجماع مستحب ہے
 ع۔ ولایغزو لیلًا و نخلًا او نہارا۔ اور اس کو مفرنین کہ مات میں داخل ہو یا دن میں۔ ف۔ کیونکہ رات کے داخلہ میں چہر
 کا خوف ہے اسی واسطے صحابہ رضی اللہ عنہم رات میں بسنے نہیں کرتے۔ ورنہ دونوں وقت برابر ہیں جیسا کہ حدیث نسائی میں ہے اور
 و اختلاف کے وقت کلمات تہنیر و حاجزی کے اور عذاب سے پناہ و ثواب کی درخواست کرے۔ کما فی الفتح۔ لانا دخول بلدہ فلاح
 باحد ہوا۔ کیونکہ یہ تو ایک شہر میں داخل ہوتا ہے تو کسی ایک وقت سے اس کی خصوصیت نہ ہوگی۔ و اذا عاين البیت کبر و
 علی۔ اور جب بیت اللہ کو سامنے کرے تو تکبیر و تہلیل کرے۔ ف۔ یعنی جب بیت اللہ آنکھوں سے نظر آدے تو اللہ اکبر
 اور تالا اللہ تبارک کے اور اس وقت سوچے دو دعا کرے اور عطا رحم سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اُن وقت
 میں کہتے کہ اے رب البیت من اکفر و انفر من ضیق العذاب و القبر۔ اور دونوں ہاتھ اٹھاوے۔ مع۔ و کان
 ابن عمرؓ یقول اذا نکل البیت بسم اللہ و اللہ اکبر۔ اور ابن عمر رضی اللہ عنہما جب بیت سے ملانی ہوتے تو کہتے

بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ یہ روایت نہیں ملی۔ بیان جہر اسود کو بوسہ دینے کے وقت ایسا نہیں ہے۔ یہ ذکر بھی ہے۔ یہ سب احادیث ہیں۔
 ح۔ و محمد رحمہ اللہ یسین فی الاصل لمشاہد الحج شیخا من الدعوات۔ اور امام محمد رحمہ اللہ نے اصل میں مشاہد حج کے دعوت کوئی
 عائشہ یسین نہیں کہیں۔ فت۔ یعنی حج میں مقامات کے لیے کوئی خاص دعا مقرر نہیں کی۔ لان التوقیت بذہب بائز۔
 یونکہ مقرر کرنا دل کی نرمی دور کرتا ہے۔ وان تبرک بالمنقول منها فحسن۔ اور اگر منقول دعائوں کے ساتھ تبرک کیا تو
 اچھا ہے۔ فت۔ چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے دیدار کعبہ معظمہ کے وقت کہا۔ اللھم انت السلام و ملک السلام فینا ربنا السلام۔ اسکو بھی نے
 مدحیت کیا۔ اسی طرح دیگر مقولات ہر مقام کے اگر تبرکاً پڑھے مع نضر کے تو بہتر ہے۔ قال ثم ابتداء بالحجر الاسود فاستقبلہ وکبر وغلل
 لہما کہ پھر حجر اسود سے شروع کرے پس اسکا استقبال کرے اور تکبیر و غلیل کرے۔ ماروی ان النبی علیہ السلام دخل المسجد
 فاتبعہ اباجھر فاستقبلہ وکبر وغلل۔ کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں داخل ہوئے پس حجر اسود سے
 شروع کیا پس اسکی طرف متوجہ ہوئے اور اسد اکبر اور لا الہ الا اللہ کہا۔ فت۔ چنانچہ حجر اسود سے ابتدا کرنا مسلم کی حدیث
 جابر رضی اللہ عنہ میں ہے اور تکبیر کرنا بخاری کی حدیث ابن عباس میں اور تکبیر و غلیل دونوں کرنا امام احمد کی حدیث عمر رضی اللہ عنہ میں ہے۔ فقار نے
 لہا کہ محرم ہوا تو مسجد میں داخل ہو کر اول نماز نہیں پڑھے بلکہ طواف کرے۔ لیکن اگر ایسا وقت ہو کہ لوگ طواف سے منع ہوں
 یا اسپر فضاے فرض نماز ہو یا اداسے وقتی فرض یا وتر یا سنت یا جماعت فرض میں جانے رہنے کا خوف ہو تو ہر ایک کو طواف پر
 مقدم کرے پھر اگر یہ شخص بغیر احرام ہو تو طواف تہتہ اور اگر محرم ہو تو طواف القدوم کرے اور طواف قدوم بھی درحقیقت طواف
 تہتہ ہے۔ یہ اسوقت کہ یوم النحر سے پہلے داخل ہوا۔ اور اگر یوم النحر کو داخل ہوا تو اسکے ق میں طواف القدوم مسنون نہیں پس وہ
 طواف النفرین ادا کرے۔ مع۔ صورت یہ کہ ایک شخص نوین کو سیدہ جعفرات میں پہنچ کر قیام کیا اور ہوتا ہوا سوین کو کو پہنچا
 تو اس داخلہ پر پہلے فرض طواف ادا کرے۔ اور طواف قدوم ساقط ہو گیا۔ اور منجملہ دعائے ماثور کے حجر اسود کے سامنے یہ کہ اللھم
 ربنا یا ہک وتصدیقاً بکتا بک ودفاراً بعدک واثماً فاستنبت بیک محمد صلی اللہ علیہ وسلم لا الہ الا اللہ و اسد اکبر اللھم ایک سبب یدعی
 و فیما عندک عظمت رعیتی فاقبل دعوتی و اقلنی عسرتی وارحم نحری و جدلی بخفرتک و اعذنی من مضلات الفتن۔ فت۔ قال
 و یرفع ید یہ۔ قدوری نے لہا اور اپنے دونوں ہاتھ بلند کرے۔ فت۔ یعنی وقت تکبیر کے اور صحیح قول میں بیان ہاتھوں کا
 گاندھوں تک آٹھا دیکھے۔ نقولہ علیہ السلام لا ترفع الا یدیں الا فی سبع مواطن و ذکر من جملتها استلام الحجر
 بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ ہاتھ نہیں اٹھائے جاوین گرسات مواقع پر الخ۔ اور منجملہ ان مواقع کے حجر اسود کو پہنچنے
 وقت۔ فت۔ یہ روایت کتاب الصلوۃ میں گندجی لیکن اس میں استلام حجر اسود کا ذکر مروی نہیں ہوا اور ممکن ہے کہ قیاس الشبہ
 کے ساتھ الحاق کریں۔ پھر ہاتھوں کا اندرونی رخ حجر اسود کی طرف رکھا جاوے۔ اور ماضی ہو کہ جب حجر اسود کا استلام نہ ہوا ہو تو
 سر پہرے میں ہی کرے۔ الفتح۔ واستلمہ ان استطاع من غیر ان یوذی مسلماً۔ اور حجر اسود کو استلام کرے اگر ہو سکے بغیر
 اسکے کہ کسی مسلمان کو ایذا دے۔ فت۔ یعنی افتتاح کے ہاتھ اٹھانے و تکبیر و غلیل کے بعد حجر اسود کو استلام کرے اور اسکی
 کیفیت یہ کہ حجر اسود پر اپنا ہاتھ رکھ کر اپنے ہاتھ کو جو م لے۔ الفتح۔ یہ اسوقت کہ تم سے بوسہ ناگھن ہو کیونکہ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا۔
 ماروی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قبل الحجر الاسود و وضع شقیہ علیہ۔ کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 نے حجر اسود کو بوسہ دیا اور اپنے دونوں لب مبارک اسپر رکھے۔ فت۔ رواہ ابن ماجہ۔ و وضع ہما حجر اسود کو بوسہ دینے پر جامع
 ہے اور وہ بخاری کی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ اور صحاح اللہ کی حدیث عمر رضی اللہ عنہ میں ثابت ہے۔ رواہ اسپر لب مبارک رکھ کر وہاں وقت
 ابن ماجہ میں ہے اور محمد بن عون الراوی کی جہت سے ضعف اسناد ہے۔ مع۔ پھر اس بوسہ میں کچھ آواز نہ تھی۔ فت۔ اور حضرت
 عمر رضی اللہ عنہ اسود کی طرف آئے اور اسکو بوسہ دیا اور کہا کہ میں خوب جانتا ہوں کہ تو ایک پتھر ہے نہ فرشتہ نہ پناہ دے اور نہ نفع دے

اور اگر وہ نہ ہو تو میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ حضرت نے مجھے بوسہ دیا تو میں نے مجھے بوسہ نہ دیا۔ رواہ البخاری و مسلم
 اس سے جاہلین و مفت پرستوں کا وہم دور کیا کہ کوئی اسکو کچھ نافع و مہار شل بہت پرست کے اعتقاد کو کہے ورنہ اس میں اسرار الہی
 و ولایت ہیں۔ م۔ اور حضرت ابن ابی شیبہ نے خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسا قول مجرا سود کو کنا اور حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ
 سے شل قول عمر رضی اللہ عنہ سے۔ م۔ پھر بوسہ دینا اور لب رکھنا اسوقت کہ بغیر انداز ممکن ہو۔ و قال عمر بن الخطاب لب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 اید توذی الضعیف۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمر رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ تو مرد قوی ہو ضعیف کو اید اید لگا۔ و
 بلکہ مسند احمد میں عبارت حدیث یوں ہے کہ (ابن عمر رضی اللہ عنہما)۔ تو مرد قوی ہو۔ لا تزدحم الناس علی الجرح۔ مجرا سود پر لوگوں
 سے مزاحمت نہ ہو جو۔ و فی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما۔ (تو ذی الضعیف) تاکہ تجھ سے ایدار ہوئے کمزور کو۔ و لیکن ان وجہ
 فرجہ فاسد تلمیذ۔ و لیکن اگر تو گنجائش پاوے تو مجرا سود کو استلام کیجیو۔ یعنی لب سے یا ہاتھ سے چھونا۔ والا فاستقبلہ
 اور اگر گنجائش نہ پاوے تو مجرا سود کا سامنا کر لیجیو۔ و مل و کبر۔ اور لا الہ الا اللہ اور اللہ اکبر کنا۔ و قدر رواہ ابو یعلیٰ و
 اسحق و الشافعی۔ لیس حاصل مجرا سود کے سامنے ہاتھ اٹھا کر تکبیر و تہلیل و تضرع کرے یا اسکو چھونا لب یا ہاتھ سے تو جب ہو کہ از دحام
 بن راہ مل جادوے بغیر کسی کو دیکھیں کہ نہانے وغیرہ کے ورنہ نہیں۔ و جب حدیث مذکور کے۔ و لان الاستلام سنتہ و انحرز
 عن اذی المسلم واجب۔ اور بوجہ اسکے کہ مجرا سود کو پاؤں یا بوسہ یا ہاتھ سے ایک سنت ہے اور مسلمان کو ایذا دینے سے بچنا واجب
 ہے۔ و نہیں کفر اجازت نہیں دیتے کہ جو اپنے سنت کی ہراسے پیچھے واجب کو ترک کرے۔ م۔ و ان اکثرت ان یس
 الجرح بشی فی یدہ۔ اور اگر اس شخص سے جو سکے کہ مجرا کو کسی ایسی چیز سے چھو لے جو اسکے ہاتھ میں ہے۔ کالعرجون وغیرہ۔
 جیسے شلخ و غیرہ۔ و فی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما۔ پھر اس ہاتھ کی چیز کو چھو لے تو وہ ایسا کرے۔
 ماروی انہ علیہ السلام طاف علی راحلہ و استلم الارکان مجھن۔ کہ نہ کہ مردی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی سواک
 پر طواف کیا اور ارکان کو ایک مجھن یعنی جھری سے استلام فرمایا۔ و فی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما۔ کہانی روایت البخاری و مسلم و ابی داؤد
 اور طاہر اسواری پر طواف ایک مرتبہ بوجہ بیماری کے تھا جیسا کہ امام مہر نے آثار میں روایت کیا اور بار دیگر اسواسطے تھا کہ لوگ
 آپ کو دیکھ سکیں اور جو جاہلین دریافت کرتے جاہلین جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے۔ پھر یہ بھی طواف فرض میں نہیں
 تھا تاکہ دوسری احادیث سے تعارض ہو اور مقام کو شیخ ابن الہمام رحمہ نے بسوط محقق کیا ہے۔ و حاصل جب لب یا ہاتھ سے
 استلام ہو سکے بوجہ از دحام کے لیکن یہ ممکن ہو کہ کسی چیز کو چھو کر اسی کو بوسہ دیدے تو یہی کرے۔ و ان لم یصلح شیاً من
 ذلک استقبلہ۔ اور اگر ان امور میں سے کسی بات پر قادر نہ ہو تو مجرا سود کا استقبال کرے۔ و فی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما۔ و کبر
 اور اللہ اکبر کہے۔ و مل۔ اور لا الہ الا اللہ کہے۔ و حمد اللہ تعالیٰ۔ اور اللہ تعالیٰ کی حمد کہے۔ و فی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما۔ و الحمد للرب العالمین
 و الحمد للہ۔ و صلی علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے۔ و فی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما۔
 مجرا سود کے پاس ہی کرے جو اول کیا ہے۔ و فی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما۔ کہ جب مجرا سود و لب سے بوسہ لیکن ہو تو کیا اس پر اللہ تعالیٰ کے واسطے
 سجدہ کرنا مستحب ہے تو ابن المنذر و بیہقی نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ بوسہ دینے کے بعد اس پر سجدہ کیا اور کہا کہ میں نے
 حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اسی طرح دیکھا۔ اور حاکم و دارقطنی نے ابن عباس سے مروی روایت کی۔ پس جمہور اہل العلم کے نزدیک
 مستحب ہے اور شیخ عزالدین بن عبد السلام نے ابو حنیفہ و صاحبین سے بھی استحباب نقل کیا اور مالک رحمہما اسکو بہت کثرت سے
 میں۔ شیخ قوام الدین انکالی نے کہا کہ ہمارے نزدیک اولیٰ یہ کہ سجدہ نہ کرے اسلئے کہ مشہور روایات میں نہیں ہے۔ و بیہقی۔
 و حاصل کہ جو چھو چھو سجدہ میں جادوے اور مسجد میں پہلے طواف کرے اور طواف میں پہلے مجرا سود کو جاوے اور اسکو دیکھ کر
 ہاتھ اٹھا کر تکبیر و تہلیل و حمد و صلوة اور جگہ پاوے بلا حرجت تو اسکو لب سے بوسہ دیکر چاہے اس پر سجدہ کرے ورنہ ہاتھ سے

عن ابی ہریرۃ

چھوڑ کر کسی چیز سے چھوڑ کر اسی کو بوندہ و بندہ و بندہ سے جو کثیر و غلیل وغیرہ لائی ہو۔ و قال ثم اخذ من عینہ علی باب۔
 اور کہا کہ پھر اپنے دائیں طرف منہ جان سے متصل اور دائرہ پر شروع کرے۔ فسمی فی طواف و پھر منہ کے لیے اس مقام سے کہ
 کیونکہ اگر بائیں طرف سے لیا تو طواف اٹکنا ہو گا اور وہ امام ماک و شاطی و احمد کے نزدیک شمار میں نہیں ہے اور یہود و شیخ الاسلام
 میں کہا کہ بعض مشائخ کے نزدیک نہیں جائز اور بعض کے نزدیک جائز ہے۔ لیکن بالاتفاق اسکو ایسا کرنا حلال نہیں ہے اور
 خارج البیان میں زعم کیا کہ ہمارے نزدیک بھی شمار میں نہیں ہے اور یہ طواف مذہب ہے۔ و چنانچہ اوڑھے طواف کا حکم ہمارے
 نزدیک یہ کہ جب تک کہ میں اسکو بعاہ کرے اور اگر واپس آتا تو اسپر ایک قربانی واجب ہے۔ الذخیرہ مع۔ پس معلوم ہوا کہ
 جیسے ہمارے ہمارے شریع کرنا واجب ہے اسی طرح دائیں جانب سے طواف کرنا واجب ہے۔ اور یہ صحیح مسلم کی طویل حدیث جابرہ
 میں گذر چکا کہ بعد ازاں اسکو سو کے دائیں طرف چلے۔ من۔ و تھوڑا قطع رد اور۔ یعنی وقد قطع بروائہ۔ من۔ در حالیکہ
 اپنی چادر کے ساتھ اضطباع کر چکا ہے۔ من۔ یعنی بعد استلام حجر اسود کے اضطباع کر کے دائیں طرف منہ طواف شروع کرے۔
 فی طواف بالبیٹ سبقتہ اشواط۔ پس خانہ کعبہ کے گرد سات پیر گھومے۔ ما روی انہ علیہ السلام۔ کیونکہ روایت ہے کہ حضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم نے۔ من۔ کہ پھر پھر چلے حجر اسود سے ابتدا کی یعنی۔ استلم الحجر۔ حجر اسود کو استلام کیا۔ ثم اخذ من عینہ
 علی باب الباب نطاف سبقتہ اشواط۔ پھر لیا اپنے دائیں سے جان کہ باب سے متصل ہے پس سات پیر طواف کیا چلتے
 تین میں رمل کیا اور چار میں قدم چلے۔ رداء مسلم عن جابرہ۔ والا اضطباع۔ اور اضطباع۔ من۔ و راجع اضطباع باب
 انفعال ما خذ از وضع یعنی بازو پر امیر ملن صلا۔ ان یجعل روارہ تحت البطہ الامین و یلقی علی کفہ الایسر۔ یہ کہ اپنی جائز
 کو اپنے دائیں ہل کے نیچے سے نکال کر اسکو بائیں کندھے پر ڈالے۔ من۔ جیسا کہ عمرہ جبرائیل میں صحابہ زعم کا اسی طرح کرنا بعد ازاں
 نے بائیں حسن رعایت کیا۔ و ہوسنتہ۔ اور اضطباع سنت ہے۔ وقد نقل ذلک عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور
 اضطباع کرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہوا ہے۔ من۔ چنانچہ ابو داؤد و الترمذی و ابن ماجہ نے حدیث علی بن ابی
 سے روایت کیا۔ قال و یجعل طوافہ من وراہ الحطیم۔ کہا کہ اور یہ شخص اپنے طواف کو حطیم کے گرد سے کرے۔ فسمی یعنی طواف
 بن حطیم کو داخل کرے حطیم کو حجر بھی کہتے ہیں۔ یہ اسواسطے کہا کہ عمارت بنانے میں حطیم کو برابر کر دیا ہے۔ و ہذا اسم لموضع فیم
 المیزاب۔ اور حطیم ایک جگہ کا نام ہے جس میں میزاب الرعمۃ واقع ہے۔ یہی بہ لاد حطیم من البیت اسی کسر۔ اسکا نام حطیم رسول
 ہمارے وہ بیت میں سے حطیم یعنی توڑا گیا ہے۔ من۔ یعنی زمانہ جاہلیت کے کافروں نے جب خانہ کعبہ کی عمارت بنانی تو حج کر کے
 سے اسکو بیت اللہ میں سے الگ کر دیا اور کان توڑ دیا تھا۔ و سمی حجر الادمی حرمہ اسے منع۔ اور اسکا نام حجر بھی ہوا
 کیونکہ وہ بیت اللہ سے حجر یعنی منوع کیا گیا۔ من۔ یعنی کافر بنانے والوں نے اپنا ہاتھ لگا کر خراب کرنے سے روک
 لیا کیونکہ ہمارے پاس زیادہ نوح نہیں تھا۔ و ہومن البیت۔ حالانکہ حرمہ مذکور بیت اللہ میں سے ہے۔ لقولہ علیہ السلام نے
 حدیث عائشہ زعم فان الحطیم من البیت۔ کیونکہ حضرت عائشہ زعم کی حدیث میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان خود
 ہے کہ حطیم بیت اللہ میں سے ہے۔ من۔ اور اسکا نام اگر تیری قوم کا زمانہ کفرانہ نزدیک ہوتا تو میں خانہ کعبہ کو بنائے ابراہیم
 پر بناتا کہ حطیم کو اس میں داخل کرتا اور اسکا مدد دائرہ زمین سے برابر کرتا۔ کما فی الصحیحین وغیرہ۔ اور جب بعد اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی
 خلافت کا زمانہ ہوا تو بعد اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے موافق حدیث ام المومنین عائشہ زعم کے خانہ کعبہ کو بنائے ابراہیم علیہ السلام
 پر کر دیا پھر جب عبد الملک بادشاہ شام کی طرف سے حجاج ثقفی عالم نے حج پائی تو عبد الملک کے حکم سے پھر اسکو زمانہ
 جاہلیت کی وضع پر کر دیا حالانکہ کچھ اسکو حدیث بخاری تو آدم ہوا۔ پھر خلفاء عباسیہ کا زمانہ آیا تو ہارون الرشید نے
 اسکو موافق بنائے ابراہیم چاہا لیکن امام مالک وغیرہ نے اسکو متنبہ کیا کہ اس میں یہ خوف ہے کہ آئندہ بادشاہوں میں یہ دوسری

سماج کے لئے کہ وہ لوگوں کو اپنی اپنی خواہش پر چھوڑ دیا کریں یعنی شکار و بیہوشی عمارات ہی میں نام ہو لٹا ماروں کے
 ہمارے ہمارے نام متفق حرج کی تفسیر جلیل ہیں۔ پھر واضح ہو کہ مسیح سلم کی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ثبوت ہوا کہ جو خلق عظیم
 سے بیت میں سے ہر اور زیادہ نہیں بالکل عظیم جب کہ بیت اس کے سے ٹھہرا اور طواف بیت اس کا فرض ہے۔ طواف بیت عظیم
 من ورائہ۔ لہذا طواف کو کہ عظیم سے کیا جاتا ہے حتیٰ کہ وہ محل الفرجۃ الیٰ منہ و بین البیت لایجوز۔ حتیٰ کہ اگر طواف کو
 اس کشادگی میں داخل ہو جو عظیم بیت کے درمیان ہو تو جائز نہیں۔ ف۔ یعنی ایسا کرنا احلال نہیں ہے تو کل کا اعادہ واجب
 ہوا اگر ایسے کل اعادہ دیکھا بلکہ اسی کشادگی سے عظیم کا گریا تو ہو گیا۔ صحت۔ اگر کہا جائے کہ ہجر نادر میں عظیم کا استقبال کافی
 ہو گا جب کہ اس کا بیت سے ہونا ثبوت ہوا۔ جواب یہ کہ بقدر ریت بنا ہوا طواف تو بالیقین بخیر متواتر ہے تو اس کا استقبال قطعاً
 بیت کا استقبال ہے اور عظیم ہی بیت سے ثبوت ہوا۔ الا انہ اذا استقبال العظیم وحده لایجوز۔ الصلوۃ۔ لکھنا فرق ہے
 کہ اگر نادی نے تنہا عظیم کا استقبال کیا تو اس کی ناز جانزدہی۔ لان فرغۃ التوجہ ثبت بنفس الکتاب۔ کیونکہ عظیم کا
 استقبال فرض ہونا تو کس قرآن سے ثبوت ہوا۔ ف۔ یعنی قصی۔ اور عظیم کا بیت سے ہونا بخیر واحد ثابت ہوا۔
 فلا یتاوی بان ثبت بخیر الواحد احتیاطاً۔ تو یہ استقبال فرض نہیں ادا ہو گا ایسی چیز سے جو غیر واحد سے ثبوت ہوتے
 بطریق احتیاط۔ ف۔ یعنی احتیاط ہی کہ ہم کہیں جو غیر الواحد سے ثبوت ہوئی اس سے قطعی ثبوت ادا ہو۔ والا احتیاط
 فی الطواف ان یكون فداوہ۔ اور طواف میں احتیاط ہی کہ عظیم کے گرد سے ہو۔ ف۔ تاکہ طعنات اس کے طواف
 ہو جاوے۔ اور بیان بعض تدقیقات میں جو عربی شرح کے لائق ہیں۔ م۔ الحاصل عظیم ہی بیت سات پیر طواف کرے۔
 ہر پیر کو ایک شرط کئے ہیں۔ قال ویرتل فی الثلث الاول من الاشواط۔ کہا کہ اور سات پیر میں سے اول کے
 تین پیر میں رمل کرے۔ والرمل ان یترنی مشیہ التفتین کا لبارتہ بخیر بین العقیقین۔ اور رمل یہ چال ہے کہ اپنی رفتار
 میں اپنے دونوں کندھوں کو پیش دے جیسے رٹنے والا دونوں حصوں کے درمیان اکڑتا ہوا چلتا ہے۔ وذلک مع الکلیطاع
 اور یہ بات اضبطاع کے ساتھ حاصل ہوگی۔ ف۔ اسی واسطے پہلے اضبطاع سے باز رکھنے کا حکم مذکور ہوا۔ وکان کعبہ
 اظہار الجملۃ لثبوتین عین قالوا اضبطاع حمی شرب۔ اور رمل کا سبب تو مشرکوں کے واسطے دلیرانہ قوت کا اظہار
 تھا جب انہوں نے کہا تھا کہ ان مسلمانوں کو مدینہ کے بخار نے خجست کر ڈالا۔ ف۔ چنانچہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا
 کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آپ کے صحابہ رضی اللہ عنہم کہ میں آئے دینی بعد صلح کے عمرہ قضا ادا کرنے کو اور
 حال یہ تھا کہ آپ کے اصحاب کو مدینہ کے بخار نے شست کر دیا تھا (یعنی کہ سے جو لوگ آپ کے ساتھ ہجرت کر کے مدینہ
 گئے تھے وہ ضعیف ہو گئے تھے)۔ تو مشرکوں نے آپس میں کہا کہ کل جھارے جہاں ایسی قوم آدینگی جکو بخار نے شست
 کر دیا ہے اور بخار کی وجہ سے انہوں نے سختی اٹھائی ہے (انگو ایامی قوت خدا ادا کی خبر نہیں تھی)۔ پس مشرکین کہ عظیم سے متصل
 بیٹھے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اصحاب رضی اللہ عنہم کو حکم دیا کہ تین پیروں میں رمل کریں اور دونوں رکن کے درمیان
 قدم طیقین تاکہ مشرکین آگے دلیرانہ قوت دیکھیں جب مشرکوں نے یہ دیکھا تو کہنے لگے کہ یہ لوگ جکو تم نے گمان کیا تھا
 کہ بخار نے شست کر دیا ہے یہ تو بہرین سے زیادہ پھر فی واسطے دلیر ہیں۔ ا۔ صحیحین وغیرہ اور دونوں رکن سے مراد
 رکن یانی اور حجر اسود ہیں۔ پھر علامہ رحمہ نے اختلاف کیا۔ بعض نے کہا کہ اس کا سبب تو مشرکوں پر اظہار جلال و تعا
 اور جب مشرکین نہیں رہے تو اظہار جلال کی حاجت نہیں رہی بھی نہیں رہا۔ اور یہ جو کہ خود یک رمل کیا جاوے
 کہ چہ تبدی سبب ہی تھا لہذا امام مصنف رحمہ نے فرمایا۔ ثم یطی الحکم بعد نزول السبب فی زمین النبی صلی اللہ علیہ وسلم
 پس سبب مذکور ناکل ہو جاوے کے بعد بھی حکم ہی رمل کو باقی رہا لہذا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں بھی۔ ف۔ جیسا کہ

صحیح مسلم کی حدیث چار بار مذکور ہے۔ وچندہ۔ اور بعد از حضرت علیؓ اور علیہ وسلم کے بھی۔ چنانچہ حضرات خلفائے راشدین و صحابہ رضی اللہ عنہم جیسے وغیرہم سب نے رمل کیا ہے۔ چنانچہ بخاری و مسلم نے حضرت عمرؓ سے اسکی تصریح مذکور کی ہے۔ پس حاصل یہ ہوا کہ اب بھی بدل کے میں پھر رمل کرے۔ ویشی فی البیاتی علی ریشۃ۔ اور باقی چار پھر وہاں میں اپنے سکون و وقار پر ہے۔ وفت۔ یعنی اسنہ رمل کے حضور میں تواضع اور شوق کے ساتھ چلے۔ علی ذلک الحق روایت نسک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اسی طریقہ پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال میں عمل کرنے والوں نے اتفاق کیا ہے۔ وفت۔ یعنی سب راوی اسی طریقہ پر متفق ہیں۔ والرمل من الجحر الی الجحر المستقل من رمل الیہی علیہ السلام۔ اور رمل کرنا جحر اسود سے جحر اسود تک ہی حضرت علیؓ اور علیہ وسلم کے رمل سے مذکور ہے۔ وفت۔ یعنی جو ما پھر زمین پر۔ جیسا کہ صحیح مسلم والی دائرہ نسائی و ابن ماجہ میں ابن عمرؓ سے اور صحیح مسلم و ترمذی میں جابرؓ سے اور سند احمد میں ابو الطلیل سے مروی ہے۔ پس اگلی احادیث کو ابن عباسؓ رضی اللہ عنہ کی حدیث مذکور پر تعلیم دی گئی جس میں دونوں رکعتوں کے درمیان قدامی رفتار مذکور ہے۔ بلکہ لازم ہے کہ تاویل سے اسکی ہی معنی لیے جاوے اور اصل یہ ہے کہ جب دو رکعت صحیح میں سے ایک میں نفی اور دوسرے میں ثبوت نکلتا ہو تو ثبوت ختم ہوتا ہے۔ پھر رمل کی جو تفسیر معنی رفع نے کہی ہے وہی مبسوط میں مذکور ہے اور بعض نے کہا کہ رمل یہ ہے کہ جو کچھ قدموں کے ساتھ تیز چال ہو یعنی طہر و رکی کے سوا چھ جہاں اگر ایک سو پھر معمولی چال سے طواف کر کے یا دیکھا تو معرفت دہ پھر وہاں میں رمل کرے ادا کر تین پھر سے کے بعد یا دیکھا تو پھر رمل نہیں کرے گا۔ وفت۔ فان زعمہ الناس فی الرمل۔ پھر اگر رمل میں لوگ اس پر زور دے کر کہیں۔ وفت۔ حتیٰ کہ رمل کی راہ نہ پادے۔ کام قاف و جہد مسلک رمل۔ تو کھڑا رہ جاوے پھر عیب ماہ پادے تو رمل کرے۔ وفت۔ لا بد لہ بدل و یقف حتیٰ یقیمہ علی وجہ السنۃ۔ کیونکہ رمل کا کوئی بدل نہیں ہے۔ تو پھر جاوے تاکہ اسکو سنت طہر پر ٹھیک کرے۔ وفت۔ خلاف الاستقام لان الاستقبال بدل لہ۔ برخلاف جحر اسود کو استقام کرنے کے کہ وہاں جو ہم میں ٹھہرے نہیں کیونکہ اسکی طرف شہر ہو جاتا اسکو استقام کا بدل ہے۔ قال و یستلم الجحر کلما اراد استطاع۔ کیا اور جحر اسود کو استقام کرے سر بایب گندے بغیر طہر نہ رت ہو۔ وفت۔ یعنی بغیر کسی کو ٹھانے والا یا دے اسکو بوسہ دے سکے۔ لان الشواطئ الطوائف کما فی الصلوۃ۔ اسواطط کہ طواف کے پھر سے ہند رکعات نماز کے میں۔ وفت۔ اور جحر کو بوسہ دینا جہر و کبیر کے۔ فلما یفتح کل رکعۃ بالتکبیر یفتح کل شوط باستقام الجحر۔ تو جیسے ہر رکعت کو تکبیر سے مخرج کیا جاتا ہے وہاں ہی ہر پھر کو جحر سے کہ استقام سے مخرج کیا جاتا ہے۔ پس موقع پاوے تو بے بوسہ دے اور نہ سکے تو ہاتھ سے مس کر کے ہاتھ کو جو مے اور یہ بھی نہ سکے تو ہاتھ کی چٹری وغیرہ سے جو کر چٹری کو بوسہ دے۔ م۔ وان لم یستطع الاستقام یتقبل۔ اور اگر اسکو چھٹی استقام کی قدرت نہ ہو تو اسکا بدل یعنی استقبال کرے۔ وفت۔ یعنی جحر اسود کی طرف شہر ہو جاوے۔ و کبر و طل۔ اور کبیر و سبیل کرے۔ علی ما ذکرنا۔ بلکہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ وفت۔ معنی نے ہر پھر پر استقام جحر اسود کے واسطے دلیل قیاس ذکر فرمائی ہے تاکہ تو علیہ السلام الطوائف بالیستقام۔ یعنی خاد کبیر کا طواف کرنا لازمی ہے۔ چنانچہ حنفی نمازی میں تو نمازنا شابت اسی معنی میں ہے کہ کیونکہ شرط خلا طواف جناز میں ہے طواف بین شریکین ہے۔ م۔ اور دلیل عقلی وینا حدیث مخصوص ہے کہ حضرت علیؓ اور علیہ وسلم نے اونٹ پر طواف کیا اور ہر بار جب رکعی پڑا کے یعنی جحر اسود پر تو اسکی طرف اشارہ کیا ایک چہرے جواب کے ہاتھ میں تکی اور کبیر کی۔ کیا رواہ البخاری و ترمذی۔ پھر امام شافعی وغیرہ بہت مشائخ نے یہ ذکر نہیں کیا کہ ہمارا نماز تھا کھانا ہے یا نہیں۔ پس اگر ہم عدم حدیث جس سے ہاتھ آٹھانا ثابت کیا گیا ہے نہ ذکر کرین تو ہر بار ہاتھ آٹھانا چاہیے اور اگر ہم یہ دیکھیں کہ اس حدیث میں ہاتھ آٹھانا استقام جحر اسود کے وقت نہ کرنا ہیں اور

قدوری نے کہا کہ پھر حشہ یعنی سات پیر طواف ہر دو بندہ کر کے۔ یا بیانی الحاق۔ مقام میں آدھے حشہ میں مقام
 ابراہیم میں اور مراد وہ جو حجرہ پر ابراہیم علیہ السلام نے بنائے کعبہ کے وقت قیام کیا تھا اور اس میں کعبہ کے قدم کھائے گئے
 پس وہ جان ہر وہاں آدھے حشہ۔ فیصلی عندہ رکعتیں۔ پس ایک پاس دو رکعتیں پڑھے۔ دو حیث میں سے ایک
 باسعد الحوام میں جان بسر آدھے پڑھ لے۔ و۔ اصل ابو حنیفہ و شافعی و احمد مع اُن کے اصحاب کے متفق ہیں کہ یہ حشہ
 رکعتیں اگر وہاں بھی میسر نہ ہو تو وہاں پادنے حتی کہ بعد دایمہ بیع کے راہ یا وطن میں پڑھے اور متقی میں کہ یہ دونوں رکعت کعبہ
 طواف صحیح ہونے کی شرط نہیں ہیں غیر از یک ابو حنیفہ و مالک کے نزدیک واجب ہیں اور شافعی و احمد کے نزدیک سنت مکررہ
 ہیں جو کہ ہمارے نزدیک واجب کے معنی ہیں۔ مع۔ وہی واجبہ عندہ۔ اور یہ وہ کلام ہمارے نزدیک واجبہ ہے۔ و قال
 الشافعی سنتہ لا تعدل و دلیل الوجوب۔ اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ سنت ہیں لہذا وجوب منعدم ہونے کے۔ دنا
 قولہ علیہ السلام و لیصل الطائف لکل اسبوع رکعتیں۔ ہماری ذلیل یہ قول ہے کہ طواف کرنے والا ہر سات پیر سے
 لے لے دو گانہ پڑھے۔ و۔ بیعتہ امر حکم دیا۔ والا امر للوجوب۔ اور بیعتہ امر کا وجوب کے لیے ہوتا ہے۔ و۔ تو وجوب
 ہونے کی دلیل مل گئی۔ یہ استدلال اس طرح رد کیا گیا کہ یہ حدیث بے اصل ہے۔ پس استدلال یہ کہ صحیح مسلم کی حدیث جابر رضی
 میں گذرے کہ جب آپ مقام ابراہیم میں آئے تو آپ نے پیر حاقولہ تعالیٰ و آخذ دامن مقام ابراہیم معلی۔ یعنی مقام ابراہیم
 سے معلی بناؤ۔ مراد یہ کہ وہاں ناد پڑھو کیونکہ نفس معلی بنانا ہمارے اوپر وقوف نہیں ہے پس ایت سے اشارہ فرمایا کہ کیا
 ناد پڑھنا اسی حکم امر کی فرمانبرداری ہے اور امر واسطے وجوب کے ہے۔ پھر چونکہ استنباط کیا گیا تو فرض کا درجہ نہیں بلکہ واجب
 کا درجہ ہوا۔ صحیح بخاری میں تطبیقا قول زہری ہے کہ حضرت معلی الصریضہ وسلم نے کبھی طواف سات پیر نہیں کیا اگر دو رکعت
 ناد پڑھی۔ عبد الرزاق نے اسکو موصول اسناد سے عطار سے مرسل روایت کیا۔ چونکہ یہ فعل دائمی و اجابت کا ہے تو قیید وجوب
 ہے۔ پھر طواف خواہ نفل ہو یا واجب ہو دو گانہ واجب ہے یہی صحیح ہے۔ اگر فحل کو ساتھ لیکر طواف کیا تو اچھی طرف سے دو گانہ
 نہیں پڑھنا۔ بعد دو گانہ کے اس وجہ سے آدم علیہ السلام کی فضیلت مذکور ہے۔ اعلم انک علم سری و علما حتی فاقبل منہ رتے
 و علم حاجی فاعطی سوالی اعلم انی اسالک لانا یا شریطی و یقینا ما دنا فی اعلم انہ لا یعینی الا ما کتبت علی رضا باقمت لی
 اسکی فضیلت حج اقدیر میں موطو ہے۔ ثم بعد الی الحج لیستلم۔ پھر جو اسود کی طرف لوٹے پس اسکو سلام کرے۔
 لما ردی ان النبی علیہ السلام حاصل رکعتیں حاد الی الحج۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت معلی الصریضہ وسلم نے جب دو گانہ
 پڑھا تو حجر کی طرف واپس آئے۔ و۔ جیسا کہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں گذرے۔ والا اصل ان کل طواف بعد سعی بعد
 الی الحج لان الطواف لما کان یفتتح بالاستسلام فکذا استی یفتتح بہ بخلاف ما اذا لم یکن بعد سعی۔ اصل کلی
 یہ تھری ہے کہ ہر طواف جس کے بعد سعی مناد مردہ ہے اس میں جو اسود کی طرف ہو کر لگا کیونکہ جب طواف کا شروع کرنا استقام
 جو اسود کے ساتھ تھا تو سعی بھی استقام کے ساتھ شروع کرے بخلاف اسکے جبکہ ایسا طواف ہو کہ اسکے بعد سعی نہیں ہے
 نہ تو اس میں جو اسود کی طرف پھر یا تو گاسود بہ قاعدہ کلیہ حضرت معلی الصریضہ وسلم کے فعل سے لگا لایا ہے۔ و۔
 قال و نہ الطواف طواف اقدم لیس فی طواف التیمتہ۔ اور قدوری نے فرمایا کہ یہ طواف یعنی جو ابتدا سے پہلے
 ہے یہ طواف اقدم ہے اور ایسی کو طواف التیمتہ بھی کہتے ہیں۔ و۔ جیسے اول طواف ہے آدمی سلام کرتا ہے۔ و۔ و تہ
 اور یہ طواف سنت ہے۔ و۔ اور بھی اصل شافعی و احمدی و دینی آقائی کے واسطے جو عذر کے کہ میں داخل ہو چکا
 سنت کا حفاظت تدارک میں ایسے فعل کو بھی کہتے ہیں جس کا خیر مع ہونا سنت سے معلوم ہوا اگرچہ وہ واجب ہو۔
 حالانکہ یہاں مراد مقابلی واجب ہو لہذا صحیح کی۔ ایسے واجب۔ اور یہ طواف واجب نہیں ہے۔ و قال مالک رحمہ

۱۔ واجب طواف علیہ السلام میں اہل البیت کی حیثیت یا طواف - اور مالک نے کہا کہ یہ جہاد واجب ہر دلیل قول حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کے جو بیت اس کو آدے سے تو چاہیجئے کہ طواف سے اس کا خیمہ ادا کرے۔ - - - جبکہ موافق سے ملاقات کا خیمہ سلام
کے ساتھ ہے۔ مگر اس وقت واجب نہیں کہ ادا سے اسکان کی جلد ہی ہو۔ گمانی الحلیۃ - مع۔ بالبعد اس حدیث میں صنف اخر و درود
واجب کی دلیل ہے۔ - - - ابن اعتراض اولیٰ یہ کہ یہ حدیث ثبوت نہیں ہوئی۔ ولنا ان الله تعالى امر بالطواف - اور جاری
دلیل ہے کہ اس نعمتی نے طواف کا حکم صنف امروا ہے۔ - - - یعنی قوله تعالى وليطوفوا بالبیت العتیق - والامر المطلق - اور امر
مطلق جو کہ قرینہ مکرر یا صریح کمر سے خالی جو۔ لا یقتضی التکرار ہے۔ وہ امور ہے کہ کر کرنے کو مقتضی نہیں ہوتا۔ - - - فسنہ بجا
ایک مرتبہ تعمیل کردی تو حکم کی فرمانبرداری ہوگئی اگرچہ مکرر نہ کرے۔ - - - وقد تعین طواف الزیارتہ بالا جماع۔ اور باقی طواف
طواف الزیارتہ ادا کرنا نہیں ہو گیا۔ - - - فسنہ قوی طواف بمقتضاے حکم فرض ہو جائیگی پھر دوسرا کوئی طواف اگرچہ
نہ ہو گا اور نہ مکرر واجب ہو نا لازم آوے گا۔ - - - اعتراض ہوا کہ قرآن مجید کے حکم سے یہ طواف الزیارتہ بطور رکن فرض ہے اور طواف
اقدم فرض نہیں بلکہ حدیث مذکور سے واجب ہے۔ جواب اولیٰ یہ کہ حدیث ثابت نہیں اور آیت سے مکرر وجوب ناسخ اور
اسی طرف امام مصنف نے اشارہ کیا جب کہ حدیث کے صنف امر سے وجوب نہیں کیا۔ - - - ویما رواہ۔ اور اس حدیث میں
جو بر حایت کی۔ - - - فسنہ بزعمہ بر ثبوت کے یہ جواب ہو کہ۔ سماہ تخیہ۔ اس طواف کو خیمہ کہا ہے۔ - - - وهو دلیل الاستصحاب
اور تخیہ ہونا استحباب کی دلیل ہے۔ - - - فسنہ نوحدیث کا صنف امر مطلق نہیں رہا بلکہ اس میں قرینہ متحب ہونے کا لفظ تخیہ سے
موجود ہے۔ اگر وہم ہو کہ قوله تعالى اذ جمعتم خیمتہ فیموا با حسن منها الا یہ۔ یعنی جس خیمہ سلام کے جواب میں وجوب نکالا گیا حالانکہ فیموا
بلفظ تخیہ ہے تو کمان استصحاب سا۔ - - - جواب یہ کہ بیان ابتدائی سلام واجب نہیں بلکہ عرض سلام کے جواب سلام واجب ہے پس
لفظ تخیہ میں قرینہ نہیں رہا بلکہ بطریق قوله جزاء سیئۃ شکیا۔ - - - غافل۔ معنی۔ - - - ولیس علی اہل مکہ طواف مقدم۔
اور اہل مکہ پر طواف مقدم نہیں ہے۔ - - - لانعدام تقدم فی حقہم۔ کیونکہ قدم ان کے حق میں مقدم ہے۔ - - - فسنہ کیونکہ قدم
تو کمین سے آنا حالانکہ اہل مکہ وہ ہیں کہ وطن میں۔ - - - (مخرج) مستحب ہے کہ بعد فراغت طواف دو رکعت کے پہلے ذکر ہم پیکار
وپانی پیے خوب چھٹک کر اندہاتی کو کنوین میں ڈال دے اور کہے اللهم انی اسألك رضا واسعاد علما نافعاً وشفا من کل دار
بحر منزوم کو آدے۔ اور کہا گیا کہ ترتیب یوں رکھے کہ پہلے منزوم سے پشت جاوے پھر جا کر دو رکعت طواف پڑھے پھر منزوم
پر آدے پھر روٹ کر حجر اسود کو دوسرے دے منزوم سے پشت کیا کہ اپنا سینہ دپٹ اور دایان گال اس پر رکھے اور اپنے دونوں
ہاتھ کھڑے ہوئے دیوار پر رکھے۔ - - - معنی۔ بعد حجر اسود کے استقام کے سعی بن الصفا والمزدہ کا قصد کرے۔ - - - قال ثم یخرج
الی الصفا۔ کہا کہ پھر وہ صفا کی طرف نکلے۔ - - - فسنہ اور مسجد سے نکلنے ہوئے پایاں پاؤں آگے کرے کٹھا ہو کہ
بسم الله والسلام علی رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم اللهم اغفر لی ذنوبی وانصر لی ابواب رحمتک وادخلنی فیہا وافعل فی
من الشیطان الیریم منع۔ - - - فیصعد علیہ۔ - - - پس صفا پر چڑھے۔ - - - فسنہ استقدر کہ بیت اللہ کو رکھے۔ اور یہ سنت ہے اور ترک
کردہ لیکن اسپر کہ لازم نہ ہوگا۔ - - - البیت - - - مستقبل البیت ویکبر ویصلی علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ویرفع
یدیه ویعوذ باللہ حاجتہ۔ اور چاہے کہ بیت اللہ کی طرف شکر کرے اللہ اکبر کہے اور تسبیح لے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
پر دو دو پڑھے اور دونوں ہاتھ اتحاد سے یعنی دعا کے لیے اور اللہ تعالیٰ سے اپنی مراد مانگے۔ - - - لما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم
صعد الصفا حتی اذا نظر الی البیت تمام مستقبل القبلة یدعو اللہ۔ کیونکہ مروی ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو صفا
پر چڑھے یہاں تک کہ جب بیت اللہ کو دیکھا تو قبلہ سے کھڑے ہو کر اللہ تعالیٰ سے دعا کی۔ - - - فسنہ چنانچہ صحیح مسلم کی حدیث جابر
میں گذرا کہ صفا سے شروع کیا پس اسپر چڑھے یہاں تک کہ جب بیت اللہ کو دیکھا تو قبلہ کی طرف متوجہ ہوئے پس اللہ تعالیٰ کی

سے باہر نہ نکالے۔ فقہ حنفی کہ وہ تک پہنچے۔ حتیٰ بعد المروۃ۔ یا تک کہ مردہ پر چڑھے۔ فقہ شافعی کہ اگر مردہ کی طرف اسی طرح گیا۔ وطاف بینہما سبقتہ اشواط۔ اور مفاد مردہ کے درمیان سات پھرے طواف کیا۔ فقہ یہ حدیث بخاری و مسلم نے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی اور جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث طویل اور برگزیدی۔ الحاصل مفاد سے مردہ تک اس طرح آوے کہ دونوں بیلین کے درمیان دوڑے اور باقی دونوں طرف اپنی جال چلے۔ وہاں اشواط واحد۔ اور یہ ایک پھر ہے۔ فقہ اسی طرح مردہ سے مفاد تک دوسرا پھر ہے۔ فخطوف سبقتہ اشواط۔ پس سات پھر طواف کرے۔ پیدا رہا بالصفاء و تقسیم بالمروۃ و سعی فی بطن الوادی فی کل شوط۔ شروع کوئے مفاد سے اور ختم کرے مردہ ہرادر ہر پھر بطن الوادی یعنی دونوں بیل کے بیچ میں دوڑے۔ لما روینا۔ بدلیل حدیث کے جو ہم ابھی روایت کر چکے۔ فقہ اور طحاوی حنفی و میر فی شافعی و ابن جریر نے کہا کہ مفاد سے مردہ تک جا کر وہاں سے پھر مفاد آنا ایک پھر ہے۔ اور ظاہر المذہب قول کتاب ہر اور وہی چاروں اماموں و مجتہدین کا قول ہے۔ کما فی البیانی۔ و انما یدار بالصفاء لقولہ علیہ السلام فیہ ابد و اہما بدأ العزالی بہ۔ اور مفاد سے شروع اسی وجہ سے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ تم شروع کرو جس سے اللہ تعالیٰ نے شروع فرمایا۔ فقہ یعنی افعال حج ادا کرنا شروع کرو جس سے اللہ تعالیٰ نے بیان شروع کیا بقولہ تعالیٰ ان الصفا والمروۃ من شعائر الاسلام۔ یہ روایت نسائی و دارقطنی و بیہقی جو بلفظ ابد و ا۔ یعنی تم شروع کرو۔ اور صحیح مسلم و ابوداؤد و ابن ماجہ و مالک کی روایت میں ابتدا۔ یعنی ہم شروع کرتے ہیں۔ فرق یہ کہ اول صیفۃ امر ہے اور دوم خبر ہے اور مذہب یہ کہ ابتدا و بعد واجب ہے۔ اور واضح ہو کہ مفاد مردہ کے درمیان طواف بالانفاق ضرور ہے۔ اس طواف میں بطن الوادی کے درمیان سعی ہے۔ ثم سعی بین الصفا والمروۃ و جب ولیس برکن۔ پھر مفاد مردہ کے درمیان سعی کرنا واجب ہے اور رکن نہیں ہے۔ فقہ ہی قول مالک و روایت ابو احمد ہے۔ وقال الشافعی انہ رکن لقولہ علیہ السلام ان العزیم علیکم السعی فاسعوا۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ سعی رکن ہے بدلیل قول حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم کہ اللہ تعالیٰ نے تم پر سعی کرنا کھدایا ہے پس تم سعی کرو۔ فقہ پس کھدینا فرض میں مستعمل اور سعی کرو بصیفۃ امر ہے تو رکن جو احیٰ کہ ترک کرے تو طواف فاسد ہوگا۔ رہی حدیث تو اسکو شافعی و ابن ابی شیبہ و دارقطنی نے باسناد صحیح روایت کیا۔ جیسا کہ شیخ محقق نے تحقیق کی۔ ولنا قولہ تعالیٰ فلا جناح علیہ ان یطوف بہا۔ اور ہماری دلیل قولہ تعالیٰ فلا جناح الخ یعنی کچھ گناہ نہیں کہ حج یا عمرہ کرنے والا مفاد مردہ کا طواف کرے۔ و مشکۃ السعیل للاباحہ اوسا کے مثل کلام واسطہ اباحت کے مستعمل ہوتا ہے۔ فیتقی الرکبتہ والایجاب۔ تو رکن ہونا اور واجب ہونا دونوں جانے رہے۔ الا لانہ لناعنہ فی الایجاب للاجماع بانحصر۔ مگر ہم نے ایجاب میں اس سے مدول کیا جو وجہ اجماع کے بدلیل حدیث مذکور کے۔ فقہ یعنی قطعی ہونا فرض یا رکن کا تو آیت قرآنی سے ثبوت ہوتا حالانکہ آیت سے خود طواف ہی فرض بلکہ واجب ہونا بھی ثابت نہیں ہوتا۔ تو رکن نہ ہوا لیکن حدیث مذکور کی وجہ سے ہم نے مقتضائے آیت سے مدول کیا اور کہا کہ ایسا صیفۃ اگرچہ اباحت کے لیے ہر لیکن بیان بدلیل حدیث کے معلوم ہوا کہ مباح نہیں بلکہ واجب ہے۔ ولان الرکبتہ لا ثبتت الا بدلیل مقطوع بہ۔ اور اس دلیل سے کہ رکن ہونا ثبوت نہیں ہوتا مگر ایسی دلیل سے جس کے ساتھ قطعی اعتماد ہو۔ فقہ اور وہ آیت قرآنی مفید قطع یا حدیث متواتر و مشہور ہے۔ ولہم یوحید۔ حالانکہ ایسی دلیل باقی نہیں گئی۔ فقہ روایت میں کتب یعنی تم پر کھدائی یعنی فرض آتا ہے جیسے کتب علیکم الصیام تم پر روزے رکھنے کے لئے۔ تو فرمایا۔ تم سعی مارو۔ پھر حنفی اس حدیث کے جو شافعی نے روایت کی۔ فقہ کتب علیکم سعی تم پر سعی کھدائی ہے۔ کتب استہیاء۔ یہ کہ مستحب ہونا سعی کا تم پر کھدایا۔ کما فی قولہ تعالیٰ کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت الا یہ۔ جسے اللہ نے اس آیت کتب علیکم اذا حضر الخ میں کتب یعنی استحباب فرمایا ہے۔ فقہ کیونکہ وصیت قبل موت کے بالانفاق

بعض عرفت ۲۔ اور عرفات میں ناز پر حنا۔ ف۔ غزیر صریح کرنا۔ والوقوف۔ ۳۔ عرفات میں وقوف۔ ف۔ یعنی کھڑا ہونا
 غرب تک۔ والاقاۃ۔ ۴۔ وہاں سے روانہ ہونا۔ ف۔ بدون اداسے ناز مغرب کے حتیٰ کہ مزلوۃ میں مغرب و عشاء
 جمع کریں۔ والاحاصل ان فی الحج ثلث خطب۔ اور حاصل یہ کہ حج میں تین خطبات ہیں۔ اولاً یا ما ذکرنا۔ اول خطبہ
 جو ہم نے ذکر کیا۔ ف۔ یعنی ساتویں تاریخ کو۔ والثانیۃ بعرفات یوم عرقہ۔ اور دوم خطبہ عرفات میں عرفہ کے روز ف۔
 یعنی نویں ذی الحجہ کو۔ والثالثۃ بمبئی فی الیوم الحادی عشر۔ اور سوم خطبہ مقام منی میں گیارہویں تاریخ کو فیفصل
 بین خطبتین۔ پس ہر دو خطبہ کے درمیان ایک روز کا فصل کرے۔ ف۔ اور یہی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بوجہ
 علی رضی اللہ عنہما سے روایت ابن النذر وغیرہ مروی ہے۔ وقال زفر خطب فی ثلثۃ ایام متوالیۃ اولہا یوم الترویۃ
 لانہا ایام الموسم وجمع الحاج۔ اور زفر فرمے گا کہ پورے تین روز خطبہ پڑھے جس میں اول روز یوم الترویۃ یعنی آٹھویں ذی الحجہ
 ہو اس واسطے کہ یہ ایام خاص اوقات حج کے اور حاجیوں کے جمع ہونے کے ہیں۔ ف۔ لیکن یہ قیاس بر خلاف سنت ہے۔ ولف
 ملن المقصود منها التعلیم۔ اور ہماری دلیل قیاس یہ کہ مقصود ان خطبوں سے تعلیم افعال ہے۔ ویوم الترویۃ ویوم النحر یوم اشتغال
 افعالہ ان اور سوان دن اداۓ افعال میں مشغول ہونے کے دن ہیں۔ ف۔ اور نویں تاریخ عرفات میں البتہ وقت
 وقوف میں لوگوں کو سننے کی فرصت ہے۔ فکان ما ذکرناہ النفع۔ پس ثبوت ہوا کہ جو ہم نے ذکر کیا وہ زیادہ نافع۔ ففی القلوب
 انسج۔ اور دونوں میں زیادہ موثر ہے۔ ف۔ اور یہی موافق بفعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم والی بکرہ ہے۔ لہذا ساتویں کو اول
 خطبہ سناوے۔ فاذا صلی الفجر یوم الترویۃ بکۃ۔ پھر جب آٹھویں روز جو یوم الترویۃ کہتے ہیں ناز فجر کو کہ میں پڑھ چکے
 خرج الی منی۔ تومنی کو نکلے۔ ف۔ یعنی بعد طلوع آفتاب کے۔ فبقیم باحتی یصلی الفجر من یوم عرقہ۔ پس منی میں
 تعلیم رہے یا تنگ کہ رفقہ یعنی نویں کی فجر کی ناز پڑھ لے۔ ف۔ یہی طریقہ سنت ہے۔ لما روی ان النبی علیہ السلام
 صلی الفجر یوم الترویۃ بکۃ فلما طلعت الشمس راح الی منی فصلى منی الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر
 ثم راح الی عرفات۔ کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم الترویۃ کو کہ میں فجر کی ناز پڑھی پھر جب آفتاب
 طلوع ہوا تو منی کی طرف روانہ ہوئے پس منی میں فجر وعصر ومغرب وعشاء وفجر کی ناز پڑھیں یعنی دہن رہے فجر تک حتیٰ کہ
 ناز فجر پڑھی پھر عرفات کو روانہ ہوئے۔ ف۔ کما فی صحیح مسلم عن جابر رحمہ اور واضح ہو کہ منی میں ہو کر عرفات جانا اصلی مقصود
 ہے لہذا فرمایا۔ ولوبات بکۃ لیلۃ عرفۃ وصلی بہا الفجر ثم خدا الی عرفات ودرمینی اجزاء۔ اور اگر حاجی نے عرفہ کی رات
 کہ میں گذارے یعنی آٹھویں کو منی نہ گیا اور کہ میں فجر کی ناز پڑھ کر علی الصبح عرفات کو روانہ ہوا اور سستہ میں منی سے گذرے
 تو اسکو کافی ہو گیا۔ لانه لا یتعلق بمبئی فی ہذا الیوم اقامۃ نسک۔ کیونکہ آس روز منی میں کوئی نسک ادا کرنا متعلق نہیں۔
 لکنہ اساتیر کہ اتقنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ لیکن اسے پڑا گیا بوجہ ترک کرنے اقتدا سے رسول اللہ صلی اللہ
 علیہ وسلم کے۔ ف۔ کیونکہ ظاہر اگرچہ ہم سبھی دیکھتے ہیں کہ آس دن منی میں صرف ناز پڑھیں کوئی فعل حج کا خاص نہیں کہ
 لیکن شاید باطنی کوئی امر جو جس سے ہم اس وقت مطلع نہیں ہیں پس موافقت سنت بہتر ہے۔ م۔ ثم یوجہ الی عرفات فبقیم بہا
 پھر عرفات کی طرف توجہ ہو پس عرفات میں تعلیم ہو۔ لما روینا۔ بدلیل اسکے جو حدیث ہم نے روایت کی۔ ف۔ بالجمہور
 طلوع آفتاب کے عرفات کو روانہ ہو۔ وہذا بیان الاما ولو تہ۔ اور یہ اولی ہونے کا بیان ہے۔ اما لو دفع قبلہ جائز لانه لا یتعلق
 بہذا المقام حکم۔ ہا اگر قبل طلوع آفتاب کے عرفات کو روانہ ہو تو جائز ہے کیونکہ بیان شہر نے سے کوئی حکم متعلق نہیں ہے تھان
 فی الاصل ویکمل بہا مع الثانی۔ امام محمد نے مبسوط میں لکھا اور عرفات میں لوگوں کے ساتھ آکر ہے۔ ف۔
 یہ ہمارے دو معنوں کو مختل ہے ایک یہ کہ لوگوں سے الگ نہو۔ لان لا یجوز جمیعہ والحال حال تخرج والی جاتہ فی الحج

اربعی۔ کیونکہ انکیا چنگنا کجہر سے حال تو ماضی و قریبی کی برادر قبول ہوا وقت کے بعد دیا گیا کہ اگر وقت
 کیونکہ اسے تعالیٰ غنی عید جس بندہ حاضر کی دعا قبول فرماوے اسی کے ساتھ میں سب کی قبول ہوگی۔ مثل مولودہ ان مثل
 علی الطریق کیلا یطیق علی المارۃ۔ اور کہا گیا کہ امام محمد کی یہ مراد کہ استہ پر شائع ہے تاکہ ماہ بچنے والوں پر استہ نہ ہو
 قال واذن الیمت الشمس لی علی الامام بالناس النظر والعصر۔ قدوری نے کہا اور جب (عزات میں) افتاب ہو گیا تو
 تو امام کو گون کو نظر دھری کی ناز پر حاوے۔ فت۔ یعنی ٹھہر کے وقت میں اول ظہر پہر اسکے ساتھ عصر جمع کرے لیکن پہلے سے نزدیک
 غلبہ مقدم ہو چنانچہ فرمایا۔ فیجہزی بالخطبۃ فیخطب خطبۃ یعلم فیہا الناس الوقوف بعرفۃ والفرزۃ ورمی الجمار
 والنحر والطلق وطواف الزیارتۃ یخطب خطبتین فیصل فیہما خطبۃ کما فی الجمعۃ۔ پس امام المسلمین یا اسکا نائب
 شریع کرے خطبہ میں خطبہ تیسرے میں گون کو سکھلاوے وقوف عرفہ اور وقوف مزدلفہ اور رمی الجمار اور قربانی کرنا اور قربان
 (یا کترانا) اور طواف زیارت کرنا۔ دو خطبہ تیسرے جگہ درمیان میں جلسہ سے فصل کرے جیسے جمعہ میں ہے۔ گھنڈا مل رسول اللہ
 علیہ السلام۔ ایسا ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا۔ فت۔ چنانچہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث ابو داؤد میں اول وقت
 شریع کرنا مذکور ہے اور بخاری و نسائی کی حدیث میں ہے کہ سالم بن عبد اللہ نے حجاج سے کہا کہ اگر دوست پر عمل چاہتا ہو تو خطبہ چوتھا
 پڑھ اور نماز میں جلدی کر پس سالم کے باپ عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا کہ اسے سچ کہا۔ اتھنی میں حدیث جابر بن عبد اللہ
 کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وقت میں جا کر اولی خطبہ پڑھا پس بل رنہ نے اذان دی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
 دوسرے خطبہ سے فراغت کی اور بلال نے اذان سے فروغت کی پھر بلال نے اقامت کی تو آپ نے ظہر پڑھائی پھر اقامت
 کی تو عصر پڑھائی۔ رواہ الشافعی۔ اس حدیث میں دو خطبہ مذکور ہیں اور دو قبل نماز کے ہیں اور صحیح مسلم میں حدیث جابر بن
 عبد اللہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ پڑھا تو کو رہا اور دو خطبہ کی تصریح نہیں لیکن نادر سے پہلے پڑھنا صحیح ہے۔ ابن القحطانی رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ مشہور اور
 اسی پر اصولی ماحول رہا ہے۔ فت۔ وقال مالک یخطب بعد الصلوۃ لانہا خطبۃ وعظ و تذکیر فاشبہ خطبۃ الیوم۔
 اور امام مالک رحمہ اللہ نے کہا کہ بعد نماز کے خطبہ تیسرے کیونکہ یہ خطبہ عقد و نصیحت ہے تو خطبہ عید کے مشابہ ہو گیا۔ فت۔ ابوی ابو داؤد
 و احمد کی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما میں مذکور ہے۔ ابن القحطانی نے کہا کہ اسکی اسناد میں محمد بن اسحق راوی ضعیف ہے۔ فت۔ یعنی اسکو
 وجہ ہوا اگرچہ وہ ثقہ ہے۔ ولما اردینا۔ اور بخاری دلیل وہ جو ہم نے رعایت کی فت۔ یعنی فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 جو صحیح مسلم کی حدیث جابر بن عبد اللہ سے مستند کی حدیث عبد اللہ بن الزبیر وغیرہ میں مذکور ہے۔ ولان المقصود ہنا تعلیم
 المناسک و الجمع ہنا۔ اور خطبہ مقدم کرنا اسوجہ سے کہ مقصود خطبہ سے مناسک سچ سکھانا ہے اور دونوں نازیوں کا جمع کرنا
 بھی مناسک میں سے ہے۔ فت۔ تو نماز سے پہلے خطبہ میں سکھلاوے۔ و فی ظاہر المذہب اذا قصد الامام المنبر
 فجلس اذن المودنون کما فی الجمعۃ۔ اور ظاہر المذہب میں جب امام منبر پر چڑھ کر شیخے تو مردن لوگ اذان دیتی ہیں
 جمعہ میں ہے۔ فت۔ یہی ہمارے اماموں سے ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن ابی یوسف اشیر ذون قبل خروج الامام۔ اور نوادر
 میں ابو یوسف سے روایت ہے کہ امام کے ظننے سے پہلے اذان دے۔ وعنہ اشیر ذون بعد الخطبۃ۔ اور ابو یوسف سے یہی
 روایت ہے کہ بعد خطبہ کے اذان دے۔ فت۔ بچنے شارحین نے کہا کہ میرے نزدیک یہی اصح ہے کیونکہ حدیث جابر بن عبد اللہ
 روایت ہے۔ الغایہ۔ مع۔ و الصبیح ما ذکرنا۔ اور صحیح وہی جو ہم نے ذکر کیا۔ فت۔ یعنی ظاہر الروایۃ۔ لان ابی علیہ السلام
 لما خرج واستوی علی ناقۃ اذن المودنون میں یہ ہے۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب خیمہ سے برآمد ہو کر ناقہ پر
 ٹھیک سو رہے تھے تو مردنوں نے آپ کے رو بہ اذان دی۔ فت۔ یہ روایت غریب ہے اور ابو داؤد و مسلم نے حدیث
 جابر بن عبد اللہ میں روایت کیا کہ جب افتاب طلوع ہوا تو آپ نے حکم دیا پس ناقہ سے اتر گیا اس پر سوار ہو کر میں اذان دی

آگے اور خطبہ کے بعد مسیحا پھر اسی نام کے اذان دے شیخ ابی اسلم نے کہا کہ حدیث جابر بن عبد اللہ میں ہے کہ ہال سکھانے
یعنی اقامت کی کیونکہ اقامت دوسری اذان ہے جس سے دونوں نمازیں بغیر اذان نہ کر سکیں کیونکہ اذان و خطبہ
سے قبل جو چکی سم - لہذا کہا - و یقیم الموزن بعد الفرائض من الخطبۃ لانه اذان الشریع فی الصلوۃ کاغلبہ الجملہ
اور خطبہ سے فراغت کے بعد موزن اقامت کے کیونکہ یہی نماز شروع کرنے کا وقت ہے پس یہ جمعہ کے مشابہ ہو گیا - فـ
جس میں بعد خطبہ کے اقامت ہے - قال ویصلی بجم الظہر والعصر فی وقت الظہر باذان و اقامتین - کیا بعد دو گونہ کی
امام ظہر و عصر کو وقت ظہر میں ایک اذان و دو اقامت کے ساتھ پڑھا دے - فـ اور قیادت انشاء کو دے - فـ وقت
ورداً فیصل استفیض بالافاق الرواۃ بالجمع بین الصلا تین - اور راویوں کے اتفاق کے ساتھ دونوں نمازیں
جمع کرنے کی نقل شائع ہوئی ہے - فـ پس ایسی مشہور حدیث سے ہم نے قرآن مجید کی آیت میں تیسرا کہا اور کیا اگرچہ میں
مقام عرفہ میں جمع تقدیم اور مؤخر میں جمع تاخیر جائز ہے - و فیما روی جابر بن عبد اللہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلا ہما
باذان و اقامتین - اور اس حدیث میں جو جابر نے روئے ہے صحیح کی یہ مذکور ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں نمازیں
ایک اذان و دو اقامت سے جمع کیں - فـ اس پر یہ دلیل ہے کہ اذان قبل خطبہ نہیں لہذا ضررہ مردی و غیرہ سے مرہی ہوا
کہ صرف دو اقامتیں ہیں اور یہی ایک قول احمد و ثوری و شافعی ہے - شہیدانہ انہو موزن للظہر و یقیم للظہر ثم یقیم للعصر -
پھر اس کا بیان یہ کہ اذان دے پھر کے لیے دو اقامت کے پھر کے لیے پھر صلی اقامت کے - فـ اذان دو ہے - لان العصر
یو دی قبل وقتہ المصنوع و فی غیرہ لاقامۃ اعلام الناس - کیونکہ عصر اپنے وقت معصوم سے پہلے ادا کیجائی تو تو گونہ کو
اگا کرنے کے لیے خالی اقامت کی جاوے - ولا یصلح بین الصلا تین - اور دونوں ناذون کے درمیان نقل نہ ہے -
فـ یعنی فرض کے سواے سنت وغیرہ کچھ نہیں پڑھے ہی مذہب ہے - و تحصیل المقصود والوقوف و لہذا قدم العصر
صلی وقتہ - دونوں عرفہ کا مقصود حاصل کرنے کے لیے اور اسی مقصود کے لیے عصر اپنے وقت سے مقدم کر دی گئی ہے - فـ
اور محیط و ذخیرہ میں کیا کہ صرف سنت ظہر پڑھنے کے لیکن صحیح نہیں ہے کیونکہ حدیث طویل جابر بن عبد اللہ میں صبح ہے کہ دونوں کے درمیان
کچھ نمازیں نہیں پڑھی - فـ فلوانہ فعل - پس اگر امام نے نقل نہیں پڑھی - فعل کر دیا و اعاد الاذان للعصر فی ظاہر الرواۃ
خلافا لما روی عن محمد - تو کمرہ فعل کیا اور ظاہر الروایۃ میں عصر کے لیے اذان کا اعادہ کرے بخلاف اسکے جو امام محمد سے
مردی ہے - فـ کہ اعادہ اذان میں جگہ کر دے - لان الاشتغال بالتطوع او بعمل آخر یقطع فور الاذان
الاول یجیدہ للعصر - دلیل ظاہر الروایۃ ہے کہ نقل یا دوسرے کام میں مشغول ہونا اذان اول کا فوری یعنی فعل بذ
تقطع کر دیتا ہے تو عصر کے لیے اسکو وجہ ادا کیا - فـ اور یہ اسوقت کہ امام نے ایسا کیا ہو ادا کر کسی دوسرے نے کیا تو
اعادہ نہیں ہے - فان صلی بغیر خطبۃ اجزاء - پھر اگر بغیر خطبہ نماز پڑھی تو نماز ادا ہو گئی - فـ بخلاف جمعہ کے - لان
بذہ الخطبۃ لیست بالرفقۃ - کیونکہ یہ خطبہ فرض میں ہیں ہے - ومن صلی الظہر فی رحلہ وحدہ صلی العصر فی وقتہ - اور
جسے ظہر کی نماز اپنی منزل میں تنہا پڑھی تو وہ عصر کو اپنی وقت پڑھے - عند الی حلیۃ رح - یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے -
وقال لا یجمع بینہما المنفرد لان جواز الجمع للحاجۃ الی استئذان الوقوف والمنفرد محتاج الیہ - اور ما میں نے کہا
کہ تنہا پڑھنے والا بھی دونوں نمازوں کو جمع کرے - ایسے کو جمع جائز ہونا وقت عرفہ کے روز ہونے کی حاجت سے ہے اور
منفرد کی حاجت ہے - ولابی حلیۃ ان الحافطۃ علی الوقت فرض بالنصوص فلا یجوز ترکہ الا فیما صدقہ
ہو و جمیع بالجماعۃ مع الامام - اور ابو حنیفہ کی دلیل ہے کہ وقت پر مخالفت کرنا نصوص قرآن سے فرض ہے تو اسکو
ترک کرنا نہیں مگر کسی موقع میں کہ شرعاً حدیثی اور وہ موقع امام کے ساتھ جہت سے جمع کرنا - فـ تھا

موقع کے سوا ہر طرح مخالفت لازم ہو حتی کہ حاجت نمود امام المسلمین یا آستانہ عجب ہو تو جمع نہیں ہوگا۔ تہا جن۔ ت
 و انھم یصلیٰ فی الجماۃ لانه یصلیٰ علیہم الا جماع للعصر بعد انفرقوا فی الوقت۔ اور عصر کو مقدم کر لینا ہر حال
 جماعت کے ہو کیونکہ جب وقت میں لوگ متفرق ہو گئے تو پھر جمع ہونا عصر کے لیے دشوار ہوگا۔ لہذا ذکر ادا نہ ہو
 جو صاحبین نے ذکر کیا۔ وفت کہ عصر کو مقدم کرنا بغیر وقت و مانی وقت پر۔ اذ لا مشافاة۔ کیونکہ کچھ مشافات نہیں ہے
 یعنی وقت عرفہ میں ناز پر حنا سانی نہیں جیسے کھانا پینا سانی نہیں ہے۔ تو حاجت وقت سے تقدیم نہیں ہوگا حاجت کے
 جو۔ یعنی نہیں کہ مصنف رحمہ کے عودا پر لکھا و لقا قدم العصر علی وقتہ۔ یعنی تحصیل وقت کے لیے عصر کو اپنے وقت پر مقدم
 کیا گیا۔ جواب ہو سکتا ہے کہ یہ بھی بقول صاحبین ہے۔ دیگر خطی نہیں کہ ناز اپنے وقت پر فرض ہو اور جماعت سنت ہو کہ
 اسکے لیے کیونکہ فرض ترک ہوا۔ جواب ہو سکتا ہے کہ یہ جو معلوم کہ عصر اپنے وقت پر مقدم کی گئی پھر اسکو جماعت سنت ہو
 جبریب واجب کے لیے قرار دیتا بہتر ہے۔ فت۔ ثم عند ابی حنیفہ رحمہ الامام شرط فی الصلاۃ تین جمیعاً۔ بھراہم ابو حنیفہ
 کے نزدیک دونوں ناندن میں امام شرط ہے۔ فت۔ یعنی خیفہ اعظم یا اسکا نائب ہو۔ وقال زفر فی العصر خاصۃ لانه یؤتی
 عن وقتہ۔ اور زفر رحمہ نے کہا کہ خاصہ عصر میں شرط ہے کیونکہ وہی اپنے وقت سے بدلی گئی ہے۔ فت۔ اور صاحبین نے کہا
 امام کسی میں شرط نہیں ہے۔ و علی ہذا الخلاف الاحرام بالجمع۔ اور اسی اختلاف پر جمع کے ساتھ احرام ہے۔ فت۔
 ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک دونوں ناندن میں جمع کرنے کے لیے احرام جمع شرط ہے حتی کہ ادا سے ظہر یا احرام ضرور ہے۔ اور دوسری روایت
 میں امام جمع سے آیا کہ اگر ادا سے عصر کے وقت احرام باندھ لیا تو جمع جائز ہے اور یہی صاحبین کا قول ہے۔ ہذا یصلیٰ اول شایع
 کہا کہ اگر ادا سے ظہر کے وقت احرام عمرہ ہو تو عصر جمع کرنا جائز نہیں ہے۔ کافی تافیان۔ و لا یلی حنیفہ ان التقدیم علی خلاف
 القیاس عرف شریعتہ فیما اذا کان العصر مرتبہ علی ظہر مودی بالجماعہ مع الامام فی حالۃ الاحرام بالجمع فینقطع
 اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ عصر کو مقدم کرنا برخلاف قیاس کے ایسی حدیث میں مشروع ہونا معلوم ہو کہ جب ظہر پر عصر ترتیب
 امام کے ساتھ جماعت ادا کی گئی ہو جمع کے احرام کی حالت میں ہو۔ ثم لا بد من الاحرام بالجمع قبل الزوال فی روا
 تقدیر یا لا احرام علی وقت الجمع۔ پھر ایک روایت میں احرام جمع کا قبل زوال کے ہونا ضرور ہے تاکہ جمع کے وقت پھر اح
 قدم ہو۔ و فی آخری یعنی بالتقدیم علی الصلوۃ لان المقصود ہذا الصلوۃ۔ اور دوسری روایت میں ناز پر نہ
 ہونا کافی ہے کیونکہ مقصود ناز ہے۔ فت۔ صاحبین کے نزدیک جمع عصر صحیح ہونے کے لیے کوئی شرط نہیں سوائے احرام
 اور یہی امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہے اور یہی ظہر۔ البرہان۔ د۔ قال ثم یوجبہ الی الوقت یقف بقرب
 و القوم معہ عقیب انصرافہم من الصلوۃ۔ کہا کہ پھر وقت کی طرف متوجہ ہو پس ہاتھ کے قرب کھڑا ہو اس حال
 سب لوگ اسکے ساتھ ہوں ناز سے پھرنے ہی کے پیچھے۔ فت۔ یعنی جیسے ناز سے لانچ ہو قوم کو ساتھ لیے قرب جیل۔
 وقت میں کھڑا ہو۔ لان النبی علیہ السلام راح الی الوقت عقیب الصلوۃ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 کے بعد ہی وقت کو مدہ ہوئے۔ فت۔ جیسا کہ ہاجرہ کی حدیث اولیٰ میں ہے۔ و ابی لیسیمی جبل الرحۃ۔ اور اس
 ہاتھ کا نام جبل الرحۃ ہے۔ و الوقت الوقت الاظم۔ اور وقت کا نام وقت الاظم ہے۔ فت۔ اور حضرت صل
 وقت غالباً وہ مجرہ ادخا چمکے دائیں و چپے ایک پھر اس ہاتھ کے پھرون سے متصل ہے اور بائیں دو طرف جسکو مطغ
 کہتے ہیں۔ المنک انارسی۔ ث۔ قال و عرفات کہا جو وقت الا بطن عرۃ۔ کہا اور عرفات پورا وقت ہے سوا
 بطن عرۃ کے۔ فت۔ یعنی بطن عرۃ میں کھڑا نہ جاتی سب کھڑے ہو گئے کی جگہ ہے۔ یہی فائدہ ملا و کا قول ہے سوائے امام مالک
 بقولہ علیہ السلام عرفات کا وقت دار نقبوا عن بطن عرۃ۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ عرفات

یہ روایت ہے کہ امام احمد بن حنبلہ سے روایت ہے کہ عرس نہ ہو۔ یعنی جس نکاح میں نکاح نہ ہو۔ والہذا وہ کہتا ہے کہ عرس نہ ہو۔
 عرس وادی محرم۔ اور مذکورہ سب روایات سے مراد ہے کہ عرس نہ ہو۔ عرس محرم س س ر۔ اس حدیث کو ابی جابر
 صلیح میں امام احمد بن حنبلہ نے روایت کیا ہے کہ عرس نہ ہو۔ عرس محرم س س ر۔ اس حدیث کو ابی جابر
 اور بعض میں زیادہ ہے کہ عرس کا ہر زمانہ صحیح کرنے کی جگہ ہے۔ یہ زیادہ ثابت ہے لیکن دوسری زیادہ یہ کہ کل ایام شریف صحیح کرنے کا
 اوقات ہیں۔ اس کے ثبوت میں کلام ہے۔ منع۔ قال ویشی للامام ان یقف بعرفہ علی راحلہ۔ کہا اور امام کو چاہیے کہ عرس
 میں اونٹ پر سوار کھڑا ہو۔ لان النبی علیہ السلام وقف علی ناقۃ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے ناقہ مصوبہ پر
 کھڑے ہوئے تھے۔ عرس۔ کہانی حدیث جابر بن عبد اللہ سلم۔ منع۔ وان وقف علی قدمیہ جاز۔ اور اگر اپنے قدمیہ
 پر کھڑا ہو تو جائز ہے۔ والاول افضل لما بینا۔ اور اول صورت افضل ہے بدیل اسکے جو ہم نے بیان کر دی۔ عرس۔ اور
 یہ ایہ وہ دفع و فیرو سے معلوم ہے کہ دیگر لوگوں کے لیے ساری نہیں ہے تاکہ دیکھ کر امام کی دعا کے ساتھ دعا کریں لیکن متقی
 کے من میں ہے کہ دوسرے لوگوں کا امام سے قریب سوار ہونا افضل ہے۔ عرس۔ اولی معلوم۔ اول جو ہم۔ ویشی ان یقف
 مستقبل القبۃ۔ اور چاہیے کہ قبلہ رخ ہو کر کھڑا ہو۔ لان النبی علیہ السلام وقف کذا لک۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم یوں ہی کھڑے ہوئے۔ عرس۔ جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث جابر بن عبد اللہ سے ہے۔ وقال النبی علیہ السلام
 یخرج الی الوقف ما استقبلتہ بالقبۃ۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نبیوں میں ہر ایک کے جھکے ساتھ قبلہ کا
 استقبال کیا جاوے۔ عرس۔ وہ وقف کی جگہ جاس مینی شیعوں کا خط حاکم داؤد علی دہلوی و ابی نعیم کی روایات میں آیا
 منع۔ ویدعو لیل الناس الناسک۔ اور امام دعا مانگے اور لوگوں کو حج کے اعمال سکھاوے۔ عرس۔ تاکہ آئندہ ادا
 کرنے میں آسانی ہو۔ لما روی ان النبی علیہ السلام کان یدعو یوم عرفہ ما یدعیہ کاستطعم السکین۔ کیونکہ مروی
 ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہمز عرفہ اپنے دونوں ہاتھ پھیلائے مانند مسکین کھانا مانگنے والے کے دعا کرتے تھے۔ عرس
 ہاتھ آپ کے سینہ تک تھے۔ رواہ ابی یحییٰ و ابن زرارہ عن ابن عباس رض۔ ویدعو بشار۔ اور چاہیے دعا کرے۔ عرس
 کوئی دعا اس موقع کے واسطے مخصوص واجب نہیں ہے۔ وان ورد الاثار بعض الدعوات۔ اگرچہ آثار پختہ دعاؤں کے
 ساتھ وارد ہوئے ہیں۔ عرس۔ تو اسوجہ سے یہ دعائیں افضل و ادلی ہوئیں۔ وقد اور تا تفصیل لسانی کتابنا المنزوم
 بعدۃ الناسک فی عدۃ من الناسک بتوفیق اللہ تعالیٰ۔ اور ہم نے ان دعاؤں کی تفصیل اپنی کتاب مسمی
 بعدۃ الناسک فی عدۃ من الناسک میں توفیق الہی عزوجل وار دی ہے۔ عرس۔ امام احمد و ترمذی کی حدیث میں عرس
 صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا یوم عرفہ یہ ہے۔ لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ الملک و لا تحدیحی ویت ویدہ و لا یخرو علی کل قوۃ
 قدیر۔ اہل عینہ نے کہا کہ یہ ثنائے الہی عزوجل اس واسطے دعا ہوئی کہ کریم رحیم بندہ کی تہذیب و جہالتا ہے۔ ابن جابر نے صحیح
 میں روایت کی کہ کوئی مسلمان جو ہر سال کے عرفہ میں توجہ قبلہ ہو کر کہے لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ الملک و لا تحدیحی
 ویت ویدہ و لا یخرو علی کل قوۃ قدیر۔ سو مرتبہ پھر کئے۔ اللہ صلی علی محمد و آل محمد کا صلیت علی ابراہیم
 و آل ابراہیم ایک عید مجید و عیدنا منعم۔ سو مرتبہ تو اللہ تعالیٰ ملا کہ سے فرماتا ہے کہ تم کو اور جو میں نے اسکو بخشا ہے اسکی
 شفاعت خود اسکے حق میں قبول فرمائی اور اگر میرا یہ بندہ مجھے دعا است کہتا تو میں سب اہل معرفت کے حق میں اسکی شفاعت
 قبول کرتا۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب بندہ صامی عرفہ میں وقوف کرنا چاہے تو بتا رک و تعالیٰ آسانی
 دنیا پر نزول فرماتا ہے یعنی رحمت خاص الہی پس فرماتا ہے کہ دیکھو میرے بندوں کو پریشان ہالی گرو آئیں میں تم شہداء ہوں
 میں نے اپنے بند سب بخش دیے اگرچہ ہمارے حق میں ہوں لیکن میں نے ان کے جہاں میں ہوں اور جب بندہ نے دعا کی

[illegible]

داخل ہو کر ایک وقت پر پہنچے۔ اور ایک ایک کھڑے ہو کر نماز پڑھ کر بیٹھے۔ اور
 روئے۔ لای الا جابر باللسان قبل الاصل حال باللسان۔ اور یہاں سے جابر نے کہا کہ یہاں
 ہمارے میں شامل ہونے سے پہلے۔ و لانا ما بدی الی الی علیہ السلام لانا لعلی حشی علی جبرائیل۔ اور
 جابر نے جنت میں حدیث کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے پیغمبر تھے۔ یہاں تک کہ جبرائیل نے جنت میں
 بعد وفات کے نزول میں آکر وقتوں کو کہہ دیے۔ یہ حدیث صحاح السنہ میں فضل بن عباس سے
 روای ہے۔ اور میں ابن سعد سے مروی ہے۔ صحیح۔ و لای النبیین علیہم السلام لانا لعلی حشی علی جبرائیل۔ اور
 لای حرام۔ اور اس دلیل قیاسی سے کہ حج میں تلبیہ کہنا جیسے تار میں تلبیہ کہنا تو احرام کے آخر جب تک تلبیہ لا و لا حرام
 اعدہ رہی جتنی تلبیہ کہی کہ تکبیر کہنا جیسے تار میں تلبیہ کہنا تو احرام کے آخر جب تک تلبیہ لا و لا حرام
 بلکہ اس مقام میں جہاں کسی طرح ہو شرط حشی کہ اگر تلبیہ کہنا یا بار بار کہنا سے جتنا بعد از غروب بجائے کہے میں یا ترغیض کی تلاش میں یا سوتا
 ہو یا نشہ میں گدھا قویج ہو گیا۔ ت۔ و۔ اگرچہ بعض حالات کہ وہ میں ہم۔ بالحدوث وقت عرفہ ہمارے غروب تک رہے۔ مثال
 و لانا غریب الشمس افاض اللہ والاسم معہ علی سکتہ۔ کہ اور جب آفتاب غروب ہو جاوے تو بدو ناز غروب
 ہرے۔ امام نے اسے اور لوگ اسکے ساتھ بدو ن اپنی رفتار پر۔ ف۔ یعنی آہستگی و بھرم کی چال پر بدو ن غریب دھیرہ کے۔
 حتی یا تو المروافق۔ یا تاک کہ حدیث میں کہ دین۔ لای النبیین علیہم السلام وقع بعد غروب الشمس۔ کیونکہ آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم بعد غروب آفتاب کے زمانہ ہوتے تھے۔ ف۔ اور اپنی روایت میں اسامہ بن زید کو سوار کر لیا اور لوگ
 دائیں بائیں تیز رفتاری کرتے تو ہاتھ سے اشارہ فرماتے کہ ای لوگو سکون و وقار سے چلو آخر حدیث تک۔ رواہ ابو داؤد
 و الترمذی و صحیح۔ و لای فیہ اظہار مخالفتہ بالشرکین۔ اور ایسے کہ ایسا کرنے میں مشرکین کی مخالفت کا اظہار ہر جہت
 جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو خود بیان فرمایا۔ کہ ارواہ الحاکم علی شرط الشیخین۔ ص۔ و کان النبی علیہ السلام
 یمشی علی راحلتی الطریق علی ہیئہ۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسکو اپنی سواری قصا پر استر میں سکون کی قرا
 جتنے تھے۔ ف۔ جیسا کہ حدیث جابر اور حدیث فضل میں برہایت مسلم ثابت ہے۔ ہم۔ فان خاف الزحام فلیقل
 الامام ولم یجاوز حد و عرفہ اجزاء۔ پس اگر حاجی نے ازدحام کا خوف کیا پس امام سے پہلے چل دیا اور حد و عرفہ سے
 باہر نہیں جہاں جازز ہو گیا۔ لانا لم یفرض من عرفہ۔ کیونکہ وہ جہوز عرفہ سے نہیں گیا بھر بھی یہ خلاف اولی ہے۔ و لانا لعلی
 الی یقوت فی مقامہ کیلا یكون اخذ اونی الاداء قبل وقتہا۔ اور اسفضل یہ کہ اپنے مقام پر ٹھہرا رہے تاکہ امداد کو قبل
 اسکے وقت کے شروع کرنے والا نہ ہو۔ ف۔ یعنی چنانچہ شروع کرنا قبل از وقت نہ ہم۔ اور اگر حد و عرفہ سے
 باہر ہو گیا تو دیکھا جاوے کہ اگر غروب آفتاب کے بعد باہر ہوا تو تھا کیا اگر اسپر کچھ لازم نہیں ہے اور اگر غروب سے پہلے
 باہر ہوا تو اسپر ایک حکم الی حاجب جہتی لیکن اگر غروب سے پہلے جہوز عرفہ میں لوٹ آیا اور امام کے ساتھ بعد غروب خارج
 ہوا تو حرامی ساقد ہو گئی اور اگر بعد غروب کے واپس آکر تو بالاجماع قرآنی ساقد نہیں۔ ن۔ ص۔ اور اگر بعد غروب
 کے امام نے کوئی ایک تریک زمانہ ہو سکے ہیں کہ وہ وقت آگیا اور چلتے وقت اللہ تعالیٰ کا ذکر و استغفار بت کرے۔
 لای انص۔ ص۔ کیونکہ تلبیہ بعد غروب الشمس و لانا لعلی الامام خوف الزحام لای یس۔ اور اگر حاجی
 کے غروب آفتاب کے زمانہ کے بعد چلے کہ حدیث میں ہے کہ اگر خوف الزحام کے تو کچھ مخالفت نہیں ہے۔ لانا لعلی
 ان عاکفہ رقیبہ لعلی ان یس۔ حدیث میں ہے کہ اگر خوف الزحام کے تو کچھ مخالفت نہیں ہے۔ لانا لعلی
 حدیث میں ہے کہ اگر خوف الزحام کے تو کچھ مخالفت نہیں ہے۔ لانا لعلی حدیث میں ہے کہ اگر خوف الزحام کے تو کچھ مخالفت نہیں ہے۔

بسنہ صبح سدا بھکیا نفع۔ اس سے معلوم ہوا کہ سوائے خوف اور حرام کے کوئی فرض بھی ہے جو بھی مشائخ میں سے ہو۔
 میں بدیل آنا اور غسل کر کے داخل ہونا مستحب ہو۔ سنت۔ قال واذا اتی منہ فاضل فاستحب ان یقف بقرب
 البیض الذی علیہ المیقۃ یقال لہ قریح۔ گنا اور حب منہ میں آجائے تو مستحب یہ ہو کہ وقوف اس پائے کے قریب
 میں کوہ جبرائیل آشدان ہو جسکو قریح کہتے ہیں۔ سنت۔ اس بات میں یقینہ تھا جس میں زمانہ جاہلیت و اسلام تک رہیں
 کیا کرتے تھے۔ لان النبی علیہ السلام وقف عندہ بید البیض۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسی پائے قریح کے
 نزدیک ٹھہرے۔ و کذا عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ۔ سنت۔ اپنے زمانہ خلافت میں ان کا غسل
 مروی ہوا ہے۔ الحاصل منہ یہ ہے کہ اس مقام پر ٹھہرے۔ و تھوڑی التزل عن الطریق کیلئے بالمارۃ۔ اور
 افسوس میں رہے سے بچا کرے تاکہ چلنے والوں کو فزع نہ ہو بچا دے۔ یمنزل عن مینہ او یسارہ۔ پس راستہ سے ہٹ کر
 بائیں یا دھڑے۔ سنت۔ اور حدیث میں ہے کہ پھر منہ میں آئے پس لوگوں کو دونوں نازین ایک ساتھ پھر جائیں پھر جب صبح
 ہوئی تو قریح پر آئے اور وہاں وقوف کیا۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و صحیح۔ یعنی لوگوں کے ساتھ وقوف کیا۔ و یستحب
 ان یقف وراء الامام لما یشائی الوقوف بعرقہ۔ اور حاجی کو مستحب ہے کہ امام کے پیچھے کھڑا ہو جو جہان کے جوہر ہے
 وقوف عرفہ میں بیان کی۔ سنت۔ یعنی تاکہ بقرعہ واقع ہو اور یہ افضل ہے در نہ منہ کل وقت ہر سوائے بطن منہ کے
 تمام سیاتی سم۔ قال و یصلی الامام بالناس المغرب والعشاء باذان واقامۃ واحده۔ گنا اور امام لوگوں کو
 ناز مغرب و عشاء کو ایک اذان دیک ہی اقامت کے ساتھ پڑھا دے۔ سنت۔ یعنی یہ سنت ہے در نہ دو اقامت بھی
 جائز ہیں سم۔ وقال زفر باذان واقامۃین اعتباراً بالجمع بعرقہ۔ اور زفر معنے کا کہ ایک اذان دو اقامت
 کے ساتھ پڑھا دے بقیاس عرفہ کے ظہر و عصر جمع کر کے۔ سنت۔ کہ وہ دو اقامت سے ہے۔ اسی کو امام طحاوی نے اختیار
 کیا اور یہی ایک قول شافعی ہے۔ سم۔ اور اسی کو شیخ ابن العمام نے ترجیح دی کیونکہ یہی صحیح مسلم کی حدیث جابر بن عبد اللہ
 صحیح بخاری کی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث اسامہ بن زید صحیح ہے اور اگر اصل کی طرف رجوع کریں تو بھی اقامت
 دو چاہیے جیسے قضاء نازوں میں ہر جگہ بیان اور میں بدرجہ اولیٰ چاہیے۔ اور مصنف معنے کا کہ۔ ولما رواہ جابر
 ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم جمع بینہما باذان واقامۃ واحده۔ اور جاری دلیل ایک اقامت کی سعادت جابر بن
 ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مغرب و عشاء کو ایک اذان دیک اقامت کے ساتھ جمع کیا۔ سنت۔ یہ روایت ابن ابی شیبہ
 میں غریب ہے اور صحیح مسلم کی سعادت جابر بن زید دو اقامت ہیں اور معلوم ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک جمع کیا
 سم۔ ولان العشاء فی وقتہ فلا یفرد بالاقامۃ اعلاماً۔ اور اس دلیل سے کہ عشاء اپنے وقت میں پڑھا گاہ کرے کہ
 قیامت علیہ نہیں کی جائیگی۔ بخلاف العصر بعرقہ لانه مقدم علی وقتہ فاخر بہا لزیادۃ الاعلام۔ برخلاف عرفہ
 میں عصر کے کیونکہ عصر اپنے وقت پر مقدم ہوئی تو آگاہی زیادہ کرنے کے واسطے اس کے پہلے اقامت علیحدہ کی گئی۔ سنت۔ اور
 صحیح مسلم میں ابن عمر رضی اللہ عنہما سے ثابت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ہی اقامت سے دونوں نازین پڑھیں۔ وقدر رواہ
 بدادؤد۔ اگر کہا جاسے کہ صحیحین کی روایت اسامہ بن زید مقدم ہوگی قطعاً مسلم کی روایت پر۔ جواب دیا گیا کہ ہمارے نزدیک
 صحت اسناد سے مبارکہ ظاہر ہوگا پس دونوں ساتھ ہونگی۔ رہا یہ کہ پھر جب اصل کی طرف رجوع ہو تو درجہ اولیٰ دو اقامت
 ہیں جب کہ قضا میں دو اقامت ہوتی ہیں۔ اسکا جواب یہی ہے کہ میں یہ ذکر ہے قضا و پھر قضا علیحدہ ہے بخلاف ان دونوں
 دونوں کے کہ یہ ہنوز واحد میں قائم سم۔ ولا یطیخ بینہما۔ اور دونوں کے بیچ میں قطع نہیں ہے جیسا کہ حنفیہ میں
 ہے کہ قطع قطع نہیں ہے۔ لانه یصل بالجمع۔ کیونکہ جمع میں قطع ہوگی۔ ولا یطیخ او یطیخ فی شئ الا بالاقامۃ

توضیح الفصل - اور اگر امام نے نفل پڑھی یا کسی کام میں مشغول ہوا تو اقامت کا اعادہ کرے بوجہ حدیثی مانع ہونے سے
 وکان یسئل ان یحید الاذان لکافی الجمع الاول - اور چاہیے تو یہ تھا کہ اذان کا بھی اعادہ کرے جیسے اول جمع میں
 فہی ہر وقت کے نذر عصر میں مذکور ہوا کہ درمیانی نفل یا کام سے اذان اعادہ کرے - الا انما اکتفینا باعادة الاقامة
 لما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی المغرب بمزدلفۃ ثم تعشی ثم افرد الاقامة للصلوة - مگر ہم نے صرف اقامت
 اعادہ کرنے پر اکتفا کیا بوجہ اسکے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مزدلفہ میں مغرب پڑھی پھر کھانا تناول فرمایا پھر شمس کے مطلع
 اقامت بظہر کی - فہی - یہ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ثبوت نہیں بلکہ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا فعل صحیح بخاری میں
 آیا بلکہ ابن ابی شیبہ میں اعادہ اذان و اقامت مروی ہے - اور متقی نہیں کہ اول مصنف رحمہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 سے ایک ہی اقامت سے پھر صبار وایت کیا اب کیونکہ اس روایت سے محبت لینے ہیں حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 نے مرتب ایک حج کیا ہر تو آپ سے دونوں نفل کیونکر ممکن سمجھے - مٹ - ولا تشترط الجماعۃ لهذا الجمع عند ابی حنیفہ -
 اور امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک مزدلفہ کی جمع صلوئین کے واسطے جماعت شرط نہیں ہے - ان المغرب مؤخرۃ عن وقتها
 بخلاف الجمع بقرۃ لان العصر مقدم علی وقتہ - کیونکہ ناز مغرب اپنے وقت سے تاخیر دی گئی ہے بخلاف غروب کے جمع
 نذر عصر کے کیونکہ عصر اپنے وقت پر مقدم کی گئی ہے - فہی حاصل یہ کہ جب مغرب اپنے وقت سے مؤخر ہوئی تو بجز وقت
 کے ہر میں قیاس سے موافقت ہے بخلاف عصر مقدم کے کہ وہاں قیاس کو دخل نہیں پس جن امور کے ساتھ نص وارد
 ہوئی سب ملحوظ رکھے جاویں گے - ن - لیکن جماعت اولی ہے - الا یضاح - ع - ومن صلی المغرب فی الطريق - اور جس
 حاجی کے ناز مغرب راہ میں پڑے لی - فہی - یعنی مزدلفہ پہنچنے سے پہلے - لم یجزہ - تو اسکو کافی نہیں ہے - عند ابی حنیفہ
 ومحمد وعلیہ اعادة ما لم یطلع الفجر - یہ امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک ہے اور اس پر اعادہ ناز واجب ہے جب تک کہ فجر
 طلوع نہ ہو - فہی - اولی یہ کہ کسا جادے کے کچھ کافی ہے مگر اعادہ واجب ہے درہ طلوع فجر تک خصوصیت نہوتی - مٹ - اور یہی
 زفر حسن بن زیاد کا قول ہے - وقال ابو یوسف یجزیہ وقد اساء - اور ابو یوسف نے کہا کہ اسکو کافی ہے مگر اسے
 جبر کیا - فہی - بوجہ مخالفت سنت کے - حاصل اختلاف صرف اسی قدر ہے کہ ابو یوسف دالک و شافعی واحد کے نزدیک
 مغرب جائز ہے لیکن اسارت ہے اور ابو حنیفہ وغیرہم کے نزدیک اعادہ واجب ہے تا طلوع فجر - وعلی ہذا الخلاف اذا صلی
 بعرفات - اور اسی اختلاف پر ہے جب اسنے عرفات میں مغرب پڑے لی - فہی - تو امام رحمہ کے نزدیک واجب الا اعادہ
 تا طلوع فجر ہے اور دوسروں کے نزدیک جائز مگر جبر کیا - لابی یوسف انہ ادا ہائی وقتها فلا تجب اعادة ما کما بعد
 طلوع الفجر الا ان التاخیر من السنۃ فیصیر مسیئاً - ابو یوسف رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ اسنے مغرب کو اپنے وقت
 میں ادا کیا تو اسکا اعادہ واجب نہوگا جیسے اس صورت میں کہ بعد طلوع فجر پڑھی مگر تاخیر کرنا سنت ہے تو ترک سنت سے
 اسارت کرنے والا ہوا - ولہما مروی انہ علیہ السلام قال لا سائۃ فی طریق المزدلفۃ الصلوۃ اما کم -
 اور ابو حنیفہ ومحمد کی دلیل وہ کہ جو روایت کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسامہ بن زید سے مزدلفہ کی راہ میں
 فرمایا کہ ناز تیرے آگے ہے - فہی - یعنی صحیحین کی حدیث میں ہے کہ اسامہ رحمہ لے راہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
 عرض کیا کہ یا رسول اللہ ناز مغرب کہ ارشاد فرمایا کہ ناز تیرے آگے ہے - معناه وقت الصلوۃ - معنی یہ کہ وقت ناز تیرے آگے
 ہے - فہی - یعنی مزدلفہ میں - و ہذا اشارۃ الی ان التاخیر واجب - اور یہ اشارہ ہے کہ تاخیر کرنا واجب ہے - فہی -
 پس زمانہ وقت زوجہ سے تحدید ہو گئی - یعنی ناز مغرب زمانہ لیلۃ الفجر میں وقت عشاء کے مؤخر میں ادا ہوگی حتی کہ اگر
 عشاء کا وقت پہلے سے چلے مزدلفہ پہنچ جاوے تو ادا نہ کرے حتی کہ وقت عشاء ہو جاوے - و ہذا واجب لیکن

الجمع بین الصلواتین بالمزدلفۃ - اور تاخیر اسی وجہ سے واجب ہوئی تاکہ خود غرض میں دونوں نمازیں جمع کر سکیں جو مکمل
 علیہ الاعادة المکررہ طلع الفجر یعنی جامعاً بینما - پس جب تک فجر طلع نہ کرے اس پر منرب الاعادة کہ تا جب تک فجر نہ
 وشاء وکامع کرنے والا جو جادے - واذ طلع الفجر لایکنہ الجمع فستطت الاعادة - اور جب فجر طلع ہوگئی تو جمع کرنا
 نہ ہوگا پس اعادة ساقط ہوگیا - وشد اور ٹکڑیا گیا کہ جو منرب عرفہ یا راہ میں شرعی تھی ہوگئی - اسی اصل مزدلفہ میں
 جبل فرخ کے قریب اترے اور دونوں نمازیں جمع کرے اور رات کو ناز وکلات و ذکر و تضرع سے گزارے یہ رات بہت
 بزرگ ہے - من - منہر الخفاق کے موعظ نے قوی دیا کہ یہ رات شب قدر سے بڑھکر بڑا مقدس ہے و غیرہ نے ذی الحجہ میں
 دن کو رمضان کے اخیر عشرہ سے بزرگ سمجھا - و - معنی نہیں کہ دونوں قول بغیر دلیل نہیں ہیں - و اسے قتالی اعلم - قال
 واذ طلع الفجر یصلی الامام بالناس الفجر بغلس - کہا اور جب فجر طلع ہو یعنی صبح ذی الحجہ کی فجر طلع ہو تو امام
 ناز فجر کو لوگوں کے ساتھ تاریکی میں پڑے - لروایہ ابن مسعود ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم سلا یوحی بغلس - دلیل
 روایت ابن مسعود رحمہ کے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فجر اس روز تاریکی میں پڑھی - و - یعنی صبحی وقت سے پہلے
 تاریکی میں پڑھی کہانی الصبحین - اسی سے نکالا گیا کہ معمولی عادت ناز فجر میں اسفار تھی - من - اور حق یہ کہ بعد طلع فجر
 کے تاریکی کے مراتب میں حتی کہ آفتاب نکل آدے پس یہ قطعاً ثبوت ہے کہ بعد طلع کے اول وقت معمولی نہ تھا - فاحفظ
 م - ولان فی التعلیل دفع حاجۃ الوقوف فیوز کفہیم العصر بعزۃ - اور اس دلیل سے کہ غلس میں پڑ جانا
 وقوف مزدلفہ کی حاجت پوری ہوتی ہے تو جائز ہے جیسے عرفہ میں عصر کو مقدم کرنا جائز ہے - و - جو ازین کچھ کلام نہیں
 لہذا اولی یہ کہ یوں کہا جادے کہ بعد طلع کے نازل وقت سے تاخیر کر کے اسفار میں لانا سنت تھا اور یہاں وقوف کی
 مزدورت مقدم ہو کر بغلس سنت ہوئی ہے - ثم وقف - پھر امام وقوف کرے - و - یعنی وقوف مزدلفہ میں ایضاً کہ
 پاس آوردہ مقام شعر الحرام ہے - ووقف معہ الناس فدعا - اور اسکے ساتھ سب لوگ وقوف کریں پس دعا کرے
 لان النبی علیہ السلام وقف فی ہذا الموضع بدعو حتی روی فی حدیث کنا بن عباس فاستحب عامہ
 لاسمہ حتی الدعاء والمظالم - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موضع پر وقوف کیا اس حالت سے کہ دعا کرنے
 سے حتی کہ کنا بن عباس کی حدیث میں وارد ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا آپ کے امت کے حق میں قبول ہوئی
 حتی کہ خون و مظلمہ سب مغفور ہوئے - و - چنانچہ حدیث اور محقق ہو چکی - بعض نسخ میں نقط ابن عباس وارد ہے اور
 وہ مطلقاً عبد اللہ بن عباس بن عبد المطلب کے واسطے آتا ہے حالانکہ مراد یہاں کنا بن عباس بن مرثد ہے - ظاہر
 کسی کاتب نے ابن عباس لکھا اور دفع ہو کہ وقوف مزدلفہ سے مراد وہاں موجود ہونا - ثم ہذا الوقوف واجب
 عندنا ولیس بہرکن - پھر یہ وقوف مزدلفہ ہمارے نزدیک واجب ہے اور رکن نہیں ہے - حتی لو ترکہ - حتی کہ اگر حاجت
 اسکو ترک کیا - و - پس اگر اثر دھام کے خوف سے ہو یا دوسرا عذر ہو تو اس پر کچھ لازم نہیں البتہ - اور اگر اسکو ترک
 کیا - بغیر عذر بلزومہ الدم - بغیر عذر کے تو اس پر ایک قربانی لازم ہے - و - اور چ ہو گیا برخلاف وقوف عرفہ کے
 کہ عرفہ میں موجود ہونا کسی صورت سے ہو رکن ہے - و قال الشافعی انہ رکن لقولہ تعالی فاذا ذکرہ العصر فشد
 الحرام - اور شافعی نے کہا کہ زحف مزدلفہ رکن ہے بدلیل قولہ تعالی فاذا ذکرہ العصر فشد الحرام - یعنی جب تم عرفات سے پھر دو
 مشعر الحرام کے پاس اس وقت تعالیٰ کا ذکر کرو - و مثلاً ثبت الرکنیۃ - اور ایسے حکم سے رکن ہونا ثبوت ہوجاتا ہے - و
 ماروی انہ علیہ السلام قدم لہنۃ ابلہ بالقیل - اور ہماری دلیل یہ کہ جو روایت کیا گیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 نے اپنے دل میں سے ضیقوں کو سات میں پہلے سمجھا - و - اور حکم کیا کہ رسی جڑ سے قطع کر کے پھاڑ دے کہ

طلوع شمس یعنی اس وقت کہ سورج اُٹھتا ہے۔ اور یہی اصل ابن عمر کا بخاری میں مروی ہے۔ و لو کان رکنا لکل
 ملک۔ ہر ملک تو توں مزدلفہ میں ہوتا تو ایسا نہ کرتے۔ فقہ۔ اور شیعہ سے عذین و بیہ مراد ہیں۔ اہل مکہ میں
 عذیم سے ساقط ہیں۔ ہذا تو رکن دہرا۔ والہ کو زعماء الذکر وہو یس برکن بالاجلح۔ اور جو آیت تلاوت کی کہ
 تو ذکر مذکور ہو یعنی ذکر کا حکم ہو اور ذکر بالاجلح رکن نہیں ہے۔ فقہ۔ تو توں کیونکر رکن ہوگا۔ لہذا امام شافعی نے کہا کہ
 تو توں مزدلفہ صرف سنت ہے اور یہ جو کتاب میں گذرنا کہ شافعی نے کہا کہ تو توں مزدلفہ رکن ہے۔ یہ کسی کتاب کی غلطی ہے یہ سبوط
 بن لیث بن سعد کا اور اسرار میں حلقہ کا نام لکھا ہے۔ اور جو قاضی خان نے امام مالک کا نام لکھا یہ بھی سو ہے۔ نفع۔ رہا یہ کہ
 بحریم تو توں مزدلفہ کو واجب کہاں سے کہتے ہو۔ جواب دیا۔ و انما عرفنا الوجوب لقولہ علیہ السلام من وقف
 مضاربہ الموضع و تہکان افاض قبل ذلک من عرفات فقد تم حجہ۔ اور ہم نے واجب ہونا تو توں مزدلفہ کا
 تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول سے پہچانا کہ جو شخص ہمارے ساتھ اس موقع میں سکھرا حالانکہ اس سے پہلے عرفات
 سے ہو گیا ہو تو اس کا حج پورا ہو گیا۔ فقہ۔ روایت عروہ بن مفرس رضی اللہ عنہ کی باین عبارت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ
 وسلم نے فرمایا کہ جو شخص ہماری اس نماز میں حاضر ہوا یعنی نماز صبح مزدلفہ اور قبل اسکے وہ رات یا دن میں عرفہ میں تو توں
 کر چکا ہو تو اس کا حج پورا ہو گیا۔ رواہ اصحاب السنن الاربعہ۔ حاکم نے کہا کہ تمام اہل حدیث کی شرط پر یہ حدیث صحیح ہے
 اور بحوالہ حاصل ہو گیا کہ عروہ بن مفرس رضی اللہ عنہ سے عروہ بن الزبیر رضی اللہ عنہ نے ہر روایت کی تو بخاری و سلم
 کی شرط بھی پائی گئی۔ معنی۔ علق بہ تمام الحج۔ تو توں مزدلفہ کے ساتھ حج کا پورا ہونا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
 مطلق کیا۔ و قد اوضح امارۃ الوجوب۔ اور یہ واجب ہونے کی علامت ہونے کے لائق ہے۔ فقہ۔ پس ہم نے
 واجب جانا غیر اذ اثر کہ بعد زبان یوں بہ ضعف او علۃ او کانت امراۃ تخاف الزحام لاشی علیہ
 لما روینا۔ سوائے اسکے کہ جب حاجی نے اسکو مذکر کے ساتھ چھوڑا باین طور کہ ہمیں ضعف ہوا کوئی مرض ہو یا وہ
 عورت ہو کہ ازحام سے ٹکرتی ہو تو اس پر کبھی لازم نہ ہوگا وجہ اس دلیل کے جو ہم روایت کر چکے۔ فقہ۔ یعنی حضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اہل سے حضار کو پہلے روانہ کر دیا۔ اور انکو ارشاد کر دیا کہ مشر الاحرام میں جو کچھ ہو سکے اس قدر
 کا ذکر و دعا کر لینا اور جبرۃ العقبہ پر نگہری مانتے ہیں تو خوف کناحتی کہ آفتاب نکل آوے سے مع۔ بالجلد بے عذر کے
 تو توں مزدلفہ واجب ہے۔ والہ لفقہ لکھا موقع الا وادی محسبار وینا من قبل۔ اور مزدلفہ پورا موقع ہے
 (جہاں چاہے ٹھہرے) سوائے وادی محسر کے بدلیل اسکے جو پہلے روایت کر چکے۔ فقہ۔ یعنی تو توں عرفہ کی بدلیل میں
 قال فاذا طلعت الشمس افاض الامام والناس معہ حتی یاتوا منی۔ نہ اس پر جب آفتاب طلوع کرے تو اہل
 روانہ ہو اور لوگ اسکے ساتھ ہوں یہاں تک کہ منی میں آوے۔ فقہ۔ تکبیر و تہلیل و تلبیہ کہتا ہوا۔ قال العبد
 الضعیف محمد امیر تعالیٰ بکذا وقع فی نسخ المختصر۔ یہ ہندہ ضعیف اسکو امیر تعالیٰ عطا ہے بجاوے کہنا ہو کہ
 مختصر دوری کے نسخوں میں یوں واقع ہوا۔ فقہ۔ کہ بعد طلوع کے روانہ ہو۔ ہذا غلط۔ حالانکہ یہ غلط ہے۔
 اصحیح اذ اسفر افاض الامام والناس۔ اور صحیح یہ کہ جب خوب روشنی ہو جاوے تو امام و لوگ روانہ ہوں
 فقہ۔ یہی قدوری کے ایک نسخہ میں موجود ہے تو پہلے عبارت کسی کتاب کی غلطی ہے۔ مع۔ لان انہی علیہ السلام
 منع قبل طلوع الشمس۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم قبل طلوع آفتاب کے روانہ ہوئے تھے۔ فقہ۔ چنانچہ
 صلح میں موجود ہے اور سلم کی حدیث جابر بن نفیر (غریب) مزدلفہ میں رات بسر کرنا سنت ہے۔ اول وقت تو توں
 بعد طلوع کے اور آخر طلوع آفتاب۔ بدائع میں ہے کہ تو توں یعنی محسب عرفہ کے بعد عرفہ میں بکراہت جائز ہے۔ اور

کلام ابن الہمام مفید ہے کہ مانند یمن عرہ کے احتیاط لازم ہے۔ یہی مدعی ہے۔ بہت دعوت اس وقت کے شرع میں ہو سکتی ہے۔
 طبعی طور کے نزاع سے گذرنا تو کافی ہے۔ امام کے ساتھ نماز صبح پڑھنا اور سفارنگ دعوت کی سنت پر اگر ترک کیا تو
 بڑا کیا مگر کچھ لازم نہیں۔ مٹ۔ الحاصل روانہ ہو کر وادی حسرت سے کچھ تیزی کے ساتھ گذر جاوے جس کی عمرۃ العقبہ پر
 آئے۔ قال فی تہذیب جمرۃ العقبہ۔ تدوری نے کہا پھر جمرۃ العقبہ سے شروع کرے۔ غیر مہمان یمن بطین الواد سے
 بسبع حصیات شل حصی الخذف۔ پس اسکو پھینک مارے وادی کے نچاؤ سے سات کنکریوں کے ساتھ جو شل
 حصی الخذف ہوں۔ مٹ۔ یعنی پوروں سے پھینکنے کی ہوتی ہیں اور شافعی رحم نے بیان فرمایا کہ حصی الخذف ایک
 پورے طول و عرض میں کم ہوتی ہیں۔ مع۔ ان کنکریوں کو مزدلفہ سے بیتاؤ دے۔ البتہ ابع داتھقہ۔ یہی سنت ہے۔
 انکرائی۔ بارہ میں سے لے۔ محیط۔ اسمین ہر طرح گنجائش ہے۔ مع۔ لان البنی علیہ السلام لما اتی منی لم یبع علی
 شیء حتی رمی جمرۃ العقبہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب منی میں آئے تو کسی چیز پر نہ توخت نہیں کیا حتی کہ جمرۃ العقبہ
 کو رمی فرمایا۔ مٹ۔ جیسا کہ جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث مسلم میں ہے پس معلوم ہوا کہ عمرۃ العقبہ سے شروع کرے۔ ہا
 بطین الوادی سے حدیث ابو داؤد میں مذکور ہے جیسے صحیح میں حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ۔ وقال علیہ السلام علیکم
 بحصی الخذف لایؤدی بفضکم بعضا۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لازم ہے کہ پوروں سے پھینکنے کی کنکریاں
 بچھنے میں سے بعض کو ایذا نہ دیں۔ مٹ۔ رواہ الطبرانی۔ اور حصی الخذف صحیح مسلم کی حدیث جابر ذہیرہ میں مذکور
 ہے۔ م۔ اور پھینکنے وقت منی کو دائیں اور کعبہ کو بائیں کر کے کھڑا ہو۔ محیط۔ بعد فراغت کے توخت نہ کرے۔ اور حضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم نے سواری کی حالت میں رمی فرمائی۔ کہانی حدیث ابی داؤد۔ اور سات کی تعداد صحاح میں صحیح ہے۔ م۔
 و لورمی باکبر منہ جائز لوصول الرمی۔ اور اگر حاجی نے حصی الخذف سے بڑی پھینکی تو جائز ہے جو جرمی حاصل ہو جائے
 مٹ۔ یعنی اگر کچھ جرمی ہو تو روا ہے کیونکہ اصلی مقصود رمی ہر وہ حاصل ہو گیا۔ غیر انہ لایرمی بالکبیر من الاحجار کیسلا
 یتاؤی بہ غیرہ۔ لیکن اتنی بات ہے کہ بڑا پتھر نہ پھینکے تاکہ غیر کو ایذا نہ پہنچاوے۔ مٹ۔ پس اگر جرمی حاصل ہو گئی تو
 حدیث کی صریح مانعت بخلاف ایذا ہر وہ مکررہ تحریری ہے۔ مٹ۔ و لورما یمن فوق العقبہ اجزاء۔ اور اگر عقبہ کے
 اوپر سے رمی کی تو کافی ہو گئی۔ مٹ۔ یعنی پچائی کچھ لازم نہیں ہے پچائی سے بھی جائز ہے۔ لان ما حولہا موضع النکس
 کیونکہ حمرہ کے گرد نکس کا مقام ہے۔ مٹ۔ جان اد پچائی یا پچائی سے پھینک مارے روا ہے۔ والا فضل ان یکن
 من بطین الوادی لما روینا۔ اور افضل یہ کہ بطین الوادی یعنی پچائی سے مارے جو روایت سابق کے۔ مٹ۔ کہ حضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم نے بطین الوادی سے رمی کی۔ لیکن چونکہ آپ نے اسکو اپنے پسند فرمایا کہ نیچے والوں کو ایذا نہ پہنچے
 ہو کہ سنت بعدی نہیں لہذا اوپر سے رمی کرنا خلاف ادنیٰ ہے۔ مٹ۔ و یکبر مع کل حصاة۔ اور ہر کنکری مارنے
 کے ساتھ تکبیر کہے۔ مٹ۔ اور اکبر۔ گذاروی ابن مسعود۔ ایسا ہی روایت کیا ابن مسعود نے۔ مٹ۔ کہانی انھیں
 و ابن عمر۔ اور ابن عمر رضی اللہ عنہ نے۔ مٹ۔ کہانی البخاری۔ و لویج مکان التکبیر اجزاء۔ اور اگر جیسے تکبیر
 کے تسبیح کی تو اسکو کافی ہے۔ مٹ۔ یعنی بجاں اللہ کا تو کافی ہو۔ لوصول المذکر۔ جو ذکر حاصل ہو جائے۔ و یکبر
 ادب الرمی۔ اور ذکر گنہاری کے آداب سے ہے۔ و لایقف عندہا۔ اور جمرۃ العقبہ کے نزدیک توخت نہ کرے۔
 لان البنی علیہ السلام لم یقف عندہا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک پاس توخت نہیں کیا۔
 چنانچہ ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ آپ نے جو اولیٰ یعنی جمرۃ العقبہ کو سات کنکریوں سے رمی فرمائی وہ ایک
 آپ ہر کنکری کے ساتھ تکبیر کہتے تھے ہر ایک کے باکر مذہبی ہو کر دونوں احوال اٹھانے کا طریقہ ہے اور حضرت

کی توفیق کی یکن شیعہ علی الدین نے امام علی اور صاحب تنبیح نے ایسی مادی کی جست سے جس حدیث کو ضعیف کہا اور اس کی
 کے (سکون) وجہ نہ کا قول روایت کیا۔ مع۔ بالکل یہ ضرور بجانب دلائل نبوت سے ہے کہ حضرت امیر المومنین علی (علیہ السلام)
 کے وقت سے یہ بجا رہا جیسا کہ پہلے اگر بجانب قدرت الہی سے نہ تو قریب وہاں بہت بڑا ہوا قائم ہوتا۔ مع۔ مع۔ ہوا
 اور باوجود اسکے اگر ایسے کیا۔ ف۔ یعنی جبر کے پاس سے بنا کر وہ جو نے کے باوجود اگر اسے وہیں سے نکال دیا گیا
 اجزاء لوجود فعل الرمی۔ تو کافی ہوگی کیونکہ پھینکے لافعل پایا گیا۔ ف۔ اور مقصود یہی فعل ہے اور کسی فعل میں کنگریوں
 کے واسطے کسی خاص جگہ سے لینا مقصود نہیں ہوا۔ رہا یہ کہ کنگری سے کیا مراد ہے تو فرمایا۔ ویجو الرمی بکل ماکان من
 اجزاء الارض ہندنا۔ اور جو چیز کہ اجزاء میں یعنی خاک سے ہو اسکو رسی کرتا ہمارے نزدیک جائز ہے۔ ف۔ عدا
 و حیلہ ہو اگر نہ ہی مٹی نہ وہ خشک ہو یا نہیں حتی کہ خاک کی شئی روہی اور سرورجی رحم نے کھا کر گیر مارے نہ ہوتا تو پھر
 اور ہوا رسی ایک دوسرے زبرد و بطور و حقیقہ و غیر وہ سب جائز ہیں۔ بخلاف گھاس و غیرہ موتی و سنا و چاندی کے کہ
 یہ نہیں جائز ہیں اور مثل ہمارے سفیان ثوری کا قول ہے۔ مع۔ اور نہ یہ بین نفیس لعل جو اسے عدم جو کہ کھا کیونکہ ایسی
 چیز شرط ہے جس سے امانت ہو اور یہی اصح و مختار ہے۔ م۔ خلافاً للشافعی۔ بخلاف قول شافعی رحم کے۔ ف۔ کہ ان کے نزدیک
 مرنے پھر جائز ہے اگرچہ غیر وہ و یا قوت و حقیقہ و بطور زبرد ہو اور یہی قول مالک و احمد کا ہے۔ مع۔ اور ہمارے نزدیک
 پھر کی خصوصیت نہیں ہے۔ لان المقصود فعل الرمی و ذلک یحصل بالظہن کما یحصل بالبحر۔ کیونکہ اصل مقصود
 تو پھینکے لافعل ہے اور یہ جیسے پھر سے حاصل ہوتا ہے اسی طرح مٹی سے حاصل ہوتا ہے۔ بخلاف ما اذاری بالظہن
 و القفۃ لانیسی نظراً لاریا۔ بخلاف اسکے جب کہ سونے و چاندی سے رسی کی تو جائز نہیں کیونکہ اسے شمار کھانا ہے
 نہ پھینک ماننا۔ ف۔ اسی جہت سے یا قوت و اصل و غیرہ نفیس پھرون سے بھی عدم جو ازہر اور اولی و احوالہ کہ پھر
 پھرون پر جو نفیس میں واسطہ بن اکٹھا کیا جاوے۔ کما حقیقہ فی الفتح۔ م۔ قال ثم ینزع ان احب۔ کما کہ پھر اسکا جی
 چاہے تو ذبح کرے۔ ف۔ یعنی قربانی کرے جس میں ہر مال کے عوض ایک ہٹتی ہے۔ مگر اس پر واجب نہیں۔ ثم یخلق اولی قصہ
 پھر سر کو مؤنثے یا کترے۔ ف۔ نہ وہ خود یا جہاں سے۔ لماروی عن رسول اللہ علیہ السلام انه قال ان اول
 نسکثانی یومنا بلہ ان نرعی ثم نخرج ثم نخلق۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا
 کہ آج کے دن پہلا نسک ہمارا یہ کہ ہم رسی کریں پھر قربانی کریں پھر سر مؤنثہ اوین۔ ف۔ لیکن یہ روایت غریب ہے
 اور صحیح حدیث انس رضی اللہ عنہ یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سنابین آئے تو جبرہ ہمارا اسکو رسی کیا پھر اپنے
 ڈیرہ میں تشریف لا کر قربانی کی پھر مؤنثہ نے والے کو فرمایا کہ لے اور اپنے سر کے دائیں جانب اشارہ فرمایا پھر بائیں جانب
 پھر سے مبارک گوشت کو عطا کرنے شروع کیے۔ کانی العیضین وغیرہ۔ اس سے معلوم ہوا کہ سرگاہ اہل بیت
 نہ مؤنثہ نے والے کا اگرچہ نہ ہوا میں بھی نہ کو رہی لیکن صحیح حد کہ حدیث میں نبوت ہوا۔ کانی الفخ۔ اصل آپکا
 فعل جہت ہے اور وہ رسی پھر ذبح پھر خلق کی ترتیب سے ہے۔ ولان الخلق من اسباب التحلل۔ اور اس دلیل
 سے کہ سر مؤنثہ انا احرام سے نکلنے کے اسباب سے ہے۔ و کذا الفتح۔ اور یوں ہی قربانی کرنا بھی۔ ف۔ احرام سے
 نکلنے کا سبب ہوتا ہے۔ حتی تحلل بہ المحصر۔ چنانچہ جو شخص احرام باندھ کر اسے مع سے رہا گیا ہے وہ قربانی سے محال
 ہو جاتا ہے۔ ف۔ چنانچہ بیان آریکا انشاء اللہ تعالیٰ اور رسی الخمر و افعال مع میں سے احرام کے ساتھ ہے۔ یہ قدم
 الرمی علیہا۔ زوری کہ قربانی و خلق پر مقدم کرنا ہوگی۔ ف۔ تاکہ احرام میں مانع ہو۔ رسی ترتیب قربانی رحمت
 میں۔ ثم الخلق من محله و احرام۔ پھر خلق کرنا احرام کی منوعات سے ہے۔ ف۔ حتی کہ محرم کو مال مؤنثہ

جائز نہیں جو وہ قربانی کرنا منوعات احرام سے نہیں۔ یہ مقدم علیہ الذبح۔ مومن پر قربانی کرنا مقدم کجا بھی۔ قربانی بھی احرام میں ادا ہو جاوے۔ واما خلق الذبح بالحق۔ اور قربانی کو چاہنے کے ساتھ اس واسطے مطلق کیا۔ قربان چنانچہ کیا کہ قربانی کرے اگر چاہے۔ لان الدم الذی یاتی بہ المفرد تطوع۔ کہ قربانی جو تنہا جہا لاکرنا ہو وہ تفل ہو۔ والکافہ فی المفرد۔ اور یہ بیان اسی شخص کے حق میں جو ہر جہا جہا قطع ادا کرنا والا ہو۔ قربان اور جو شخص کہ ان ایام میں حج و عمرہ کا کرنا کرے جسکو قرآن کہتے ہیں یا الگ الگ ادا کرے جسکو منع کہتے ہیں تو اس پر ایک قربانی واجب ہو۔ اس حاصل افراد حج کرنے والا تو رمی کے بعد چاہے قربانی کرے پھر سر منڈا دے یا کتر دے۔ والخلق فضل۔ اور سر منڈا انا افضل ہو۔ قولہ علیہ السلام رحمہ اللہ اخلقنا اللہ بیث ظاہر بالرحم علیہم۔ دلیل قوں، منظرہ معہ کہ اس نے خلق کرنا والوں پر رحم فرما کر اسکو میں مرتبہ کیا انکو حدیث تک پس آنبر کر رحمت بھیجی۔ قربانی فرمایا کہ اس نے تعالیٰ خلق کرنا والوں پر رحم کرے تو صحابہ نے عرض کیا اور کتر نے مالون پر بھی پس فرمایا کہ اس نے خلق کرنا والوں پر رحم کرے تو صحابہ نے عرض کیا کہ اور کتر نبیوں پر بھی پھر فرمایا کہ اس نے خلق کرنا والوں پر رحم کرے تو صحابہ نے عرض کیا کہ اور کتر نبیوں پر بھی پس فرمایا کہ اور کتر نے مالون پر بھی۔ کما سنے اصحابین۔ پس تین مرتبہ کمر خلق کرنے والوں پر رحمت بھیجی اور چوتھی مرتبہ ایک بار کتر نے مالون پر منڈا انا سہ چند فضل ہو۔ یہ تو نفس علی ہو۔ رہا قیاس ظاہری تو فرمایا۔ ولان الخلق اکمل فی قضاء التفت و هو المقصود۔ اور اس دلیل سے کہ منڈا انا شہرائی حاصل کرنے میں خوب گال ہو اور شہرائی حاصل کرنا یہی مقصود ہے۔ وہی التفصیل بعض التفصیل اور کترانے میں کچھ نقص ہے۔ فاشبہ الالختسال مع الوضوء۔ تو اسکی مشابہت ہو گئی غسل کرنے اور وضوء کرنے کے ساتھ۔ قربان جو جسے غسل کرنا وضوء سے افضل ہے یوں ہی منڈا انا کترنے سے۔ (فروع) جسکے سر پر بال نہوں وہ جب ہو کہ سر پر اسنو بھراوے اور قوطے مستحب ہو اور اگر نورہ سے یا جلانے یا اکھاڑنے سے دور کیے یا کسی نے لڑائی میں نوح ڈالے تو کافی ہو گیا۔ اگر منڈا انا مندر نہ ہو تو کتر انا تبین ہے جیسے برعکس۔ اگر دولون متعذر ہوں تو حلال ہو گیا اور مستحب ہے کہ آخر ایام انحریک تاخیر کرے۔ اگر ایسی جگہ چلا گیا کہ اوزار نہیں یا منڈانے والا یا کترنے والا نہیں تو سوا سے منڈا لے لیا کترنے کے چارہ نہیں ہو۔ ویکفی فی الخلق بریع الراس۔ اور منڈا انا سے میں جو تنہائی سر کے ساتھ اکتفا کیا جاوے۔ اعتبار ابالسج۔ برقیاس سج کے۔ قربانی جیسے وضوء میں جو تنہائی سر کا مسح کافی ہے۔ وخلق الکل اولی۔ اور پورا سر منڈا انا بفرج۔ اقتداء برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ یا قتا اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ قربان جہا کہ حدیث انس رضی اللہ عنہ میں گدما۔ کرمانی معہ نے کہا کہ اگر نصف سے کم منڈا یا یا فرمایا تو کافی ہو اور اسنے اسادت کی یعنی ترک سنت کی وجہ سے بجا کیا اور سوا سے سر کے کوئی وہ سرے بال نہ لے اور نہ منہ مانے اور اگر ایسا کیا تو کچھ حضر نہیں کیونکہ یہ وقت حلال ہونے کا ہے اور یہ بھی قضاء التفت میں سے ہے۔ کذا فی البسوط۔ اور محیط میں ہو کہ اگر خلق سے پہلے فعلی سے سر دھویا یا ناخن کترے تو بقاے احرام سے اس پر ایک قربانی لازم ہوگی اور طحاوی رحمہ اللہ کہ صاحبین کے نزدیک نہیں کیونکہ اسکو حلال ہونا بایع ہو گیا۔ پھر واضح ہو کہ امام ابو حنیفہ والک وشافعی سب متفق ہیں کہ سر منڈا انا میں استدر کافی ہے جو قدر سے وضوء میں مسح کافی ہے لیکن یہ بطریق قیاس پر وضوء نہیں ہو سکتا کیونکہ وجہ قیاس معدوم ہے۔ اور شیخ محقق نے جو ضعیف تمام اسکو بیان کرنے اور اجنادی دلائل پر مجتہد بیان کرنے کے بعد لکھا کہ سر منڈا انا میں مقتضائے دلیل بھی کہ پورا سر منڈا انا واجب ہے جیسا کہ نول مالک رحمہ اللہ اور بھی میرنہ جب پورا سر منڈا انا تعالیٰ اعلم۔ کافی الفتح۔ اور ایسی پر اقتداء اولیٰ ہو مگر آنکہ کسی اہل نظر کو طریق اجتہاد سے اسکے سوا سے ظاہر ہو۔ رہے وہام معتذر کو انکے واسطے کتاب میں مذکور ہو کہ چوتھائی سر کافی اور کل افضل ہے یہ مطلق

یعنی سونڈنے کے معنی ظاہر ہیں۔ والی تقصیر ان یا خد میں رکوس شعرہ مقدار اٹا لکھ۔ اور کھرنے کے یہ معنی کہ بالوں کے سر دن سے بقدر ایک انگل کے تراش لے۔ فـ بیانہ اذہ حضرت عمر دابن عمرؓ سے مروی ہے اور اسی پر امام ستہ اجماع ہے اور اس میں ہود عورت پر ابرہین۔ مع۔ ہان عورت کو سر شدہ انا جائز نہیں ہے۔ م۔ الحاصل حاجی حلق یا قصر کر چاہے وقد حل لہ کل شئی الا النساء۔ اور حالت یہ پہنچی کہ اسکو ہر چیز حلال ہو گئی سوائے عورتوں کے۔ عت یعنی خوشبو۔ ایساں وغیرہ سب حلال ہو گیا مگر عورتوں سے جماع داسکی دوا حاجی نہیں حلال ہوئی۔ وقال مالک والاعلیب ایضا لانه من دوا حاجی الجماع۔ اور امام مالک رحم نے کہا اور سوائے خوشبو کے بھی کیونکہ وہ جماع کے دوا حاجی میں سے ہے۔ فـ تو عورتوں کی طبع خوشبو لگانا بھی حلال نہیں ہوا۔ ولنا قولہ علیہ السلام فیہ حل لہ کل شئی الا النساء۔ اور ہماری دلیل قولہ علیہ السلام اس بارہ میں کہ اُس کے لیے سوائے عورتوں کے ہر چیز حلال ہو گئی۔ فـ اگرچہ اسی قدر عبارت ذکر کرنے میں یہ شبہ رہتا ہے کہ عورتوں کے استثنائے میں دوا حاجی بالاتفاق مستثنیٰ ہیں تو طیب بھی اہلین داخل ہے لیکن امام روایت سے یہ شبہ دور ہو جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جو معنی رحم نے شریح الا نثار سے نقل کی کہ حضرت علیؓ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم نے رمی کی اور حلق کیا تو تمہارے لیے خوشبو و کپڑے ہر چیز حلال ہو گئی سوائے عورتوں کے۔ وہو مکتم علی اقیاس۔ اور یہ نص میرج قیاس پر مقدم ہے۔ فـ تو مالک رحم کا قیاس رد ہو گیا لیکن معارفہ میں جبہ اسد بن الزبیر کی روایت ہے کہ حج کی سنت سے ہے کہ جب جمرۃ الکبریٰ کو رمی کیا تو اسکو ہر چیز حلال ہو گئی سوائے عورتوں و خوشبو کے بیا شک کہ عارف دیار حداد اور کرے۔ رواہ الحاکم کاظمی علی شرط الشیخین۔ اور یہی عمر رضی اللہ عنہ سے ہمسند شقیعہ مروی ہے۔ کافی لاقام۔ اور جواب یہ ہے کہ صحیحین میں قاسم نے عائشہؓ سے روایت کی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو احرام کے واسطے قبل اسکے کہ آپ احرام باندھیں اور بوم النحر کو قبل اسکے کہ آپ طواف کریں ایسی خوشبو سے مسح کیا کہ میں شک نہ تھا۔ اور صحیح مسلم بخین عمرہ نے عائشہؓ سے روایت کی۔ لسانی دابن ماجہ نے ابن عباسؓ سے روایت کی کہ جب تم نے رمی الجمرہ کی تو تمہارے واسطے ہر چیز حلال ہو گئی سوائے عورتوں کے پس ایک نے کہا کہ اور خوشبو تو ابن عباسؓ نے فرمایا کہ میں نے تو بیشک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ کے سر مبارک سے مشک کی خوشبو اڑتی تھی پس کیا مشک خوشبو ہے کہ نہیں ہر دم مع۔ اب ظاہر ہے کہ یہ روایات بہ نسبت روایت حاکم کے اصح و ارجح ہیں تو کوئی معارفہ قاسم نہیں ہو سکتا ہے۔ پس صرف عورت اسی اسکو حلال نہیں ہے۔ م۔ ولای حل لہ الجماع فیما دون الفرج عندنا۔ اور عورت سے اسوائے فرج کے بھی جماع کرنا ہمارے نزدیک اسکو حلال نہیں ہے۔ خلاف شافعی۔ بخوف قول شافعی کے۔ فـ کہ اُنکے دو قول ہیں سے ایک قول کے موافق عورت کو پشانا اور اسکی سان پائیت سے مس دھواش پوری کرنا جائز ہے مگر ہم اسکو جائز نہیں جانتے۔ لانه قضایا البشوة بالنساء۔ کیونکہ یہ بھی عورت کے ساتھ خشوع پوری کرنا ہے۔ فیو خوالی تمام الا حلال۔ تو پورے حلال ہونے تک تاخیر کیا جائیگا۔ فـ اور وہ جو طواف فرض کے ہوگا۔ رہا یہ مسئلہ کہ رمی الجمار بھی احرام سے نکلنے کے سببوں سے ہے یا نہیں۔ تو فرمایا۔ ثم الرمی ایس من اسباب اتحل عندنا۔ بھری الجمار ہمارے نزدیک احرام سے نکلنے کے اسباب میں سے ہیں ہے۔ خلافاً لشافعی۔ بخلاف قول شافعی رحم کے۔ جو یقول انه تیوقت بیوم النحر کا لفظ فیکون بمنزلة تفتی التحلیل شافعی فرماتے ہیں کہ رمی بھی مانند سر ہونے کے بیوم النحر کے ساتھ صرف ہے تو حلال کرنے میں بھی منہر حلق کے ہوگی۔ فـ کیونکہ جو چیز بیوم النحر سے موقت ہو یعنی دسویں ذی الحجہ اسکا وقت مقرر کر دیا گیا ہے تو وہ حلال کر کے دالی ہے۔ اور متقی بیوم کہ دو توف مزدلفہ بھی بیوم النحر میں واقع ہے۔ ولنا ان مایکون مکلا یکون جناح فی غیر اذانہ کا لفظ۔ اور ہماری دلیل

ہر چیز پر حرام ہے۔ لیکن جو وقت سے پہلے حرام ہوئی ہے جیسے مسکاتینا۔ فسق کے بعد احرام
 جو حرام ہے۔ واسطی میں بھناتے۔ اور مریٰ الجار جو حرام نہیں ہے۔ فسق یعنی اگر حالت احرام میں کوئی شخص جاگد مریٰ الجار
 کرے تو کوئی حرام نہیں جو منع احرام ہو۔ بخلاف الطواف۔ بخلاف طواف کے۔ فسق طواف کا اعتراض نہ ہوگا
 کہ جو زمین کا جملہ حلال ہو طواف پر موقوف ہو حالانکہ وہ احرام میں منع نہیں کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ طواف مکمل بھی نہیں ہے۔ لہذا
 التحلل بالخلق السابق لایہ۔ کیونکہ احرام سے حلال ہونا جو سر موندنے کے ہر جو پہلے ہو چکا ہو جو طواف کے۔ فسق
 مان اس قدر ہے کہ اسی حالت سابق پر جا احرام میں سے طواف لدا کر لینا چاہیے قبل اسکے کہ عورت سے فسق پوری کرے
 لہذا شیخ کے جامع منوع کر دیا ہے ہم مع۔ اسی واسطے موندنا ہمارے نزدیک واجب ہے کیونکہ طواف ہونا واجب ہے ہر دن
 اسکے نوا اور ابن عمر سے تفسیر قول تعالیٰ ثم تقضوا تقصم۔ مریٰ کہ تقضی تقصم وہ خلق دلباس ہے۔ یہی مفسرین کا قول
 ہے مگر دلیل قنی سے وجوب ثابت ہوا۔ لہذا ابو حنیفہ کے قول پر علی الاصح اگر بعد مریٰ کے قبل خلق کے غلطی سے سر موندنا واجب
 قربانی واجب ہے۔ فسق۔ الحاصل مریٰ میں سر موندنا یا کمتر تا نام کر کے۔ قال ثم پائی میں بوسہ و لک مکہ۔ قد مریٰ
 نے کہا پھر کہ میں آؤں اسی دن۔ فسق یعنی دسویں تاریخ یوم النحر کو۔ اومن الغد۔ یا دوسرے دن۔ فسق
 گیارہویں کو۔ اومن بعد الغد۔ یا پرسون۔ فسق یعنی بارہویں کو کہ یہی نام قربانی کے ہیں پس اسے تاخیر نہ کرے
 قیطوف بالبعیت طواف الزیارة سبعۃ اشواط۔ پس خانہ کعبہ کا طواف کرے طواف الزیارات سات پیمز سے
 اور اگر طواف قدوم کے بعد سعی صفا و مردہ نہ کی ہو تو آج بعد طواف کے سعی بھی کرے اور مذکور ہو چکا کہ سعی کو آج کے واسطے
 تاخیر کرنا افضل ہے۔ جیسے طواف الزیارة کو دسویں تاریخ ادا کرنا افضل ہے کیونکہ سنت ہے۔ ہم۔ لما روی ان ابنی علیہ السلام
 لما خلقوا فاض الی مکہ فطاف بالبعیت ثم عاد الی منی و علی النظر بمنی۔ کیونکہ مریٰ ہے کہ حضرت علیؓ علیہ السلام نے جب
 سر موندنا یا تو کہ کو تشریف لائے پس خانہ کعبہ کا طواف کیا پھر منی کو واپس آئے اور منی میں ظہر کی ناز پڑھی۔ فسق۔ یہ
 حدیث صحیح مسلم میں ابن عمر سے مریٰ ہے لیکن صحیح مسلم و سنن کی حدیث جابر بن عبد اللہ و داؤد اور ابن جابر و حاکم کی
 حدیث عائشہ و ابن عمر سے ہے کہ ظہر مکہ میں پڑھی۔ ابو الفتح ایسیری دابن حزم نے کہا کہ لا محالہ دونوں روایتوں میں سے ایک کے
 کسی راوی کو وہم ہوا۔ ابن حزم نے کہا کہ غالباً مکہ میں پڑھی۔ مع۔ اور مکہ میں پڑھنا اولیٰ ہے۔ فسق۔ بالجملہ دونوں روایتیں مفید
 ہیں کہ طواف الزیارة دسویں کو ادا کیا تو سعی افضل ہے۔ ہم۔ وقتہ یا م النحر۔ اور طواف الزیارة کا وقت قربانی کے ایام میں
 فسق۔ دسویں و گیارہویں و بارہویں تک۔ لان النحر تعالیٰ عطف الطواف علی النحر۔ کیونکہ اسے تعالیٰ نے قربانی
 پر طواف کو عطف فرمایا۔ قال فکلو امنہا۔ یعنی کھا نکلوا امنہا۔ فسق۔ پس قربانیوں سے کھاؤ۔ ثم قال ویطوفوا۔ پھر
 فرمایا ویطوفوا۔ فسق۔ یعنی اور طواف کرو۔ فکان وقتا واحدا۔ تو قربانیوں و طواف کا وقت ایک ٹھہرا۔ واصل
 وقتہ بعد طلوع النحر من یوم النحر۔ اور اتنا اسے وقت طواف الزیارة کا دسویں کی فجر طلوع ہونے سے ہے۔ فسق۔ آخر
 ایام قربانی تک۔ لان ما قبلہ من اللیل وقت الموقوف بعرقہ۔ کیونکہ طلوع فجر سے پہلے رات کا وقت موقوف عرفہ کا
 ہے۔ و الطواف مرتب علیہ۔ اور طواف اسے موقوف ہے مرتب ہے۔ فسق۔ یعنی بعد وقت و وقت کے طواف ہے تو یہ حال
 طلوع فجر سے ٹھہرا۔ الحاصل لوین کے دن سے لیکر رات تا نام تک وقت عرفہ کا وقت ہے کہ اس میں سے کسی چیز میں وقف کرے
 اور طریق معلوم اور مذکور ہو چکا کہ ہر حال کے غرض تک عام کے ساتھ ٹھہرا کہ نام بعد غروب کے بعد ہر روز غرض میں رات
 بسر کرے۔ بعد طلوع فجر کے جو طواف الزیارة کا وقت شروع ہوا ہے اس میں پہلے وقت عرفہ سے پھر اگر بعد طلوع آفتاب کے بعد
 پھر وقت قربانی پھر حق یا عصر یا عشاء کا وقت ہے۔ ہم۔ و افضل نہد یا یام اولہا کما فی التفسیر۔ اور ابن یام

کتاب

میں سے پہلے طواف کے لیے افضل ہے جیسے انہیں ایام قرآنی میں سے پہلا منقذ قرآنی کے لیے افضل ہے۔ حدیث
 افضلہا اولہا۔ اور حدیث میں ہے کہ ان ایام میں افضل طواف ہے۔ سن۔ یہ حدیث ثابت نہیں ہوئی ہے بجز کہ کہا جائے
 کہ اسی پر اجماع ہو۔ رہا اس طواف میں رمل ہر انہیں تو فرمایا کہ۔ فان كان سعي بين الصفا والمروة فحبیب طواف
 التقدم لم ير لم يثبت الطواف ولا سعي عليه۔ اگر وہ طواف التقدم کے بعد مفاد مردہ کے درمیان سعي کرے گا تو اس طواف
 الزیارات میں رمل نہیں کرے گا اور سہری و مفاد مردہ سہری نہیں ہے۔ وان كان لم يقوم السعي۔ اور اگر سعي مفاد مردہ کو مقدم نہیں
 کرے گا۔ و۔ بلکہ اس وقت تک تاخیر کی ہے۔ اور یہی افضل ہے۔ رمل فی ہذا الطواف وسعی بعده۔ تو اس طواف میں
 رمل کرے اور اسکے بعد سعی کرے۔ لان السعی لم یشرع الا مرة۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ سعي مفاد مردہ تو مشروع نہیں مگر ایک بار سہری
 یعنی ایک بار واجب ہے کسی طواف کے بعد جو سہری نہیں جائز ہے پس یہ گنجائش ہے کہ چاہے طواف التقدم جو کہ سنت ہے اسکے بعد
 یہ سعی ادا کر دے۔ والرمل ما شرع الا مرة فی طواف بعد سعی۔ اور رمل کرنا نہیں مشروع ہے مگر ایک بار ایسے طواف میں
 جسکے بعد سعی ہو۔ و۔ تو رمل کا مدار سعی پر ہو گیا حتیٰ کہ اگر مقدم ہو چکی ہو تو اب رمل نہیں رتنہ رمل کرے۔ مفاد اسکا یہ ہے
 کہ اگر طواف تقدم میں رمل کیا اور اسکے بعد سعی مفاد مردہ کی تو رمل شمار نہ ہو اور طواف الزیارات مع رمل وسعی کرے۔ اگر طواف
 تقدم میں رمل نہ کیا اور اسکے بعد سعی کی تو رمل ساقط ہوا اور صرف طواف الزیارات سات پھرے ادا کرے۔ پھر سات پھرے
 بروجہ کامل میں ورنہ رکن تو چار پھرے اور باقی تین واجب ہیں۔ کما فی علیہ الامام محمد اور اس میں شیخ کی تحقیق آئی ہے انشاء اللہ تعالیٰ
 م۔ و یصلی رکعتین بعد ہذا الطواف۔ اور اس طواف زیارت کے بعد دو گانہ ناز پڑھے۔ لان ختم کل طواف برکعتین
 فرضا کا ان الطواف او فحلا علی ما یثاب۔ کیونکہ ختم ہر طواف کا دو رکعت کے ساتھ ہے خواہ طواف فرض ہو یا نفل جو بنا برائے
 ہم بیان کر چکے۔ و۔ حدیث کہ طواف کنندہ ہر سات پھرے کے واسطے دو رکعت پڑھے چنانچہ طواف تقدم کی ذیل میں
 مذکور ہے۔ م۔ (فروع) شعلق طواف۔ واضح ہو کہ طواف کا مقام داخل مسجد ہے۔ اگر ستونوں یا زمر کے مدار طواف کیا
 تو کافی ہے اور اگر دروازہ مسجد کیا تو نہیں۔ اور اعادہ واجب ہے۔ جیسے کہ کہے کہ طواف کرنے سے کچھ عین ہو گا۔ مسجد میں داخل
 ہونے والا اول طواف کرے خواہ احرام سے ہو یا نہ ہو مگر اگر اس پر کوئی تاز قضا ہو یا وقتی قضا ہوئی جاتی ہو یا قریا سنت
 ہو کہ وہ یا حاجت جانی ہو تو اس نماز کو مقدم کرے۔ عمرہ والے کے واسطے طواف تقدم سنت نہیں ہے عورت کو مستحب ہے کہ
 طواف کے کنارہ رہے اور مرد کو بیت سے قریب ہونا بغیر کسی کی ایذا کے۔ اگر طواف یا سعی میں ناز فریضہ کی اقامت کی گئی یا
 جنازہ کی یا وضو کی ضرورت ہوئی تو طواف سے نکل کر جادے پھر فراغت کے بعد اگر جان سے چھوڑا تھا اسپر بنا کر لے
 جن اوقات میں ناز کردہ ہے انہیں طواف مکروہ نہیں مگر دو گانہ طواف میں تاخیر کرے۔ جوتا پنے طواف میں مضائقہ نہیں
 بغیر طیکہ پاک ہوں۔ طواف میں اشعار پڑھنا اگرچہ محدثانہ ہو بظاہر الروایت۔ اور باتیں کرنا بغیر ضرورت اور عریذ و فروخت
 کرنا مکروہ ہے مگر طواف فاسد نہ ہو گا۔ طواف میں سلف سے ذکر الہی متواتر یا سہرا جلع ہے تو یہی افضل ہے قریب قرآن سے
 کما فی اجماع طائف۔ اور تا بہت قرات میں مضائقہ نہیں۔ کما فی الکافی لما کم۔ طواف میں قنوی دینا اور بجز دست بانی ہونا
 جائز ہے اور تلبیہ اس وقت نہ کہے۔ اگر ساری یا پادھی یا ہلکے طواف یا سعی کی تو بعد زجائز ہے اور بغیر ہذا نہیں پس جب تک کہ
 میں عزا دہ کرے اور چلا آئے تو اسپر قرآنی واجب ہے کیونکہ پیدل طواف کرنا ہر سے نزدیک واجب ہے۔ کما فی علیہ محمد شاہ
 دوسرے کو لا ذکر طواف کرنا تو لا دے والے کا طواف بھی ادا ہو گیا لیکن اگر نقطہ لا دے کا قصد ہو تو نہیں اسی واسطے اگر
 دشمن سے بھاگے یا قرضہ لے کر کو کھڑے میں سات پھر گھوم گیا تو طواف نہیں ہے اختلاف و توف عوف کے کردہ ہو گیا یا خانہ کعبہ
 کے اندر داخل ہونا مستحب ہے جب کہ کسی کو ایذا نہ ہو۔ کیونکہ حضرت علی (ع) علیہ السلام کے داخل ہونے کا پیرا ہے۔ حدیث کے

[illegible]

بعد بحرقہ اللہ رمی کرے تو گھٹ نہیں کرتا ہے۔ قال واذا كان من الغد - تدوی رح لے کیا اور جب دو سرا دل ہو
 ونب یعنی بارہویں تاریخ جو کہ ایام النحر کا تیسرا دن و خاتمہ ہے جسکو یوم النفر الاول کہتے ہیں۔ رمی الجمار الثالث بعد
 زوال الشمس گذشتہ - ترمیڈون جمار کو بعد زوال آفتاب کے رمی کرے اسی طرح۔ ونب یعنی چھٹج گیا رھویں کی
 جمار کا ذکر مفصل ہو چکا۔ فان اراد ان یصل النفر لفرالی کہے۔ پس اگر چاہے کہ جانے میں جلدی کرے تو کہ کو چلا جاو
 ونب کچھ گناہ نہیں ہے۔ وان اراد ان یقیم رمی الجمار الثالث فی الیوم الرابع بعد زوال الشمس۔ اور اگر
 ٹھہرنا چاہے جو چھٹے روز بھی ترمیڈون جمار کو بعد زوال آفتاب کے رمی کرے۔ نقولہ تعالیٰ فمن یصل فی یومین فلا اثم علیہ
 ومن تأخر فلا اثم علیہ لمن انقی۔ بدلیل قولہ تعالیٰ فمن یصل الیوم یعنی پھر شخص جلدی کرے دو دن میں تو اس پر کچھ گناہ
 نہیں اور جو تاخیر کرے تو اس پر بھی گناہ نہیں اس کے واسطے جو تقویٰ کرے۔ ونب زخشری نے نقل کیا کہ اسلام سے پہلے
 زمانہ جاہلیت میں بعضے جلدی کو گناہ اور بعضے تاخیر کو گناہ جانتے تو اللہ تعالیٰ نے ہر حق سے بوجی مطلع کر دیا۔ مع۔ پس
 بارہویں کو چلا جانا جائز ہے۔ والا فضل بان تقیم۔ اور افضل یہ کہ ٹھہرا ہے۔ ونب تیرہویں تک جہا خرایام تشرقی ہے
 لما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صبر حتی رمی الجمار الثالث فی الیوم الرابع۔ کیونکہ یہ مضمون مروی ہے کہ
 حضرت مسلم ٹھہرے رہے یہاں تک کہ چھٹے دن ترمیڈون جمار کو رمی کیا۔ ونب چنانچہ حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے کہ طواف
 ومارت کیا آخر مذہبیکہ ظہر تشرعی یعنی یوم النحر کو پھر منی کو واپس ہوئے پس وہاں ایام تشرقی کی باتیں ٹھہرے کہ رمی الجمار فرماتے
 تھے جب آفتاب ڈھل جاتا اور۔ رواہ ابو داؤد و ابن جابر فی صحیحہ و الحاکم۔ شدری نے تحفہ المستمعین میں کہا کہ حدیث حسن ہے۔ مع
 لہذا زیادت عبادات اولیٰ تلح سنت افضل ہے اور بارہویں کو چلا جانا جائز ہے جب تک کہ تیرہویں شروع نہ ہو چنانچہ فرمایا۔ ولما ان یفر
 فاطمہ طلوع النحر من الیوم الرابع فاذا طلوع النحر لم یکن لہ ان ینفر ساد و حاجی کو چلے جائیگا و از حاصل ہے جب تک کہ چھٹے روز یعنی
 تیرہویں کی فجر طلوع نہ ہوئی پھر جب فجر طلوع ہو گئی تو اسکو چلے جائیگا اختیار نہوگا۔ ونب جب تک کہ چھٹے روز کی رمی نہ کرے۔
 لدخول وقت الرمی۔ بوجہ وقت رمی آ جانے کے۔ ونب نظیر اسکی بعد افان کے مسجد سے نکلنا غیر ادا کر دہ ہے۔ وفی خلاف
 الشافعی۔ اور اس میں شافعی رح کا خلاف ہے۔ ونب کیونکہ شافعی رح کے نزدیک چھٹے دن کی رات ہی شروع
 ہونے سے جواز نہیں رہتا یعنی جب بارہویں کا آفتاب غروب ہو تو اب جانا جائز نہیں ہے اور یہی حضرت عمر رحمہ سے
 مروی اور قول مالک واحد ہے اور ہمارے نزدیک رات میں جانا بھی جائز ہے کیونکہ وہ رمی کا وقت نہیں ہے یہاں تک کہ
 فجر طلوع ہو تب نہیں جائز ہے۔ مع۔ وان قدم الرمی فی ہذا الیوم یعنی الیوم الرابع۔ قبل الزوال بعد طلوع
 النحر جاز عند ابی حلیفہ۔ اور اگر حاجی نے اس دن یعنی چھٹے دن میں رمی کو طلوع فجر کے زوال آفتاب سے
 پہلے ادا کر لیا تو ابو حلیفہ رح کے نزدیک جائز ہے۔ و ہذا استحسان۔ اور یہ بدلیل استحسان حکم ہے۔ وقال لا یجوز۔
 اور صاحبین نے کہا کہ زوال سے مقدم کرنا نہیں جائز ہے۔ ونب یہی قول مالک و شافعی واحد ہے۔ مع۔ اعتقاد ابی ہریرہ
 الایام۔ ہر تیس دیکر ایام کے۔ ونب یعنی ۱۰۔ ۱۱۔ ۱۲۔ تین دن قبل زوال رمی نہیں جائز ہے جو چھٹے دن بھی
 نہیں جائز ہے کیونکہ کوئی وجہ تفاوت کی نہیں ہے۔ واما التفاوت فی زحمت النفر۔ اور فرق فقط روایت کی اجلا
 میں تھا۔ ونب یعنی چھٹے روز کے واسطے صرف یہ جائز تھا کہ بد دن سے کہ چلا جاوے اور ان تین ایام میں نہیں
 پس یہی فرق تھا۔ فاذا لم یتیرخص التحق بہا۔ پس جب حاجی نے چلے جانے کی رخصت کو اختیار کیا تو چھٹا دن
 بھی دیکر ایام کے ساتھ لائق ہو گیا۔ ونب۔ اور کسی بات میں فرق نہ ہو تو جیسے دیکر ایام میں قبل زوال کے رمی
 نہیں جائز ہے اسی طرح چھٹے روز بھی جائز نہ ہوئی۔ ونب یہی ہر دو میں حاکم۔ اور ابو حلیفہ کا مذہب حضرت

اصل وقت باطل و الاصلیۃ بالثانی۔ میں ثابت ہوگا اصل وقت بدلیل حدیث اول و اصل وقت بدلیل حدیث دوم۔ اصل وقت اس حدیث سے نہیں ثابت کیا جائیگا جو شامی نے روایت کی بلکہ اسکی تاویل کیا جادے۔
 و تاویل ماری علیہ السلام الثابتہ والثانیۃ۔ اور تاویل روایت شامی کے یہ کہ رات دوم اور سوم ہر روز۔ فقہی جرح و ہجو
 کو اجازت دی کہ کیا ریحون و ریحون رات میں رسی کر میں۔ کیونکہ یہ بات معلوم ہوگئی کہ رسی میں راتیں اپنے اگلے دن کے
 آغاز میں حتیٰ کہ جب شلا گیا ریحون کو رسی کا وقت شروع ہوا تو دن غروب ہوکر آخرات تک رہتا ہے۔ فقہ۔ میں جرح و ہجو
 جو جرح کے رخصت دی کہ شلا۔ ۱۱-یا-۱۲۔ کے دن کی رسی کو رات میں لدا کر میں۔ اور یہ ہم نے اس واسطے کیا کہ عبدالمہدی بن
 عباس اور فضل بن عباس کی حدیثوں منقار میں اور جرح و ہجو کی حدیث ابن عباس میں توفیق ہو جادے۔ ولان
 لیلۃ النحر وقت الخوف۔ اور اس واسطے کہ دسویں کی رات تو خوف عرفہ کا وقت ہے۔ فقہ جیسا کہ حدیث عرفہ میں
 گندی۔ تودہ رسی الجرح کا وقت نہوگا۔ والرمی تیرتب علیہ فیکون وقتہ بعدہ ضرورہ۔ اور رسی ترتیب کے
 ساتھ خوف عرفہ کے بعد ہی تو محالہ رسی کا وقت بعد وقت خوف کے ہوگا۔ فقہ۔ تو رات گندہ کر شروع صبح سے ہوگا
 اور اگر ہم مان میں کہ جرح و ہجو کو اسے دسویں رات میں رسی جبرۃ العقبة کی اجازت دی ہے تو بھی لازم نہیں آتا کہ رسی کا وقت
 رات سے ہر شخص کے واسطے ہو ایسے کہ رسی کا ثبوت خلاف قیاس ہے اور جب منقار حدیثوں میں جرح و ہجو کو رخصت
 دی تو یہ انھیں تک رہی دوسروں کے حق میں نہوگی کیونکہ قیاس کو قائل نہیں۔ باوجودیکہ لازم آتا ہے کہ حدیث فضل
 بن عباس زعمہ میں عباس دربارہ منقار کے جو اسناد میں انوسی بن مرجع متروک کر کے حدیث دربارہ جرح و ہجو
 ماخوذ ہو اور یہ نہیں جائز ہے۔ م۔ ثم عند ابی حنیفۃ یمتد ند الی الوقت الی غروب الشمس۔ پھر واضح ہو کہ ابو حنیفہ رحم کے
 نزدیک یہ وقت دماز ہوتا ہے آفتاب ڈوبنے تک۔ فقہ یعنی طلوع فجر سے تا غروب رہتا ہے۔ لقولہ علیہ السلام ان
 اول نسکنا فی ہذا الیوم الرمی۔ بدلیل قول حضرت علی المرتضیٰ وسلم کہ اس دن میں ہمارا اول نسک یہ کہ رسی کر میں
 فقہ اسکا ذکر خلق کے بیان میں گذرا۔ جعل الیوم وقتا۔ پس حضرت علی المرتضیٰ وسلم نے رسی کا وقت پوم
 قرار دیا۔ فقہ۔ تا براگہ دن میں کتنا اور یہ دن کتنا برابر میں۔ و دیا بہ لغروب الشمس۔ اور آفتاب ڈوبنے
 سے دن جاتا ہے۔ فقہ۔ کیونکہ دن اسی تک کہتے ہیں تو ثبوت ہوا کہ غروب تک وقت رہیگا۔ وعن ابی یوسف
 انہ یصلی وقت الزوال۔ اور ابو یوسف سے آیا کہ یہ وقت زوال تک دماز ہوتا ہے۔ فقہ بعد زوال کے نہیں
 رہتا جو کہ حضرت علی المرتضیٰ وسلم نے قبل الزوال رسی کر لی ہے۔ والیچہ علیہ مارویا۔ اور ابو یوسف پر بحث وہ
 حدیث جرح روایت کر چکے۔ فقہ۔ ان اول نسکنا فی ہذا الیوم الخ۔ اور چونکہ اساثبوت نہیں ہوا تو حجت قائم نہ ہوگی
 کا لا یصلی۔ وان اخر الی الطلیل رماہ ولاشی علیہ۔ اور اگر حاجی کے رسی جبرۃ العقبة کو تاخیر دی رات تک تو رسی
 کرے اور اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔ لحدیث الرخاء۔ بدلیل جرح و ہجو کے حدیث کے۔ فقہ بلکہ ایسے کہ رات بھی
 دن کے تابع ہو جاتی ہے۔ لیکن مہذب خواہر زادہ میں ہے کہ فجر سے طلوع تک جائز ہے اس پر بعد ہی اور طلوع سے زوال تک وقت
 مستحب ہے اور زوال سے غروب تک جائز بغیر اسارت ہے اور رات میں جائز مع اسارت ہے۔ من صدح۔ اور سختی نہیں کہ
 رات وغیرہ میں جانی اسارت ذکر کی وہ بغیر ضرر ہے ورنہ منقار و جرح و ہجو کو اسارت نہیں ہے۔ م۔ ف۔ وان اخرہ اسے
 اشدہ۔ اور اگر اس میں کو دوسرے روز تک تاخیر کیا تو رسی کرے۔ لانه وقت مجلس الرمی۔ کیونکہ یہ وقت بھی
 رسی میں ہے۔ فقہ۔ اگرچہ خاص اس میں مانہ۔ لکن رسی کرے۔ و علیہ دم۔ اور اس پر ایک قرانی لازم آئی۔ عند
 الی علیہ کتنا خیر من وقتہ کیا ہونہ ہے۔ ابو حنیفہ ہم کے نزدیک جرح تاخیر کرنے کی مذکور کے اپنے وقت یعنی دسویں سے

جیسا کہ ابو حنیفہ کا مذہب ہے۔ وفت۔ یہ کہ جب کسی نسک کو اپنے وقت سے تاخیر کر دے تو قرآن میں اس پر سب سے بڑا جہر ہے۔
 بتا کر کہ رمی مذکور ہمارے نزدیک فعل واجب ہے۔ یہی مذہب ہے۔ قال فان رہا یا سا گیا اجزاء۔ بعد رمی نہ کیا جہر
 اگر رمی دیکھ کر سوارہ ادا کیا تو اس کو کافی ہے۔ محصول فعل رمی۔ جو جہر فعل رمی حاصل ہو جانے کے۔ وفت۔ یہ کہ تاخیر سے
 میں کیا کہ یہی ابو حنیفہ و محمد رحم کے نزدیک کل رمی میں افضل ہے اس کی دلیل یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ہون ہی
 ثبوت ہوا۔ معن۔ کافی الصبح وغیرہ۔ ادا ابو یوسف نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا سوار ہونا اس غرض سے سمجھا
 کہ لوگ آپ کو دیکھیں اور پوچھیں چنانچہ فرمایا کہ تم لوگ مجھے اپنے مناسک حاصل کر لو کیا معلوم شاید میں اس سال کے
 بعد حج نہ کر دلا۔ کافی الصبح۔ اور بغیر سوار ہی بھی آپ کا رمی کرنا اذ فعل ابن عمر رضی اللہ عنہما وغیرہ ثبوت ہے لہذا ابو یوسف
 نے یہ کلیہ قرار دیا کہ۔ وکل رمی بعد رمی قائل افضل ان یرمیہ ماشیا والافیرمیہ را گیا۔ ہر رمی جیسے بعد رمی
 تو افضل یہ کہ اس کو پیادہ رمی کرے ورنہ اس کو سوارہ رمی کرے۔ وفت۔ پس دسویں کی رمی حجۃ البقیۃ سوارہ ہے اور یہی
 حدیث سے ثابت ہے اور دیگر ایام میں جہرہ اولی و وسطی کے بعد رمی ہے تو پیادہ کرے اور جہرہ سوم کو سوارہ کرے۔ لان
 الاول بعدہ وقوف ودعاء علی ما ذکرنا۔ اس واسطے کہ اول یعنی جیسے بعد رمی باقی ہو تو اس کے بعد ٹھہرنا دو عمارتوں
 بنا بر آگے ہم مذکور کر چکے۔ فیرمی ماشیا۔ تو اس کو پیادہ رمی کرے۔ وفت۔ تاکہ آسانی ہو اور۔ لیکن اقرب
 الی التفریح۔ تاکہ تفریح سے اقرب ہو۔ وفت۔ اور دوم یعنی جیسے بعد رمی نہیں تو سوارہ بہتر تاکہ جلد ہٹ جاوے
 ویان الا افضل مروی عن ابی یوسف۔ اور یہ بیان افضل کا ابو یوسف سے روایت کیا گیا کہ وقت موت
 کے یہ مسئلہ ابراہیم سے بیان فرمایا حتی کہ حرص علم عجیب کیا۔ اعداد رحم نے کہا کہ وہ وقت طرد الشیطان کا ہے اور
 یہی رمی البھار کے معنی تو موقع مناسب تھا۔ اور نفع تقدیر میں ہے کہ تفسیر یہ میں مطلقاً پیدل کو مستحب کیا اور یہی ادلی
 ہے۔ معن۔ لیکن مستحب میرے نزدیک موافقت فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جس سے ابو حنیفہ و محمد سے مستحب
 کیا۔ ان سوار رمی میں ہجوم سے خطر ہے تو پیدل اس جہت سے مستحب ہے۔ م۔ ویکرہ ان لا یقیمت یعنی لیالی الرمی
 اور کمرہ کہ رمی کی راتوں میں رات کو نسی میں نہ رہے۔ لان النبی علیہ السلام بات بہا۔ کیونکہ آنحضرت صلی
 اللہ علیہ وسلم میں رات کو رہے۔ وفت۔ چنانچہ ابو داؤد و ابن ماجہ کی حدیث فانتہی عن رمی میں گذرا۔ اور اس سے صرف سنت
 جو ثابت ہونا ہے۔ و عمر رضی اللہ عنہ کان یووب علی ترک المقام بہا۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نسی میں مقام
 ترک کرنے پر ادا دیتے تھے۔ وفت۔ ظاہر یہ مراد کہ زبان سے تنبیہ کرنے تھے چنانچہ منع کرتے کہ کوئی شخص عقبہ کے
 باہر رات گزارے اور حکم کرنے لوگوں کو کہ نسی کے اندر داخل ہوں۔ یہی ابن عباس سے مروی ہے۔ ابن عمر رضی اللہ عنہ
 ان راتوں کو میں سونا کمرہ رکھتے۔ بخون اثر ابن ابی شیبہ نے روایت کیے۔ نفع۔ و لو بات فی غیر ما شئنا
 لا یلزم شئ عندنا۔ اور اگر کوئی حاجی حمد آنسی کے سواے کہیں رات میں رہا تو ہمارے نزدیک اس پر کچھ لازم نہ ہوگا
 خلافاً للشافعی۔ برخلاف قول شافعی رحم کے۔ وفت۔ کیونکہ ان کے نزدیک یہ بات واجب ہے اور ہمارے نزدیک
 نہیں۔ لانہ وجب للیسئل علیہ الرمی فی ایامہ۔ ہمارے دلیل یہ کہ یہ قیام واجب ہوا یعنی ثابت ہوا یا پھر سنت
 اس مقصد سے کہ حاجی پر رمی کرنا یا رمی میں آسان ہو۔ علم کین من افعال الحج فترکہ لا یوجب البھار۔ تو
 یہ فعل کچھ احوال حج سے نہ ہوا تو اس کے ترک سے نقصان ہونا کہنے والا واجب نہیں ہوگا۔ وفت۔ کیا نہیں دیکھتے
 کہ جہاں میں جہد المطلب کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حاجیوں کو پانی پلانے کی غرض سے مکہ میں رہنے کی اجازت
 دی پس اگر نسی میں رات بسر کرنا واجب ہوتی تو تنبیہ کے لیے اجازت نہ دیتے کیونکہ تنبیہ یا اتفاق واجب نہیں ہے

ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ کہ جب پیغمبر ﷺ کو کتاب پہنچ کر کسی نماز دیکھی تو فرمایا: اللہ تعالیٰ اس پر رحم فرمائے۔ یعنی جب تم جو یہ کو کتاب پہنچاؤ جاوے تو یہی کہہ کے روانہ ہونا جائز ہے۔ اور نہ دل میں اس پر سوچو نہ جہت پر غم و لا نہ ملامت نہ تنقیض نہ نیکو الیوم فی حق الترمک کلان یعنی جو اترے فی الاوقات کتابا علی۔ اور اس کتاب اس شخص سے کہ جب اس روز بالکل رسی جوڑے کے اجازت میں تنقیض کا اثر ظاہر ہو گیا تو بعد جدا ہو کر اس روز تمام وقتوں میں رسی چلا کر نہ لے میں اثر تنقیض ظاہر ہونا چاہیے۔ بخلاف الیوم الاول والثنائی سرنگا روز اول و دوم کے۔ کہ اگر ان میں یہ اجازت نہیں کہ چاہو چلے جاؤ تو تنقیض نہیں جس کا اثر وقت کے بارہ میں ہوتا ہے اور ان میں ہم وقت کو معین رکھتے ہیں۔ حیث لا يجوز الرمي فيما لا بعد الزوال فی المشہور من الروایۃ۔ چنانچہ مشہور روایت میں ان دونوں دن میں رسی نہیں چلاؤ اگر بعد زوال آفتاب کے۔ لانا لا يجوز تركه فيما قبل علی اللیل المروی۔ کیونکہ ان دونوں دن میں رسی کو ترک کرنے کا جواز نہیں ہوتا تو اسی اصل پر رسی چلاؤ روایت کی گئی ہے۔ فقہ یعنی بعد زوال کے اور معلوم ہو چکا کہ یہ اصل درحقیقت حضرت ام المومنین عائشہ و ابن عمر کی حدیث سے مروی ہے۔ مروی ہے۔ نہ جابہ نہ سے ہم۔ فاما یوم النحر فاول وقت الرمي فيه من وقت طلوع النحر۔ سابعیم النحر یعنی دسویں کو بعد دایسی عرفات و مزدلفہ کے تو اس دن میں اول وقت رسی کا طلع فجر سے ہے۔ کہ لیکن طلع آفتاب تک بغیر عذر کے اسات پر مثل رات کی رسی کے۔ کہ ن۔ وقال الشافعی اوله بعد نصف اللیل۔ اور شافعی نے کہا کہ اول وقت بعد آدھی رات کے ہے۔ کہ یہی قول احمد ہے۔ لما روی ان النبی علیہ السلام رخص للرجال ان یرویوا لیلہ۔ کیونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم نے چرواہوں کو رخصت دی کہ رات میں رسی کریں۔ کہ رواہ ابن ابی شیبہ عن ابن عباس و مرسل عن عمار بن۔ و رواہ الطبرانی مع۔ اور دارقطنی نے زیادہ کیا اور جس وقت چاہیں رات یا دن میں۔ لیکن اسناد ضعیف ہے۔ منع۔ اور نیز دلیل حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ام سلمہ کو روانہ فرمایا تو ام سلمہ نے قبل نماز کے رسی لکھ کر کیا پھر روانہ ہوئیں حتی کہ طواف افاضہ کیا اور یہ وہ دن تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس دن ام سلمہ کے پاس جو کچھ وہاں ہوا کوئی دینی باری کا دن تھا پس اشارہ کیا کہ یہ روزانگی یا اجازت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہوگی۔ انما ہذا دنہ نے عمار سے روایت کی کہ مجھے ایک نے خبر دی اسما ویت الی بکوس الحدیث اس میں ہے کہ ہم محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد میں یہی کرتے تھے یعنی رات میں رسی الحجۃ مع۔ اور حنفی نہیں کہ حدیث عائشہ میں اس روز نہ فصل صبح اجازت سے ظاہر نہیں ہے اور بخاری کی حدیث میں ثبوت ہے کہ بعض صحابہ نے حلق کے بعد رسی کی اور بعض نے قربانی کے بعد غرض کہ ترتیب مختلف نہیں رسی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کچھ حج نہیں تو اس سے مستحب ہے کہ مردوں سے اپنی ماں کے خیال سنو وہ گئے تو کچھ بھی لپیڈ نہیں کہ خود حضرت ام سلمہ کا فعل ہے اور دوسری روایت میں مادی بھول ہوا بعد اسکے محض کہ محمد بن نے خود مائی سے کیا ہے اور محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو انکو صرف ایک حج میں حاصل ہوا اور یہی احتمال صحیح ہے بدلیل اس کے جو مصنف رحم نے ذکر کیا۔ م۔ و لنا قولہ علیہ السلام لا ترویوا حجۃ العقبة الا بمسحین۔ اور بخاری دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ حجۃ العقبة کو نہ رسی مت کرنا اگر صبح میں داخل ہو کر۔ کہ رواہ الطحاوی و لا یشرع و ابن حبان فی الصحیح عن عبد اللہ بن عباس۔ منع۔ یہ ان صورتوں وغیرہ کو فرمایا جنکو بیشتر روایات دیکھا۔ ویروی حتی تطلع الشمس۔ اور روایت کیا جاتا ہے یا شک کہ آفتاب طلوع کرے۔ کہ یعنی اگر کچھ بھلا نہ ہو کی حدیث فضل بن عباس میں ہے کہ حجۃ العقبة کو رسی مت کرنا یا شک کہ آفتاب طلوع ہو جاوے۔ منع۔ اور دوسری روایت ہے کہ معلوم ہے کہ آپ کا فعل بھی یوں ہی تھا اور مہول میں ثبوت ہے کہ دونوں حدیثیں متضاد روایت کے ہیں۔

اصل وقت اول دن والا فضیلتہ بالثانی۔ پس ثابت ہوگا اصل وقت بدیل حدیث اول اور اصل وقت بدیل حدیث دوم۔ وقت اول دن اس حدیث سے نہیں ثابت کیا جائیگا و شافعی نے روایت کی بلکہ اسکی تاویل کیا دے۔
 و تاویل ماریسی الطیثہ الثانیۃ والثالثۃ۔ اور تاویل روایت شافعی کے یہ کہ رات دوم اور سوم ہر دو۔ فتنہ یعنی جردا ہون
 کو اجازت دی کہ گیا ریحون و بارحون رات میں رمی کر میں۔ کیونکہ یہ بات معلوم ہوگئی کہ رمی میں رات میں اپنے اگلے دن کے
 باقی میں حتیٰ کہ جب شلا گیا ریحون کو رمی کا وقت شروع ہوا تو دن غروب ہو کر آخر رات تک رہتا ہے۔ پس جردا ہون کو
 جو چہ قدر کے رخصت دی کہ شلا۔ ۱۱۔ ۱۲۔ ۱۳۔ کے دن کی رمی کو رات میں ادا کر لیں۔ اور یہ ہم نے اس واسطے کیا کہ عبد اللہ بن
 عباس اور یحییٰ بن عباس کی حدیثوں ضعیفہ میں اور جردا ہون کی حدیث ابن عباس میں توفیق ہو جاوے۔ ولان
 یلزم الخ وقت الخوف۔ اور اس واسطے کہ دسویں کی رات تو خوف غزوہ کا وقت ہے۔ فتنہ جیسا کہ حدیث عزیم
 گذری۔ تو وہ رمی الجمرہ کا وقت نہوگا۔ والرمی تیرتب علیہ فیکون وقتہ بعدہ ضرورۃ۔ اور رمی تیرتب کے
 ساتھ خوف غزوہ کے بعد ہے تو محالہ رمی کا وقت بعد وقت خوف کے ہوگا۔ فتنہ تو رات گذر کر شروع صبح سے ہوگا
 اور اگر ہم مان لیں کہ جردا ہون کو آٹھ دسویں رات میں رمی جمرہ عقبہ کی اجازت دی ہے تو بھی لازم نہیں آتا کہ رمی کا وقت
 رات سے ہر شخص کے واسطے ہو اسلئے کہ رمی کا ثبوت خلاف قیاس ہے اور جب ضعیفہ حدیثوں میں جردا ہون کو رخصت
 دی تو یہ انہیں تک رہی دوسروں کے حق میں نہوگی کیونکہ قیاس کو قائل نہیں۔ باوجودیکہ لازم آتا ہے کہ حدیث یحییٰ
 بن عباس و عبد اللہ بن عباس و بارہ ضعیفہ کے جو سنا دین انوی بن مرجع متروک کر کے حدیث و بارہ جردا ہون کو
 مان لیں اور یہ نہیں جائز ہے۔ ثم عند ابی حنیفہ میتہ نہ الا وقت الخ غروب الشمس۔ پھر واضح ہو کہ ابو حنیفہ رحم کے
 نزدیک یہ وقت دماز ہوتا ہے آفتاب ڈوبنے تک۔ فتنہ یعنی طلوع فجر سے تا غروب رہتا ہے۔ لقولہ علیہ السلام ان
 اول نسکنا فی ہذا الیوم الرمی۔ بدیل قول حضرت علیؓ علیہ السلام کہ اس دن میں ہمارا اول نسک یہ کہ رمی کریں
 فتنہ اسکا ذکر حق کے بیان میں گندا۔ جعل الیوم وقتا۔ پس حضرت علیؓ علیہ السلام نے رمی کا وقت یوم
 قرار دیا۔ فتنہ ہمارا کہ دن میں کتنا اور یہ دن کتنا برابر میں۔ و ہما بہ لغروب الشمس۔ اور آفتاب ڈوبنے
 سے دن جاتا ہے۔ فتنہ کیونکہ دن اسی تک کہتے ہیں تو ثبوت ہوا کہ غروب تک وقت رہیگا۔ وعن ابی یوسف
 انہ یجتہد الی وقت الزوال۔ اور ابو یوسف سے آیا کہ یہ وقت زوال تک دماز ہوتا ہے۔ فتنہ بعد زوال کے نہیں
 رہتا ہو کہ کہ حضرت علیؓ علیہ السلام نے قبل الزوال رمی کر لی ہے۔ والکعبہ علیہ ماروینا۔ اور ابو یوسف پر حجت وہ
 حدیث جو ہم روایت کر چکے۔ فتنہ ان اول نسکنا فی ہذا الیوم الخ۔ اور چونکہ اسکا ثبوت نہیں ہوا تو حجت قائم نہ ہوگی
 کما فی ظنی۔ وان اخرا الی اللیل رماہ ولاشی علیہ۔ اور اگر حاجی نے رمی جمرہ عقبہ کو تاخیر دی رات تک تو رمی
 کرے اور اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔ لحدیث المرعہ۔ بدیل جردا ہون کے حدیث کے۔ فتنہ بلکہ اسلئے کہ رات بھی
 دن کے تابع ہو جاتی ہے۔ لیکن بسوط خواہر زادہ میں ہے کہ فجر سے طلوع تک جائز ہے اسارت ہے اور طلوع سے زوال تک وقت
 مستعمل ہے اور زوال سے غروب تک جائز ہے اسارت ہے اور رات میں جائز ہے اسارت ہے۔ فتنہ۔ اور مخفی نہیں کہ
 رات وغیرہ میں جہاں اسارت ذکر کی وہ بغیر قدر ہے ورنہ ضعیفہ و جردا ہون کو اسارت نہیں ہے۔ وان الخ اسلئے
 انہ قدر رماہ۔ اور اگر اس رمی کو دوسرے روز تک تاخیر کیا تو رمی کرے۔ لانه وقت طمس الرمی۔ کیونکہ یہ وقت بھی
 طمس ہی ہے۔ فتنہ اگرچہ خاص اس رمی کا نہ۔ لہذا رمی کرے۔ و علیہ دم۔ اور اس پر ایک قربانی لازم آتی۔ عند
 ابی حنیفہ تاخیر و حق وقتہ کما ہو نہ میر۔ ابو حنیفہ دم کے نزدیک جردا ہون تاخیر کرے۔ رمی مذکور کے اپنے وقت میں دسویں سے

جیسا کہ ابو حنیفہ کا مذہب ہے۔ فت۔ یکہ جب کسی نسل کو اپنے وقت سے اخیر کوئے تو قرانی احکام کی یہ سہرا پس
 بنا پر کہ رمی مذکور ہمارے نزدیک فعل واجب ہے۔ یہی مذہب ہے۔ قال فان ساء را گیا اجزاء۔ بعد رمی کے کیا ہے
 اگر رمی لنگر کو سوارہ ادا کیا تو اسکو کافی ہے۔ محصول فعل رمی۔ ہر جو فعل رمی حاصل ہو جائے کے۔ فت۔ یکہ تا
 میں کیا کہ یہی ابو حنیفہ و محمد رحم کے نزدیک کل رمی میں افضل ہے اسکی دلیل یہ کہ حضرت علیؓ علیہ وسلم سے ہون ہی
 ثبوت ہوا۔ معن۔ کافی الصبح وغیرہ۔ ادا ابو یوسف کے آنحضرت علیؓ علیہ وسلم کا سوار ہونا اس فرض سے سمجھا
 کہ لوگ آپ کو دیکھیں اور پوچھیں چنانچہ فرمایا کہ تم لوگ مجھے اپنے مناسک حاصل کر لو کیا معلوم شاید میں اس سال کے
 بعد حج نہ کر دلا۔ کافی الصبح۔ اور بغیر سوار ہی بھی آپ کا رمی کرنا از فعل ابن عمر رضی اللہ عنہما وغیرہ ثبوت ہے لہذا ابو یوسف
 نے یہ قیہ قرار دیا کہ۔ وکل رمی بعد رمی فالافضل ان یرمیہ ماشیا والافیرمیہ را گیا۔ ہر رمی جگہ بعد رمی
 تو افضل یہ کہ اسکو پیادہ رمی کرے نہ اسکو سوارہ رمی کرے۔ فت۔ پس دسویں کی رمی حجرۃ العقبہ سوارہ ہے اور یہی
 حدیث سے ثابت ہے امد گیر ایام میں حجرہ اولی و دوسری کے بعد رمی ہو تو پیادہ کرے اور حجرہ سوم کو سوارہ کرے۔ لان
 الاول بعدہ وقوف و دعار علی ما ذکرنا۔ اسواسطے کہ اول یعنی جگہ بعد رمی باقی ہو تو اس کے بعد ٹھہرنا دو ماہ ہر
 بنا پر آنکہ ہم مذکور کر چکے۔ فیرمی ماشیا۔ تو اسکو پیادہ رمی کرے۔ فت۔ تاکہ آسانی ہو اور۔ لیکن اقرب
 الی التفریح۔ تاکہ تفریح سے اقرب ہو۔ فت۔ امد دوم یعنی جگہ بعد رمی نہیں تو سوارہ بہتر تاکہ جلد ہٹ جاوے
 و بیان الافضل مروی عن ابی یوسف۔ اور یہ بیان افضل کا ابو یوسف سے روایت کیا گیا کہ وقت موت
 کے یہ مسئلہ ابراہیم سے بیان فرمایا حتی کہ حرص علم عجیب کیا۔ امد اور ح نے کہا کہ وہ وقت حرۃ الشیطان کا ہے اور
 یہی رمی الجمار کے معنی تو موقع مناسب تھا۔ اور فتح القدر میں ہے کہ بغیر یہ میں مطلقاً پیدل کو مستحب کیا اور یہی اولی
 ہے۔ معن۔ لیکن مستحب میرے نزدیک موافقت فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جس سے ابو حنیفہ و محمد نے مستحب
 کیا۔ ان سوار رمی میں جو ہم سے خطر ہو تو پیدل اس جہت سے مستحب ہے۔ م۔ ویکرہ ان لا یجیت یعنی لیالی الرمی
 اور کردہ کہ رمی کی راتوں میں رات کو منی میں نہ رہے۔ لان النبی علیہ السلام ہات بہا۔ کیونکہ آنحضرت صلی
 اللہ علیہ وسلم رات کو رہے۔ فت۔ چنانچہ ابو داؤد و ابن ماجہ کی حدیث فانشہ رءم میں گدھا۔ اور اس سے صرف سنت
 ہوتا ثبوت ہوتا ہے۔ و عمر رضی اللہ عنہ کان یووب علی ترک المقام بہا۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ منی میں مقام
 حرک کرنے پر ادب دینے لگے۔ فت۔ ظاہر یہ مراد کہ زبان سے تہیہ کرنے لگے چنانچہ منع کرنے کہ کوئی شخص عقد کے
 باہر رات گدھے اور حکم کرنے لوگوں کو کہ منی کے اندر داخل ہوں۔ یہی ابن عباس سے مروی ہے۔ ابن عمر رضی اللہ عنہ
 ان راتوں کہ میں سنا کر رہ رکھے۔ جنوں اشرا ابی شیبہ نے روایت کیے۔ نفع۔ و لو بات فی غیر ما شتم
 لا یلزم شتمی عندنا۔ اور اگر کوئی حاجی حد آشی کے سواے کہیں رات میں را تو ہمارے نزدیک اسے کچھ لازم نہ تھا
 خلاف الشافعی۔ بر خلاف قول شافعی رحم کے۔ فت۔ کیونکہ آنکے نزدیک یہ بات واجب ہے اور ہمارے نزدیک
 نہیں۔ و جب لیسل علیہ الرمی فی ایامہ۔ ہمارے دلیل یہ کہ یہ قیام واجب ہوا یعنی ثابت ہوا بطور سنت
 ان میں غصہ سے کہ حاجی پر رمی کرنا یا رمی میں آسان ہو۔ علم میں من افعال الحج فکر کہ لا یوجب الجمار۔ تو
 یہ فعل کچھ افعال حج سے نہوا تو اسکے ترک سے نقصان ہوا کوئے ما لا واجب نہیں ہوا۔ فت۔ کیا نہیں ہو گئے
 کہ جاس میں عبد المطلب کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حاجیوں کو پانی پونے کی غرض سے کہ میں رہنے کی اجازت
 دی پس اگر رمی میں رات بسر کرنا واجب ہوتی تو علیہ کے لیے اجازت نہ دیتے کیونکہ سنا یہ باتفاق واجب نہیں

مخالفت سنت دوم کہ تمرائی واجب ہو اگر حدود عرفہ سے نکل گیا سم۔ لانه علیہ السلام ذکر بکلمۃ او۔ کیونکہ حضرت صلوات اللہ علیہ نے فرمایا۔ فانہ قال لک عرفۃ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عرفہ ہے۔ فت۔ رواہ الدیلمی۔
 نفس وقت بعرفۃ سافہ من لیل او نہار نقد تم حم۔ پس جو کوئی کہ عرفہ میں ایک ساعت خواہ رات یا دن سے قاتع ہوا تو اس کا حج پورا ہو گیا۔ فت۔ رواہ النجاشی و سنن الاربعہ لیکن ساعت کا لفظ نہ کو نہیں اگرچہ معنی میں صحیح ہے۔ منع۔
 الحاصل آپ نے من لیل او نہار یعنی رات میں یا دن میں۔ بلفظ او۔ ترجمہ یا۔ بیان فرمایا۔ وہی کلمۃ التخییر۔ اور یہ کہ اختیار دینے کا ہے۔ یعنی چاہے دن کی ساعت میں یا رات کی ساعت میں۔ آنکو اختیار ہے۔ اور یہ معلوم کہ تمام رات مثلاً شرط نہیں ہے اور نہ رات مع دن۔ ورنہ حرف الواو ہوتا۔ وقال مالک لا تجزئ الا ان یقف فی الیوم وجزء من اللیل اور مالک ہم نے کہا کہ نہیں کافی ہے مگر یہ کہ وقوف کرے دن میں اور رات کے ایک جزو میں۔ فت۔ اگرچہ بہت خفیف بعد غروب ہو۔ تو محصل یہ کہ دن مع رات دونوں ہوں لیکن سرورجی رہنے کا کہ یہ مالک رحمہ اللہ یا کسی کا قول نہیں ہے۔ مگر یہی نے بیان کیا کہ مالک کے نزدیک صرف رات معبر ہے۔ مع۔ ولکن التخییر علیہ مارویناہ۔ لیکن محبت امام مالک بہ حدیث ہے جو ہم روایت کر چکے۔ فت۔ یعنی مجموعہ روایت دہلی و طحاوی و سنن الاربعہ۔ ومن اجتاز بعرفۃ ناکما او معنی علیہ او لا یعلم انہا عرفات جاز عن الوقوف۔ اور جو شخص عرفہ میں ہو کر تجاؤ کر گیا حالانکہ سوتا گیا یا غار سے بیوش تھا یا جاتا نہیں تھا کہ یہ عرفات ہے تو یہ گزرنا وقوف سے جائز ہے۔ لان ماہو الرکن قد وجد و ہوا الوقوف۔ کیونکہ جو رکن ہے وہ پایا گیا اور رکن وقوف ہے۔ فت۔ کیونکہ ان صورتوں میں گزرنا جال و تھراؤ سے خالی نہیں۔ ولا تمنع ذلک بالانفا و النوم۔ اور اس کا امتناع بوجہ انفا و خواب کے نہیں ہو گا۔ کہ رکن الصوم۔ جیسے روزه کا رکن۔ فت۔ یعنی اس کا کہ دن بھر انفا یا خواب میں پڑے رہنے سے ادا ہو جاتا ہے۔ جب کہ نیت ہو۔ اور صوم میں نیت کی ضرورت ہے۔ بطلان الصلوۃ لا یجوز الا بتقی مع الاغمار۔ برخلاف ناز کے کیونکہ ناز تو انفا کے ساتھ باقی نہیں رہتی ہے۔ وابل تحمل تحمل بالنیۃ وہی یست بشرط لکل رکن۔ اور نہ نیت میں نیت کرنا ہے اور نیت ہر رکن کے لیے شرط نہیں۔ فت۔ یعنی اگر ہم ہو کہ جب گھر کے والاعراف سے اسطرح گزرا کہ اسکو یہ بھی معلوم نہیں کہ یہ عرفات ہے تو اس کا قصد نیت ندارد ہی بھر کیونکہ انما جہا تو جواب دیدیا کہ ان نجانے سے نیت نہوگی لیکن ہر رکن کے ادا کرنے میں نیت شرط نہیں ہے۔ بعض ارکان میں شرط اور بعض میں نہیں چنانچہ وقوف عرفہ کے لیے بھی نیت شرط نہیں ہے کیونکہ وقوف عرفہ رکن عبادت مقصودہ نہیں ہے اسی واسطے نفل وقوف عرفہ نہیں ہوتا بخلاف طواف یا قرات ناز کے ہم مع یہی حال وقوف مزدلفہ کا ہے کہ مزدلفہ میں ہونا شرط ہے اگرچہ گزر جاوے سوتا ہوا خواہ بیوش اگرچہ نہانے کے مزدلفہ ہے۔ منع۔ مسئلہ متعلق احرام۔ ومن اغمی علیہ قابل عنہ زحواؤہ جائز۔ اور جبہر انفا کی بیوشی طاری ہوتی پس اسکی طرف سے اس کے ساتھیوں نے (بلکہ علی الامح کسی نے) علیہ کہ لیا تو جائز ہے۔ عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ۔ یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔ فت۔ پس رفیقوں کا احرام اپنے واسطے اصل ہے اور بیوش کے واسطے بلور نیابت حتی کہ اگر رفیق سے جہم سفر نہ ہو تو اس پر ایک ہی جرمانہ لازم ہو گا۔ دونوں احرام آپس میں بوجہ دیکے جیسے آپ نے اپنی پسرتا بائع کی طرف سے احرام باندھنا منع۔ وقال لا یجوز۔ اور صاحبین نے لکھا کہ نہیں جائز ہے۔ فت۔ یعنی بیوش کی طرف سے غیر کا احرام اگرچہ رفیق ہو جائز نہیں ہے اور یہی عامہ فقہاء کا قول ہے۔ یہ اس وقت کہ رفیق یا غیر کو حکم نہ کیا ہو۔ ولو امر انسا تا بان یحرم عنہ اذا اغمی علیہ او نام فاحرم المامور عنہ مع بالاجماع۔ اور اگر اپنے کسی آدمی کو حکم کیا تھا کہ اسکی طرف سے احرام باندھ لیوے جب کہ اس پر بیوشی طاری ہو یا سو جاوے پس جب کو حکم دیا تھا اس شخص اس حال میں اسکی طرف سے احرام باندھ لیا تو بالاجماع صحیح ہے۔ فت۔ اور

انہ باتیں کے نزدیک نہیں جائز ہیں مراد یہ کہ ابو حنیفہ و صاحبین کے نزدیک اتفاقاً احرام میں سے جو بھی ایسا حال
 اور اسے قطعاً وائے بافعال ایچ جائز۔ حتیٰ کہ جب حکم دے دے کو افادہ ہو یا جائے اور اسے بافعال ایچ الای کے بعد
 احرام جدید کے تو جائز ہے۔ وفتہ حاصل اگر پہلے سے حکم دیدیا ہو تو بالاتفاق نائب کا احرام اسکی طرف سے جائز و در
 اختلاف امام و صاحبین ہے۔ لہذا انہ حکم بحکم بنفسہ ولا اذن بغیرہ ہے۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ اسنے خود احرام نہیں باندھا
 اور نہ کسی غیر کا احرام باندھ لینے کی اجازت دی وفتہ یعنی بطور نیابت۔ وفتہ لانه لم یصرح بالاذن۔ اور یعنی اجازت
 نہ دینا اسکا مطلب یہ کہ اسنے صریح اجازت دی نہیں۔ وفتہ یعنی اجازت یا تو صریح ہوگی یا دلالت ہوگی اور میری کوئی صودت
 نہیں پس صریحاً تو مطلقہ ہو۔ والد لانه لقف علی العلم۔ اور دلالتی اجازت موقوف بعلم ہے۔ وفتہ یعنی پہلے جان پہلے
 کہ احرام کے لیے اجازت دینے سے احرام ہو جاتا ہو۔ وچنانچہ الاذن بہ لا یعرفہ کثیر من الفقہاء۔ اور احرام کی اجازت
 جائز ہو تا بتیسرے فقہاء نہیں جانتے ہیں۔ کلیف بعرفہ العوام۔ تو اسکو عوام کیسے جانینگے۔ وفتہ اور جب وہ شخص
 یہ جانتا ہی نہیں کہ غیر سے بطور نیابت کے احرام ہو جاتا ہو تو ہم کہیں کہ جائین کہ وہ دل سے یہ بات جانتا تھا کہ بیوٹی وغیرہ
 منع میں کوئی میری طرف سے احرام کرے تو اجازت کی ولات کہاں سے ملو۔ وفتہ اختلاف ما اذا فرغ غیرہ بند لک صریحاً۔
 بخلاف اسکے جب اسنے غیر کو صریح اسکا حکم دیا ہو۔ وفتہ تو اس میں معلوم ہو گیا کہ اول تو وہ جانتا تھا اور نہیں تو اجازت تو موجود
 ہے۔ لیکن مخفی نہیں کہ اگر غیر نے احرام باندھا پھر اسنے بیدار یا ہوش میں ہو کر بیان کیا کہ میں جانتا تھا تو اب صحیح ہونا چاہیے
 ولہ انہ لما عقدیم عقد الرقۃ فقد استعان لکل واحد منهم فیما یجوز عن مباشر بنفسہ۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل
 یہ ہے کہ اس شخص نے جب رقیون سے رفاقت کا عقد باندھا تو رقیون میں سے ہر ایک سے استعانت چاہی ہر ایسے
 کام میں جسکو بذات خود کرنے سے عاجز ہو۔ وفتہ حتیٰ کہ حفاظت شائع وغیرہ۔ والا احرام ہو المقصود بہذا السفر۔
 اور احرام تو اس سفر سے خاص مقصود ہے۔ وفتہ تو اس میں استعانت بدرجہ اولیٰ قرار دی۔ فکان الاذن بہ ثابتاً
 دلالتہ۔ تو احرام کے ساتھ اجازت بطور ولات ثابت ٹھہرا۔ وفتہ رہا جو علم ہونے کو کہتے ہو تو جواب دیا کہ۔ والعلی
 ثابت نظر الی الدلیل۔ اور علم نظر دلیل حاصل ہے۔ وفتہ یعنی استعانت ہر امر میں۔ والعلیٰ یہ کہ علیہ۔ اور حکم کا
 مدار دلیل پر ہے۔ قال والمرآۃ فی جمیع ذلک کالرجل۔ کما اور عورت ان جمیع امور میں مثل مرد کے ہے۔ لانهما مخاطبتہ
 کالرجل۔ کیونکہ عورت بھی مثل مرد کے خطاب کی گئی ہے۔ وفتہ یعنی جیسے قرآن پاک میں مردوں کو ایمان دانا سے
 صوم صلوٰۃ وغیرہ کا حکم ہے ویسے ہی سوائے جاد کے مثل کے عورتوں کو ہے۔ غیر انہا لا تکتشف راسہا۔ صرف اتنی باتوں
 میں فرق ہے کہ عورت اپنا سر نہیں کھول سکتی۔ لانه عورتہ۔ کیونکہ اسکا سر پردہ کا جسم ہے۔ وکتشف وجہہا۔ اور وہ اپنا
 چہرہ کھول سکتی۔ لقولہ علیہ السلام احرام المرآۃ فی وجہہا۔ کیونکہ حضرت علیؑ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث میں ہے کہ عورت
 کا احرام اس کے چہرہ میں ہے۔ وفتہ رواہ البیہقی والبطرانی والدارقطنی۔ اور حدیث اور پر گندگی ہے۔ ولو سدت شیا
 علی وجہہا وخافیۃ عنہ جائز۔ اور اگر عورت نے کوئی چیز اپنے چہرہ پر ٹٹائی اور چہرہ سے الگ رکھے تو جائز ہے۔ کہنا رو
 عن عائشہ زعم۔ ایسا ہی حضرت ام المؤمنین صدیقہ زعم کا فعل مروی ہے۔ وفتہ رواہ ابو داؤد وابن ماجہ۔ ولانه بمنزلة
 الاستیصال بالمحل۔ اور اسکا مطلب یہ ہے کہ بمنزلة محل سے سایہ لینے کے ہے۔ ولا ترفع صوتہا بالتلبیۃ۔ اور عورت اپنی آواز
 کو تلبیہ کے ساتھ بلند نہیں کر سکتی۔ لما فیہ من القنۃ۔ کیونکہ اس میں قنہ ہے۔ وفتہ کیونکہ مرد اسکی آواز نہ سنا کر سکتا ہے
 کیونکہ عورت کے ساتھ بلند ہونے کے لیے اس کا طارے راجع کیا کہ عورت کے حق میں یہی سنت ہے۔ اور یہی تصور ہے اسکا
 علماء وایمان میں ہے۔ روایت کیا کہ علیہ سے آواز بلند نہ کرے بلکہ خود سے۔ پھر اسے نزدیک آکر مار کر چلا جائے

اور عورت کی چیزیں باہم وہ محل فقہ ہوا اور شاید کہ آواز کی اجازت عورت کو خرید و فروخت وغیرہ معاملات میں بے حد
 ہو۔ فافتم۔ ولا تمل ولا تسعی بین البیضین۔ اور عورت محل نہیں کرے گی اور عورت میل سنہ روزہ کو درمیان دو
 نہیں کرے گی۔ لانه نخل لبستر العورة۔ کیونکہ دوڑنا اسکے پردہ گاہ کے چھپانے میں محل ٹوٹا لے والا ہے۔ ولا تخلق وکفن
 القصر۔ اور عورت سر نہ موٹے لیکن مکرے۔ ف۔ یعنی ایک انگل جوئی کترے۔ لماروی الی النبی علیہ السلام
 فی النساء عن الحلق وامرہن بالتقصیر۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بات روایت کی گئی ہے کہ آپ نے
 عورتوں کو سر موٹنے سے منع کیا اور انکو بال کترنے کا حکم دیا۔ ف۔ چنانچہ مزید نے سے مانت حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث
 ترمذی و نسائی میں ہے اور مادی ثقات ہیں اور اس باب میں حدیث عائشہ و عثمان ہے اور ابو داؤد و ترمذی و دارقطنی و طبرانی
 نے ابن عباس سے حدیث روایت کی کہ عورتوں پر حلق نہیں بلکہ صرف کتر ہے۔ و لوالہی میں ہے کہ جو چھائی سے بھر ایک
 انگل کترے۔ مع۔ ولان حلق الشعر فی حقها مثله حلق اللحية فی حق الرجال۔ اور اسوجہ سے کہ عورت کے حق
 میں سر نہ اٹا شک ہے جیسے مو کے حق میں دائرہ منڈانا۔ ف۔ شد ایسی سیات بگاڑنا جو منہ سے نہ نکلے خواہ جسی بغیر سے باہر
 لا لکرنے وغیرہ سے۔ و تلبس من الخیط ما بدأ لہا۔ اور عورت سلا ہو کر کپڑا چاہے پہنے۔ ف۔ لیکن زعفران و دوس
 کا رنگا ہوا نہ ہو۔ اور موزے و زبور پہنے۔ ت۔ د۔ لان فی لبس غیر الخیط کشف العورة۔ کیونکہ غیر سلا ہو پہننے
 میں اسکا پردہ کھلتا ہوگا۔ قالوا ولا تستلم الحجر اذا کان ہناک جمع۔ تاخرین مشائخ نے کہا کہ عورت حجر اسود کو نہ چومے
 نہ کرے جب کہ رہاں اندھام ہو۔ مع۔ لانہا لمنوعہ عن ماسہ الرجال۔ کیونکہ عورت نور مردوں کے ساتھ بدن کرے
 سے منع کی گئی ہے۔ الا ان تجد الموضوع خالیاً۔ مگر اگر عورت جگہ کو خالی پاوے۔ ف۔ یعنی مردوں کے نقصان
 سے خالی ہو تو حجر اسود کو بوسہ دے و نہ دے کبیرہ اشارہ کرے۔ و ائح ہو کہ بیان چند امور دیگر میں فرق ہے۔ عورت
 پر عند حیض و نفاس سے تاخیر طواف افاضہ اور ترک طواف و دعاء میں کفارہ نہیں۔ سفر میں اسکے لیے محرم شرط ہے۔ احرام
 میں موزے و دستانہ و زبور پہنے۔ و ائح ہو کہ جو غشی ہو یعنی مرد و عورت دونوں کا بدن رکھنا ہو وہ احتیاطاً شل عورت کے
 ہے۔ اب بیان ایک مسئلہ فعل سے احرام ہو جانے کا بیان کیا۔ قال ومن قلیدہ نہ تطوعا و نذرا و اجزاء عیدہ۔
 امام محمد کے جامع صغیر میں کہا کہ جس شخص نے تقلید کیا کوئی بد نہ خواہ بطور نفل کے یا نذر کے یا جرمانہ شکار کے۔ ف۔
 باین طہ کہ اپنے احرام میں حرم کا شمار کیا تھا اور اس پر جرمانہ واجب ہوا وہ وطن آیا اور بیان سے جرمانہ میں بد نہ خرید کر
 اسکو تقلید کیا اور کہہ کہ معافہ کیا سن۔ او شیا من الاشیا یا اور کسی چیز کی اشیا میں سے۔ ف۔ یعنی سو
 حرم کے اور کسی وجہ کا بد نہ تھا شلاً آئے حج و عمرہ دونوں پائے اسکے شکر کا بد نہ واجب تھا اسکو تقلید کر کے کہ کو چلایا
 الحاصل ایک تو اسکو تقلید کیا۔ و توجہ تھا۔ اور بد نہ کے ساتھ خود توجہ ہوا۔ ف۔ یعنی دوم یہ کہ آپ بھی ساتھ چلا
 اور سوم یہ کہ۔ میرید الحج۔ اس حال سے وہ حج کا ارادہ کرتا تھا۔ ف۔ یعنی بہ نیت حج۔ فقد احرم۔ تو اس شخص کا
 احرام ہو گیا۔ لقولہ علیہ السلام من قلیدہ نہ فقد احرم۔ اس لیے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے بد نہ
 تقلید کیا تو اسے احرام کر لیا۔ ف۔ یہ حدیث غریب ہے لیکن قول ابن عمر رضی اللہ عنہما ہے کہ اس نے کہا کہ جس نے
 تقلید کیا یا جھولی ڈالی یا اشار کیا تو احرام کر لیا۔ رواہ ابن ابی شیبہ با ثقات۔ مع۔ میں کتابوں میں کہ لیکن جھول یا شفا
 سے نہ سب میں احرام نہیں ہوتا چنانچہ آتا ہے۔ ولان سوق الہدی فی معنی التکلیف فی اظہار الاچاہتہ۔ اور اس لیے
 کہ قبولیت کا جواب دینے میں ہری چلانا تلبد کے معنی رکھتا ہے۔ لانه لا یلطف الا من یرید الحج او العمرة۔ کیونکہ ہری کی تعلیم
 کوئی نہیں کہ اس سے بے حج یا عمرہ کا ارادہ رکھتا ہو۔ ف۔ اگر وہیم ہو کہ جواب دینا تو قول ہے کہ یہ فعل ہے تو جواب

دبا کہ - واطعام الا جائز قد يكون بالفضل كما يكون بالقول - اور قبولیت کا اظہار کرنا بھی ممکن ہے ہوتا ہے جیسے قول سے ہو اگر تاجر - فتنہ خلیفہ کے آقا نے خادم کو کسی کام کے لیے کہا پس خادم نے وہاں سے نہیں بلکہ کام کرنے کا تو یہی قبولیت کا جواب ہو گیا - چون ہی حج کے واسطے نکالنے کا تعلید بدنہ سے جواب ہو - فیصیر بہ محرم لا اتصال النیت لفضل ہون خاصا لخص الاحرام - تو تعلید سے محرم ہو جائیگا کیونکہ نیت ایسے نسل سے متصل ہوتی جو احرام کے خاصا سے ہو - فتنہ مذاقہ کلبہ یہ ہو کہ جب نیت حج یا عمرہ ایسے نسل کے ساتھ پائی جاوے جس کی خصوصیات سے ہو تو احرام بندہ جاتا ہو - اور تعلید در اصل فلو وہ نواتا یعنی شہ گردن میں ڈالنا - وصنفہ التعلید - اور تعلید کی صورت - فتنہ اس مقام پر - ان پر بطا علی عنق بدنتہ قطعہ نعل او عروۃ مرادۃ اولھا وشجرۃ - یہ ہو کہ اپنے بدنہ کی گردن پر جونی کا ٹکڑا یا نسہ عربی جونی کا ٹکڑا یا مسطرہ کا دستہ یا دخت کی چھال باندھ دے - فتنہ تاکہ شناخت ہو کہ یہ بدی ہو - بدنہ کا بیان آتا ہو - م - فان قلنا ولا یثبت ہما - اور اگر اسے بدنہ تعلید کیا اور اسکو بھیجا - ولم یستقما - اور اسکو نہیں چلایا تو محرم ہو جائیگا - لما روی عن عائشہ روت انھا قالت کنت اقول قلاک بدی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فثبت ہما واقام فی الہ حلالا - کیونکہ حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ فرمایا کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بدی کی گردن بند ثوبی تھی پھر آپ نے بدی کو بھیجا یا اور خود اپنے اہل میں حلال ٹھہرے رہے - فتنہ رواہ الائمۃ السہ فی الصحاح - فان توجہ بعد ذلک لم یصر محرما حتی یلحقوا - پھر اگر اسکے بعد خود بھی متوجہ ہوا تو ابھی محرم ہو جائیگا یہاں تک کہ بدنہ سے جا کر لجاوے - فتنہ پس قبل طے کے محرم نہیں - لان عند التوجہ اذالم یکن بین یدیه بدی یسوقہ - کیونکہ برکت توجہ کے یعنی خود روانہ ہونے کے جب کہ اسکے رد و رد کوئی بدی نہیں کہ اسکو چلاوے - لم یوجد منہ الا مجرد النیت - تو نہیں پائی گئی اسکی طرف سے مگر خالی نیت - وبجود النیت لا یصیر محرما - در خالی نیت سے محرم نہیں ہو جاتا - فاذا ذکر کما وساقا - پھر جب جا کر بدی کو پایا اور اسکو چلایا - او اور کما - یا بدی کو فقط پایا - فقد اقرنت نیتہ بعمل ہون خاصا لخص الاحرام فیصیر محرما - تو اب اسکی نیت ایسے عمل سے ملگنی جو احرام کی خصوصیات سے ہو تو محرم ہو جائیگا - کما لو ساقا فی الابداء جیسے جب کہ ابتدا میں بدی کو چلایا - فتنہ اقول اگر نیت نہ تو بھی احرام نہ ہونا چاہیے - الحاصل بدنہ سے احرام ہوتا نہیں باتوں میں بدنہ کو تعلید کر کے اور اسکے ساتھ متوجہ ہو اور نیت تسک ہو - اور اگر اہلین سے کوئی بات نہ تو تو محرم ہوگا قال الانبی بدنتہ کانتہ فانہ محرم حین توجہ - کما اگر بدنتہ المتعہ میں کہ وہ محرم ہوگا جب متوجہ ہوا - فتنہ یعنی سو اسے بدنہ متعہ کے کہ اگر اسکو پہلے بھیجا یا اور خود شہر تو محرم نہیں ہوگا جب خود بھی متوجہ ہوا تو فوراً محرم ہو گیا اگرچہ ہنوز جا کر بدنہ سے نہ نہ ہو - معتاہ اذ انوسی الاحرام - اسکے معنی یہ ہیں کہ جب احرام کی نیت ہو - فتنہ یعنی نیت اس میں بھی ضرور ہو ونبھا استحسان - اور بدنہ متعہ کے حق میں یہ حکم بدیل استحسان ہو - فتنہ اور قیاساً کچھ غرق نہیں - وجہ القیاس فیہ ما ذکرناہ - اس میں قیاس کی وجہ یہی جو ہم ذکر کر چکے - فتنہ یعنی متوجہ ہونے وقت اسکے سامنے کوئی بدی نہیں جسکو چلاوے تو محرم نہ ہونا چاہیے - وجہ الاستحسان ان بذالہ ہی مشروع علی الابداء وکسا من مناسک الحج وضعنا - وجہ استحسان یہ کہ بدی متعہ تو ابتدا پر ایک تسک منجہ مناسک حج کے موضع شرعی مشروع ہو - فتنہ یعنی شرع نے اسکو مناسک کا فعال حج میں سے ایک فعل قرار دیکر مشروع کیا تو یہ شرع سے حج کا ایک فعل ہو - لائے بخص بکے - کیونکہ یہ بدی شخص بکے ہو - وجیب شکر الجمع بین ادار التسلکین - اور واجب ہو گیا ہے شکر کے طور پر دونوں تسک یعنی حج و عمرہ کے جمع کے تو فیق طے ہوتا ہے - فتنہ تو فلو حال بدی متعہ تو گذرے سال کے حج و عمرہ حال کرنے کا ایک فعل قربانی واجبہ اب لیے جاتا ہو - وغیرہ قد یجب یا یجائیہ - اور سو اسے بدی متعہ کے بھی ہو جی

بدی کہ کسی نے بدی سے منع کیا تو کچھ خصوصیات کہہ سکتے ہیں۔ ۱۔ حاصل بدی متعہ کو خصوصیت ہے کہ وہ اجتہاد میں نہیں ہے۔
 کہنے سے صحیح کا ایک فعل ہر خلاف بدی تند وغیرہ کے کہ وہ جہذا وغیرہ سبب کے بدی ہو جائی ہو اور بدی متعہ مخصوص ایک
 ہے کہ وہ بدی متعہ کی وجہ سے اور جو کوئی بدی لیجاوے وہ عمرہ کرنے حلال نہیں ہو سکتا بلکہ احرام باقی رہتا ہے تو جب اس کو یہ
 خصوصیات ملے کہ احرام میں بدی تو ہم نے اجتہاد سے احرام میں بھی اس کی خصوصیت رکھی بہ نسبت دیگر بدی کے۔ من۔
 قلہذا اکتفی فیہ بالتوجہ۔ پس اسی واسطے بدی متعہ میں خالی متوجہ ہونے پر کفایت کی گئی۔ من۔ یعنی بدی متعہ کی وجہ سے
 روز بعد خود متوجہ ہوا بہ نیت احرام تو بدی تک پہنچنے سے پہلے ابھی محرم ہو گیا۔ ونی غیرہ تو وقت علی حقیقہ فعل
 اور بدی متعہ کے ماسوائے ہر ایام میں محرم ہونا درحقیقت فعل پائے جانے پر موقوف ہے۔ من۔ یعنی حقیقت میں
 سوچ بدی ہو اور وہ بدی تک پہنچ کر جلانا یا پہنچ جانا۔ م۔ اور واضح ہو کہ بدی متعہ میں بھی کچھ نیت احرام متوجہ ہو گئی
 محرم ہونا اس وقت ہے کہ بھیجا اور متوجہ ہونا دونوں ایام حج میں پائے جاوے اور اگر ایام حج میں بدی متعہ ہو تو بدی متعہ دیگر بدی
 کا حکم برابر ہے کیونکہ ایام حج سے پہلے فعل متعہ کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ من۔ اگر تلبیہ کہا اور نیت نہ کی تو محرم نہ ہو گا یہی
 الروایہ ہے۔ القاضی خان فی شرح الجامع۔ شیخ ابو البشر نے کہا کہ بدی القرآن مثل بدی متعہ کے ہونا واجب ہے۔ من۔
 دہی پر مبنی نے جزم کیا۔ مع۔ فان جلیل بدتہ۔ اور اگر کسی نے بدنہ پر جہول ڈالی۔ او اشعر۔ یا اسکو اشعار کیا۔
 من۔ یعنی کہاں چیر دیا کہ خون نکل آیا۔ او قلہ شاة۔ یا بکری کو تقلید کیا۔ من۔ یعنی بدنہ کو نہیں بلکہ بکری کو تقلید
 کیا۔ لم یکن محرما۔ تودہ محرم نہوگا۔ من۔ اگرچہ نیت ہو۔ لان التحلیل لدفع المحر والبرد والذبان۔ کیونکہ جہول
 اذ اتوا واسطے دور کرنے گرمی اور سردی اور کھینوں کے ہوتا ہے۔ فلم یکن من خصائص الحج۔ توبہ فعل کچھ خاصائص حج
 سے نہ ہوا۔ من۔ تونیت کسی مخصوص فعل کے ساتھ متصل نہوئی پس محرم نہوگا۔ والا شعاع مکر وہ۔ اور اشعار
 مکر وہ ہے۔ من۔ یعنی باختلاف۔ چنانچہ کہا۔ عند ابی حنیفہ رحم۔ ابو حنیفہ رحم کے نزدیک ہے۔ فلا یكون من النسک
 فی شئ۔ تودہ کچھ نسک ہی میں سے نہ ہوا۔ من۔ تو مختص نسک کماں سے ہو گا تو اس سے محرم بھی نہوگا۔ اور صاحبین
 وجہور کے نزدیک مکر وہ نہیں بلکہ اچھا ہے تو صاحبین کے قول پر نسک ہوا پس جواب دیا۔ وعند ہما ان کان حسنا۔ اور
 صاحبین کے نزدیک اگرچہ اشعار اچھا ہے۔ من۔ لیکن وہ انعال حج یا احرام سے مختص نہیں۔ فقد یفعل للمعالجۃ۔ کیونکہ
 کبھی علاج کے واسطے اشعار کرتے ہیں۔ من۔ توجب مختص فعل نہو تو صاحبین کے نزدیک بھی محرم نہ ہوا۔ بخلاف
 التعلیل لانه یختص بالبدی۔ برخلاف تعلیل کے کہ وہ بدی کے ساتھ مختص ہے۔ من۔ کسی اور عرض میں نہیں ہوتا
 بھرا اگر ہم یہ کہ جب تعلیل مختص ہے تو بکری کو تقلید کرتے محرم ہونا چاہیے۔ جواب یہ کہ تعلیل فقط بدنہ یعنی اونٹ و گاسے
 سے مختص ہے۔ و تعلیل الشاة غیر معتاد و لیس بستہ ایضا۔ اور بکری کا تعلیل کرنا معتاد نہیں اور وہ سنت بھی نہیں
 ہے۔ من۔ یعنی نہ رواج عام تھا اور نہ سنت سے ثبوت ہوا کہ بکری کو تعلیل کریں۔ یہی قول مالک رحم ہے۔ بخلاف
 شافعی و احمد کے اور صحاح السنہ کی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ثبوت ہے کہ آپ نے بدی ختم کی تعلیل کی۔ مع۔ اقول پس جواب
 یہی کہ ادلہ تو ایک مرتبہ سے سنت کا ثبوت نہیں ہوتا اور دوم یہ کہ اچھا اس کی تعلیل کی مگر معتاد نہوے سے آدمی محرم نہو جائیگا
 اور معتاد ہی تعلیل ہے۔ من۔ شیخ ابو منصور ماتریدی نے کہا کہ ابو حنیفہ رحم نے غالباً اشعار سنت کو مکر وہ نہیں رکھا بلکہ جو
 عبادت کے ذکر کیا کہ ایسا اشعار مکر وہ کہا جس سے گوشت میں زخم سرایت کرے اور جانور کو تکلیف ہو۔ کافی و بسوٹ
 اشعار و سنت کا ثبوت کے کو ان کی جرین اسناد اور شافعی نے عاین جانب کہا۔ فخر الاسلام نے کہا کہ ادلہ شافعی

عن قول ابی جہاس میں جو ہر روایت ابن ابی شیبہ گذرا ان صورتوں میں سوائے شکر ہی کے ہر چیز پر ایسا حکم ساریا
بدنہ۔ قال والیہدن من الابل والبقرة۔ امام محمد نے کہا اور بد کے تو اونٹ دگائے سے ہیں۔ فقہ جیسے ہی بکری
دگائے سے ہرج۔ وقال الشافعی من الابل خاصة۔ اور شافعی نے کہا کہ غلط اونٹ سے مخصوص ہیں۔ لقولہ
علیہ السلام فی حدیث الجمعۃ۔ بدلیل قول حضرت صلی السری علیہ وسلم کے جو حدیث جمعہ میں وارد ہو کر۔ فاستعمل
منہم کالہدی بدنہ۔ پس لوگوں میں سے جلدی کر کے آنے والا مانند اسکے جسے بدنہ ہی سمجھا۔ واللہ ہی علیہ کالہدی
بقرة۔ اور جو اس سے متصل آنے والا ہر مانند اسکے جسے گائے ہی سمجھی۔ ف۔ یہ حدیث آؤ تک آئی ہر متصل نہیں۔
حضرت صلی السری علیہ وسلم نے بدنہ دگائے میں فرق کیا۔ ف۔ تو معلوم ہوا کہ گائے بدنہ نہیں ہے۔ ولنا ان البسندہ
یشی عن البساتہ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بدنہ ہر دو تیار ہر بات سے۔ وہی الفخامۃ۔ اور بدانت یعنی مخیم ہونا جسے
یعنی بدن دار ہونا جسکو فارسی میں تناد یعنی تن گوش داکتے ہیں۔ وقد اشترک فی ہذا المعنی۔ اور حال یہ کہ اونٹ
دگاد دونوں اس معنی ضخامت میں مشترک ہیں۔ ولہذا یجری کل واحد متما عن سبقتہ۔ اور اسی وجہ سے ہر ایک اونٹ
یا گائے سات آدمیوں کی طرف سے جائز ہے۔ ف۔ چنانچہ حضرت جابر رونے کا کہ ہم لوگ بدنہ کو سات کی طرف سے قربانی
کرنے تو عمن کیا گیا کہ اور گائے کو۔ پس فرمایا کہ ابن وہ نہیں ہر گردن میں سے۔ لکن فی صحیح مسلم۔ اور جو حدیث شافعی رحم
نے ذکر کی اسکے جواب میں کہا کہ۔ والصحیح من الروایۃ فی الحدیث کالہدی جزورا۔ اور صحیح روایت میں حدیث
کے واقع ہر مانند اسکے جسے اونٹ ہی سمجھا۔ ف۔ اور لفظ بدنہ نہیں واقع ہے۔ لیکن صحیح نہیں ہر کیونکہ صحیح بخاری و
مسلم کی روایت میں بدنہ کا لفظ ہے اور صرف صحیح مسلم کی روایت میں جو در واقع ہے تو بدنہ کا لفظ اس روایت میں ہر اور تحقیق
یہ ہے کہ در حقیقت اختلاف لفظ بدنہ کے مفہوم میں ہے کہ لغت و شرح میں بدنہ کا مفہوم کیا ہے پس لغت میں خلیل رحمہ اللہ تعالیٰ
نے کہا کہ بدنہ تا قیام گائے جو کہ کو بدنہ جاوے۔ نووی شافعی رحم نے کہا کہ یہی اکثر اہل ائمہ کا قول ہے اور یہی مصلح میں ہے۔
اب رہا یہ کہ شرح میں لغت سے یہ لفظ منقول نہیں ہوا ہر وہ اسکے واسطے حدیث جابر رضی اللہ عنہ صحیح مسلم میں ہر صحیح ہے کہ
بدنہ اونٹ دگائے دونوں کو شامل ہے۔ رہا حدیث جمعہ میں صرف ظاہری صورت میں فرق معلوم ہوتا ہے ورنہ اول جو کہا
کہ مانند اسکے جسے بدنہ ہی سمجھا ہر ادیہ کہ اونٹ بدنہ ہی سمجھا ہر نیز اسکے کہ دوبارہ دگائے کا ذکر کیا ہے اور یہ جائز ہے کہ عام لفظ
ذکر کیا جاوے اور قرینہ سے بعض افراد خاص مقصود ہوں اور نیز ہر جہہ روایت صحیح مسلم کے کہ اول اس میں یہی ہر کہ مانند اسکے
جسے اونٹ بدنہ ہی سمجھا۔ پس یہ اولی ہے کہ لغت و شرح موافق ہے اور احادیث سب شفق ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم ہم۔ منع۔
سات آدمی ایک بدنہ میں شریک ہوے ہر ایک نے اسکو تقلید کیا تو سب احرام والے جو جادے بغیر طیکہ تقلید کرنا انکی
اجازت سے ہوا و سب اس بدنہ کے ساتھ چلین۔ جہول ڈالنا اور بعد قربانی کے جہول و ہمار صدقہ دینا مستحب ہے
کیونکہ آنحضرت صلی السری علیہ وسلم کے بدنہ سب اسی طرح جہول والے تقلید کیے ہوئے تھے۔ جہول ڈالنے سے تقلید
کرنا بہتر ہے۔ مع۔

نہ تو بدنہ صحیح بخاری و مسند ابی ہدی

باب القرآن

ہ اب قرآن کے بیان میں ہے۔ قرآن با کسر طان اور مقصود یہ کہ ایک ہی احرام سے یا مہرج میں عزم و ارج کو لایا جیسے
تبع دو احرام سے ہے۔ و تحقیق آدمی۔ جب افراد جہان کر دیا تو اب قرآن و تبع کو شروع کیا۔ القرآن افضل من
التبع والا افراد۔ قرآن افضل ہر تبع مافراد سے۔ ف۔ یہی عمل گوری و سنی و بیت ابی حدیث و ظاہر ہے

اور شافعی میں سے بھی زیادہ آتی واپس آتی ہے اور یہ جامع علماء و صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ وقال الشافعی
 الا افراد افضل۔ اور شافعی نے کہا کہ افراد افضل ہے۔ ف۔ یعنی تنہا حج ادا کرنا اور نہ عمرہ ادا کرنا اس طرح کہ درمیان میں
 صبح اپنے اہل کے ساتھ ہو جاوے اور معنی الام کے غریب آؤنگے۔ اور دلیل شافعی جو مبسوط میں ہے یہ کہ افراد میں نسک
 پڑھنا اور سفر کر رہنا اور احرام علیحدہ ہونا حاصل ہوتا ہے۔ فخص النہایہ۔ وقال مالک التمتع افضل من القران
 اور مالک رحمہ نے کہا کہ قرآن سے تمتع افضل ہے۔ ف۔ اور افراد سے قرآن افضل ہے۔ لان لہ ذکر انی القرآن کیونکہ
 تمتع کا کتاب الہیہ میں ذکر ہے۔ ف۔ بقولہ فمن تمتع بالعمرة الى الحج الاية۔ ولا ذکر للقرآن فیہ۔ اور کتاب الہیہ میں قرآن
 کا ذکر نہیں ہے۔ وللشافعی قولہ علیہ السلام القرآن رخصۃ۔ اور شافعی کی دلیل اول اسلئے کہ حدیث میں ہے کہ قرآن
 کرنا اجازت ہے۔ ف۔ چونکہ اجازت سے عزیمت اولیٰ لہذا افراد اولیٰ ہو لیکن اس حدیث کا تہہ نہیں ملتا بلکہ شافعی
 کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا افضل ہے کہ آپ نے مفروضہ حج کا احرام باندھا جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا اور
 بخاری کی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما اور ابن ماجہ کی حدیث جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہما اور صحیح بخاری کی طویل حدیث عروہ بن الزبیر رضی اللہ عنہما
 عائشہ رضی اللہ عنہا سے ہے۔ اور باوجود کثرت ناظرین کے کسی نے عمرہ کو ناقص نہیں کیا۔ اور یہی افراد نعل ابو بکر و عمر و عثمان ہے تمتع
 ولان فی الافراد زیادۃ التلبیۃ والسفر والخلق۔ اور دلیل دوم اسلئے کہ ایک حج یا عمرہ کرنے میں تلبیہ احرام کا اور
 سفر کا اور خلق کا زیادہ ہونا حاصل ہے۔ ف۔ کیونکہ حج و عمرہ ہر ایک کے واسطے یہ بائین الگ الگ کرے گا۔ لیکن یہ امر
 ہنوز قابل تحقیق ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خالی حج کیا ہے چنانچہ آتا ہے۔ اور جابر سے علماء کا یہی قول ہے کہ آپ نے
 قرآن کیا پس دو طواف اور دو سعی کیں۔ ولنا قولہ علیہ السلام یا آل محمد اہلوا بحجہ و عمرہ معا۔ اور ہامی دلیل
 قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ ای آل محمد حج و عمرہ دونوں کا ساتھ ہی احرام باندھو۔ ف۔ رواہ الطحاوی واحد۔
 اور حضرت انس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ تلبیہ کہتے حج و عمرہ کے ساتھ فرماتے کہ لبیک
 حجہ و عمرہ۔ یہ حدیث صحیح بخاری و مسلم میں ہے۔ ابن الجوزی نے کہا کہ انس رضی اللہ عنہ اس وقت نابالغ تھا۔ صاحب التتبع نے
 جواب دیا کہ نہیں بلکہ بالاجماع بالغ تھا۔ اور صحیح مسلم میں انس رضی اللہ عنہ کی روایت مذکور ہے ابن عمر رضی اللہ عنہما نے انکار کیا تو انس
 نے پھر روکیا اور کہا کہ ہم کوڑا کا بچھنے میں بیشک میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ فرماتے لبیک
 حجہ و عمرہ۔ اور صحیح بخاری میں حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وادی
 عقیق میں فرمایا کہ آج کی رات میرے رب غر وحل سے ایک آنے والا آیا پس کہا کہ اس وادی مبارک میں ناز بڑھ اور
 ابد کہ عمرہ فی حجہ۔ یعنی حج میں عمرہ قرآن کیا۔ ابن حزم رحمہ نے کہا کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے سنوئے تابعین ثقات نے بالاتفاق
 روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے احرام میں لبیک حج و عمرہ کیا ہے۔ ابو داؤد و ترمذی و ابن ماجہ کی حدیث
 ابن عباس رضی اللہ عنہما میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چار عموں کا احرام کیا عمرہ حدیبیہ اور عمرہ قضاء سال آئندہ کے ذی قعدہ میں
 اور عمرہ جمرانہ اور جو تھا عمرہ اپنے حج کے ساتھ میں۔ یہ حدیث دلیل ہے کہ آپ کا حج مفرد نہیں تھا۔ مع۔ اور مصححین کی حدیث
 ابن عمر رضی اللہ عنہما میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا تمتع ہونا مروی ہے اور مصححین کی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں مثل اسکے مروی ہے اور
 اسکی کہ تہہ مصححین میں عمران بن حصین سے مروی ہے اور مسلم و نسائی کی حدیث میں ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ مجھے سلام
 ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مع اصحاب کے حج مع عمرہ کیا ہے اب ہم کہتے ہیں کہ شافعی رحمہ نے ابن عمر و عائشہ رضی اللہ عنہما کی
 روایت سے افراد حج کا جو استدلال کیا وہ صحیح نہیں کیونکہ بافتاق بخاری و مسلم نے ان صحابہ مع دوسروں کو حج و عمرہ ہونا
 مروی ہے اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو جو تعیم سے عمرہ کرایا نہیں بھی خود صحیح ہے۔ روایہ کہ ان صحابہ رضی اللہ عنہم نے حج و عمرہ کرنا پلغف

تبع مذکور ہے کہ بلفظ قرآن تو تحقیق یہ ہے کہ بہت علماء نے ذکر کیا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے منع فرمایا کہ کسی کو عروہ کا ایک احرام سے حاصل کرے یا دو احرام سے یعنی کسی صورت سے ان دونوں تک سے منع حاصل کرے۔ یہی قرآن میں قول تعالیٰ فمن تبع بالعمرة الى الحج - سے ہر صورت منع عروہ و حج کا حصول مقصود ہے۔ عروہ ایک احرام سے جگہ نام قرآن رکھا گیا ہے یا دو احرام سے جگہ نام بلفظ منع ہوا۔ چنانچہ صحیحین میں سعید بن السیب رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ علی و عثمان جمع ہوئے اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے منع کرتے تھے تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ آپ کیا چاہتے ہو؟ یہ اسے کہہ کر چلا گیا۔ جسکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا اس سے منع کرتے ہو تو عثمان رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم کو اپنی طرف سے چھوڑ دو تو علی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ مجھے یہ کجا پیش نہیں ہے کہ آپ کو چھوڑ دوں پھر جب علی رضی اللہ عنہ نے یہ دیکھا تو حج و عروہ دونوں کا بلند تلبیہ کیا۔ یہ میری ہے کہ منع یعنی قرآن تھا کیونکہ دونوں کا ایک ساتھ تلبیہ کیا بخلاف اصطلاحی منع کے کہ وہ اول عروہ پر پھر حلال ہو کر انھوں کو احرام حج ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حج و عروہ دونوں کا تلبیہ کیا ہے۔ اور صحیح مسلم میں عمران بن حصین نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کیا اور بیان حج و عروہ کے۔ اس سے معلوم ہوا کہ منع سے قرآن کا لفظ منع منع سے ایک قسم یعنی قرآن ہے۔ ابو داؤد کی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا سے ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عروہ کا احرام کیا سو اے اس عروہ کے جانے حج سے قرآن کیا۔ یہ میری ہے کہ عائشہ رضی اللہ عنہا کی مراد بھی منع سے یہی قسم قرآن ہے پس صحابہ رضی اللہ عنہم نے منع و دونوں قسم قرآن و منع پر ہوتے تھے۔ پھر صحیح مسلم کی حدیث طویل جابرہ رضی اللہ عنہ سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد و رد کہ اور بعد ادا سے طواف سعی کے حلال نہیں ہوئے مع ان اصحاب کے جنھوں نے بدی ساتھ لی تھی اور دوسروں کو حلال ہو جانے کا حکم دیا پس بغیر بدی والے صحابہ رضی اللہ عنہم نے عروہ و حج دو احرام سے کیا اور آپ نے مع اہل بدی کے ایک احرام سے اور یہ قرآن ہے اور اول منع ہے اور خود حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ رسول اللہ آپ کے اصحاب عروہ و حج سے منع ہوتے ہیں اور میں تنہا حج کے ساتھ جاتی ہوں۔ ۱۲۔ یعنی تنہا سے عروہ کرانے کی حدیث تو ظاہر ہوا کہ آپ کا ادا کرنا جو قرآن و منع ہوا ہے۔ اور دل میں جو کہ منع سے عثمان رضی اللہ عنہ کا منع کرنا سبوت ہے بلکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے منع کیا تھا اس حکمت سے کہ لوگ سال میں ایک بار حج و عروہ جمع کریں بلکہ ایان کے شائع اور کفار و روم و غیرہ کے مروجہ ہونے کو بترہ کہ عروہ الگ کریں تاکہ ہمیشہ ہر وقت میں بیت اللہ کی طرف زیارت کرنے والوں کی آمد رفت جاری رہے اور عثمان رضی اللہ عنہ نے اسی حکمت کی اتباع کی جیسا کہ بعض محققین نے میری روایت سے متفق کیا ہے۔ مدینہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خود قرآن کی سنت ہونے کا اقرار میری کیا جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث ابو موسیٰ الاشعری رضی اللہ عنہ میں ہے۔ فی بن سعید نے کہا کہ میں نے ایک ساتھ حج و عروہ کا اہل کیا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ تو نے اپنے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت پائی۔ رواہ ابو داؤد والنسائی وابن ماجہ اور دارقطنی نے کہا کہ صحیح الاسناد ہے۔ امام احمد نے حدیث سراقہ رضی اللہ عنہ سے مرغوغ حدیث روایت کی کہ حج میں عروہ قیامت تک داخل ہوا اور سراقہ نے کہا کہ حجہ اولوہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج و عروہ کا یا۔ اسناد کے راوی ثقافت ہیں۔ اور امام احمد نے قرآن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حدیث ابو طلحہ و ہر اس میں زیادہ الجالی جابر و ام سلمہ رضی اللہ عنہم سے اور نسائی نے حدیث علی رضی اللہ عنہ سے مع فضل اور ہزار اسم کے اسناد صحیح ابن ابی ہونی رضی اللہ عنہ سے روایت کیا چنانچہ مفصل منع ائمہ میں مذکور ہے اور شیخ نے کہا کہ جن صحابہ نے تنہا حج کا تلبیہ کیا تھا کیا شاید اسکی وجہ یہ کہ انھوں نے ہی سنا جیسے اس میں اختلاف ہے کہ کس مقام پر احرام کا تلبیہ کیا۔ اس میں بھی کچھ صحیح ہے کہ آپ نے صرف حج کو زبان سے کہا جو منہ سے کہنا ہے کہ ظاہر و باطن علم و فہم اس طرح ظاہر ہوتی ہے کہ اچھا سے حال نہ اچھا بن بعض نسخے و بعض نسخے عروہ کا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کا تلبیہ کیا جیسا کہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے ظاہر ہے۔

کی احادیث میں پھر دوسری حقیقت میں بھی ربانی جو خواب میں ہوتی ہے حج و عمرہ کا قرآن کیا اور دونوں کا نتیجہ کیا جیسا کہ حدیث
 انس رضی اللہ عنہ میں عمرہ کا نقشہ و علی و ایک جم غفیر صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اور یہ وجہ توفیق اولی و احسن ہے و اللہ تعالیٰ اعلم۔
 الحاصل قرآن اولی ہے کیونکہ ایک تو سنت ثابۃ صحیحہ ہے اور دوم ایسے کہ آپ نے آل محمد کو جمع کا حکم کیا جیسا کہ مصنف نے
 حدیث ذکر کی۔ و لانی فیہ جمعا میں العباد میں۔ اور سوم ایسے کہ قرآن میں جمع کرنا دو عبادتوں کا۔ ف۔ یعنی حج و عمرہ
 کا ہے۔ فاشبہ الصوم مع الاعتکاف۔ تو قرآن مشابہ ہو گیا صوم مع اعتکاف۔ ف۔ جمع کرنے کے۔ و الحمد للہ
 فی سبیل اللہ مع صلوة اللیل۔ اور مشابہ ہو گیا جادین حراست کرنے مع تہجد کی ناز کے۔ ف۔ شاکسی طرف سے
 دشمن کی رات میں چھاپہ مارنے کا خیال ہے وہاں جو کیدار بیدار رہا اور رات میں تہجد بھی پڑھی۔ رہا جواب قیاسی دلیل شافعی
 کا کہ عمرہ علیحدہ کرنے میں طبیعہ و سفر و حلق کی زیادتی ہے تو جواب دیا کہ یہ چیزیں قائل ترجیح نہیں۔ و التلبیۃ غیر محصورہ۔ اور
 تلبیہ شمار کیا ہوا نہیں ہے۔ ف۔ کہ جیسر زیادتی سمجھ میں آوے چنانچہ اگر علیحدہ عمرہ میں ہزار بار کہا اور علیحدہ حج میں ہزار بار کہا
 تو حج و عمرہ کرنے میں دو ہزار بار کہے اس سے کچھ زائد نہ ہو بلکہ اگر تین ہزار بار ہو تو ایک ہزار کمی رہ گئی۔ و السفر غیر مقصود۔
 اور سفر کچھ اصلی مقصود نہیں ہے۔ ف۔ بلکہ مقصود تو افعال حج و عمرہ ہیں۔ و الحلق خرج عن العبادۃ۔ اور ہاں سفر نہ کرنا
 تو وہ عبادت عمرہ یا حج کے احرام سے خارج ہوتا ہے۔ فلا ترجیح با ذکر۔ تو یہ باتیں جنکو شافعی نے ذکر کیا ہے ان سے افراد کو ترجیح
 نہیں ہو سکتی۔ ف۔ یہی حدیث الشافعی کہ قرآن رخصت ہے اول تو ثابت نہیں اور بر تقدیر تسلیم اس سے یہ مقصود نہیں
 کہ قرآن کرنا عزیمت افراد سے کتر یعنی رخصت ہے بلکہ۔ و المقصود بماروی۔ مقصود اس سے جو شافعی نے روایت کی۔
 نفی قول اہل الجاہلیۃ۔ اہل جاہلیت یعنی اسلام سے پہلے والے کافروں کا قول و دکرنا۔ ف۔ وہ قول یہ کہ۔ ان
 العمرۃ فی الشہر الحج من افجر الفجر۔ حج کے ایام میں عمرہ کرنا سب گناہوں سے بدتر گناہ ہے۔ ف۔ تو اسکو دور کر دیا کہ
 نہیں کچھ گناہ نہیں بلکہ جائز ہے۔ جیسے سعی میں الصفا و مردہ کو صحابہ بوجہ جن کے گناہ جانتے تو اللہ تعالیٰ نے نازل فرمایا
 قوله فلا جناح علیہ الا لطوف بها۔ یعنی جو ان دونوں میں طواف کرے اس پر گناہ نہیں ہے۔ حالانکہ سعی واجب ہے۔ رہا یہ کہ ایام
 مالک نے منع کو ترجیح دی کہ قرآن میں مذکور ہے نہ قرآن۔ جواب دیا کہ۔ و للقرآن ذکر فی القرآن۔ اور قرآن کا ذکر بھی کلام
 الہی میں موجود ہے۔ لان المراد من قوله تعالیٰ و اتوا الحج و العمرۃ سر۔ کیونکہ قول الہی و اتوا الحج و العمرۃ سر۔ یعنی
 تمام کر حج و عمرہ کو اللہ تعالیٰ کے لیے۔ اس سے مراد۔ ان یحرم بہا من دویرۃ اہلہ۔ ہے کہ اپنے لوگوں کے جو بیرون
 سے دونوں کا احرام باندھے۔ ف۔ یہی نام کرنا ہوا۔ علی مار و سیاہ من قبل۔ چنانچہ ہم ساتھی میں اسکو روایت
 کر چکے۔ ف۔ یہ تفسیر صحابہ کی بحکم حدیث مرفوع ہے۔ اور مخفی نہیں کہ قولہ تعالیٰ فمن تمنع بالقرۃ للحج۔ قرآن و مجمع اصطلاحی
 و دونوں کو شامل ہے اسی وجہ سے صحابہ رضی اللہ عنہم قرآن کو تمنع کہتے تھے کیونکہ تمنع کے معنی تو نعمت ہانا اس عمو سے حج کی جانب
 و دونوں کا پانا بطریق احرام واحد و بعد و احرام دونوں طرح حاصل ہے پس جس آیت سے امام مالک نے تمنع کا ذکر کرنا لاوہی
 قرآن کا ذکر ہے وہ آیت اتوا الحج۔ قرآن کی ترجیح مع فعل سنت ہے۔ بیان ایک لطیف نکتہ ہے۔ واضح ہو کہ حدیث جابر بن
 عبد اللہ کہ آپ نے طواف سعی کے بعد حکم دیا کہ جو بدی نہ لایا ہو وہ حلال ہو جاوے یعنی حلق یا فطر کر کے۔ اس سے
 ملتا کہ احرام سے حلال کرنے والا حلق یا قصر ہے اور وہ افعال عمرہ یا حج سے نہیں ہے۔ پھر اسی حدیث میں آپ نے فرمایا
 کہ اگر میں پہلے سے سو جا ہوتا جو چھ مہرے مارے میں آیا تو میں بھی بدی کو نہیں چلاتا۔ یعنی لوگوں کے ساتھ حلال چلا
 اس سے یہ مقصود نہیں کہ اسوقت حلال ہو جاتا ہے ہی کہ تمنع پتر ہو جاوے بلکہ اسوا سے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو نہایت
 حرص آپ کے قدم بقدم چلنے میں تھی تو وہ آپ سے جدا حلال ہونا نہیں چاہتے تھے چنانچہ صحاح کی بعض روایات

مرح بین کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے تعمیل ارشاد میں توقف کیا یعنی اس امید پر کہ شاید حکم بدل دیا جاوے پھر جب آپ غصہ ہوئے تو لوگوں نے تحلیل کر لی۔ اس سے منع کا طریقہ مشروع ہو گیا اور چونکہ اسد تعالیٰ نے آپ کے واسطے صرف ہی حج الودعی رکھا تھا لہذا پیشتر سے آپ کو یہ سوچنا بیسوسین کیا بلکہ حج افضل تھا یعنی قرآن مع سبق پڑھی پڑھی بسر کر دیا۔ فافهم۔ اور کوئی دیکر یہ کہ اہل اسلام کے واسطے طہرہ کہ بیت الحقیق خانہ کعبہ کی تعظیم رکبین پس شافعی رحمہ کے اجتہاد میں ہر روایات صحیحہ دیا کہ افراد حج کرنا اس افراد عمرہ کو نہ سال کے جملہ ایام میں افضل ہے حتیٰ کہ ابتداء سے اہلال میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف حج کا طریقہ لکھا۔ اور چونکہ اصح مذہبی قول میں آپ کے قرآن کیا تو آپ کی سنت سے منع لوگ ترک کرتے لہذا خود صحابہ رضی اللہ عنہم کو حلال ہو جانے کا حکم دیدیا اور یہی مالک کا اجتہاد ہوا۔ رہا قرآن جو علی الاصح آپ کی سنت ہے وہ ابو حنیفہ کا اجتہاد کر دیا اس پر ایک جم غفیر اسلام ہے۔ قاعودہ و تامل ہم۔ پس تحقیق مذکور سے صاف ظاہر ہو گیا کہ قرآن سنت افضل ہے۔ اور اس میں دیگر وجوہ ترجیح میں چنانچہ فرمایا۔ ثم فیہ تعجیل الاحرام۔ پھر قرآن کرنے میں احرام کی تعجیل ہے۔ و شفت کیونکہ احرام حج ساتھ ہی باندہ یا جاتا ہے اور تعجیل صلت محمودہ ہے۔ و استدانتہ احراما من المیتات۔ اور دونوں حج و عمرہ کا احرام برابر دیکھا رکھنا میتات سے لیکر۔ الی یفرغ منها۔ یہاں تک کہ دونوں سے فراغت پاوے۔ و اسطرح احرام کی اسذبت بھی محمود ہے۔ اور جابر کی حدیث کہ میں بھی حلال ہو جاتا۔ اسکا کتبہ میں بیان کر چکا۔ و لا کد لک التمتع۔ اور تمتع میں یہ بات نہیں ہیں۔ فکان القرآن اولی منہ۔ تو تمتع سے قرآن اولیٰ شہرا۔ وقیل الاختلاف بیننا و بین الشافعی۔ اور کہا گیا کہ ہمارے و شافعی کے درمیان اختلاف۔ و اسطرح کہ افراد افضل ہے ان کے نزدیک اور قرآن ہمارے نزدیک بننا و علی ان القارن عندئذ لطف طوافین ویسعی سعین۔ اس بنا پر ہے کہ ہمارے نزدیک تو قرآن کرنے والوں طواف اور دوسری کرے گا۔ و عندہ طواف واحد و سبعا و احدا۔ اور شافعی کے نزدیک ایک ہی طواف اور ایک ہی سعی کرے گا۔ و اسی وجہ سے شافعی کہتے ہیں کہ قرآن نہ کرے بلکہ الگ الگ ادا کرے تو یہ دو طواف و دو سعی سے اچھا ہوگا واضح ہو کہ شافعی رحمہ کا قول اس جماعت علماء میں ہے جو کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کیا مگر عمرہ کا طواف و سعی داخل کر دیا حج کے طواف و سعی میں پس ایک ہی طواف و سعی کی۔ اور ہمارے نزدیک دو طواف و دو سعی کین شیخ ابن الحاج نے اشارہ کیا کہ ہمارے نزدیک قارن و تمتع سے طواف تقدم ساقط ہے یعنی آپ نے طواف تقدم اسوقت نہیں کیا بلکہ وہ طواف عمرہ تھا۔ مترجم کتاب ہے کہ یہی صواب ہے کیونکہ ابوداؤد وغیرہ کی بعض حدیث میں سعی مفاد مردہ میں اور بڑھ چنا وغیرہ مذکور ہے اور بعض میں نہیں پس اگر سعی واحد ہو تو مشکل اور لامحالہ ایک روایت خطا ہوگی اور جب دوسری میں تو دونوں روایتیں حق ہیں۔ فاحفظہ فانہ نافع جدا۔ ہم۔ قال وصفۃ القرآن ان یمل بالعمرة والحج معا من المیتات۔ تدوری نے کہا اور قرآن کی صفت یہ ہے کہ میتات سے ساتھ ہی عمرہ و حج کے ساتھ آواز بلند کرے۔ و تبلیہ کہے۔ و یقول عقیب الصلوۃ۔ اور کہے بعد نماز کے۔ و دکانہ احرام کے۔ اللهم انی ارید الحج والعمرة فیسروا لی و تقبلوا منی۔ الہی میں حج و عمرہ کی نیت کرتا ہوں پس تو مجھے دونوں آسان فرماوے اور دونوں مجھے قبول کر لے۔ و اسد لیک بچ و عمرہ کہے۔ ن۔ لان القرآن ہوا جمع میں الحج والعمرة۔ کیونکہ قرآن توجیع کرنا حج و عمرہ کو۔ من قولک قرئت الشی بالشی۔ ماخوذ ہے تیسرے اس محاورہ سے کہ قرئت الشی بالشی۔ و یعنی قرآن کر دیا میں نے ایک شی کو دوسری چیز کے ساتھ۔ اس محاورہ کا بولنا اسوقت کہ۔ اذا جمعت بینہما۔ جب تو دونوں چیزوں کو ساتھ جمع کر دے۔ و کذا لافہ او دخل حجۃ علی عمرۃ قبل ان یطوف لہا اربعۃ اشواط۔ اور یوں ہی قرآن ہو جائیگا جب کہ داخل کرے حج کو عمرہ پر قبل اسکے کہ عمرہ کے لیے چار سو پیر طواف کر چکے۔ و یعنی اول احرام عمرہ کا یا بعد احرام حج کے میں داخل ہو کر عمرہ

طواف شروع کیا اگر سات بن سے چار پیرے پورے کر لیے تو طواف گویا ہو گیا کیونکہ چار پیرے رکن اور نصف سے
 نائیمین اور عمرو بھی طواف ہے تو عمرو ہو چکا اب قرآن نہیں ہو سکتا اور اگر چار سے کم کیے بن اسوقت حج کی نیت کر لی تو گناہ
 عمرہ نہیں ہوا اور نیت جمع ہو گئی پس قرآن ہو گیا۔ لان الجمع قد تحقق۔ کیونکہ جمع ہونا تو ثابت ہو گیا۔ و نہ کیونکہ
 اگرچہ طواف ہر لیکن سات پیرے بن سے چار سے کم پیرے کا حکم ابھی طواف نہیں ہوا۔ اذ لا اکثر منها قائم۔ کیونکہ سات
 پیرے بن میں سے زیادہ پیرے ابھی باقی ہیں۔ وحشی غرم علی ادا انھا یسال التیسیر فیہا۔ اور ہر گاہ کہ حج و عمرہ ادا کر سکا
 قصد کرے تو اسے تعالیٰ سے دونوں کی ادائیگی آسانی مانگے۔ و قدم العمرۃ علی الحج فیہ۔ امداد ادا کرنے میں عمرہ کو حج
 پر تقدم کرے۔ و کذلک یقول لیک بعمرۃ و حجۃ معا۔ اور اسی طرح کہے کہ لیک بعمرہ و حجۃ معا۔ و نہ یعنی دعا
 کی طرح تلبیہ میں بھی عمرہ و حج ایک ساتھ ہونے کو کہے اور بعض روایات آثار میں حج و عمرہ وارد ہے تو بتدریج کہ پہلے عمرہ پھر حج
 کہے۔ لائے یبدأ بافعال العمرۃ فلذلک یبدأ بکسرہ۔ کیونکہ وہ پہلے افعال عمرہ کو شروع کرے گا تو زبان بھی عمرہ کا ذکر
 شروع کرے۔ و ان اخر ذلک فی الدعاء والتلبیۃ لا بأس بہ۔ اور اگر اسنے ذکر عمرہ کو دعا و تلبیہ میں حج سے
 پہلے کیا تو اسکا مفاد فقہ نہیں ہے۔ لان الواو للجمع۔ کیونکہ واد (یا اور) واسطے جمع کے ہے۔ و نہ تو معنی یہی ہو گئے کہ
 حج و عمرہ جمع کر دنگ۔ پھر ادا کرنے میں یہ جائز نہیں کہ عمرہ پہلے ادا کرے۔ و لونیوی قلبہ و لم یند کرہا فی التلبیۃ
 اجزاء۔ اور اگر اسنے دل سے نیت کر لی اور دونوں کو تلبیہ میں ذکر نہیں کیا تو اسکو کافی ہے۔ اعتباراً بالصلوۃ۔
 برقیاس فار کے۔ و نہ کہ دل سے فرض ظہر وغیرہ کی نیت کافی ہے زبان کی تضرع نہیں ہے۔ فاذا دخل مکۃ ابتداء طواف
 باللبیت سبقتہ اشواط یرتل فی الثلث الاول منها۔ پھر جب مکہ میں داخل ہو تو شروع کرے یعنی طواف تقدم
 نہ کرے بلکہ عمرہ شروع کرے) اور طواف کرے بیت اسر کا سات پیرے ان میں سے چھ تین پیرے میں رتل کرے۔ و نہ
 کیونکہ ایک بعد سنی ہے۔ ویسعی بعد ہا بین الصفا والمروة۔ اور بعد سات پیرے بن کے مفاد مردہ کے درمیان سنی
 کرے۔ و نہ ہا افعال العمرۃ۔ اور یہ عمرہ کے افعال سمے۔ و نہ یعنی طواف و سنی۔ چونکہ قرآن ہے تو ابھی حق یا قصر
 کر کے احرام سے باہر نہیں ہو گا بلکہ احرام سے رہے ثم یبدأ بافعال الحج فیطوف طواف التقدم پہلے اشواط
 ویسعی بعدہ۔ پھر حج کے افعال شروع کرے پس طواف التقدم کرے سات پیرے اور بعد طواف کے سنی کرے۔ کیا بیانا
 فی المفرد۔ جیسا کہ ہم نے مفرد حج کرنے والے میں بیان کر دیا۔ و یقدم افعال العمرۃ۔ اور افعال عمرہ کو پہلے لاوے۔
 و نہ پیچھے حج کرے۔ لقولہ تعالیٰ فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج۔ بدلیل قول اسے تعالیٰ فمن تمتع الحج یعنی جو شخص تمتع پاوے
 عمرہ کے ساتھ حج تک۔ و نہ پس عمرہ کو ابتدا اور حج کو اختتام قرار دیا اسی تمتع میں ہے۔ و القرآن فی معنی التمتع۔ اور
 قرآن یعنی تمتع ہے۔ و نہ تو قرآن میں بھی مثل تمتع کے قریب ہوگی۔ اور سابق متفق ہوا کہ تمتع جو آیت میں مذکور ہے
 قرآن و جمعہ دونوں کو شامل ہے تو تمتع کی دونوں قسم میں عمرہ سے ابتدا و منصوص ہے۔ ولا یعلق بین العمرۃ والحج۔ اور عمرہ
 و حج کے درمیان میں حلق یا تقصیر نہ کرے۔ و نہ یعنی بعد افعال عمرہ کہ طواف و سنی ہے حلق و قصر نہ کرے و نہ
 احرام سے باہر ہو جائیگا۔ اور احرام باقی ہونے میں نہیں کر سکتا۔ لان فلک جنایۃ علی احرام الحج۔ کیونکہ اسوقت
 یہ حلق کرنا حج کے احرام پر جرم ہے۔ و انما یعلق فی یوم النحر کیا یعلق المفرد۔ اور فارن تو حلق قطع یوم النحر یعنی دو دن
 کو کرے جیسے تمتع کرنے والا مؤذنا ہے۔ و یحلق بالحق عندنا لا بالبیح کیا تحلل المفرد۔ اور احرام سے حلال ہونا
 حاصل کرنا حق کے ساتھ ہر سے نزدیک نہ حج کے ساتھ جیسے تمتع مال حلال ہونا ہے۔ و نہ یعنی جیسے تمتع مال
 احرام سے نکلنے کے لیے حق کرتا ہے اسی طرح فارن بھی حق سے حلت حاصل کر لے نہ حج سے حلی کرنا حج کے نواہی ہے

کوئی چیز جو احرام میں منع ہو استعمال کی تو اس پر جرمانہ لازم ہوگا۔ ثم ہذا مذہبنا۔ پھر یہ سب جو مذکور ہوا ہمارا مذہب ہے۔
 قال الشافعی۔ اور شافعی رحمہ نے کہا۔ فـ کہ قارن۔ بطواف طواف واحد اویسعی سبھا واحدا۔ ایک طواف
 اور ایک ہی سعی کرے۔ نقولہ علیہ السلام دخلت العزوة فی الحج الی یوم القیامة۔ کیونکہ حضرت علی علیہ السلام
 کی حدیث میں ہے کہ قیامت تک حج میں عمرہ داخل ہو گیا۔ ولان بنی القرآن علی التداخل حتی انفی فیہ تلبیۃ واحدة
 وسفر واحد وحلق واحد۔ اور اسلئے کہ قرآن کا مبنی تو داخل ہے ہی حتی کہ قرآن میں ایک تلبیہ اور ایک سفر اور ایک حلق
 پر کفایت کی گئی۔ فکذلک فی الارکان۔ یونہی ارکان میں ہوگا۔ فـ یعنی تداخل ہو کر رکن طواف بھی ایک
 رہ گیا مع سعی کے۔ ولنا انہ لما طاف نبی بن سعید طوافین وسعی سعین قال لا عمر بدیت لست بنیک۔ اور
 ہماری حجت یہ کہ جب نبی بن سعید تلبی نے دو طواف و دو سعی کیں تو عمر رنہ نے اسکو کہا کہ تو نے اپنے پیغمبر کی سنت کی
 راہ پائی۔ فـ اسی طرح طواف کے ساتھ حدیث کو ابو حنیفہ رحمہ نے روایت کیا اور سنن اربہ و صحیح ابن جان و مسند
 احمد و اسحق و طحاہسی و ابن ابی شیبہ میں بھی ہے کہ میں نے حج و عمرہ کا ساتھ ہی احرام کیا تو عمر رنہ نے مجھے فرمایا کہ تو نے
 اپنے پیغمبر کی سنت کی راہ پائی۔ نسائی نے حضرت علی رنہ سے روایت کی کہ حج و عمرہ کو جمع کیا (یعنی قرآن کیا) پس دو طواف
 و دو سعی کیں اور بیان کیا کہ یونہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا اور اسناد برواہ ثقات ہے۔ اور یہی مذہب ابن
 مسعود و عمرہ عند ابن ابی شیبہ ہے۔ ولان القرآن ضم عبادة الی عبادة۔ اور اس دلیل سے کہ قرآن ایک عبادت کو
 دوسری عبادت میں ملانا۔ فذلک انما یتحقق باداء العمل کل واحد علی الکمال۔ اور یہ اسی صحت میں متحقق ہوا کہ
 ہر عبادت کے افعال کو پورا پورا ادا کرے۔ ولانہ لا تدخل فی العبادات المقصودة۔ اور اس دلیل سے کہ جو
 عبادتیں بذات خود مقصود ہیں ان میں باہم ایک کا دوسرے میں داخل کرنا نہیں جائز ہے۔ فـ رہا سفر و تلبیہ و حلق کا
 تداخل تو فرمایا کہ۔ والسفر للتوسل۔ اور سفر کرنا واسطے توسل کے ہے۔ فـ یعنی سفر وسیلہ ہے کہ مکہ تک پہنچ کر افعال
 عمرہ یا حج ادا کرے۔ والتلبیۃ للتحریم۔ اور تلبیہ کہنا واسطے تحریم کے۔ فـ یعنی اسوای عبادت و اسکی جائز چیزوں
 کے سب چیزوں کو اپنے اوپر حرام کر کے احرام باندھنا جیسے نازنین تکبیر تحریمہ ہے۔ والحلق للتحلل۔ اور مونڈنا باندھنے
 تحلل ہے۔ فـ یعنی احرام سے نکلنا میرا ہو حتی کہ اگر حلال ہونا مقصود نہ ہو اور سر منڈا دے تو احرام رہیگا مگر جرمانہ تو ملے
 واجب ہوگا یا نہیں روزے یا حج مساکین کو کھانا دینا۔ فلیست بندہ الاشیاء بقاصد۔ تو یہ چیزیں یعنی سفر و تلبیہ
 و حلق کچھ اصلی مقصود عبادت نہیں ہیں۔ فـ تو ان میں تداخل نہیں بلکہ ایک سفر وسیلہ دونوں کا اور تلبیہ ذکر تحریم
 ہے اور حلق کا مقصود احرام سے نکلنا۔ بخلاف الارکان۔ برخلاف ارکان کے۔ فـ کہ کبھی ارکان میں تداخل
 نہیں ہو سکتا۔ الا قرمی ان شفعی التلویح لایتد اخلان و تحریم واحدہ یودیان۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ نفل
 کے دو دو گانہ یعنی چار رکعت باہم تداخل نہیں ہو جاتے حالانکہ ایک ہی تحریمہ سے دونوں ادا ہو جاتے ہیں۔ فـ
 تو جو چیز کہ تحریمہ ہو وہ وسیلہ ہو وہ ایک کافی ہے اور ارکان عبادت تداخل نہ ہونے ورنہ دونوں دو گانہ تداخل ہو کر صرف
 ایک دو گانہ سے دونوں ادا ہو جاتے بلکہ کر دون دو گانہ صرف دو رکعت سے ادا ہوتے۔ ہم۔ یہی حدیث کہ قیامت تک
 حج میں عمرہ داخل ہوا۔ اس سے یہ عرض نہیں کہ حج میں تداخل ہو گیا بلکہ۔ ومعنی ما رواہ۔ معنی اس کے جو رعایت کی
 و حلق وقت العزوة فی وقت الحج۔ یہ کہ عمرہ کا وقت حج کے وقت میں داخل ہوا۔ فـ کیونکہ زمانہ جاہلیت والے
 ایام حج میں عمرہ کرنا سب سے بدتر گناہ کہتے تھے۔ پھر معلوم ہو چکا کہ اول طواف عمرہ پھر سعی عمرہ پھر طواف تہنم مع سعی
 حج پھر یہ وقت عمرہ وغیرہ کے طواف حج قطعی اس کے ساتھ سعی حج بشرطیکہ طواف قدوم میں نہ کی ہو۔ اس طرح عمرہ و حج کا

و طواف دوسری کرے گا۔ قال وان طواف طوافین لعمرۃ وحجۃ۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا اور اگر قارن نے دو طواف کیے عمرہ حج کے لیے۔ فت۔ یعنی اول ایک طواف سات پھر کا عمرہ کے لیے کیا پھر دوسرا طواف سات پھر کا حج کے طواف اقدم کا کیا۔ ثم سعی سعیدین۔ پھر دوسری کہیں۔ فت۔ ایک سعی عمرہ کے لیے اور دوسری سعی حج کے لیے دنیا کی صفاد مردہ کے۔ یحزیہ۔ توبہ اُسکو کافی ہو گیا۔ لانه لقی بما هو المستحق علیہ۔ کیونکہ جس بات کا اس پر استحقاق ہو اُسکو وہ لایا بلکن۔ وقد اساء۔ اور راستے بڑا کیا۔ بتاخر سعی العمرۃ و تقدیم طواف التَّجِۃ علیہ۔ بوجہ تاخیر دینے سعی عمرہ کا اور بوجہ تقدم کرنے طواف اقدم کے سعی عمرہ پر۔ فت۔ اس کلام کے اشارہ کیا کہ امام محمد رحمہ کی روایت جامع صغیر کے ان طواف طوافین لعمرۃ وحجۃ۔ اس میں طواف حج سے مراد طواف زیارت نہیں ہے کیونکہ وہ توجہ و توف عذرہ کے مخصوص ہے بلکہ مراد طواف حج سے وہ جہتہ اسے حج میں کیا جاتا ہے چنانچہ مصنف نے اوپر بیان کیا ثم یبدأ بافعال الحج فیطوف طواف اقدم۔ یعنی پھر عمرہ کے بعد افعال الحج شروع کرے پس طواف اقدم کرے الحج۔ تو طواف اقدم منہلہ افعال الحج کے سنت ہے اور یہی بیان مراد ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ اول اسنے طواف عمرہ پھر طواف اقدم کیا حالانکہ سعی عمرہ چاہیے تھی پھر اسنے دوسری کین ایک عمرہ کی اور دوم حج کی جسکا طواف اقدم کے ساتھ کرنا جائز ہے پس جب اسنے سعی عمرہ میں طواف اقدم کے بعد تاخیر کی اور طواف اقدم سنت کا عمل بعد سعی عمرہ تھا اس میں تقدیم کی تو بڑا کیا۔ ولا یلزمہ شی۔ اور اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔ فت۔ یعنی بالاتفاق۔ اما عندہما فطاسر لان التقديم والتاخر فی المناسک لایوجب الدم عندہما۔ چنانچہ صاحبین کے نزدیک تو ظاہر ہے اس واسطے کہ صاحبین کے نزدیک مناسک کے مقدم و موخر کرنے سے قربانی لازم نہیں ہوتی ہے۔ فت۔ چنانچہ صحیحین کی حدیث افضل ولا حج۔ موجود ہے یعنی اس روز جس نے کچھ کہا کہ بن نے قربانی سے خلق مقدم کر لیا یا ریحی جمرہ سے قربانی مقدم کی تو اُسکو یہی جواب دیا کہ اچھا کیا کچھ حج نہیں ہے۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک واجبات میں لازم ہے۔ وعندہ طواف التَّجِۃ سنتہ۔ اور امام رحمہ کے نزدیک اس واسطے لازم نہیں کہ طواف اقدم نو سنت ہے۔ و ترکہ لایوجب الدم فقہیمہ اولی۔ اور اسکا بالکل ترک کرنا قربانی واجب نہیں کرنا تو مرت مقدم کر دینا بدرجہ اولی واجب نہ کرے گا۔ فت۔ رہی سعی عمرہ واجب ہے۔ والسعی بتاخرہ بالاستغفار لعل آخر لایوجب الدم۔ اور سعی بوجہ اپنی تاخیر کیے جانے کے بابت طہ کہ دوسرے کام میں مشغول ہو جاوے قربانی واجب نہیں کرنی فت۔ شام عمرہ کے طواف کے بعد کھانے پینے سونے میں مشغول ہو جائے کسی کی تو کچھ واجب نہ ہوا۔ فلکذا بالاستغفار بالطواف پس یصل ہی طواف اقدم کے ساتھ مشغول ہونے میں کچھ واجب نہ ہوگا۔ فت۔ پھر قارن منی وعرفہ اور واپسی مزدلفہ وری جمرۃ التَّجِۃ تک بدرجہ مفرد کرے۔ قال واذ رمی الجمرۃ یوم النحر فرج شاة او بقرة او بدنة او سبع بدنة۔ قد رمی کے کہا اور جب یوم النحر کو جمرۃ التَّجِۃ رمی کر چکے تو دو جگہ تزیج کرے ایک بکری یا گائے یا بئدہ یا بدنہ کا سانواں حصہ۔ باین طہ کہ قربانی دانے سات آدمی ایک بدنہ میں شریک ہوں۔ خواہ اونٹ ہو یا گائے ہو۔ فقندام القرآن لانه فی حنی المتعہ۔ پس یہ قربانی قرآن کی قربانی ہے کیونکہ قرآن معنی منع ہے۔ فت۔ بلکہ منع کی ایک قسم ہے۔ والہدی منصوص علیہ فیہا۔ اور ہدی کی قربانی منع میں منصوص علیہ ہے۔ فت۔ فی تولد من منع بالعمرة الحج تو قرآن میں بھی مذکور ہے اور جب ہدی واجب تو بکری جائز۔ والہدی من الابل والبقرة والغنم۔ اور ہدی ہر ایک اونٹ میں سے ہے۔ و بکری سے بھلی ہے۔ علی ما ذکرہ فی بابہ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ چنانچہ ہم باب الہدی میں انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کرینگے۔ فقندام قد مدحہ تھے بقرہ کے بعد بدنہ کہا حالانکہ گائے بھی بدنہ ہے تو جواب دیا کہ۔ ولما رواہ البئدہ بھنا البعیر۔ اور بیان بدنہ سے اونٹ مراد لیا۔ وان کان اسم البدنہ یقع علیہ وعلی البقر علی ما ذکرنا۔ اگرچہ بدنہ کا لفظ اونٹ و گائے دونوں کے

ہو جائے تاہم جیسا کہ پہلے بیان کیا۔ وگناہ جو سبب البیہود سبب البقرة۔ اور علیہ اذلت کاساوان حصہ جائز ہو گا۔
 کاساوان حصہ بھی جائز ہے۔ وگناہ جو سبب البیہود سبب البقرة۔ اور علیہ اذلت کاساوان حصہ جائز ہو گا۔
 آیت کے پاس وہ لوگ نوج کرے یعنی غیر ہو تو روزے رکھے نہیں روزہ کے حج میں۔ وگناہ جو سبب البیہود سبب البقرة۔ اور علیہ اذلت کاساوان حصہ جائز ہو گا۔
 وگناہ میں دوین یعنی۔ آخر ما یوم عرفہ۔ آخری روزہ یوم عرفہ ہو۔ و سببہ ایام اذا رجع الی اہلہ۔ اور سات روزہ کے جب
 اپنے اہل میں واپس آوے۔ وگناہ اگرچہ مکہ میں ہو۔ بقولہ تعالیٰ فمن لم یجد فصیام ثلثہ ایام فی الحج و سببہ اذا رجع
 ملک عشرۃ کاملہ۔ بدلیل قولہ تعالیٰ فمن لم یجد آخر تک یعنی بھر جو کوئی بدی نہ پادے تو اس پر واجب ہے روزے میں ایام
 کے حج میں اور سات ایام کے جب تم لوگو۔ یہ دس پورے ہوئے۔ وگناہ یہ آیت اس کے حق میں جو عمرہ کر کے حج تک متنع یعنی
 متنع ہو۔ فالنص وان ورد فی المتنع فالقرآن مثله لانه مرتفع باوار التسلکین۔ پس نہیں فرقان اگرچہ متنع
 کے حق میں وارد ہو تو قرآن بھی شل متنع کے ہے کیونکہ قارن بھی دونوں نسک یعنی حج و عمرہ سے متنع ہے۔ وگناہ اگرچہ قرآن
 آیت کے متنع سے ایک قسم ہے۔ پھر آیت میں فی الحج واقع ہے یعنی حج کے اندر تین روزے۔ والہر اذ باج واصلہ علم وقتہ
 لان نفسہ لا یصلح ظرفا۔ اور حج سے مراد واصلہ علم وقت حج ہے کیونکہ ذات حج (جو کہ افعال ہیں) اس لائق نہیں کہ روزے
 رکھنے کا ظرف ہو سکے۔ وگناہ تو اس صورت میں رفت احرام کا اشغال روزی تعدد عشرہ ذی الحجہ ہے جس بعد احرام کے
 یہ تین روزے جائز ٹھہرے اور خصوصیت ذی الحجہ ۱۰-۹-۸-۷ کی ہیں ہے۔ الا ان الافضل۔ مگر افضل یہ کہ۔ وگناہ
 تاخیر کرے اور۔ ان یصوم قبل یوم الترویہ یوم و یوم عرفہ۔ روزہ رکھے آخر وقت یعنی یوم الترویہ سے
 ایک روز پہلے ساتویں کو اور یوم الترویہ کو اور یوم عرفہ کو۔ لان الصوم بدل عن الہدی۔ کیونکہ روزہ رکھنا تو ہدی
 کے بدلے ہے۔ فیستحب تاخیر الی آخر وقتہ رجا وان یقدر علی الاصل۔ تو موم بدل میں تاخیر کرنا مستحب ہے اس میں
 سے کہ اصل یعنی ہدی پر قدرت ہو جاوے۔ وان صاحبہ بکے بعد فراغہ من الحج جائز۔ اور اگر ساتوں روزوں کو کہ
 میں بعد فراغت حج کے رکھے تو جائز ہے۔ ومعناہ بعد مضی ایام التشریق لان الصوم فیما مضی عنہ۔ اور معنی یہ کہ
 ایام تشریق گزر جانے کے بعد رکھے کیونکہ ایام تشریق میں روزہ منوع ہے۔ وگناہ پس حج سے فراغت منہرہ اور اپنے
 اہل کے پاس پہنچ کر رکھنا قید ضروری نہیں ہے۔ وقال الشافعی لایجوز۔ اور شافعی رحم نے کہا کہ نہیں جائز ہے۔ وگناہ
 کہ مکہ میں باقی سات رکھے۔ لانه معلق بالرجوع۔ کیونکہ ساتوں شرط بر رجوع ہیں۔ وگناہ یعنی بقولہ تعالیٰ و سببہ اذا
 رجعت۔ تو حرف شرط سے رجوع اپنے اہل کی طرف مقید کیا۔ الا ان نیوی المقام فیمنہ یجوز یہ لتعذر الرجوع۔ مگر اگر کہ
 وہ شخص کہ میں مقام کرنے کی نیت کرے تو اس وقت جائز ہو گئے جو وہ واپسی متعذر ہوئے کے۔ وگناہ ان معناہ رجعت
 عن الحج۔ اور ہاری دلیل یہ کہ رجعت کے معنی یہ کہ رجوع کر دہم حج سے۔ اسی فرعون۔ یعنی حج سے خارج ہو جاوے۔ وگناہ اور سابق
 میں جو مصنف نے خود کہا کہ سات روزے جب اپنے اہل کی طرف واپس آوے تو اہل کی قید بشرط عادت ہو۔ اذالفرار
 سبب الرجوع الی اہلہ۔ کیونکہ حج سے خارج ہونا اپنے اہل میں واپس آنے کا سبب ہوتا ہے۔ وگناہ پس سبب و حقیقت
 حج سے فراغت ہے۔ فکان الا اذا بعد السبب۔ تو اس سبب متحقق ہونے کے بعد اور حاصل ہوئی۔ فیجوز۔ تو جائز ہے
 وگناہ حتی کہ اگر بعد فراغت حج کے اس نے سیاحی اختیار کی یا کسی ملک میں جا کر وہاں وطن کر لیا تو اسی نص سے ہاتھ
 سات ادا کر لیا اگرچہ اپنے اہل میں نہیں آیا پس سبب فراغت حج ہے۔ گناہ کہ تین روزہ ایام حج میں عرفہ تک
 رکھے۔ وان فاء الصوم۔ اور اگر یہ تین روزے اس سے جانے رہے۔ حتیٰ انی یوم النحر۔ ہاتھ کہ یوم النحر و یوم النحر
 دن آگیا۔ وگناہ تو ان روزوں کی قضا نہیں ہے اور۔ لم یجزہ الا الدم۔ کچھ اس کے نہیں جائز ہے سوائے قربانی کے۔

یعنی جب میسر ہو تو قربانی دے۔ وقال الشافعی یصوم بعد نذرہ الا یام لانه صوم موقت فیقضى الصوم رمضان۔
 اور شافعی رحمہ اللہ کہتا ہے کہ ان ایام تشریق کے بعد یہ روزے نذرہ رکھے کیونکہ یہ روزے ایک وقت سے معین کیے گئے تھے
 تو صوم رمضان کے مثل انکی بھی قضاء کرے۔ وقال مالک یصوم فیما نقولہ تعالیٰ فمن لم یجد فصیام ثلثہ ایام فی الحج۔
 اور مالک رحمہ اللہ کہتا ہے کہ ان ایام تشریق میں یہ روزے رکھنے کے بدلے تو وہ تعالیٰ فمن لم یجد الخ یعنی پھر جو بدی نہ پاوے تو تین
 روزے ایام حج میں۔ وندوا وقتہ۔ اور زمانہ تشریق بھی وقت حج ہے۔ فت کیونکہ ان میں رمی الجمار ہے۔ ولما انشی المشہور
 عن الصوم فی نذرہ الا یام۔ اور ہماری محبت وہ نص مشہور ان ایام میں روزہ رکھنے سے۔ فت اور چونکہ یہ نذرہ
 مشہور ہے۔ فت فقید بہ النص۔ تو یہ نص اس مانع سے مقید کجائیگی۔ فت یعنی ایام الحج سے سوائے ایام تشریق
 کے مراد ہونگے اور اگر تم تسلیم کریں کہ سوائے تشریق کے نہیں بلکہ کل ایام حج مراد ہیں تو کہا۔ اویدخلہ النقص۔ بان ذرئہ
 میں نقص داخل ہوگا۔ فت کیونکہ ایام تشریق میں مانع ہے۔ فت لایا وی یا بہ ما وجب کا ملا۔ تو ان ناقص روزوں
 سے وہ ادا ہو گئے جو کامل واجب ہوئے۔ فت بہر صورت ایام تشریق میں کافی ہوئے۔ اگر کہا جاوے کہ مانع ایام
 تشریق کے صوم سے سوائے قرآن و متعہ کے روزوں کے ہے بدلیل آیت کے۔ جواب یہ کہ ہمیشہ مانع مزج ہے اور یہ وہم غلط
 اصول ہے۔ رہا یہ کہ اچھا بعد ایام تشریق قضاء کریں۔ تو جواب دیا کہ۔ ولایودی بعد بالان الصوم بدل۔ اور بعد
 ایام تشریق بھی تقاضا نہیں کیے جاویں گے کیونکہ صوم تو بدی کا بدل ہے۔ والابدال لانیصیب الا شرعا۔ اور بدلے نہیں
 قائم کیے جاتے مگر شرع کی طرف سے۔ فت اس میں رائے و قیاس کو دخل نہیں ہے تو صرف نص شرعی کی پابندی
 منحصر ہوگی۔ والنص حصہ بوقت الحج۔ اور نص نے اس بدل کو وقت حج کے ساتھ مخصوص کر دیا۔ فت تو اس وقت
 کے سوائے دوسرے وقت میں بدل ہونا اپنی رائے سے ہم نہیں کر سکتے۔ اگر کہو کہ پھر دوسرے وقت میں قربانی کمان سے
 قائم کوئے ہو تو جواب یہ کہ قربانی اصل ہے نہ بدل۔ وجواز الہم علی الاصل۔ اور قربانی کا جائز ہونا اپنی اصل پر ہے۔ و
 عن عمر بنہ انہ امر فی مثلہ بذبح الشاة۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ نے ایسے واقعہ میں بکری قربانی کرنا
 حکم دیا۔ فت یعنی قارن بدی قربانی نہ کر سکا اور تین روزے ایام حج کے بھی فوت ہو گئے تھے کہ یوم النحر آگیا۔ تو اسکو
 حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فتویٰ دیا کہ بکری قربانی کرے یعنی بدی دے جو اصل ہے۔ یہ قصہ مبوطین نقل کیا اور کتب آثار میں نہیں
 ملا۔ مع۔ اور بخاری میں حضرت عائشہ و ابن عمر سے ہے کہ دونوں نے کہا کہ ایام تشریق میں روزے کی اجازت کسی کو نہیں
 مگر اسکو جس نے بدی نہیں پائی۔ ہادی بخاری میں ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ صوم متعہ یا یوم عرفہ ہے پھر اگر بدی نہ پائی
 اور روزے رکھے تو ایام تشریق میں رکھے۔ یہ آثار فقید قول مالک ہیں اور جواب یہ کہ ایام تشریق میں صوم سے مانع
 مرفوع حدیث صحیح مشہور ہے اسکے مقابلہ میں مرث محابی کا قول غیر مشہور کیونکہ مقبول ہو سکتا ہے۔ اور تفصیل فی الفتح۔ م۔
 فلو لم یقدر علی الہدی۔ پھر اگر یہ قارن جسکے تین روزے حج کے فوت ہوئے ہیں اسے بدی نہ پائی۔ فت تحلیل وعلیہ
 وہان۔ نو وہ حلال ہو جاوے اور اس پر دو قربانی واجب ہیں۔ دم التمتع۔ ایک قربانی تمتع کی۔ فت یعنی قرآن کا
 شک ہے۔ و دم التحلل قبل الہدی۔ اور دوسری قربانی اس جرم کی کہ بدی ذبح کرنے سے پہلے حلال ہو گیا۔ فت اور
 عمرہ کی وجہ سے قربانی نہ ہوئی کیونکہ حلق کر کے احرام عمرہ سے نکل گیا۔ مع۔ مسئلہ۔ فان لم یدخل الفکارن مکہ۔ اور اگر
 قرآن والا مکہ میں داخل نہ ہوا۔ فت اور اسوجہ سے عمرہ اول ادا نہ کر سکا۔ تو توجہ الی عرفات۔ بلکہ وہ عرفات کی طرف
 متوجہ ہوا۔ فت یعنی بیقات سے سیدھا عرفات کو گیا۔ فقند صار سافضا لبعثہ بالوقوف۔ تو اپنے عمرہ کو ترک
 کرنے والا ہو گیا تو قوت عرفہ کے ساتھ۔ لانه فقد رعلیہ اداہ۔ کیونکہ اب قارن سے عمرہ ادا کرنا سخت رہ گیا۔ لانه یحیی

بانیہ افعال العمرۃ علی افعال الحج و ذلک خلاف المشرع۔ کیونکہ بعد حج کے عمرہ لدا کرنے میں وہ افعال عمرہ کو افعال حج پر بنا کرنے والا ہو جائیگا اور یہ خلاف مشرع ہے۔ فس۔ بلکہ مشرع یہ کہ اول عمرہ اور اسیر بنا سے حج ہو۔ و لا یصحیرہ انضا بمجر و التوجہ۔ اور خالی عرفات کی طرف متوجہ ہونے سے عمرہ ترک کرنے والا ہوگا۔ فس۔ اگر حج عرفات میں پہنچ جاوے یا تک کہ بعد زوال ہو نہیجے۔ الکانی للحاکم۔ خلاصہ یہ کہ بعد وقوف عرفہ کے عمرہ متروک ہو جائیگا اور قبل اسکے نہیں۔ اور یہی ظاہر روایت صاحبین سے ہے۔ ہواصحیح من مذہب ابی حنیفہ ایضا۔ یہی امام ابو حنیفہ کے مذہب میں بھی صحیح ہے۔ فس۔ بخلاف روایت الحسن عن ابی حنیفہ رحمہ اللہ مجرد توجہ عرفات سے عمرہ متروک ہونا جیسے جمعہ کے روز گھر میں فرض ظہر پڑھ کر جمعہ کی طرف متوجہ ہوا تو فقط توجہ سے ظہر نہ کو ترک ہو جاتی ہے۔ لیکن صحیح ظاہر روایت ہے۔ والفرق لہ بینہ و بین مصلی الظہر یوم الجمعۃ اذا توجہ الیہا۔ اور امام رحمہ کے واسطے فرق درمیان قارن توجہ عرفہ والے کے، اور درمیان ظہر برز جمعہ پڑھ کر جمعہ کی طرف متوجہ ہونے والے کے۔ ان الامر متناکب بالتوجہ متوجہ بعد اداء الظہر۔ یہ ہے کہ جمعہ کے مسئلہ میں اداسے ظہر کے بعد متوجہ ہونے پر حکم متوجہ ہے۔ فس۔ یعنی فاسعد الی ذکر الاسر۔ کا حکم جب وہ جمعہ کو متوجہ ہوا تو اسیر متوجہ ہے یعنی اسکو خطاب جمعہ میں جانے کا ابھی موجود ہے کہ جمعہ کی طرف متوجہ ہو۔ و التوجہ فی القرآن و التمتع منہی عنہ قبل اداء العمرۃ۔ اور قرآن و تمتع کے مسئلہ میں اداسے عمرہ سے پہلے عرفات کی طرف متوجہ ہونے سے اسکو مانع ہے۔ فافترقا۔ تو دونوں مسئلوں میں فرق ہو گیا۔ فس۔ پس توجہ عرفات کو توجہ جمعہ پر قیاس کرنا صحیح نہیں رہا۔ ہاں جب وقوف عرفہ کر لیا تو اب عمرہ ٹوٹ گیا کیونکہ ادا و محال ہو گئی۔ قتال و سقط عنہ دم القرآن۔ کہا ادا اسکے ذرے سے قرآن کی قربانی بھی ساقط ہو گئی۔ فس۔ کیونکہ یہ قربانی عمرہ پر حج پالے کی توفیق پر تھی۔ لانه لما ارتفعت العمرۃ لم یوفق لا دار النسیکین۔ کیونکہ جب اسکا عمرہ ترک ہو چکا تو اسکو دونوں حج و عمرہ کی توفیق نہیں ملی۔ فس۔ تو شکرانہ کی ہدی گئی۔ و علیہ دم لرفض عمرتہ بعد المشرع فیہا۔ اس پر جرمانہ کی ایک قربانی واجب ہوئی ہوجہ عمرہ ترک کرنے کے بعد عمرہ میں مشرع کرنے کے۔ فس۔ اور عمرہ میں مشرع کرنا احرام کے ساتھ ہو گیا۔ و علیہ قضاء و ہا۔ اس پر عمرہ کی قضاء واجب ہوئی۔ لہتہ المشرع فیہا۔ ہوجہ عمرہ میں مشرع صحیح ہونے کے۔ فاشبہ المحصر۔ تو محصر کے مشابہ ہو گیا۔ فس۔ محصر وہ کہ جس نے احرام باندھا مگر وہ دشمن وغیرہ کی وجہ سے اداسے فسک سے روکا گیا تو آخر احرام کھول دے مگر اس پر ایک قربانی مع قضاء واجب ہے۔ یوں ہی ترک عمرہ والے پر قربانی مع قضاء لازم ہے جمع۔ اگر حج کے لیے طواف سعی کی پھر عمرہ کے لیے طواف سعی کی تو پہلا طواف سعی عمرہ کا اور دوسرا حج کا اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔ صفت۔

باب التمتع

یہ باب تمتع کے بیان میں ہے۔ تمتع بھی عمرہ و حج کو حاصل کرنا ہے مگر دوا احرام سے۔ شیخ متقی نے لکھا کہ تمتع وہ ہے جو عمرہ یا زیارۃ حصہ طواف عمرہ کا یا ام حج میں کرے ایسے احرام عمرہ کے ساتھ جو یا ام حج سے پہلے یا انھیں یا ام میں واقع ہو پھر اسی سال میں حج کرے و صفت صحت بدون اسکے کہ عمرہ و حج کے درمیان میں امام صحیح کرے۔ الفتح۔ امام بخاری نزول۔ اور امام صحیح سے مراد یہ کہ اپنے وطن میں نزول کرے بغیر صفت احرام باقی ہونے کے۔ اور یہ اسی تمتع میں ہو گا جس نے ہدی کو چاہا نہ ہو اور اگر اپنے ہدی چاہی ہو تو وہ اگر وطن میں آ جاوے تو بھی اسکا امام صحیح نہیں ہو گا۔ ن۔ التمتع افضل من الافراد تناسخ کرنے سے تمتع کرنا افضل ہے۔ فس۔ یہی ظاہر روایت ہے۔ و عن ابی حنیفہ ان الافراد افضل۔ اور ابی

۱۔ عمرہ واجب ہے اور اس میں شافعی ہر حج۔ لان التمتع سفرہ واقع لعمرتہ۔ کیونکہ شیعہ کا سفرہ تو عمرہ کے واسطے واقع ہوتا ہے۔ وفت کیونکہ وہ میقات سے صرف عمرہ کا احرام باندھتا ہے۔ والمفرد سفرہ واقع ہوتا ہے۔ اور افراد باندھے کا سفرہ کے لیے واقع ہوتا ہے۔ وفت اور حج عمرہ سے افضل ہے۔ مگر مصلیٰ نہیں کہ مقصود سفرہ اسے حج ہو اور احرام عمرہ کا پہلے کہ بعد عمرہ کے حلال ہو سکے۔ وجہ ظاہر الروایۃ ان فی التمتع جمعا بین العبادتین۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ تمتع میں دو عبادتوں عمرہ و حج کا جمع کرنا حاصل ہے۔ وفت اور دونوں عبادتیں خود مقصود ہیں بخلاف سفرہ کے کہ وہ صرف وسیلہ ہے۔ فاشبہ القران۔ تو تمتع شایبہ قرآن ہو گیا۔ وفت اور قرآن ہمارے نزدیک بلا خلاف افضل ہے۔ بلکہ تو قرآن سے امتیاز تمتع بالعمرو الی الحج میں ہدیٰ شکر یہ مخصوص تمتع ہے۔ ثم فیہ زیادۃ نسک۔ پھر تمتع میں ایک نسک زیادہ ہے۔ وفت جو افراد میں نہیں ہے۔ وہو اراۃ الدم۔ اور وہ قربانی کرنا۔ وفت یعنی تمتع کی قربانی۔ پھر یہ بھی مسلم نہیں کہ تمتع کا سفرہ عمرہ کے واسطے ہو بلکہ۔ سفرہ واقع لعمرتہ وان تخللت العمرة۔ تمتع کا سفرہ اسے حج کے واقع ہو اگرچہ درمیان میں عمرہ آگیا۔ وفت تو عمرہ اصل نہیں ہے۔ لانا تاج الحج۔ کیونکہ عمرہ توجہ کا تاج ہے۔ کخلل السنۃ میں الحجۃ والسعی ایسا۔ جیسے کہ جمعہ اور سبکی طرح سعی کے درمیان میں سنت آجاتی ہے۔ وفت توجہ کی طرف سعی کرنا کچھ سنۃ الحجۃ کے لیے نہیں ہو جاتی اگرچہ جمعہ سے پہلے چار سنتیں پڑھتا ہے۔ والمتمتع علی وجہین تمتع یسوق المدی و تمتع لایسوق المدی۔ اور تمتع دو طرح پر ہے ایک وہ تمتع جس نے ہی چلائی اور دوم وہ تمتع کہ جس نے ہدیٰ ساتھ نہیں چلائی۔ ومعنی التمتع الترفق باداء التمسکین فی سفر واحد من غیر ان یلم بالبلد ینیم المدا صحیحاً۔ اور تمتع کے معنی اتفاد حاصل کرنا ایک سفر میں دونوں نسک یعنی عمرہ و حج ادا کرنے کا بدون اس کے کہ دونوں نسک کے درمیان میں اپنے اہل کے ساتھ الامام صحیح پادے۔ ویدخلہ اختلافات ینیم ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور اس تعریف میں اختلافات داخل ہیں بلکہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ وصفۃ ان یتبندی من المیقات فی اشهر الحج فیحرم بالعمرة۔ اور تمتع کی صفت یہ ہے کہ حج کے مینوں میں میقات (یا گھر) سے شروع کرے پس احرام باندھے عمرہ کا وفت یعنی نقطہ۔ ویدخل مکہ۔ اور کہ میں جا کر داخل ہو۔ وفت پھر اگر ایام حج سے پہلے داخل ہوا تو حیلہ یہ ہے کہ مہر کرے حتیٰ کہ ایام آجادیں۔ معنی۔ فطوف لہا ولیسعی لہا۔ پس طواف کرے عمرہ کا اور سعی کرے عمرہ کی۔ وفت اور اسی قدر سے عمرہ تام ہو گیا۔ ویخلق او یقصر۔ اور سر کا حلق یا قمر کرے۔ وفت یہ حلال ہونے کے لیے ہے کہ وہ عمرہ سے حلال ہو گیا۔ وفت بعد حلق یا قمر کرے۔ ونبأ ہو تفسیر العمرة۔ اور یہ بیان بھی عمرہ کی تفسیر ہے۔ وفت اس سے زیادہ کچھ عمرہ میں نہیں ہے۔ وکذلک اذا اراد ان یفرد بالعمرة فعل ما ذکرنا۔ اور یوں ہی جب خالی عمرہ کرنا چاہے تو جو ہم نے ذکر کیا یہی کرے۔ بکذا فعل رسول اللہ علیہ السلام فی عمرۃ القضاء۔ یوں ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرہ تھار میں کیا تھا۔ وفت یعنی سال جو ہجری میں جب احرام عمرہ سے حدیبیہ میں پہنچے اور کفار مکہ نے رسول کو آگے سے منع کر لی کہ دوسرے سال تین روزہ خالی کر دیں پس حلق کر کے حلال ہو گئے پھر دوسرے سال نبی تعذیب میں تھار کا عمرہ کیا طواف وسعی وحلق کے ساتھ اور نفعہ صحاح میں معروت ہے۔ مع۔ وقال مالک لا حلق علیہ۔ اور مالک مع نے کہا کہ عمرہ واسے پر حلق سر نہیں ہے۔ انما العمرة الطواف والسعی۔ عمرہ تو صرف طواف وسعی ہے۔ وجہنا علیہ ماروفنا۔ اور ہمارا حجت امام مالک سے اول تو وہ حدیث جو ہم نے روایت کی۔ وفت کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا۔ اور صحیحین کی حدیث ظاہرہ رتبہ مع روایات سنن کے کہ مردہ کے پاس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بال کترنا صحیح ہے اور ظاہر ہے کہ مردہ کے پاس صرف عمرہ میں ہونا صحیح نہیں۔ معنی۔ وقولہ لعلی الخلقین رسولکم الا یتزلزلت فی عمرۃ القضاء۔ اور دلیل دوم یہ کہ تو قرآن سے

تحقیق رکعت آخر تک آیت یعنی اللہ تعالیٰ تم کو مسجد الحرام میں اس حال سے داخل کرنا چاہتا ہے کہ تم پہنچو کہ حلق کرنا۔
 ہوا آخر تک۔ یہ عمرہ قضاء کیلئے ہے۔ منہ جیسا کہ تفسیر اہل تفسیر نے ذکر کیا ہے تو معلوم ہوا کہ عمرہ قضاء
 میں حلق سر واقع ہوا۔ ولا یطأ لکاحان لما تحجج باللبیۃ کان لما تحلل بالحق کما فی الحج۔ اور دلیل سوم یہ کہ جب عمرہ
 تہیہ سے تحریم ہوئی تو حلق غلط اسکی تحلیل ہوئی جیسے حج میں ہے۔ وقطع التلبیۃ اذا ابتدأ بالطواف۔ اور تلبیہ قطع کرنا
 جب طواف شروع کرے۔ منہ یعنی ایک کنا طواف شروع کرتی ہی موقوف کر دے۔ وقال تالک لما وقع بصرہ
 علی البیت۔ اور تاک سے نہ کہ تاک جب ہی اسکی نظر خانہ کعبہ پر پڑے۔ منہ تلبیہ ختم کرے۔ لان العمرۃ زیارۃ
 البیت۔ کیونکہ عمرہ توبیت البیت کی زیارت ہے۔ و تتم بہ۔ اور نظر کرنے کے ساتھ ہی زیارت ہو رہی ہوتی ہے۔ منہ
 ہر تلبیہ نہیں۔ و لئلا ان یلبی علیہ السلام فی عمرہ القضاء قطع التلبیۃ حین استلم الحجر۔ اور چارویں دلیل یہ کہ اگر عمرہ
 صحابی ابیر علیہ وسلم نے عمرہ قضاء میں تلبیہ اُسد م قطع کیا کہ حجر اسود کو بوسہ دیا۔ منہ یعنی طواف شروع کیا۔ بلکہ اس جہاں
 نے کہا کہ آپ عمرہ میں یون ہی کیا کرتے۔ رواہ الترمذی ومحمد داود و دینور۔ و لان المقصود ہوا الطواف فی قطع
 عندا قضاہ۔ اور اس دلیل سے کہ مقصود عمرہ طواف ہو پس طواف شروع کرتے وقت تلبیہ قطع کرنا۔ و لئلا یقطع
 الحاج عندا قضاہ الحجی۔ اور اسی جہت سے حج والا ہی جزا العید شروع کرتے وقت تلبیہ قطع کرنا ہے۔ منہ گویا عمرہ
 کہ رمی تلبیہ طواف ہے۔ لیکن مخفی نہیں کہ حج میں دو توف بھی رکن ہر گز اگر لکھا جاوے کہ دو توف رکن داخل نہیں بلکہ وہاں ہوتا
 کسی طرح جو رکن ہوا طواف داخل و فیہ نظر فافہم۔ م۔ الحاصل جب عمرہ کر چکے تو۔ قال و یقیم بکعبۃ حلالا۔ کہا کہ اور کہ میں
 حلال ٹھہرا ہے۔ لانه حل من العمرۃ۔ کیونکہ وہ عمرہ سے حلال ہو چکا۔ منہ پس یہ شرط نہیں کہ حلال ہو جاوے حتی کہ
 احرام میں ٹھہرنا بھی جائز ہے۔ م۔ فاذا کان یوم الترویۃ احرم بالیوم من المسجد۔ ہر جب ترویہ یعنی آٹھویں تاریخ ہو تو حج
 کا احرام باندھے مسجد الحرام سے۔ شمس باہر جانا ضرر نہیں بلکہ کہ سے اور کہ میں مسجد الحرام میں دو گانہ پڑھ کر افضل ہے۔ و
 الشرطان یحرم من الحرم۔ اور حرم سے احرام باندھنا شرط ہے۔ اما المسجد فلیس بلا حرم۔ اور مسجد سے ہونا تو لازم نہیں
 منہ بلکہ افضل ہے۔ لانه فی معنی المکی۔ اسلئے کہ یہ شخص تو مکہ والے کے مانند ہے۔ و میقات المکی فی الحج الحرم۔ اور
 کی کا میقات حج کے احرام میں حرم ہے۔ منہ اور عمرہ کے احرام میں حل ہے جیسے تنعم۔ علی ما بینا۔ بنا بر آگے ہم بیان کر چکے۔
 منہ آخر فصل موافقت میں۔ وفعل ما یفعلہ الحاج المفرد۔ اور کرے وہ افعال جو مفرد حج والا کرتا ہے۔ لانه مودع
 کیونکہ و وجہ کا ادا کرنے والا ہے۔ الا انہ یرتل فی طواف الزیارۃ ولیسعی بعدہ۔ صرف اتنا فرق ہے کہ یہ شخص متمتع طواف
 زیارت میں رتل کرے گا اور بعد طواف کے سعی مفرد مردہ کرے گا۔ منہ کیونکہ یہ طواف اقدم نہیں کرتا۔ تو اب کرے۔
 لان بد اول طواف لہ فی الحج۔ کیونکہ حج میں اسکا یہ پہلا طواف ہے۔ بخلاف المفرد لانه قد سعی مرتۃ۔ بر خلاف افراد
 والے کے کیونکہ وہ ایک بار سعی کر چکا ہے۔ منہ بعد طواف قدم کے۔ اور سعی صرف ایک ہی بار شروع ہر حتی کہ اگر مفرد نے بعد
 طواف قدم کے سعی نہ کی ہو تو وہ بھی بعد طواف زیارت کے سعی کرے اور متمتع چونکہ کی کے مانند ہے تو طواف قدم اسکے حق
 میں سنت نہیں بلکہ مفرد و قادن کے لیکن متمتع کرے تو جائز ہے۔ و لو کان ہذا المتمتع بعدا احرام بالیوم طواف سعی
 قبل ان یرجع الی منی لم یرتل فی طواف الزیارۃ ولا یسعی بعدہ۔ اور اگر اس متمتع نے حج کا احرام باندھ کر
 منی کو جانے سے پہلے طواف سعی کر لی ہو یعنی بطور رجوع رتل کے تو طواف زیارت میں رتل نہیں کرے گا اور نہ اسکے
 بعد سعی کرے۔ لانه قد اتمیٰ ذلک حرمہ۔ کیونکہ وہ دیکھا سعی کر چکا۔ منہ اور طواف میں رتل کر چکا۔ اور اس
 کی جگہ نہیں ہے۔ و علیہم السلام۔ اور متمتع پر تنعم کی فریاد واجب ہے۔ لکن اللہ تعالیٰ طواف میں رتل کے جوہر

رکعت۔ ف۔ کہ اگر نماز میں منع بالقرآن الیٰ الحجۃ النبیۃ صلی اللہ علیہ وسلم۔ فان لم یجد صائم ثلثۃ ایام فی الحج۔ پھر اگر چاہے
 کوئی روزے رکھے حج میں۔ ف۔ بعد احرام عمرہ کے اور افضل یہ کہ ۱-۲-۳۔ تاریخوں میں ہو۔ وسیعہ اور ارجح۔ اور
 سات روزے رکھے جب رجوع کرے۔ ف۔ حج سے فراغت کرے بعد ایام تشریق کے اگرچہ کہ میں ہو۔ علی الاوجه الذی
 مینا فی القرآن۔ اسوجہ پر جو حج کے قرآن میں بیان کر دی۔ فان صائم ثلثۃ ایام من شوال ثم اعتمر لم یجز عن ثلثۃ
 بس اگر شوال میں تین روزے رکھے پھر عمرہ کا احرام باندھا تو منع کے تین روزوں سے کافی ہوئے۔ ف۔ کیونکہ وقت
 حج ہو لیکن بعد احرام عمرہ نہیں۔ لان سبب وجوب ہذا الصوم تمتع۔ کیونکہ اس روزے واجب ہونے کا سبب تو
 تمتع ہے۔ لانا بدل عن الدم۔ کیونکہ صوم بدلہ ہی کا ہے۔ ف۔ کہ جب ہی بسر نہ ہو روزے رکھے پس تمتع سبب شکر
 و جو فی ہذا الحالتہ غیر تمتع۔ حالانکہ وہ اس صحت میں تمتع میں تھا۔ ف۔ کیونکہ ہذا احرام عمرہ میں ہے۔ فلا یجز
 و ما وہ قبل وجود سببہ۔ تو صوم کا ادا کرنا اسکا سبب موجود ہونے سے پہلے نہیں جائز ہے۔ ف۔ حتیٰ کہ اگر بعد احرام عمرہ
 کے شوال میں رکھے ہوں تو جائز ہے۔ و ان صائم بعد ما احرم بالقرآن قبل ان یطوف جائز۔ اور اگر تین روزے
 رکھے بعد عمرہ کا احرام باندھنے کے قبل طواف کرے تو جائز ہے۔ عندنا خلافا للشافعی۔ یہ ہمارے نزدیک ہے بخلاف
 شافعی کے۔ کہ قولہ تعالیٰ فصیام ثلثۃ ایام فی الحج۔ دلیل شافعی یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ فصیام الحج۔ یعنی پس روزے رکھے تین
 ایام کے حج میں۔ ف۔ تو ضرور ہوا کہ حج کے احرام کے بعد ہوں۔ جواب یہ کہ فی الحج کے حقیقی معنی بالا جملع مراد نہیں کیونکہ
 محال ہے کہ افعال حج کے اندر روزہ رکھا جاوے اور ہمازی معنی تم نے یہ ہے کہ فی الحج یعنی فی احرام الحج۔ و لانا ادا وہ
 بعد انعقاد سببہ۔ اور ہمازی دلیل جائز یہ کہ تمتع کے روزوں کو سبب موجود ہونے کے بعد ادا کیا۔ ف۔ تو جائز
 ہے۔ ف۔ بلکہ ہمارے واسطے دلیل قولہ تعالیٰ فصیام ثلثۃ ایام فی الحج۔ و المراد بالحج الذی کورنی انتھ۔ اور آیت میں
 حج مذکور ہے یعنی فی الحج اس سے مراد۔ وقتہ علی ما بینا۔ وقت الحج بتاثر آنکہ ہم بیان کر چکے۔ ف۔ یعنی ہمارے
 نزدیک فی الحج سے مراد فی احرام الحج نہیں کیونکہ احرام کو کچھ دخل نہیں ادا کیلئے کہ احرام حج آنسوین تاریخ کو صحیح احادیث
 میں وارد ہے پس تین روزہ کا تمتع نہیں رہتا بلکہ صرف تین ایک روزہ تو ہر جمعہ یہ کہ فی الحج اسی فی ایام الحج۔ تو جب شوال
 سے لیکر احرام عمرہ کے بعد کسی وقت ادا کیا تو جائز ہے۔ بلکہ اسخ لشرع۔ و الا فضل تاخیر بالی آخر وقت ہوا جو عرقہ
 اور افضل ان روزوں کا تاخیر کرنا آخر وقت تک اور وہ یوم عرفہ ہے۔ ف۔ یعنی خاتمہ ان روزوں کا یوم عرفہ پر ہوا اسطرح کہ
 کہ۔ ۱-۲-۳۔ تک رکھے۔ ہما بینا فی القرآن۔ بدلیل اس کے جو ہم نے قرآن میں بیان کی۔ و ان ارادوا التمتع ان یسوق
 الہدی۔ اور اگر تمتع چاہے کہ ہی چلاوے۔ احرم و ساق ہدیہ۔ تو احرام باندھے اور اپنی ہدی چلاوے۔ ف۔ یعنی
 عمرہ کا احرام عید سے باندھے۔ افضل ہے اگرچہ سو ہی ہدی سے احرام ہوتا ہے۔ و ہذا افضل۔ اور تمتع جسے ہدی چلائی ہے
 افضل ہے۔ ف۔ بغیر ہدی سے۔ لان النبی علیہ السلام ساق الہدایا مع نفسه۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی
 ساتھ اپنی ہدایا کو چلا یا۔ ف۔ چنانچہ حدیث جابر بن عبد اللہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ظاہر ہے اور مراد حضرت ہدی کہ ہدی چلائے
 افضل ہے بدلیل سنت نبی صلی اللہ علیہ وسلم تو تمتع کو بھی افضل ہے اگرچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 فارق تھے۔ قائم ہم۔ و لان فہم استعداد و مسارعہ۔ اور اس دلیل سے کہ ہدی چلانے میں سامان بغیر اور جلدی ہے۔
 ف۔ یعنی ہدی واجب کا اول سے سامان و دارا سے واجب طاقت میں جلدی ہے۔ فان کانت ہدیہ۔ پھر اگر ہدی
 نہ ہو۔ ف۔ یعنی ادنیٰ بالائے۔ قلیل یا جزاؤہ۔ تو اسکو تقلید کر دیے ہزاروں کے ساتھ۔ ف۔ مغرور سفر ہے۔
 افضل۔ بالفضل کے ساتھ۔ ف۔ جتنی یا تسہیل یا جبرے کا گنا۔ حدیث عائشہ علی ما روئے۔ بدلیل حدیث عائشہ علی

چنانچہ ہم روایت کر چکے۔ فـ یہ معراج الہیہ میں موجود ہے۔ والی من التجلیل۔ اور تجلیل کا اصل معنی
 سے بڑی۔ لان کہ کو کرائی کتاب۔ کیونکہ اس کا قرآن مجید میں ہے۔ ولانہ للاعلام۔ اور اس لیے کہ تجلیل کا اصل معنی
 کرنے کے لیے ہے۔ فـ کہ یہ ہدیٰ ہر اور کوئی دوسرا قائم نہیں۔ والتجلیل للزینۃ۔ اور مجول والا ثانیہ کے لیے
 ہستی ہوتا ہے۔ ویسبى ثم یقلد۔ اور پہلے تلبیہ کہ لے پھر تقلید کرے۔ لانہ یصیر محرمات تقلید الہدیٰ والتوجہ علی سابق
 اس کی وجہ یہ کہ وہ شخص ہدیٰ کو تقلید کرنے اور اس کے ساتھ توجہ ہونے سے محرم ہو جائیگا چنانچہ سابق بیان ہو چکا کہ اولاً
 ان یعتقد الاحرام بالتلبیۃ۔ اور بسترہ کہ تلبیہ سے احرام باندھے۔ فـ ہذا پہلے تلبیہ سے باندھ کر پھر تقلید کرے۔
 پھر ابو حنیفہ دالک کے نزدیک بکری کی تقلید نہیں ہے اور شافعی واحد و مجبور کے نزدیک ہے جیسے اونٹ دگاسے بالاتفاق۔
 مع۔ ویسوق الہدیٰ وہو افضل من ان یقودہا۔ اور ہدیٰ کو ہانکے اور یا کٹنا افضل ہے اس سے کہ اسکو آگے سے
 کھینچے۔ لانہ علیہ السلام احرم بذی السلیقۃ و ہر یاہ لاساق میں یہ ہے۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فدائے
 میں احرام باندھا اور آپ کی ہر یاہ آپ کے سامنے ہانکے جاتے تھے۔ فـ جیسا کہ صحیحین کی حدیث ابن عمرؓ سے ثابت
 ہے۔ ولانہ ابلغ فی التسمیۃ۔ اور اس جہت سے کہ شہرت دینے میں یہ زیادہ بلیغ ہے۔ فـ یعنی تقلید ہدیٰ سے منع
 اسکو عوام میں شہرت دینا تو آگے ہانکنے میں یہ بات زیادہ حاصل ہے۔ الا ان لاتنقاد۔ لیکن یہ کہ ہدیٰ اقیاد نہ کرے فـ
 یعنی ہانکنے سے نہ چلے۔ فیہ یقودہا۔ تو ایسی صورت میں اسکو آگے سے کھینچے۔ قال واشعر البدنۃ عند ابی یوسف
 ومحمد۔ قدوری نے کہا اور اشعار کرے بدنہ کو ابویوسف و محمد کے نزدیک۔ فـ یعنی منع کی ہدیٰ اگر کبھی و بھڑی ہونو
 اشعار نہیں اور اگر بدنہ ہو تو اشعار کرے اور بدنہ اونٹ دگاسے دونوں کو کہتے ہیں لیکن عینی نے لکھا کہ اشعار اونٹ میں ہے
 اور ہمارے شیخ نے کہا کہ گاسے کے اشعار میں اختلاف ہے شافعی و مجبور کے نزدیک گاسے کا بھی اشعار ہے۔ مع۔ بالجو بدنہ کا اشعار
 کو ناقول صاحبین و مجبور علماء ہر۔ بایہ کہ صاحبین نے اشعار کو کہا کہ خوب ہے اور ائمہ ثلاثہ و مجبور نے اسکو سنت کہا۔ مخفی نہیں کہ
 سنت کا اطلاق دو معنی پر ہے ایک سنت عبادت کا اسی کو مطلقاً سنت بولتے ہیں اور دوم سنت جو بطور عبادت یا کسی
 فرض کے ہو اسکو مستحب یا خوب وغیرہ الفاظ سے بولتے ہیں پس اس میں تردد ہے کہ یہ سنت بطور عبادت ہو اور شاید یہ بھی
 ہو کہ اونٹ لاکو ہان محل شیطان ہے۔ کمانی الحدیث اسکو چیر دیا جیسے احتمال ہے کہ یہ اعلام ہے کہ اس پر سواری نہیں ہے اور اس میں
 کلام آتا ہے۔ ولایشعر عند ابی حنیفہ۔ اور ابو حنیفہ کے نزدیک اشعار نہ کرے۔ فـ احتمال ہے کہ مطلقاً اشعار کو منع
 کیا یا خاص طور مثلاً عوام ایک زخم مارنے کو گوشت تک چیر دینا اور جانور کو تکلیف ہوتی تھی۔ ویکرہ۔ اور اشعار کردہ ہے۔
 فـ یعنی ابو حنیفہ مع کے نزدیک۔ والا اشعار ہوا لادما بالبحج لغت۔ اور لغت میں اشعار یہ کہ جمع کے ساتھ خون کو
 کرے۔ فـ اور اسی سے شرح میں منقول ہے۔ وصفۃ ان لیشق سناہما۔ اور صفت اشعار یہ کہ بدنہ لاکو ہان بھارت
 بان یصلح فی اسفل استنام من الجانب الایمن۔ بایں طور کہ دائیں جانب کو ہان کے اسفل میں نیزہ سے چنکا
 فـ کہ جمع ہو کر خون نکلے۔ دائیں جانب مارنا صحیح مسلم و فیوہن ابن عباس سے ہے۔ قالوا۔ یعنی ہا رے
 شاخین مشائخ اتند خمر الاسلام و فیوہن لے کہا۔ والا شبہ ہوا الیہ۔ اور من بات سے زیادہ مشابہا بیان فتح کو ہان کا
 لان النبی علیہ السلام طعن فی جانب الیسار مقصود اولی جانب الایمن اتفاقاً۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 نے بائیں جانب ہاتھ مارا کیا اور دائیں جانب اتفاقاً تھا۔ فـ تحریر اس کی درجہ اول یہ کہ اونٹوں کی طرف
 کے حضور میں ٹائی جاتی ہیں دائیں ہاتھ میں زہر لیکر آپ نے نماز کے بائیں جانب ہاتھ مارا پھر تکلف و ہدیٰ
 مارے اونٹ کو دائیں کو ہان میں مارے تو بائیں طرف چہرہ اٹھا کر۔ دوم بیکہ بائیں جانب اشارہ کرتا ابویعلیٰ نے ابن عباسؓ

روایت کیا۔ ہاں اسناد کو حدیثاً صحیحاً حدیثاً یزید بن ہارون حدیثاً شعبہ بن الحجاج عن قتادہ عن ابی حسان عن ابن عباس رضی اللہ عنہما
 اور حنفی نہیں کہ یہ سب صحیحین کے مادی ہیں ہم۔ ابن الامام رحمہ نے لکھا کہ ابن عبد البر نے لکھا کہ ابن اسکو ابن علی کی کتاب میں
 دیکھا کہ میرے نزدیک یہ حدیث منکر ہے اور معروف دالین جانب کی حدیث ابن عباس ہے۔ ابن القطن نے لکھا کہ یہ کلام صحیح
 ہے لیکن ابو یعلیٰ نے دوسری اسناد سے اسکو ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا۔ اور مالک نے منع سے روایت کی کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما
 اپنی ہا یا کو مدینہ سے ہی کرتے تو دو تھیں سے تقلید کرتے اور اسکے دالین جانب اشارہ کرتے۔ یہ بات معلوم ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما
 جو حکم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے آثار کے اتباع کرنے والا کوئی نہ تھا جیسا کہ علماء نے صحابہ سے یہ بات اسناد کی۔ منع
 میں کتابوں کہ یہ بات جب دونوں طرح ہو سکتی ہے تو صرف دالین جانب کی روایت پر قطع کرنا اور اسکے خلاف روایات کو
 باوجودیکہ صحیح الاسناد ہے سو کرنا بے وجہ ہے خصوصاً جب کہ ابو حسان نے ابن عباس سے دونوں روایتیں کہیں پس شاید کہ
 بحسب موقع محل و سوال کے ایک مرتبہ صرف دالین جانب کا جواز روایت کیا ہو۔ و لیطرح ستامہ بالدم احلاما۔ اور
 آگاہ کرنے کو ہر ہر لاکو بان خون سے آلودہ کر دے۔ و ہذا الصنع۔ اور ایسی حرکت کرنا۔ و فی یعنی کہ بان چیزنا۔ مکروہ
 عند ابی حنیفہ۔ ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک مکروہ ہے۔ و عند ہما حسن۔ اور صاحبین کے نزدیک خوب ہے۔ و عند الشافعی
 سنت۔ اور شافعی رحمہ کے نزدیک سنت ہے۔ و فی ہی جمہور کا قول ہے۔ لانه مروی عن النبی علیہ السلام عن
 الخلفاء الراشدين۔ کیونکہ اشعار روایت کیا گیا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اور چاروں خلفائے راشدین سے۔ و فی
 توبہ آپ کی سنت اور چاروں خلفائے کی سنت مجتمع ہو کر ہو گئی۔ ترمذی نے لکھا کہ اسی پر صاحب اہل علم کا عمل ہے۔ اس میں
 دوسرے صحابہ رضی اللہ عنہم بھی آگئے۔ اس بیجا بی رحمی نے شرح المختصر میں لکھا کہ یہ صاحبین کے قول میں سنت ہے۔ مع۔ و لہا ان
 المقصود من التقليد ان لا یساج اذا ورد ماؤ او کلا او یسود اذا ضل۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ تقلید کرنے سے
 مقصود یہ کہ بد نہ کو لکھا اور نہ کیا جاوے جب وہ کسی پانی پر یا گھاس پر جاوے یا پھیرا یا جاوے جب گم ہو جاوے
 و فی کیونکہ لوگ جانیں کہ یہ بدی ہے۔ و انہ فی الاشعار اتم لانہ الرحم۔ اور یہ معنی تو اشار میں بت پورے ہیں کیونکہ شعاع
 خوب لازم رہتا ہے۔ و فی اور تقلید کبھی کردن سے نکل بھی جاتی ہے۔ فمن ہذا الوجه یكون سنت۔ پس اس راہ سے آثار
 سنت ہوگا۔ و فی یعنی اول ہکو احادیث و آثار صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہ فعل ثبوت ہوا اور جب اجتہاد کے طور پر ہم نے اسکی
 وجہ اور اسرار کو تلاش کیا تو یہ معنی ظاہر ہوئے پس اس راہ سے نکلا کہ یہ سنت کے طور پر عمل کیا جاوے۔ الا انہ عارضہ
 جتہ کہ نہ مثلہ۔ لیکن اسکے ساتھ معارض ہوتی اسکے مثل ہونے کی جانب۔ و فی یعنی جانور کو زخم سے تکلیف دینا اس میں
 موجود ہے۔ فقلنا جسد۔ تو ہم نے لکھا کہ وہ خوب ہے۔ و فی یعنی درجہ سنت سے کم ہے۔ یہ دلیل اس تقدیر پر کہ اشعار
 مثلہ ہیں لیکن معنی رحمہ نے انکار کیا اور ابن الامام نے لکھا کہ حق یہ کہ کچھ بھی مثلہ نہیں ہے۔ فعلی ہذا وہ باطل سنت رہا۔ لکھا کہ
 الامام اس بیجا بی رحمی سے۔ و لابی حنیفہ انہ مثلہ و انہ منہی عنہ۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ کہ اشعار مثلہ ہیں اور مثلہ کرنے سے منع
 وارد ہوئی ہے۔ و فی جیسا کہ بخاری کی حدیث عبد اللہ بن یزید میں ہے۔ اور ابو داؤد نے سمعہ سے اور احمد و حاکم نے
 ابن عمر رضی اللہ عنہما سے اور ابن ابی شیبہ نے عمران بن حصین و میرو بن شعبہ سے اور طبرانی رحمہ نے طبرانی رحمہ نے
 مثلہ کرنے لکھا جانور سے منع کیا۔ مع۔ تو حدیث اشعار اور حدیث مثلہ میں تعارض ہوا۔ و لو وقع التعارض۔ اور
 اگر تعارض واقع ہو۔ و فی در بیان نصوص کے اس طرح کہ ایک اجازت دے اور دوسری منع کرے۔ فالترجیح للمع
 تو ترجیح اس نص کو ہوتی ہے جو حرام کر دیتی ہے۔ و فی لہذا مثلہ کی احادیث مزج ہوئیں اور اشارہ کر دیا ہوئی ہو۔ و فی
 چوتھا کہ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیوں کر نہ جواب دیا کہ۔ اشعار الغنی علیہ السلام نصیاتہ الہدی لان

المشركين لا يمتنعون عن تعرضهم الاكبر - اعترض علي السمرطيه وسلم كاشفاً لكرامته في حفاظت کے لیے تھا کہ کسی شرک
 وگ بدی کے ساتھ تعرض کرنے سے نہیں باور رہے مگر اشار سے - فت - اعتراض جو کہ حجة الامام میں کوئی شرک
 میں نہ تھا جو اب دیا کہ راستہ میں تعرض مراد ہے - مع - میں کہتا ہوں کہ بر تقدیر تسلیم خلفائے راشدین کے وقت میں
 قطعاً و تحاسم - ابن الامام نے کہا کہ حق یہ کہ اشعار مثلاً نہیں ہر کیونکہ ہر زخم مثلاً نہیں ہوتا بلکہ غلط وہ کہ جس سے خلقت میں ہر
 پیدا کیا جو سے جیسے کان ناگ کا ثنا انکسین اندھی کرنا وغیرہ ورنہ آدمی کو قتل نہ کرنا مثلاً ہوگا حالانکہ قریب ہوا جب ہر اور جانور
 کو دماغ دینا یا کان پھاڑنا اور اسکو حسی کرنا بدرجہ اولی مثلاً ہونگے حالانکہ جائز ہیں - منع - اور اگر تسلیم کیا جاوے تو ہوا ضرر
 نہیں کیونکہ مثلاً سے مانت کرنا سال غزوہ احد سے ہوا اشار کرنا دسویں سال حجة اوداع میں ہر پس چار مہینہ کہ
 مانت مثلاً منسج ہر یا ایک قول تخصیص ہو سکتی ہے - ہر تقدیر اشعار سنت نکلا - لفظ امام طحاوی رحم وغیرہ نے قول امام
 ابو حنیفہ رحم کا محل صحیح یہ قرار دیا جو امام مصنف رحم نے کہا - وقیل ان ابی حنیفہ کہہ اشعار اہل زمانہ - اور کہا گیا کہ
 ابو حنیفہ رحم نے اپنے زمانہ والوں کا اشعار کر وہ کہا - لم یألفتم فیہ - بوجہ ان کے مبالغہ کرنے کے اشعار میں - فت یعنی
 زخم گہرا رہے تھے - علی وجہ خلاف منہ السراية - ایسے طہ پر کہ اس سے سرایت کا خوف ہوتا - فت خصوصاً حجاز
 کی گرمی میں زخم ساری ہو کر بدی کی ہلاکت تک پہنچتا دس اسکو ردک دیا - ابن الامام رحم نے کہا کہ یہی محل اولی ہے - و
 قیل انما کرہ اشارہ علی التقلید - اور کہا گیا کہ ابو حنیفہ نے صرف اسکو کر وہ رکھا کہ تقلید پر اشعار کو ترجیح سمجھو - فت
 بلکہ تقلید اولی ہوا لیکن اشعار بھی سنت ہر پس خلاف یہ کہ مجاہدین کے نزدیک اشعار افضل اور امام کے نزدیک تقلید
 افضل ہے - پھر جو کوئی شخص اس مسئلہ سے ابو حنیفہ رحم پہ تشبیح کرے وہ فاسق بدکار ہے اگرچہ ہم ابو حنیفہ رحم کو معصوم نہیں جانتے
 ہیں م - حال لاذا دخل کتہ طواف وسعی - قدوری نے کہا پھر جب متبع کہ میں داخل ہو کو طواف وسعی کرے - ویزا
 للعمرة علی ما بینا فی متبع لایسوق الہدی - اور یہ طواف وسعی عمرہ کے واسطے ہر جیسا کہ ہم ایسے متبع کی صورت میں ہیں
 بدی نہیں چلائی ہر بیان کر چکے - الا انہ لا یحل حتی یحرم بالبحر یوم الترویج - مگر متعارف ہر کہ بدی چلانے والا متبع واجب
 عمرہ کے) حلال نہیں ہوگا اس حالت تک کہ یوم الترویج کو حج کا احرام باندھے - فت جیسے قارن مگر اسکا احرام پہلے سے ہوتا
 ہے - لقولہ علیہ السلام لو استقبلت من امری ما استعذرت لما سقت الہدی ولجعلتها عمرہ وتحللت منها -
 بدلیل قول حضرت علی السمرطیہ وسلم کے بعد طواف وسعی و عمرہ کے) اگر اپنے بارہ میں مجھے سابق سے خیال ظاہر ہوتا جو سچے
 اب ظاہر نہ ہوتا میں بدی کو نہیں چلا تا مادہ میں اسکو عمرہ کر دیتا اور اس سے حلال ہو جاتا - ویزا یعنی التحلل عند سوق
 الہدی - اور یہ حدیث نفی کرتی ہے حلال ہو جانے کی بصورت سوق الہدی کے - فت یعنی جب سوق الہدی کیا
 ہو تو بعد عمرہ کے حلال نہیں ہو سکتا - اور یہ حدیث دلالت نہیں کرتی کہ آپ متبع تھے بلکہ قارن تھے لیکن ہمارے لئے دلیل
 ہے کہ بعد سوق الہدی کے حلال ہونا منسج ہے - یہ کلام آپ نے اپنے اصحاب کو کہنے کو فرمایا جگو حلال ہو جانے کا
 حکم دیا تھا - اور مخصوص یہ شریعت جاری کرنا کہ عمرہ کرنا یا حج میں متبع اور قرآن کے ساتھ سب طبع جائز ہے اور یہ ان صحابہ
 کے فعل سے پیدا ہوا کہ قرآن کا ثواب مع ثواب قرآن ہر ماری کے حاصل ہے - فانہم - واسر تعالی اعلم - م - و یحرم بالبحر
 یوم الترویج کا یحرم اہل مکہ - اور عمرہ کے دل حج کا احرام باندھے جیسے ہل کہ باہر حین - علی ما بینا - بنابر اگر ہم بیان
 کر چکے - فت کہ وہ مانند کی کے ہے - وان قدیم الاحرام قبلہ جائز - اور اگر یوم الترویج سے پہلے احرام کر لیا تو جائز ہے
 واما قبل التمتع من الاحرام بالبحر فہو افضل - اور متبع جب قدیم حج کا احرام جلدی باندھے وہ بعد عمرہ کے تو دوسری افضل
 ہے - لانہ من السارعة ذریا وہ المشتقة - کیونکہ اس میں سارعت اور زیادتی خلقت ہے - فت اور ہمارے اختیار

دیا دلی مشقت کی آفتل ہو۔ ورنہ الانفیلہ فی حق من ساق الہدی۔ اور یہ افضل ہونا اس تمتع کے حق میں بھی جس میں
 ہی چلائی ہو۔ و فی حق من لم یسق۔ اور اس کے حق میں بھی جس نے نہ چلائی ہو۔ و۔ یعنی دونوں اس انفیلت میں
 ہر ایک میں۔ و علیہ دم۔ اور اس تمتع پر بھی قربانی ہو۔ و ہودم التمتع علی ما یباینا۔ اور یہ قربانی تمتع کی ہر اس بنا پر کہ ہم یہاں
 کر چکے۔ و اذا حلق یوم النحر فقد حل من الاحرامین۔ اور جب یوم النحر کو حلق کرے تو دونوں احراموں سے حل ہو گیا
 و۔ یعنی سوائے عذون کے سب چیزیں حلال ہوئیں۔ ع۔ لان الحلق یحل فی الحج کا بسلام فی الصلوۃ فیحطل
 بہ عنہما۔ کیونکہ حلق کراچ میں حلال کرنے والا ہے جیسے نماز میں سلام پر تو حلق سے احرام عمرہ و احرام حج دونوں سے حل
 ہو جائیگا۔ و۔ اس بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ عمرہ کا احرام حلق تک باقی ہے۔ لہذا اگر قارن نے بعد دو توف عرفہ کے
 جلع کیا تو اس پر حج کے لیے ایک بدنہ اور عمرہ کے لیے ایک بکری واجب ہر ادا کر بعد حلق کے قبل طواف کیا تو دو بکریاں
 انہی میں۔ علیٰ ہذا اگر بعد دو توف کے شکار قتل کیا تو اس پر دو چند قیمت واجب ہوگی۔ و۔ و لیس لاہل مکہ تمتع ولا قران
 و انما لهم الا فراد خاصہ۔ اداہل مکہ کے واسطے تمتع نہیں اور نہ قران ہر اور ان کے لیے نقطہ مروج خاص ہے۔ خلافا للشافعی
 بر خلاف قول شافعی رحمہ کے۔ و۔ ان کے نزدیک کی کو قران و تمتع مکہ نہیں۔ لیکن اس پر قربانی واجب نہ ہوگی۔ اور یہی قران
 میں ماہک و احمد کا قول ہے۔ ع۔ و الحجۃ علیہ قولہ تعالیٰ ذلک لمن لم یکن ابلہ حاضری المسجد الحرام۔ اور شافعی پر
 حجت قول انہی عز وجل ہر ذلک لمن لم یکن انہ۔ یعنی یہ سب اس کے حق میں ہر جس کے لوگ مسجد احرام کے حاضرین سے نہ ہوں
 و لان شرعاً للترفہ باسقاط احدی السفرین۔ اور اس دلیل سے کہ قران و تمتع کا مشروع ہونا دو سفروں میں سے
 ایک ساقط کر کے راحت دینے کے واسطے ہے۔ و ہذا فی حق الا فانی۔ اور یہ راحت آفاقی کے حق میں ہے۔ و۔ یعنی
 جو موانعت سے باہر رہنے میں۔ پس اہل مکہ کو حج میں عمرہ ملانا جائز نہیں ہوا۔ و من کان داخل الموانعت۔ اور جو
 شخص کہ موانعت کے اندر رہتا ہے۔ و۔ یا موانعت میں ہے۔ نحو بمنزلہ المکی۔ تو وہ بمنزلہ مکہ کے ہے۔ حتیٰ لا یجوز
 لہ تمتع ولا قران۔ حتیٰ کہ اسکے واسطے تمتع و قران نہیں ہے۔ بخلاف المکی اذا خرج الی الکوفۃ و قرن حیث یصلح لان غیر
 وجعہ مبتدیان فصیر بمنزلہ الا فانی۔ بر خلاف مکی کے جب کہ وہ کوئٹہ کو نکل گیا اور وہاں سے قران کیا تو صحیح ہے کہ
 اس کا عمرہ و حج دونوں یقینی ہیں تو وہ بمنزلہ افانی کے ہو گیا۔ و۔ یہ اس وقت کہ قبل ایام حج کے کوئٹہ گیا اور اگر وہاں
 شروع ہو جانے کے بعد گیا تو قران صحیح نہ ہوگا کذا قال المحبلی رحمہ۔ قران کی قید اس لیے کی کہ تمتع نہیں صحیح ہے۔ یعنی رخصت کے بعد
 نزدیک ایام حج میں اگر کسی نے عمرہ کیا تو بلا کر اہت صحیح ہے لیکن تمتع کی نفیست نہیں ہوا۔ ع۔ و اذا عاد التمتع الی بلدہ
 بعد فراقہ من العمرۃ۔ اور اگر تمتع عمرہ سے فراغت کر کے اپنے وطن کو واپس آیا۔ و لم یکن ساقی الہدی بطل تمتعہ۔
 حالانکہ آٹھ سو فیس فیس نہیں کی تھی تو اس کا تمتع باطل ہو گیا۔ و۔ اگرچہ وہ نو شکر اسی سال میں حج بھی کرے۔ لانه الم
 بالہ فیما بین النسکین الما صحیحا۔ کیونکہ اس نے دونوں نسک یعنی حج و عمرہ کے درمیان میں ایام حج میں کر لیا۔ و۔ یعنی
 بدون سو فیس ہی کے اپنے وطن واپس آیا۔ و بعد لکس بطل التمتع کذا روی عن عدہ من الثمالیین۔ اور اس کے
 سے تمتع باطل ہو جاتا ہے نہ ہی ایک جماعت تابعین سے روایت کیا گیا ہے۔ و۔ چنانچہ حمادی رحمہ نے اسکو مسجد میں
 السیب و عطاء بن ابی رباح و مجاہد و ابراہیم بنی سے روایت کیا۔ تمتع یہ اس وقت کہ سو فیس الہدی نہ کی ہو۔ و ادا
 الہدی قالما لا یكون صحیحا ولا یبطل تمتعہ۔ اور اگر اس نے سو فیس ہی کی ہو تو اس کا ایام حج نہ ہوگا اور تمتع باطل نہ ہوگا
 عند ابی حنیفۃ و ابی یوسف۔ یہ ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ و قال محمد بطل لانه ادا ہما السفرین۔ اور اگر
 نے کہ تمتع باطل ہوگا کیونکہ اس نے عمرہ و حج کو دو سفر میں کر لیا۔ و لہذا ان العود مستحب علیہ ادا ہما علی نیتہ تمتع لان

اس کا قول اہل مکہ بمنزلہ المکی ہے

السوق من التحلل فلا يصح للمأمة - اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ واپس جانا اس پر لازم ہے یعنی شرفاً لازم ہے جب تک کہ وہ تمتع کی نیت پر ہے اس لئے کہ سو فی الہدی اسکو حلال ہونے سے مانع ہے تو اسکا امام بھیج نہ ہوگا۔ - فن۔ بلکہ امام فاسد ہے اس سے تمتع باطل نہ ہوگا۔ - لان اگر نیت تمتع چھوڑ دے تو اسکا اختیار پر تمتع نہ رہیگا اگر اسوقت بھی حلال میں ہو سکتا۔ بخلاف الکی اذا خرج الی الکوفہ۔ بخلاف کی کے جب وہ کوئٹہ کو نکل گیا۔ و احرم لعمرہ۔ اور عمرہ کا احرام باندھا۔ - فن۔ بدو ن حج کے۔ و ساق الہدی اور ہدی کا سو فی بھی گیا۔ جب تک کہ یکن متمتعاً۔ تو بھی تمتع نہ ہوگا۔ - فن۔ کیونکہ اسکا وطن تو عین مکہ ہے۔ لان العود ہنا لک غیر مستحق علیہ۔ کیونکہ واپس جانا وطن سے اسپر مستحق نہیں ہے۔ - فن۔ کیونکہ مکہ سے مکہ جانا محال بات ہے۔ - فصیح المأمة بالہ۔ تو اسکا امام اپنے اہل میں بھیج ہو گیا۔ - فن۔ پس تمتع جاتا رہا۔ یہ سب اسوقت تھا کہ احرام عمرہ یا مہج میں سے ادائے تکبیر ہو۔ و من احرم بعمرہ قبل اشہر الحج۔ اور جس نے حج کے مینوں سے پہلے عمرہ کا احرام باندھا۔ فطاف لہما اقل من اربعۃ اشواط۔ پس عمرہ کے واسطے چار پھیرے سے کم طواف کیا۔ - فن۔ یعنی ۳۔ پھر بے تک۔ حتی کہ طواف پورا نہ ہوا تو عمرہ ادا نہ ہوا۔ - ثم دخلت اشہر الحج۔ پھر حج کے ایام آ گئے۔ - فن۔ یعنی ماہ شوال شروع ہو گیا اور اُس نے احرام عمرہ کا جدید نہیں کیا بلکہ پہلا احرام رکھا۔ فتمہا۔ پس عمرہ تمام کیا۔ - فن۔ یعنی طواف کے باقی پھیرے اور سعی کر لی۔ و احرم بالحج۔ اور حج کا احرام باندھا۔ کان متمتعاً۔ تو یہ شخص تمتع ہوگا۔ - فن۔ کیونکہ قبل ایام حج کے عمرہ ادا کر لینا سفر ہے۔ احرام باندھنا۔ لان الاحرام عندنا شرط فصیح تقدیمہ علی اشہر الحج۔ کیونکہ احرام تو ہمارے نزدیک شرط ہے جس حج کے مینوں پر اسکو مقدم کرنا صحیح ہے۔ - فن۔ یہی مالک رحمہ اللہ کا قول ہے جیسے وقت نماز سے پہلے وضو کر لینا بالاجماع جائز ہے۔ و انما یعتبر اداء الافعال فیہا۔ اور معتبر تو یہ ہے کہ اداء ہونا افعال عمرہ کا ایام حج میں واقع ہو۔ و قد وجہ الاکثر۔ اور حال یہ کہ اکثر افعال کی اداء پائی گئی۔ - فن۔ ایام حج میں۔ کیونکہ طواف نصف سے زائد باقی تھا اور سعی۔ و لا اکثر حکم الكل۔ اور اکثر کے واسطے کل کا حکم ہے۔ - فن۔ گویا کل عمرہ ایام حج میں ہوا۔ و ان طواف لعمرۃ قبل اشہر الحج اربعۃ اشواط فصاعدا۔ اور اگر اس شخص نے حج کے ایام سے پہلے عمرہ کے لیے طواف چار پھیرے یا زیادہ کر لیے ہوں۔ - ثم حج من عامہ ذلک۔ پھر اسی سال میں حج کیا۔ - لم یکن متمتعاً۔ تو وہ تمتع نہ ہوگا۔ - فن۔ بلکہ اسکو ہر ایک کتاب علمہ ملیگا مگر تمتع کا وجہ ادائے کسی قربانی ہوگی۔ - لانه ادعی الاکثر قبل اشہر الحج۔ کیونکہ اس نے عمرہ کا اکثر حصہ ایام حج سے پہلے ادا کر دیا۔ - فن۔ حالانکہ ایام حج میں ضرر ہے۔ اگر کوئی خالی چار طواف سے کیا دلیل ہے کہ اکثر عمرہ ادا ہو گیا جواب دیکھ۔ و ہذا لانه صار بحال لا یفسد نسکہ بالجمع۔ یہ اسواسطے ہوا کہ وہ ایسے حال پر ہو گیا کہ اب جمع کرنے سے اسکا عمرہ باطل نہ ہوگا۔ - فن۔ بلکہ قربانی لازم ہوگی۔ المبسوط جیسے بعد وفوف عرفہ کے جمع کرنے سے حج فاسد نہیں ہوتا۔ - ع۔ فصار کما اذا حلل منها قبل اشہر الحج۔ تو یہ شخص ایسا ہو گیا کہ گویا ایام حج سے پہلے عمرہ سے حلال ہو گیا۔ - فن۔ پس تمتع فاسد ہے۔ و مالک یعتبر الاقام فی اشہر الحج۔ اور امام مالک رحمہ اللہ تمتع ہوجانے کے لیے ایام حج میں عمرہ کا تمام کرنا معتبر رکھتے ہیں۔ - فن۔ اکثر کا اعتبار نہیں کرنے بلکہ اگر عمرہ پہلے تمام کرے خالی احرام باقی رکھے یا کہ ایام حج آ جاوین پھر حج کرے تو تمتع ہو جاوے۔ - الشیخ انصاف الرازی مع۔ و الحجۃ علیہ ما ذکرناہ۔ اور مالک پر حجت وہ چیز مذکور کرچکے۔ - فن۔ کیونکہ حکم کل ہو کر ادا ہوا تو گویا حلال ہو چکا۔ - و لان الترفق باداء الافعال۔ اور حجت یہ بھی دلیل ہے تمتع افعال ادا کرنے کے ساتھ ہے۔ - فن۔ یعنی تمتع دونین بانا عمرہ سے حج تک جیسے کہ آیت سے ظاہر ہے وہ اسطرح

کہ دونوں کے افعال کو ادا کر لے۔ ع۔ والتمتع المشرق با دار النسیکین فی سفرۃ واحدۃ فی اشہر الحج۔ اور تمتع وہ ہے جس نے
ترقی پایا یا مہج میں ایک ہی سفر میں دونوں نسک حج و عمرہ ادا کرنے کا۔ ف۔ تو ضرور جو کہ ایام حج میں دونوں کو ادا
کرنا مستحق ہو۔ واضح ہو کہ ابتداء سے ایام حج شروع شوال سے بالاجماع ہے اور خاتمہ میں اختلاف ہے۔ قتال و اشہر الحج شوال
و ذوالقعدہ و عشرین ذی الحجۃ۔ تہذیبی نے کہا کہ حج کے جیسے شوال و ذوالقعدہ اور دس روز ذی الحجۃ کے ہیں
ف۔ حتیٰ کہ جب دسویں کا آفتاب غروب ہو تو حج کا وقت نکل گیا۔ یہی قول احمد ہے۔ مع۔ کذا روی عن البصاۃ
الثلثۃ و عبد اللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہم۔ ایسا ہی جہاد ثلثہ (عبد اللہ بن مسعود۔ عبد اللہ بن عمر۔ عبد اللہ بن عباس
سے) اور عبد اللہ بن الزبیر سے مروی ہے۔ ف۔ کہ انھوں نے قولہ تعالیٰ الحج اشہر معلومات۔ کی تفسیر میں بھی زیادتیاں
کیا اور ہر ایک نے ذی الحجۃ سے دس بیان کیے پس عبد اللہ بن مسعود اور ابن عباس و ابن الزبیر کی روایات دارقطنی
نے اور ابن عمر کی روایت حاکم نے اخراج کی اور یہی قول عطاء و مجاہد و شعبی و قتادہ و سعید بن ابی عروبہ و ثوری کا ہے
مع۔ ولان الحج لغیوت بمضی عشر ذی الحجۃ۔ اور اس دلیل سے کہ ذی الحجۃ کے دس روز گزرنے سے حج جاتا رہتا
ہے۔ ف۔ پھر اگر آخر ذی الحجۃ تک ہوتا تو کیوں جاتا۔ مع بقاۃ الوقت لا یمتنع الفوات معلالۃ وقت باقی ہونے
کے باوجود فوت نہیں ہو سکتا۔ و ہذا یدل علی ان المراد من قولہ تعالیٰ الحج اشہر معلومات۔ اور یہ دلالت کرتا ہے
کہ قولہ تعالیٰ الحج اشہر معلومات سے مراد۔ شہران و بعض الثالث لاکلہ۔ دو ماہ پورے اور تیسرے کا تہائی ہو نہ پورا
ف۔ کیونکہ اشہر لفظ جمع مگر نہ ہر تو کامل تین ماہ ضرور ہوئے لیکن ملک مع کے نزدیک طواف زیارت میں تاخیر کرنا آخر
ذی الحجۃ تک بے کراہت جائز ہے۔ پھر معلوم ہو چکا کہ عمرہ ادا کرنے کو سال میں جب چاہے احرام کر کے ادا کر لے۔ یہ ایام صرف
حج سے متعلق ہیں مگر جب کہ حج کے ساتھ قرآن عمرہ کا یا تمتع کرے چنانچہ مسائل گذرے۔ م۔ فان قدم الاحرام بالحج علیہا
جائز احرامہ و انعقد حجا۔ پھر اگر حج کا احرام ان مہینوں پر مقدم کیا تو احرام جائز اور حج کے لیے منعقد ہوگا۔ خلافاً لاشافعی
خانہ بصیر محمد با لعمرة۔ برخلاف جدید قول شافعی کے کہ وہ شخص عمرہ کے ساتھ محرم ہو جائیگا۔ ف۔ کیونکہ افعال حج کے
ایام معین ہیں تو احرام مقدم نہ ہوگا۔ لائے رکن عندہ۔ کیونکہ شافعی رحمہ کے نزدیک احرام ایک رکن حج ہے۔ ف۔
اگر رکن ہو تو ہمارے نزدیک بھی تقدیم جائز نہ ہو۔ و ہو شرط عندنا۔ اور ہمارے نزدیک احرام ایک شرط ہے۔ ف۔
جیسے لاز کے لیے وضو شرط ہے۔ فاشبہ الطہارۃ فی جواز التقدیم علی الوقت۔ پس احرام وقت سے پہلے وضو
قاسم ہونے کے مشابہ ہو گیا۔ ولان الاحرام تحریم اشیاء و ايجاب اشیاء۔ اور اس دلیل سے کہ احرام تو چند
چیزوں کو حرام کر لینا اور چند چیزوں کو واجب کر لینا۔ و ذلک یصح فی کل زمان۔ اور ایسا کرنا ہر زمانہ میں صحیح ہے۔
ف۔ خواہ ایام حج ہوں یا نہ ہوں۔ و ہذا کا تقدیم علی المكان۔ پس (زمانہ سے مقدم) احرام مانتہ مواقیت سے
مقدم احرام کے ہو گیا۔ ف۔ یعنی جیسے مواقیت حج سے احرام مقدم کرنا جائز اسی طرح ایام حج سے مقدم کرنا جائز ہے۔
قال و اذا قدم الکو فی بعرة فی اشہر الحج و فرغ منها و خلق و وقصر۔ امام محمد نے جامع منہجین کہا اور جب کوئی کوئی
ایام حج میں عمرہ کے لیے آیا اور عمرہ سے فارغ ہو کر خلق یا قصر کیا۔ ف۔ یعنی حلال ہو گیا۔ ثم اتخذ کتہ او البصرۃ دارا۔
پھر اپنے کتہ البصرہ کو اقامت کا گھر بنالیا۔ ف۔ یعنی اپنے وطن کو نہ بین زمین آیا۔ و حج میں عامہ ذلک۔ اور اسی
سبب میں حج ادا کیا۔ نہو تمتع۔ نہو شخص تمتع ہے۔ ف۔ حتیٰ کہ بعد اوسے حج کے ہر ہی تمتع قربانی کرے۔ اما الاول
اول صورت۔ ف۔ یعنی بعد عمرہ کے کہ میں رہ کر تمتع ہونا۔ طہانہ ترفیق با دار النسیکین فی سفرۃ واحدۃ فی اشہر
الحج۔ اس لیے جو کہ اسے ایام حج میں ایک سفر میں دونوں نسک ادا کرنے کا تمتع پایا۔ ف۔ یعنی توفیق پائی اور دونوں

میسر کیے گئے۔ واما التثانی۔ اور سہی عورت دم۔ فت۔ جب کہ بعمرہ بن اقامت کر کے حج سے متمتع ہوا۔ تعقیب میں بالذکر
تو کہا گیا کہ یہاں اتفاق ابو حنیفہ و صاحبین کا قول ہے۔ فت۔ کہ وہ متمتع ہے یہ قول امام ابو بکر البصامی الرازی کا ہے۔ کما فی الحج
کیونکہ جامع منبر میں بلا خلاف ذکر کیا۔ وقیل ہو قول ابی حنیفہ۔ اور کہا گیا کہ متمتع ہونا قول ابی حنیفہ مع ہے۔ وعندہما
لا یكون متمتعاً۔ اور صاحبین کے نزدیک متمتع نہیں ہوگا۔ فت۔ یہ امام طحاوی نے کہا۔ فت۔ لان المتمتع من یكون
عمرہ یتقانی وجہتہ یکتہ۔ کیونکہ متمتع وہ شخص کہ جسکا عمرہ توبقائی ہو اور اسکا حج کی ہو۔ فت۔ یعنی عمرہ کا احرام پہننا
سے لاوے اور حج کا احرام کرے باندھے۔ ولسکاہ بدان یتقانیان۔ اور حال یہ کہ اس شخص کے دونوں نسک
عمرہ و حج مقانی ہیں۔ فت۔ کیونکہ حج کے لیے بھی یتقات سے احرام لایا ہے۔ ولہ ان المسفرۃ الاولی قائمہ۔ اور ابو حنیفہ
کی دلیل یہ کہ پہلے بار کا سفر برابر قائم ہے۔ مالم یرجع الی وطنہ۔ جہاں کہ اپنے وطن کو واپس نہ جاوے۔ فت۔ حالانکہ
وطن کو نہ نہیں گیا بلکہ بعمرہ میں ہے۔ وقد اجمع کہ لسان فیہ۔ اور حال یہ کہ اسی سفر میں اسکے لیے دونوں نسک مجتمع ہو
فت۔ پس وہ متمتع ہوا۔ فوجب دم المتمتع۔ تو اس پر متمتع کی قربانی واجب ہے۔ فت۔ بعد ادا کے حج کے اور کرے۔
فان قدم لعمرۃ فاسد ہا و فرغ منها وقصر۔ اور اگر عمرہ کے لیے آیا پس اسکو فاسد کر دیا اور اس سے فسخ ہو گیا اور قصر
کیا۔ فت۔ چونکہ حج و عمرہ میں فاسد کرنے پر سہی پورے افعال ادا کرنے پر حلق یا قصر سے حلال ہوتا ہے پس فسخ ہو کر قصر
کر کے حلال ہو گیا۔ ثم اتخذ البصرۃ داراً۔ پھر شہر نے لا گھر بنا لیا بعمرہ کو۔ فت۔ یعنی یتقات کے پار کسی شہر کو سوے
وطن کے۔ ثم اعتمر فی اشہر الحج۔ پھر حج کے مہینوں میں عمرہ ادا کیا۔ فت۔ یعنی تقا کیا۔ وجع من عامہ۔ اور اسی
سال حج کیا۔ کم یکن متمتعاً۔ تو متمتع نہیں ہوگا۔ عند ابی حنیفہ حج۔ یہ ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقال ہو متمتع لانہ انشاء
سفر۔ اور صاحبین نے کہا کہ وہ متمتع ہے کیونکہ یہ ایجا و سفر ہے۔ فت۔ یعنی جب کہ بعمرہ سے نکلا تو اس نے ایک سفر شروع
کیا۔ وقد تفرق تبسکین۔ اور حال یہ کہ آتے دوسک کی توفیق پائی۔ فت۔ پس متمتع ہوا۔ ولہ انہ باقی علی سفرہ
مالم یرجع الی وطنہ۔ اور ابو حنیفہ مع کی دلیل یہ کہ وہ شخص جب تک اپنے وطن کو واپس نہ جاوے اپنے سفر اول پر باقی ہے
فت۔ اور اس سفر میں اسکا پہلا عمرہ فاسد ہو گیا تو دوسک صحیح طہر پر اسکو حاصل نہ ہوے حالانکہ متمتع وہی کہ سفر واحد
میں دوسک بطور صحیح حاصل کرے۔ مع۔ فان کان رجع الی ابلہ۔ پس اگر واپس ہوا کہ وہ اپنے وطن کو واپس گیا ہو فت۔
بعد فساد عمرہ کے۔ ثم اعتمر فی اشہر الحج وجع من عامہ ذلک یكون متمتعاً فی قولہم جمیعاً۔ پھر ایام حج میں آتے
عمرہ کیا اور اسی سال حج کیا تو مہینوں اماموں کے قول میں وہ متمتع ہوگا۔ لان ہذا انشاء سفر۔ کیونکہ یہ از سر نو ایجا و سفر ہے
لا تمنا السفر الاول۔ بوجہ سفر اول ختم ہو جانے کے۔ فت۔ جب کہ وطن کو واپس گیا۔ وقد اجمع کہ لسان یحییان
فیہ۔ حال یہ کہ اسی سفر دم میں اسکے لیے دوسک بطور صحیح بسر ہوے۔ ولویقی بکتہ۔ اور اگر وہ کہ میں شہر گیا۔ فت۔
بعد فساد عمرہ کے۔ ولم یخرج الی البصرۃ۔ اور بعمرہ کو نہیں گیا۔ فت۔ یعنی یتقات کے پار کسی سفر میں سوے وطن
کے نہیں گیا۔ حتی اعتمر فی اشہر الحج وجع من عامہ۔ حتی کر حج کے مہینوں میں عمرہ کیا اور اسی سال میں حج کر لیا۔ فت۔
تو ہر ایک کا ثواب ہا و لیکن۔ لا یكون متمتعاً بالاتفاق۔ وہ بالاتفاق متمتع نہیں ہوگا۔ لان عمرہ یتقانی وجہتہ یکتہ و اسفر الاول
انہی بالعمرۃ و فاسدہ۔ کیونکہ اسکا عمرہ کہ یہ پہلا سفر فاسد عمرہ کے ساتھ ختم ہو گیا۔ ولا متمتع لابی کہ سہیل کی
کہ وہ متمتع نہیں ہے۔ ومن اعتمر فی اشہر الحج وجع من عامہ فایجاد فسد۔ اور جس شخص نے حج کے مہینوں میں عمرہ
کیا اس سال میں حج بھی کیا اور اسی سال میں حج کرے۔ فت۔ یعنی حج کا وہی سال میں حج کرے۔

یہ کہ اگر وہ عورت کے احرام سے ٹکنا ممکن نہیں مگر اسے افعال کے ساتھ - فت - لہذا افعال پورے کرنے پڑتے ہیں۔ اس لیے کہ احرام جمع و خوشبو و لباس سلاہ و اپننا و اعتدال کے اپنے اوپر حرام کر لینا اور طواف و سعی وغیرہ افعال کو اپنے اوپر واجب کرنا۔ پس اگر اول چیزوں میں تصور کیا تو دوسری چیزوں کا بوجہ لازم ہے۔ پس افعال ادا کر کے احرام کا عہدہ پورا کرے ہم۔ و سقط دم المتع - اور تنع کی ہدی ساقط ہوئی۔ لہذا تم تفریق با واد نسکین صحیحین فی سفرۃ واحده کیونکہ اسکو ایک سفر میں دو نسک صحیح ادا کرنے کی توفیق نہیں ہوئی۔ و اذا تمتعت المرأة - اور اگر عورت نے تنع کیا۔ فت - یعنی ایام جمع میں عہدہ ایک احرام سے اور جمع دوسرے احرام سے جمع کیے۔ اور اس پر تنع کی ہدی واجب ہوئی۔ فضحت بشاة۔ پس عورت نے بقر عید کی قربانی کی۔ فت - جو مالک نصاب پر واجب تھا کرتی ہے۔ کم یخرج من دم المتعہ - تو یہ قربانی جسکو ہدی المتعہ سے کافی نہ ہوگی۔ لہذا ات بغیر الواجب۔ کیونکہ عورت نے سوائے واجب کے دوسرا قربانی کیا ہے۔ فت - کیونکہ واجب تو ہدی المتعہ قربانی کرنا تھا اگر اسے تو گھر کی قربانی ادا کی۔ و کذا الجواب فی الرجل۔ اور یہی حکم مرد پر ہے۔ فت - کہ اگر اسے تنع کی قربانی نہ کی بلکہ تو گھر کی قربانی کر دی تو تنع سے کافی نہیں ہے۔ و اذا حاضت المرأة عفت الاحرام انقضت واحرمات وصنعت کما یصلحہ الحاج غیر انھا لا تطوف بالبيت حتی تطهر و احرام کے وقت عورت حائضہ ہو گئی تو غسل کر کے احرام ہاندھ لے اور جیسے حاجی لوگ کر چکے وہ بھی سب کرے سوائے اتنی بات کے کہ وہ بیت اسرا طواف نہ کرے گی یہاں تک کہ پاک ہو جاوے۔ لحدیث عائشہ رحمہا بن حنین حاضت بلسرت۔ بذیل حدیث عائشہ رحمہا کے جب کہ موقع سرت میں حائضہ ہو گئیں۔ فت - تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی حکم دیا تھا۔ رواہ البخاری و مسلم عن عائشہ و جابر۔ و لان الطواف فی المسجد۔ اور اس دلیل سے کہ طواف کرنا تو مسجد میں واجب ہے۔ فت - وہاں حائضہ حاضر ہو سکتی ہے لہذا اگر صرف عہدہ ہو تو تاخیر کرے گی۔ مگر بوجہ غسل سے کیا فائدہ جب کہ وہ پاک نہیں ہو سکتی۔ جواب دیا۔ و ہذا لان نقسالت الاحرام لا للصلوة فیکون مفیداً۔ اور غسل کرنا احرام کے لیے ہر زمانہ کے لیے تو مفید ہوگا۔ فت - اور یہی حکم نفاس والی عورت کا ہے چنانچہ جابر رحمہ کی حدیث مسلم میں قصہ اسامہ رحمہ مذکور ہے اور حدیث ابن عباس مرفوع میں نفاس و نفاس دونوں کا ذکر ہے۔ کما رواہ ابوداؤد و الترمذی مع رفع۔ فان حاضت بعد الوقوف و طواف الزیارة۔ اور اگر عورت حائضہ (یا نفاس) ہوئی بعد وقوف عرفہ اور طواف الزیارة کے۔ فت - تو صرف طواف الوداع باقی رہا۔ مگر عورت مذکورہ کا یہ حکم ہے کہ۔ انصرفت من مکہ ولا شئ علیہا الطواف الصدر۔ وہ مکہ سے زحمت ہو جاوے اور طواف الوداع کے واسطے اس پر کچھ لازم نہ ہوگا۔ فت - اگرچہ مرد پر لازم ہوتا ہے جب کہ بغیر ادا کے چلا جاوے چنانچہ سابقہ لکھا۔ لہذا علیہ السلام شخص نفاس یا حیض فی ترک طواف الصدر۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حائضہ عورتوں کے واسطے طواف الوداع چھوڑنے میں اجازت دیدی ہے۔ فت - چنانچہ بخاری و مسلم نے حدیث ابن عباس رحمہ سے اور ترمذی و نسائی کے حدیث ابن عمر رحمہ سے روایت کیا۔ اور اس پر اجماع ہے اور نفاس والی مثل حائضہ کے ہے۔ مع۔ و من اتخذ مکہ داراً فلیس علیہ طواف الصدر۔ اور جس شخص نے مکہ کو گھر بنالیا تو اس پر طواف الوداع نہیں ہے۔ لہذا علی من یصدر۔ کیونکہ طواف الوداع اس پر واجب ہوتا ہے جو صافہ ہوگا۔ فت - یعنی مکہ سے وطن کو واپس ہوگا۔ پس اس وقت میں جس نے مکہ کو گھر بنالیا اس سے حدیث نہیں رہا۔ الا اذا اتخذ داراً بعد احل التمر الاول۔ مگر جب کہ کسی نے مکہ کو گھر بنالیا ہو۔ فت - یعنی بارہویں ہی ایام کے بعد چنانچہ اس پر طواف الوداع واجب ہے۔ فت - اسکو کوئی دفعہ نہ

و صاحب ایضاً نے ذکر کیا اور کہا کہ ابو یوسف کے نزدیک اب بھی ساقط ہے۔ ویرو یہ البعض عن محمد۔ اور بعض اسکے
 امام محمد رحم سے روایت کرتے ہیں۔ فہم چنانچہ استیجابی و صاحب المنصور و صاحب المختلف نے لکھا کہ امام محمد رحم کے
 نزدیک بعد نفرادل کے طواف الصدر واجب ہوگا اور ابو یوسف کے نزدیک ساقط ہے۔ مدر الشہید نے توفیق دی کہ
 ابو یوسف کے نزدیک ساقط ہے اور ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک واجب ہے۔ سمیع۔ لانه وجب علیہ بدخول وقفہ۔ کیونکہ
 طواف الوداع اس پر واجب ہو گیا بوجہ وقت سدا کی آجائے کے۔ فہم کیونکہ اس وقت وہ پردیسی تھا۔ پھر اٹھنے کے میں
 تو من کی نیت کی۔ فلا یسقط بنیۃ الاقامۃ بعد ذلک و اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ تو بعد نفرادل کے اقامت کی
 نیت سے وہ طواف جو واجب ہو چکا ہے ساقط ہوگا۔ و اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ فہم دالطع ہو کہ علماء نے آغوسائل میں
 لفظ و اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب لکھنے کا اس واسطے حکم دیا کہ یہ مسائل اجتہادی ہیں جن میں علم قطعی کا دعویٰ نہیں ہو سکتا بلکہ اجتہاد
 ضمنی ہوتا ہے تو بعد اسکے کہے کہ جو صواب قطعی ہے اسکو اللہ تعالیٰ ہی خوب جانتا ہے۔ اس سے یہ دہم ہو کہ اجتہاد غلط ہے بلکہ علم الہی میں
 جو صواب ہے شاید یہی ہو جو اجتہاد سے ثبوت ہوا یا اجتہاد میں کچھ قصور ہو لیکن اللہ تعالیٰ نے جب کہ اجتہاد کو قبول فرمایا ہے تو
 نتیجہ میں ثواب ملتا بہر حال حاصل ہے قافم فائدہ نافع جدا۔ م۔

باب الجنایات

یہ باب جنایات کے بیان میں ہے۔ جب احرام روج افراد اور عمرہ اور قرآن و متع سب ذکر کر دیے تو اب جرم بیان کیے تاکہ
 آدمی سمجھ جو ایسے افعال ہیں کہ احرام یا حرم میں منوع ہے یا افعال روج میں کوئی تصور کیا تاکہ معلوم ہو کہ کس جرم سے حج باہر
 ناسد ہو جاتا ہے اور کون جرم خالی ہوتا ہے یعنی قربانی بڑی یا چھوٹی یا طعام مساکین دینے سے پورا ہو جاتا ہے اور جرم کے مرتب
 و کفارہ کی صورتیں معلوم ہوں۔ م۔ و اذا طیب المحرم فعلیہ الکفارۃ۔ اور جب محرم نے تطیب کیا تو اس پر کفارہ
 واجب ہے۔ فہم تطیب کے معنی طیب کو بدن میں لگانا۔ طیب وہ چیز جو خوشبو ہو۔ جیسے بنفشہ و چنبیلی دریاں و گلاب
 کا پھول۔ اور عطریات جمیع اقسام کے۔ م۔ منع۔ پس بن میں لگانا محرم پر اور سو گھنٹا ہمارے نزدیک مضافۃ بین خلاف
 لفظی ہے۔ لہذا درج۔ پھر اسکی تفصیل فرمائی۔ فان طیب عضو کا طماننا زاد فعلیہ دم۔ پس اگر اسنے خوشبو لگائی پھر
 ایک عضو کو یا اس سے زیادہ کو تو اس پر ایک قربانی لازم ہے۔ و ذلک۔ اور یہ یعنی ایک عضو کامل۔ مثل الراس
 و الساق و الفخذ و ما اشبه ذلک۔ مثل سر و ہڈی و مان و جواریکے مانند ہے۔ فہم جیسے چہرہ و بازو اور کلائی اگرچہ
 خوشبو خوشبو سے پورا عضو طیب کیا۔ اور اگر بت خوشبو خوشبو میں لگائی تو خوشبو کا اعتبار ہے نہ عضو کا حتیٰ کہ چوتھائی عضو میں
 بت خوشبو لگانے سے کفارہ دم واجب ہوگا۔ محیط وغیرہ منع۔ درس اور کسم خوشبو ہے اور رکٹ ابو یوسف کی روایت میں
 اور خطی میں اختلاف ہے اور مخالفت عام ہے خواہ بدن ہو یا اندام یا جامہ یا بھوننا۔ اور جائز نہیں کہ ازار کے کونہ میں مشک باندھے
 یعنی کپڑے میں باندھنا بھی ردائیں ہیں۔ اگر بعد احرام کے کپڑے کو خوشبو کی دھونی دی پس اگر بت لگ گیا تو اس پر دم و نہ
 حد ہے۔ اور اگر صرف خوشبو ہو گئی تو کچھ نہیں اور عطاری کی دکان میں بیٹھ جانا جائز ہے۔ پھر طیل و کثیر لایچا متاع عرف پر ہے و نہ
 جو شخص اس میں قبلہ ہوا خود اسکی رائے میں کثیر ہو تو کثیر ہے و نہ طیل ہے۔ اور ہر محیط سے ایک بالشت طول و عرض داخل
 طیل ہے۔ خوشبو احرام سے پہلے لگائی اگر یا نہی ہو تو اس سے مضافۃ نہیں اور اگر وہ ایک جگہ سے دوسری جگہ لگائی تو بالاعتبار
 اس پر کچھ نہیں ہے۔ بالی اگر احرام کے بعد خوشبو لگائی بت یا عضو کامل حتیٰ کہ کفارہ میں قربانی دی پھر وہ خوشبو اسی طرح لگی چھوڑے
 تو اس پر دوسرا کفارہ لازم ہوگا۔ کہانی الختی من محمد رحم و مصنف رحم کے کلام سے ظاہر ہو اگر پھر عضو یا نہ حتیٰ کہ تمام بدن تک ہے۔

ایک قربانی ہے۔ اگر اعضاے متفرقہ میں کل سے کم لگائی تو جمع کریں اگر عضو کامل ہو تو دم صدقہ ہے اور اگر قارن ہو تو اس پر دو کفار سے ہیں۔ مع۔ اگر شمع بسوق الہدی ہو تو یعنی حکم ہونا چاہیے۔ م۔ لان الہنایۃ شکال تکامل بالارتفاق اس دلیل سے کہ عضو کامل میں کفارہ ہی کہ جرم پورا ہوتا ہے ارتفاق کامل سے۔ ف۔ یعنی ارتفاق کامل سے۔ وذلك فی العضو الکامل۔ اور پورا ارتفاق ہونا عضو کامل میں ہے۔ ف۔ محترم علیہ کمال الموجب۔ تو عضو کامل پر پورا موجب یعنی جو کفارہ دم سے واجب ہوگا۔ ف۔ جیسے تمام بدن میں لگانے سے موجب کامل یعنی قربانی واجب ہے پھر ایک کفارہ اس وقت کہ ایک ہی مجلس میں کل اعضاء میں ملی ہو اور اگر مختلف مجلسوں میں ملے تو ہر بار کے لیے کفارہ ہوگا پس اگر ہر بار عضو نازد ہو تو دم۔ دم واجب اس قدر ہو تو اس کا دم۔ اور جب نہ تو صدقہ خواہ اول بار کا دیا جائے دیا ہو شیخین کا قول ہے۔ مع۔ وان طیب اقل من عضو فعليه الصدقة۔ اور اگر عضو سے کم کو مطیب کیا تو اس پر صدقہ ہے۔ نقصان الہنایۃ۔ بوجہ جرم میں کمی ہونے کے۔ وقال محمد یجب بقدره من الدم اعتبارا بالخبر والکمال اور امام محمد نے کہا کہ بقدر جرم کے دم سے واجب ہوگا یقینا جرم کے کل پر۔ ف۔ یعنی کل عضو میں پورا دم۔ یعنی ایک ذبح تھا پس اگر نصف عضو ہو تو نصف الدم اور اگر چارم ہو تو چارم دم ہے۔ و فی المنقعی انه اذا طیب ربع العضو فعليه دم اعتبارا بالخلق۔ اور منقعی میں ہے کہ اگر محرم نے چارم عضو کو مطیب کیا تو اس پر پورا دم برقیاس خلق واجب ہے۔ ف۔ یعنی چارم سر شد انا بنزد کل کے تو چارم عضو کو مطیب کرنا بنزد کل کے ہے۔ ونحن تذکر الفرق بینما من بعد ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور ہم خوشبو لگانے دسر شد انے میں من بعد فرق بیان کرینگے ان شاء اللہ تعالیٰ۔ ف۔ پس منقعی کا قیاس شیمک نہیں ہے۔ اگر قرعہ کی دوا میں مرہم وغیرہ کا نور داسکے مانند سے مرکب استعمال کیا تو کفارہ ہے پھر ایک سے زمرے قرعہ میں بھی استعمال کیا تو اس پر ایک ہی کفارہ ہے جب تک کہ پہلا اچھانہ ہو۔ واضح ہو کہ طیب کا استعمال نصد سے ہوا بغیر قصد ہو برابر ہے چنانچہ اگر شلار کن اسود کو ہاتھ سے جھو اکہ اس میں سے بت عطر لگ گیا تو اس پر دم واجب ہے اور در اگر گرم ہو تو صدقہ ہے۔ البسوط۔ اور اگر طیب چھوئی پس اگر کچھ نہیں تو کچھ نہیں ہے۔ الکافی۔ مع۔ ثم واجب الدم شادی بالشاة فی جمیع المواضع الانی موضعین۔ پھر واجب الدم بکری سے سب جگہوں میں ادا ہو جاتا ہے سوا کے۔ وجگہ کے۔ ف۔ یعنی ہر جرم حسین کہ جراتہ دم یعنی قربانی واجب کی گئی ہے تو بکری کی قربانی کر دینا سب جگہوں میں کافی ہو جاتی ہے سوا کے۔ تذکرہ جانی باب الہدی ان شاء اللہ تعالیٰ۔ دونوں جگہ کو ہم باب الہدی ان شاء اللہ تعالیٰ ذکر کرینگے۔ ف۔ یعنی ان میں بدن واجب ہے۔ واضح ہو کہ بدن کے واسطے چار جگہ ہیں ایک یہ کہ طواف مفروضہ کو حالت جنابت میں کیا دم حیض میں بیوم نفاس میں کیا ہو۔ چارم بعد ذوق عوفہ کے جامع کر لیا ہو تو چار دن صورتوں میں بدن واجب ہے لیکن قدوری نے صرف اول و چارم کو ذکر کیا تو باحیض و نفاس بدرجہ اولیٰ ظاہر ہیں۔ مع۔ وکل صدقہ فی الاحرام۔ اور ہر صدقہ احرام میں۔ ف۔ یعنی احرام کے جرم میں۔ غیر مقدرة۔ جو مقد نہیں ہے۔ ف۔ یعنی اسکی کوئی مقدار حسین مذکور نہیں ہے۔ فی نصف صلح من پر۔ نوہ گھوٹوں سے نصف صلح مراد ہے۔ الا ما یجب تقبل القمۃ والجرادۃ۔ سوا کے اسکے جو کہ جون و شیر مار ڈالنے میں لازم آتا ہے۔ ف۔ کہ اس میں کچھ صدقہ دیدے جتنی چاہے۔ کذا روی عن ابی یوسف۔ ابی اسامی ابو یوسف رحمہ سے روایت کیا گیا ہے۔ ف۔ حتی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ شیر سے ایک چھوٹا سا جھاڑا۔ قال فان خضب راسه بجناء فعليه دم۔ امام محمد نے لکھا کہ پس اگر محرم نے اپنے سر میں خمار سے خضاب لگایا تو اس پر قربانی واجب ہے۔ ف۔ بکری کافی ہے۔ ف۔ لانه طیب قال علیہ السلام الخضاب طیب۔ کیونکہ خمار خوشبو ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم نے فرمایا کہ خضاب طیب ہے۔ ف۔ اسکو

طبرانی نے اس کے ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا۔ اسکی سند میں عبد اللہ بن مسعود
 راوی کی تصدیق کی گئی۔ جواب یہ کہ بعض نے اسکی توثیق کی جیسا کہ احمد بن حنبل و احمد بن علی سے مروی ہے اور طحاوی
 اسکی حدیث کو حجت ٹھہرایا اور نسائی نے اسکو دوسری سند سے روایت کیا۔ اور اسکی شریک حدیث انس رضی اللہ عنہ کی آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم کو خاؤ کے ٹھکانہ پسند تھے۔ رواہ احمد۔ پس حدیث جنت قوسی ہے۔ اور ایک دشمنی واقعہ کے نزدیک
 خاؤ طیب نہیں اور اسکا استدلال کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اولاد مطہرات تھیں کہ خضاب حاصل کیے ہوئے
 تھیں خاؤ کے ساتھ حالانکہ وہ احرام میں ہوتی تھیں۔ جواب یہ کہ اسکو ابن المنذر نے بغیر اسناد کے ذکر کیا اور نووی نے
 اسے کہا کہ یہ حدیث نہیں ملتی ہے۔ اگر تسلیم کیجاوے تو معنی یہ کہ احرام سے پہلے خضاب کرتی تھیں وہ احرام میں موجود ہوتا تھا
 بلکہ یہی معنی زیادہ واضح ہیں۔ اور اگر ہم مان لیں تو بھی حدیث مزروع کے مقابلہ میں اسکو ترجیح نہیں ہو سکتی ہے۔ م۔ مفع
 پس ثابت ہوا کہ سر میں خضاب خاؤ سے دم لازم ہے۔ چون ہی اگر عدت سر یا ہاتھ میں مندی لگاوے تو اسپر دم واجب
 ہے۔ گمانی الفتح۔ وان صار طیبہا فطیبہ وان۔ اور اگر سر طیبہ ہو گیا (یعنی مندی سے طیب کیا کہ بال جم گئے) تو اس
 مرد پر دو قربانیاں واجب ہونگی۔ دم للطیب و دم للتعطیۃ۔ ایک قربانی بوجہ خوشبو لگانے کے اور ایک قربانی بوجہ
 ڈھانکنے کے۔ ف۔ یہ اسوقت کہ برابر ایک رات یا دن تمام سر یا جو نہائی پر اس گاڑی مندی کو لب کے کر یا
 ف۔ و نو خضب راسہ بالوسمۃ لاشئ علیہ۔ اور اگر مرد نے اپنے سر کو دسمہ سے خضب کیا تو اسپر کچھ لازم نہیں ہے۔
 ف۔ اور یوں ہی عدت دسمہ ایک درخت کی قبایع خضاب کے کام میں لائی جاتی ہیں مع۔ لانا نیست لطیب۔
 کیونکہ دسمہ خوشبو نہیں ہے۔ ف۔ میں کشا ہوں کہ اگر دسمہ میں مندی ملانی تو ظاہر ہے کہ دم واجب ہو بشرطیکہ خوشبو رہے
 ورنہ نہیں اور میں نے مسئلہ نہیں پایا۔ وعن ابی یوسف انه اذا خضب راسہ بالوسمۃ لاجل المعالجۃ من
 الصداع فطیبہ الجوار یا اعتبارا نہ یطلق راسہ۔ اور ابو یوسف سے مروی ہے کہ جب عجم نے اپنے سر کو دسمہ سے خضب
 کیا بوجہ دوسرے کے معالجہ کے تو اسپر کفارہ واجب ہے باعتبار اس کے کہ اسنے اپنا سر ڈھانک دیا۔ ف۔ نہ باعتبار خوشبو
 کے۔ لیکن یہ اسوقت کہ سر یا چارم حصہ ایک دن یا رات تک ڈھانکا ہو۔ ف۔ و ہذا هو الصصح۔ اور یہی حکم صحیح ہے
 ف۔ یعنی بتا بل غلط روایت کے نہیں بلکہ صحیح ہذا خودی دسین اختلاف نہونا چاہیے کیونکہ ڈھانکنا سر کا بالائینی
 موجب الدم ہے۔ مع۔ اس سے معلوم ہوا کہ احرام سے پہلے سر کو گوند وغیرہ سے طیب کر لینا منع ہے۔ پھر واضح ہو کہ یہ ہوتا
 کہ دسمہ محل نظافت کے جو جاوے اور اگر ایسا نہ تو اسپر کچھ نہیں جیسے اشنان وغیرہ سے دھونا۔ بان ابو حنیفہ سے سند
 کیا گیا کہ اس میں بھی حدت دے۔ مع۔ ثم ذکر فی الاصل راسہ و یحییۃ۔ پھر واضح ہو کہ موطا میں امام محمد نے سر کو
 داڑھی کو ذکر کیا۔ ف۔ یعنی خاؤ کے مسئلہ میں کہا کہ سر و داڑھی میں لگا دے تو کفارہ ہے اور فقہاء اسلام نے تعریج
 کر دی۔ ل۔ و اقتصار علی ذکر الراس فی الجماع الصغیر۔ اور جامع صغیر میں مرن سر کے ذکر پر اقتصار کیا۔ ول
 علی ان کل واحد منہما مضمون۔ پس (جامع صغیر سے) دلالت ہوتی کہ دونوں میں سے ہر ایک پر کفارہ واجب ہے۔
 ف۔ پھر درین میں کہ سر و داڑھی دونوں میں لگا دے تب کفارہ ہو۔ اقول لیکن کفارہ واحد ہو گا جب کہ مجلس
 واحد ہو ورنہ ہر ایک کے لیے طہرہ ہو گا۔ م۔ قال ابن یزید فطیبہ دم۔ اور اگر زینون کا تیل لگایا تو اسپر کفارہ
 الدم واجب ہے۔ عند ابی حنیفہ رحم۔ یہ ابو حنیفہ رحم کے نزدیک ہے۔ وقال ابو حنیفہ رحم۔ و قال الشافعی اذا استعمل
 فی الشعر فطیبہ دم لازما لاشعث و ان استعمال فی غیرہ فلا علی علیہ لافیدہ۔ اور شافعی رحم کے یہاں کہ اگر اسنے

روغن زیتون کو مال میں استعمال کیا تو اس پر کفارۃ الدم ہر دو چہرہ انگہ کی دہر کرنے کے اور اگر اسکو سہارے یا لون کے
 استعمال کیا تو اس پر کچھ واجب نہیں ہے اور اگر انہ من الاطعمہ۔ اور صاحبین کی دلیل یہ کہ بنفشہ زیتون
 کھانے کی چیز دن سے ہر وقت نہ آرائش ہے۔ الا ان فیہ ارتفاقا بمعنی قتل الہوام و اذائہ الشعث۔ لیکن
 اتنی بات ہو کہ اسکے لگانے میں ایک طرح کا اتفلاخ ہو یعنی چون مارنا لے دہر انگہ کی دہر کرنے کے۔ فکانت ہما چہ مامور
 پس اتنا اتفلاخ ایک ناقص جرم ہوگا۔ فت تو مرت صدقہ لازم آویگا۔ ولابی حنیفۃ اندا اصل الطیب۔ اور
 ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ روغن زیتون طیب کی اصل ہے۔ فت یعنی خوشبوئیں اسی میں ڈال کر غالبہ بنائی جاتی ہیں تو جو
 چیز کہ غالبہ سے لازم ہوتی ہے وہ اسکی اصل سے لازم ہوگی جیسے جو کچھ کبوتر شکار کرنے سے لازم وہی اسکا اثما ضائع کرنے
 سے واجب ہے۔ منع۔ ولا یشخلو عن نوع طیب۔ اور خود بھی ایک طرح کی خوشبو سے خالی نہیں ہے۔ و یقتل الہوام۔
 اور وہ ہوام یعنی جون وغیرہ کو قتل کرتا ہے۔ غلیظین الشعر۔ اور بالوں کو نرم کرتا ہے۔ و یزیرل الشعث والشعث
 اور ناگو اور بو کو اور ہر انگہ کی دہر کرتا ہے۔ فت پس اسکے استعمال میں بت سی باتیں اشکاف کی جمع ہو گئیں۔
 حیث تکامل الجناۃ بندہ الجملۃ فوجب الدم۔ پس ان سب کی وجہ سے جرم پورا ہو گیا تو دوم جرم کا موجب ہو گا قتل
 ہی ایک روایت احمد رحم سے ہے۔ اگر کسی نے چربی یا ریوج کا استعمال کیا تو کچھ لازم نہیں ہے۔ منع۔ اگر وہم ہو گا کچھ
 صاحبین روغن زیتون تو کھانے کی چیز ہے نہ لگانے کی تو یہ باتیں کہاں سے ہو گئی جواب دیا کہ۔ و کونہ مطعوما لا یثا فیہ
 کالزعفران۔ اور اسکا کھانے کی چیز ہونا ان باتوں سے منافی نہیں جیسے زعفران۔ فت کہ بالاتفاق خوشبو
 د کھانے کی چیز ہے۔ و ہذا الخلاف فی الزیت البحت والحل البحت۔ اور یہ اختلاف مذکورہ خاص روغن زیتون
 اور خاص تلی کے تیل میں ہے۔ فت یعنی جو طیب۔ اما المطیب منہ۔ رہا روغن زیتون یا تلی میں سے جو طیب کیا
 ہوا ہو۔ فت یعنی تیل میں خوشبودار پھول ڈالے گئے ہوں۔ کالنفیج والرزق وما شبعھا۔ مائتہ بنفشہ و چنبلی
 دماندہ کے۔ فت سرخ گل و بیلا وغیرہ۔ یہ جب استعمالہ الدم بالاتفاق لائے طیب۔ تو اسکے استعمال سے بالاتفاق
 دم واجب ہو گا کیونکہ وہ طیب ہے۔ فت جبکہ اصل روغن زیتون دل ہے۔ و ہذا اذا استعمل علی وجہ التلطیب
 اور یہ سب ایسی صورت میں کہ اسکو خوشبو لگانے کے طور پر استعمال کیا ہو۔ فت خواہ خاص روغن کو یا طیب
 روغن بنفشہ و روغن چنبلی وغیرہ بنا کر۔ و لو و اوسی بہ جرحہ او شقوق رجلہ فلا کفارۃ علیہ۔ اور اگر روغن زیتون
 کے ساتھ اپنے زخم یا بالوں کے شکات کا علاج کیا تو اس پر کفارہ واجب نہیں ہے۔ لائے لیس طیب فی نفسہ اتما ہو
 اصل الطیب۔ کیونکہ روغن مذکورہ بناات خود طیب نہیں ہے وہ تو طیب کی اصل ہے۔ فت بیان طور کہ اس میں طیب
 ڈال کر غالبہ بناتے ہیں۔ اور یہ شافعی و صاحبین کی رائے میں ظاہر ہے۔ او جو طیب من وجہ۔ یا وہ ایک وجہ سے
 خود طیب ہے۔ فت برائے ابو حنیفہ رحم فیشترط استعمالہ علی وجہ التلطیب۔ پس اسکا استعمال بھری خوشبو لگانے کے
 شرط کیا گیا ہے۔ فت تب کفارہ ہوگا۔ اور بدون اسکے وہ کفارہ واجب کرنے کی قوت نہیں رکھتا۔ اور یہاں استعمال
 بطور دوا ہوا ہے۔ بخلاف ما اذا تد اوسی بالمسک وما شبعہ۔ بخلاف اسکے جب کہ مشک داسکے مانند ہے دوا
 کی۔ فت جیسے عنبر کا نور زعفران بلکہ خود روغن مذکور طیب کیا ہوا۔ تو اس میں ہون شرط مذکور کفارہ ہے۔ حال
 لبس ٹو یا مخیطا۔ اور اگر محرم نے سلامہ اکپڑا ہنسا۔ او عطی براسہ۔ یا اپنا سر ڈھکا۔ یا نا کاٹا۔ ایک دن پورا۔
 فت یا ایک رات پوری یا زیادہ دن بچے یا ڈھکے۔ ح۔ فعلیہ دم۔ تو اس پر دم لازم ہے۔ فت خواہ احرام باندھنے
 کی حالت میں بچے ہو سے ایک دن گزرا یا بعد حمام کے پناہ دے دے یا اپنے اختیار سے پناہ ہو کسی کے زبردستی یا بجا

خواب بنایا۔ معنی۔ پس شرط الدم پورا دل یا پوری رات ہو۔ سو ان کا ان اقل من فوگ خطیہ صدقہ۔ اور اگر بکسان
کمال سے کم ہو تو اس پر صدقہ لازم ہے۔ وعن ابی یوسف انه اذا لبس اکثر من نصف یوم خطیہ دم۔ اور ابو یوسف
مروی ہے کہ جب محرم نے آدھے دن سے زائد نہ بچھ پینا تو اس پر دم واجب ہے۔ ف۔ کیونکہ اکثر بکمال اقل ہے۔ وہو قول
ابی حنیفہ اولاً۔ اور یہی پہلے ابو حنیفہ رحمہ کا قول تھا۔ ف۔ پھر امام رحمہ نے اس سے رجوع کیا کہ دن پورا چاہیے
کیونکہ اکثر بکمال احتیاط میں ہے اور بیان کم میں صدقہ موجود تو کمال جو مانہ کے لیے کمال جرم ضروری ہے۔ یہی خاسر الروایہ
ہے۔ م۔ وقال الشافعی یجب الدم بنفس اللبس۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ پہننے ہی دم واجب ہو جائیگا۔ لان
الارتفاق یتکامل بالاشتغال علی بدنہ۔ کیونکہ انتفاع راحت حاصل کرنا اسکے بدن پر شامل ہوتے ہی کمال
ہو جائیگا۔ ولنا ان معنی الترفق مقصود من اللبس۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ پہننے سے راحت کے معنی مقصود
میں۔ ف۔ یعنی سردی یا گرمی دفع کرنا۔ کیونکہ پیننا اسی واسطے ہے۔ فلا بد من اعتبار المدة یتحصل علی الکمال
ویجب الدم۔ تو مدت کا معبر جو تا ضروری تاکہ راحت مقصود ہو کمال حاصل ہو اور دم واجب ہو فقہر بالیوم
پس وہ مدت ایک یوم مقرر کی گئی۔ لانه یلبس فیہ ثم ینزع عادة۔ کیونکہ عادت کی راہ سے دن میں لباس پہننا
جاتا پھر اتار دیا جاتا ہے۔ ف۔ یہ ہمارے مینون الامون کا قیاس ہے پس اگر اسے معمولی راحت کمال ایک روز پہنکر
حاصل کی تو دم واجب ہے۔ ویتقاصر فیما دونه البجائیہ۔ اور اس مدت سے کم پہننے کی صودت میں جرم میں قصور ہوگا
فیجب الصدقہ۔ تو صدقہ واجب ہوگا۔ غیر ان ابابوسف اقام الاکثر مقام الكل۔ لیکن اتنی بات میں اشتغال
ہے کہ ابو یوسف نے دن کے اکثر حصہ کو کل کے قائم مقام کر دیا۔ ف۔ ورنہ ابو یوسف کے نزدیک بھی مدت معبر ہیک
دن ہے۔ اور طرفین رحمہ نے کسی میں صدقہ رکھا سزاۃ الاکمل میں ہے کہ ایک گھڑی سے کم ہو تو ایک مٹھی گیون در نصف
صاع گیون ہیں۔ معنی۔ یہ سب اس وقت ہے کہ پہننے کے کپڑے ایسی طور پر پہنا ہو۔ ولو ارتدی بالقمیص۔ اور اگر محرم
نے قمیص کو بطور چادر اوڑھا۔ او الشیخ بہ۔ بالقمیص سے انتفاع کیا۔ ف۔ یعنی دائیں بخل سے نکال کر بائیں منڈے
پر ڈالی جیسے محرم پہنا کرتے ہیں۔ او اتزرہا لیسرا ولب۔ یا بائجامہ کے ساتھ ٹنگی باندھی۔ ف۔ یعنی ٹانگوں میں لپیٹ
لیا جیسے ٹنگی۔ فلا یاس بہ۔ تو اسکا کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ ف۔ یعنی ان صورتوں میں اس پر صدقہ بھی لازم نہیں ہے۔ لا
لم یلبس بالخط۔ کیونکہ اسنے سب سے کپڑے پہننے کے طور پر نہیں پہنا۔ وکذا لو ادخل منکبہ فی القباء
ولم یدخل یدیه فی الکعبین۔ اور اسی طرح اگر قباء میں اپنے منڈے ڈالے اور آستینوں میں اپنے دونوں ہاتھ نہیں
ڈالے۔ ف۔ تو بھی اس پر صدقہ نہیں ہے۔ خلافا لرفر۔ بخلاف قول زفر کے۔ ف۔ اور بخلاف قول شافعی کے
کہ منکبہ نزدیک کفارہ ہے۔ اور ہمارے نزدیک بالاتفاق نہیں ہے۔ لانه مالیس لبس القباء۔ کیونکہ اسنے قباء کے پناہ سے
کے طور پر اسکو نہیں پہنا۔ ف۔ اور یہی حکم طلسان میں ہے۔ ولما یتکلف فی حفظہ۔ اور اسی جہت سے وہ اسکی حفاظت
میں تکلف کریگا۔ ف۔ کیونکہ وہ گندے پر نہیں ٹھہر سکتی ہے۔ لہذا ہم نے کہا کہ اگر طلسان یا قباء کو گھنٹی تکہ وغیرہ سے
روک دیا ہو تو ایک دن بھر میں اس پر کفارتہ الدم واجب ہوگا۔ اور اگر چار دن گزردی یا ازار کو گزربند سے کس لباس
ایک دن تک کر دے کہ کیونکہ سلی پہنی کے مشابہ ہوئی۔ اور اگر قباء کی سلائی توڑ کر ٹنگی باندھی تو کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ معنی۔ مستقیم
فی خطیۃ الکاس من حیث الوقت مابینا۔ اور سرٹھکنے کے بارہ میں وقت کی راہ سے وہی اندازہ ہے جو ہم نے
بیان کر دیا۔ ف۔ یعنی ایک روز کمال۔ ولا خلاف انه اذا خطی جمیع راسہ یوما کما یجب علیہ الدم۔ اور کچھ خلاف
نہیں کہ اگر سب سر کو چاروں طرف سے ایک روزہ جائے تو اس پر قربانی واجب ہوگی۔ لانه منوع عنه۔ کیونکہ یہ امر منوع ہے۔ وعلی

سریع العفو لانه غیر مقصود۔ ہر خلاف چارم عضو کو خوشبو لگانے کے کیونکہ وہ غیر مقصود ہے۔ ف۔ اور معلوم ہو چکا کہ
 جنایت جب بروہ مقصود کامل موجب کفارۃ الدم ہوتا ہے۔ یہ تو چارم سر میں تقریر تھی۔ وکذا حلق بعض الحیثہ مقدار
 بال عراق وارض العرب۔ اور یون ہی ڈارچی میں سے بعض مونڈنا عراق و عرب میں مقادیر۔ ف۔ ہیں یہ فعل
 اگرچہ جائز نہ ہوتا تھا تو معلوم ہوا کہ کل سے کم میں بعض لوگوں کا انتفاع حاصل کرنا معمول ہو رہا ہے اور مدارج مانہ کا اسی پر کہ
 راحت و انتفاع ممنوعہ میں تصور کرے پس چارم ڈارچی مونڈنے میں بھی کامل جرم لہذا کامل جرم مانہ یعنی دم واجب ہے نہ فرج
 اپنا سر مونڈنا و قربانی دی پھر وہیں اپنی ڈارچی مونڈی تو دوسرا دم دے۔ اگر ایک ہی جلسہ میں سر ڈارچی و بغلیں و تمام
 بدن مونڈا یا منڈا یا تو اس پر ایک ہی قربانی ہے اور اگر جلسہ مختلف ہوں تو ہر جلسہ کے واسطے ایک قربانی ہے پینچین کا قول
 ہے۔ و ضرور میں کچھ بال سر ڈارچی سے ٹوٹے تو اس پر ایک لب گیون ہیں۔ یون ہی جب روتی پکانے میں جل جاوین
 خزانہ الاکل میں کہ ایک لب بال میں نصف صاع ہے۔ ص۔ و ان حلق الرقبۃ کلما فعلیہ دم۔ اور اگر اپنی سب کدیا
 منڈائی تو اس پر ایک دم ہے۔ لانه عضو مقصود بال حلق۔ کیونکہ یہ ایسا عضو ہے کہ قصد کر کے مونڈا جاتا ہے۔ ف۔
 چنانچہ بہت لوگ راحت و زینت کے لیے مونڈتے ہیں۔ ف۔ اگرچہ مکروہ فعل ہے۔ م۔ و ان حلق الابطنین ادا حلق
 فعلیہ دم۔ اور اگر محرم نے دونوں بغل یا ایک کو حلق کیا تو اس پر ایک دم لازم ہے۔ ف۔ اور قاضی خان میں ہے کہ اگر
 بغل میں بہت بال ہوں تو چارم فعل سے دم ہے ورنہ کل سے مگر معرفت وہ ہے جو شیخ مصنف رحم نے مطلقاً ذکر کیا۔
 ف۔ اور ہر ایک موجب الدم ہے۔ لان کل واحد منہما مقصود بال حلق لدفع الاذی و تیل الراحة فاشبه العانہ
 کیونکہ ہر بغل مونڈنے میں قصد کیجاتی ہے تاکہ گندگی دور اور راحت حصول ہو تو عانہ کے مشابہ ہو گئی۔ ف۔ یعنی زیر ناک
 کیونکہ زیر ناک مونڈنے میں دم واجب ہے تو ہر بغل میں بھی۔ پھر افادہ کیا کہ۔ ذکر می الابطنین الحلق سہنا۔ امام محمد
 نے بغلوں کے بارہ میں بیان یعنی جامع منفرین لفظ حلق ذکر کیا۔ ف۔ یعنی مونڈنا۔ و فی الاصل التفت۔ اور
 مبسوط میں لفظ تفت یعنی بال اکھاڑنا ذکر کیا۔ ف۔ تو کچھ اختلاف نہیں ہے بلکہ تفت بغل میں عادت ہے۔ و جواسیہ
 اور یہی سنت ہے۔ ف۔ اور مبسوط میں کہا مونڈنا بھی جائز ہے کراہت ہے۔ پھر دیگر اعضاء میں امام رحم سے تو
 نہیں۔ الکافی مع۔ و قال ابو یوسف و محمد اذا حلق عضواً فعلیہ دم و ان کان اقل قطعاً۔ اور ابو یوسف
 و محمد نے کہا کہ اگر ایک عضو حلق کیا تو اس پر قربانی واجب ہے اور اگر عضو سے کم ہو تو طعام لازم ہے۔ ف۔ یون ہی امام محمد
 نے جامع منفرین ذکر کیا۔ ارادہ الصدر و الساق و ما شہد ذلک۔ مراد امام محمد کے لفظ عضو سے سینہ
 و مان و جو اسکے مشابہ ہو۔ ف۔ جیسے ہڈی مراد مقصود حلق سے یہ کہ لوگوں میں بقصد راحت و انتفاع اسکا مونڈنا
 پایا جاوے اگرچہ خلاف سنت فعل کرین لہذا سینہ و ساق کامل میں دم واجب ہے۔ لانه مقصود بطریق التورہ
 کیونکہ یہ ہر ایک عضو بطریق نورہ لگانے کے مقصود ہوتا ہے۔ ف۔ یہی فقرہ الاسلام نے ذکر کیا۔ یعنی بعضی لوگ اپنی رات
 و زینت کی غرض سے آنکے بالوں کو قصداً نورہ لگا کر دور کرتے ہیں اور حلق بھی بال دور کرتا ہے۔ فقہ کامل حلق لکھتے ہیں
 جرم ہو رہا ہوگا پورا عضو مونڈنے کے ساتھ۔ ف۔ تو دم آیا۔ و تیقا صر عند حلق بعضہ۔ اور جرم ناقص ہوگا نحو
 عضو مونڈنے کی صورت میں۔ ف۔ پس مدتہ ہے۔ دافع ہو کہ مبسوط میں مریح سینہ و ساق کو مونڈنے میں غیر مقصود کیا
 ہے۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ یہی وجہ ہے کہ لوگ آٹکا حلق دوسرے عضو کے ضمن میں ہوتا ہے و قصدی۔ کما فی الفتح۔ میں کہنا ہے
 کہ مقصود حلق کے یہی نہیں کہ دوسرے کے ضمن میں ہو ورنہ بغل و عانہ سے کچھ لازم نہ ہو بلکہ جو ستر جرم نے ذکر کیا ہے پس وہ اگرچہ
 امام محمد کے زمانہ میں مقادیر ہو کر ہمارے زمانہ و یا میں لوگوں میں کثرت رائج ہے تو صحیح وہ جو مصنف ہم نے اختیار فرمایا۔

وہی مونڈنا اگر
 شمار سے ہو
 حکم میں ہو
 جی مونڈنا
 دیکھ جائے
 کہ حکم میں ہے

فائدہ تعالیٰ اعلم۔ اور چاروں ائمہ مجتہدین کے نزدیک کفارہ واجب ہونے میں حلق یعنی مونڈنے اور اکھاڑنے اور
نورہ ٹاگر گرانے میں کچھ فرق نہیں ہے۔ وان اخذ من شارہ فعلیہ طعام حکومت عدل۔ اور اگر محرم نے اپنی مونچھ
سے کتر لیا (یا مونڈا علی الاصح۔) تو اس پر طعام ہے وہ حکومت عدل ہے۔ ف۔ یعنی دو عادل جو عدل سے حکم
کر دیں مگر اپنی رائے سے نہیں بلکہ۔ معناه انہ یظن ان ہذا الماخذ کم یكون من ریح اللیجۃ۔ اس کے معنی یہ کہ دیکھا جاوے
کہ جو کتر اگر وہ چارم دائرہ میں سے کتنا ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی چارم دائرہ میں دم واجب ہے تو یہ جو تھائی سے کیا نسبت کتنا
ہے۔ مثلاً جو تھائی دائرہ میں سے جو تھائی کی یا آشوبین حصہ کی۔ فیجب علیہ الطعام بحسب ذلک۔ پس اس پر اسی
حساب سے طعام واجب ہوگا۔ حتی لو کان مثلاً مثل ربع ریح اللیجۃ بلزمہ ربع قیمتہ الشاة۔ حتی کہ اگر فرض
کر دو چارم دائرہ میں کا جو تھائی ہو تو بکری کے قیمت کا جو تھائی لازم ہوگا۔ ف۔ اور اگر نصف ہو تو قیمت کا نصف
لازم ہے۔ پھر اس قیمت کا طعام خرید کر مساکین کو تقسیم کرے۔ م۔ و لفظہ الاخذ من الشارب۔ اور مونچھ سے خند
کرنا یعنی لینا۔ ف۔ یہ لفظ اس امر کی دلیل نہیں کہ اگر مونڈنے سے تو قربانی لازم ہوگی بلکہ۔ تدل علی انہ جواز سنتہ
فیہ دون الحلق۔ یہ لفظ دلالت کرتا ہے کہ موجدین میں ہی سنت ہے نہ کہ مونڈنا۔ ف۔ یعنی مونڈنا اور کتر لینا برابر ہے
اور اخذ یعنی کتر لینا امام محمد نے اس لیے ذکر کیا کہ موجدین کترنا ہی سنت ہے۔ پھر کترنا محضاً یا بہت۔ تو فرمایا۔ والستنتہ
ان یقص حتی یوازی الاطار۔ اور سنت بتا رہا کہ اطار سے مقابل ہو جاوے۔ ف۔ اطار جہان ہونٹوں کی کھال
و گوشت ملا ہے پس اس کے مقابل ہو جاوے تو اسکو قص کیا اور اس سے زیادہ ریتنے کو حقو کہتے ہیں۔ پھر جو مصنف رحمہ نے
ذکر کیا یہ بعض مشاہیرین مشائخ کے نزدیک سنت اور یہی مذہب فقہاء مدینہ اور مالک رحمہ کا ہے اور جبور کے نزدیک اخذ
سنت ہے یعنی قص سے زیادہ جو مونڈنے کے برابر ہے حتی کہ امام طحاوی نے اسکو مونڈنا لکھا اور کہا کہ یہی ابو حنیفہ و صاحبین
کا قول ہے۔ اور یہی محیط میں مذکور ہے اور دلیل فریق اول کی وہ احادیث جن میں لفظ قص واقع ہے از سجدہ حدیث عمار بن یاسر
و غیرہ بن شعبہ عند ابی داؤد اور حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا عند مسلم والاربعة۔ و حدیث ابو ہریرہ عند مسلم۔ اور دلیل فریق دوم
کی یہ کہ قص سے صراحتاً احقار کے درجہ تک ریتنا کیونکہ ابن عمر رضی اللہ عنہما جو لفظ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ہوتی وہی
یاد کر کے روایت کرتے اور ابن عمر رضی اللہ عنہما نے احقار روایت کیا۔ رواہ مسلم والترمذی وہی حدیث انس بن مالک روایت طحاوی
والبزار رحمہ ہے۔ مع۔ واضح ہو کہ حدیث انس بن مویجین ریتنے اور دائرہ میں جوڑنے کے حکم کے بعد طحاوی کی روایت
میں دائرہ ہے کہ یہودیوں سے مشابہت مت کر دو۔ اور بزار رحمہ کی روایت میں ہے کہ مجوس سے مخالفت کر دو۔ پس اظہر ہے
کہ یہود سے موجدین میں اور مجوس سے دائرہ میں مخالفت ہے۔ پس اگر دائرہ میں مونڈی یا مونڈنے کے ماتہ کر دی تو مشابہت
مجوس بلکہ نصاریٰ یا یہود سے مکروہ تحریمی ہے حتی کہ شیخ محقق نے لکھا کہ کسی نے اسکو جائز نہیں کہا۔ رہی ایک مشت کی
تقدیر تو اس میں اتنا رسل ہے۔ اور اگر موجدین بڑھاپہ اور نہ کترین تو مشابہت یہود بلکہ نصاریٰ و مجوس سے مکروہ
تحریمی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ قال وان حلق موضع المحاجم فعلیہ دم عند ابی حنیفہ رحمہ۔ قدوری نے کہا کہ
اگر بچہ لگانے کی جگہ کو مونڈنا تو امام ابو حنیفہ کے اجتہاد میں اس پر قربانی واجب ہے۔ وقال علیہ صدقہ لانه انما یحسب
لاجل الحجۃ وہی لیست من المخطورات فلذا ما یكون وسیلۃ الیہا۔ اور صاحبین نے کہا کہ اس پر صدقہ لازم
ہے کیونکہ اسے تو فقط بچھنے لینے کی جہت سے مونڈا اور بچھنے لگانا احرام کی منوعات سے نہیں ہے تو جو بچھنے لینے کا
وسیلہ ہو وہ بھی منوع نہیں۔ ف۔ تو اس راہ سے اس میں کچھ جرم بھی نہیں ہے۔ الا ان فیہ ازالہ شی من النقص
لیکن اس مونڈنے میں نقص نہیں ہے کچھ دور کرنا ہوا۔ ف۔ یعنی احرام میں جو عاشقانہ صورت میں دینا وافیہا سے

بے وث ہو کر مردہ کی طرح میل کھیل کر آگندہ بال لگائے رہتا ہے اس موٹہ نے بین اثنی جگہ سے میل کھیل دوہر کرنا بھی بڑا حال
تفت دور کرنا منع ہے لیکن اسے پورا تفت دور نہیں کیا۔ فقہ الصدقہ - تو صدقہ واجب ہوگا۔ فتنہ اور زیریں
صاحبین کے استدلال میں کہا کہ یہ موٹہ ناقص ہے تو قربانی کا موجب نہ ہوگا جیسے سوا سے حجامت کے قلیل موٹہ نے بین
قربانی نہیں ہے۔ ابن العام نے اسکو اظہر کیا۔ ولابی حنیفہ ان حلقہ مقصود لانه لا یتوصل الی المقصود الا بہ۔
اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ اسکا موٹہ ناقص ہے کیونکہ مقصود کی جانب بدون اسکے توسل نہیں ہو سکتا۔ وقد
وجد ازالہ التفت۔ حالانکہ پایا گیا تفت دور کرنا۔ فتنہ تصد کے ساتھ۔ عن عضو کامل۔ پورے عضو سے
تجب الدم۔ تو قربانی واجب ہوگی۔ فتنہ پورے عضو سے یہ ارادہ کیا کہ کچھنے لگانے کے حق میں یہ پورا ہے۔
وان خلق راس محرم یا امرہ او بغیر امرہ۔ اور اگر محرم نے دوسرے محرم کا سر موٹہ اخوا اسکے حکم سے یا بغیر اسکے حکم
کے۔ فتنہ شلا سوتا تھا۔ اگرچہ چارم سر یا چارم وارمی مانند اسکے بفل وغیرہ اور ناخن کترنا چونکہ مردہ۔ مریع۔
فعلی الحاق الصدقہ۔ تو موٹہ نے واسے پر صدقہ واجب ہے۔ و علی المخلوق دم۔ اور جسکا سر موٹہ گیا۔ قربانی
واجب ہے۔ فتنہ اسی کو شافعی کے شاگرد مرنی رحم نے اختیار کیا۔ ع۔ وقال الشافعی لا یجب ان کان بغیر امرہ
بان کان نامتاً۔ اور شافعی رحم نے کہا کہ مخلوق پر قربانی نہیں واجب اگر بدون اسکے حکم کے ہو یا بن طور کہ مخلوق سوتا ہو
فتنہ یا غلام وغیرہ سے بیوش ہو یا مجبور کیا گیا ہو اس حالت میں حاق نے موٹہ ا۔ بلکہ اصح قول میں حاق پر فدیہ ہے
اور یہی مالک و احمد کا قول ہے۔ اور مخلوق بغیر حکم کے مورتون میں بری ہے۔ لان من اصلہ ان الاکراہ یخرج المکرہ
من ان یکون مواخذاً بحکم الفعل۔ کیونکہ شافعی رحمہ کی اصل سے یہ ہے کہ جس شخص پر اکراہ کیا گیا ہو تو اکراہ اس مجبور
کو اس امر سے خارج کر دیتا ہے کہ فعل کے حکم سے وہ ماخوذ ہے۔ فتنہ نہ دنیا میں نہ آخرت میں تو سر موٹہ نے کے حکم یعنی قربانی
سے مجبور کیا گیا ہو بری ہے۔ والنوم ابلغ منه۔ اور نیند تو اکراہ سے بڑے موٹے درجہ پر ہے۔ فتنہ پس سوتا ہو مخلوق
پر ریحہ اولی بری ہے۔ وغیرہ بسبب النوم والا کراہ یشفی الماکم دون الحکم۔ اور ہمارے نزدیک بسبب خواب کے
اور اکراہ کے گناہ وہ ہوتا ہے نہ حکم۔ فتنہ یعنی آخرت میں اس پر مواخذہ نہ ہوگا۔ مگر دنیاوی حکم نیند دور ہوتا چنانچہ مول
میں بدل تحقیق ہے۔ تو قربانی ساقط ہوگی۔ وقد تقرر سببہ۔ در حالیکہ قربانی کا سبب مقرر ہو چکا۔ وہو مال من
الراحۃ والزینۃ۔ اصر یہ سبب وہ راحت و زینت ہے جو اسنے پائی۔ فتنہ زینت یہ کہ بالوں کی پراگندگی دور ہوئی۔
فیلزمہ الدم قتلاً۔ تو اس پر قربانی حتماً لازم ہوگی۔ فتنہ یعنی موت قربانی حتمی ہوگی اور اسکو سوا سے قربانی کد ذہ
یا طعام دینے سے چٹکا رہا ہوگا۔ بخلاف المضطر۔ برخلاف مضطر کے۔ فتنہ یعنی جو شخص کسی بیماری سے سر کے حق
پر لاچار ہو ہو۔ جیٹ پیچر۔ کیونکہ وہ مختار کیا جاتا ہے۔ فتنہ چاہے قربانی دیدے یا چھ مساکین کو طعام دیدے یا
تین روزے رکھے۔ لان الاکراہ ہناک مساویۃ وہنا من العباد۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ مضطر کی صورت میں آفت آسانی
ہے اور یہ ان مخلوق کی صورت میں بدون کی طرف سے ہے۔ فتنہ رہا یہ کہ اچھا مخلوق نے قربانی دی مگر چونکہ اسنے
کہا جن میں تھا تو حاق نے اس پر حکم کیا پس کیا ظالم سے اپنا تاوان واپس لے۔ جواب دیا۔ تم لا یرجع المخلوق راسہ
علی الحاق۔ پھر حکم سر موٹہ کیا وہ موٹہ نے واسے سے واپس نہیں لے سکتا۔ فتنہ جو مالی اسنے قربانی میں خرچ
کیا۔ لان الدم انما لزمہ بالمال من الراحة۔ کیونکہ قربانی تو اس پر اتنی راحت کی وجہ سے لازم آئی جو اسنے پائی ہے۔ فتنہ
تو قربانی اپنی راحت کا عوض دی ہے۔ فصار کا مفرد فی حق العقر۔ تو مخلوق مذکور مانند مفرد کے دوبارہ مقرر ہو گیا۔
فتنہ یعنی یہ مخلوق تامل مالی اٹھانے میں اس مفرد کے مانند ہو گیا جس نے مفرد سینیہ میں تامل اٹھایا۔ مفرد

جس نے دھوکا کھایا نہ حقروہ مال جو کسی مرد پر مشتبہ سے دلی کرنے کے لازم آوے چنانچہ کتاب النکاح میں انشاء اللہ
 آویگا۔ اور اسکی بہت صورتیں ہیں الا یہ کہ نزدیک کرے ایک باندی خرید کر جو رہ جائے اور اس سے بچہ ہو یا بچہ خالہ کے
 دعویٰ کیا کہ یہ باندی میری ملک پر بغیر میری اجازت کے بکرنے اسکو فروخت کیا چنانچہ قاضی نے خالد کے واسطے فیصلہ
 کیا تو یہ پر واجب ہو گا کہ باندی ح اسکے دلی کرنے کے قدر اور بچہ کی قیمت کے خالد کو دے پھر بچہ کی جو قیمت دینی پڑی
 وہ مرید فروخت کرنے والے سے واپس لے گا جس نے اسکو دھوکا دیا اگر غرق نہیں لے سکتا کیونکہ عقربہ دلی کے ہر جہاں نفع
 خود آئے یا جو۔ اسی طرح مسئلہ کتاب میں خلق کا نفع مخلوق نے پایا تو قربانی کی قیمت حاق سے نہیں لے سکتا۔ مگر
 کتاب پر کہ جیسے دھوکا عالم یہ بھی ہو کہ قربانی کا سبب اگرچہ جرم خلق ہو لیکن واجب قربانی ادا کرنے میں حصول ثواب غنیمت
 میں باد جو اس ثواب کے اسکو اختیار نہیں ہو کہ حاق سے قیمت واپس لے جب کہ ثواب اس کے واسطے ہوا۔ فاحفظ۔ م۔
 ہو گا اذاکان الحاق حلالا لا یشتلف الثواب فی المخلوق راسہ۔ اور اسی طرح جب مؤذن نے دھوکا دیا
 یعنی محرم نہ ہو تو بھی مخلوق کے حق میں حکم جہاں نہیں ہو گا۔ و۔ بلکہ جب حلال نے محرم کا سر خواہ باجائز یا بے اجازت
 مؤذن تو محرم پر مختارانی نہیں ہو کیونکہ راحت تو اسی کو حاصل ہو۔ اما الحاق تلزمہ الصدقہ فی مسالفتنا فی التوجہین۔
 رہا مؤذن نے دھوکا دیا تو ہمارے اس مسئلہ میں دونوں صورتوں میں اس پر صدقہ واجب ہو گا۔ و۔ یعنی حاق جب محرم ہو
 تو خواہ اجازت سے مؤذن ہو یا بغیر اجازت کے بہر صورت حاق پر قربانی لازم ہو۔ وقال الشافعی لاشی علیہ۔ اور
 شافعی رحم نے کہا کہ حاق پر کچھ نہیں ہو۔ و۔ یعنی رحم نے کہا کہ یہی قول مالک و احمد ہے لیکن جمل اسکے شریح و جہر
 نقل کیا کہ یہ اسوقت کہ مخلوق کے حکم سے مؤذن ہو اور اگر بغیر حکم مؤذن ہو تو صحیح قول میں اس پر فدیہ ہے اور یہی قول مالک
 و احمد ہے۔ فدیہ برہم۔ و علی ہذا الخلاف اذا خلق المحرم راس حلال۔ اور اسی اختلاف پر حکم ہو جب کہ محرم نے
 حلال کا سر مؤذن ہو۔ و۔ ثواب ہمارے نزدیک محرم حاق پر صدقہ ہے اور شافعی رحم کے نزدیک نہیں۔ لہ ان معنی الاتفاق
 لا یتحقق بخلق شعیر غیرہ و ہوا الموجب۔ شافعی کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے کا سر مؤذن نے میں اتفاق کے معنی نہیں متحقق
 ہونے میں حالانکہ اتفاق ہی موجب فدیہ ہے۔ و۔ موجب موجب نہیں تو فدیہ بھی نہیں۔ و لہ ان ازالہ ما یؤمن
 بدن الانسان من مغلورات الاحرام۔ اور ہماری دلیل یہ کہ احرام کے منوعات میں سے ہے یہ بات کہ جو چہر کسی
 آدمی کے بدن سے جہتی ہے اسکو دھوکے۔ و۔ خواہ اپنے بدن سے یا غیر کے بدن سے ہو۔ جیسے زمین حرم کی جہتی
 ہوئی نباتات و دیگر ناجرم ہے۔ لاستحافہ الامان بمنزلة نبات الاحرام۔ کیونکہ بدن سے نامی ستنی ان پر جیسے حرم
 کی نباتات۔ و۔ محرم ہوا اس سے کہ کوئی اسکو کسی حالت میں دھوکے۔ فلا یفرق الحال بین شعور و شعیر غیرہ
 تو اپنے بال اور غیر کے مال میں حالت کا کچھ فرق نہ ہو گا۔ الا ان کمال الجہات فی شعور۔ سوائے اتنی بات کے
 کہ اپنے بال دھوکے میں جرم ہوا ہے۔ و۔ کیونکہ اپنے ذاتی اختیاری بال کی امن و دھوکے اور اس سے راحت حاصل
 کی۔ فان اخذ من شارب حلال او ظلم اظامیرہ اطعم ماشاء۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر حلال کی مونچہ سے پیلا اسکے
 تانھوں کی تعلیم کی یعنی کترے تو جو طعام چاہے صدقہ دیدے۔ و۔ یعنی نظرہ کے طعاموں سے جو چاہے بقدر فقرہ
 دے۔ زرع۔ لیکن متفق رحم نے اسکو مطلق رکھا کہ چاہے جندہ دے اور یہی نص محمد رحم سے ظاہر ہے۔ والوجہ۔
 فیہ ما یبیتا۔ اور وہ اس میں وہی جو ہم ابھی بیان کر چکے۔ و۔ یعنی ازالہ بدن انسان کی یہی چیز کا منوع ہے۔ الخ۔ و
 لا یغیر عن تیغ ارتفاع۔ اور یہ ایک طرح کی راحت سے بھی خالی نہیں ہے۔ لانه یتلاوی تیغ بھرہ وان کان
 اقل ہا یتلاوی تیغ نفسہ فیلزمہ الطعام۔ کیونکہ وہ غیر کے بل کھیل سے ذیبت اٹھاتا ہے اگرچہ اس سے کم ہو

اور اکثر کھانا چھوڑ دیا۔ وقال ثم وجب الدم بقض ثلثه منها۔ اور زفر مرے کنا کے پاؤں میں سے تین
کترے بنے دم واجب ہوگا۔ ونبو قول ابی حنیفہ الادبلی۔ اور امام ابو حنیفہ کا یہ قول ہے۔ لان فی مظاہر الید
الواحدہ واما۔ کیونکہ ایک ہاتھ کے ناخنوں میں دم واجب ہوتا ہے۔ فت۔ اور وہ پانچ ناخن ہیں۔ والکثیر اکثر
اور تین ناخن ان میں سے اکثر ہیں۔ فت۔ یعنی پانچ کا نصف تو حائے ہوئے اور تین اکثر حصہ ہوئے۔ اور اکثر کا حکم مانند
کل کے ہے۔ بجز ابو حنیفہ رحمہ نے قول اول سے رجوع کیا اس جانب جو کتاب میں مذکور ہے۔ وجہ المذکور فی کتاب
ان اظافر کثیر واحد اقل باسبب الدم بقلہ۔ جو کتاب میں مذکور ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ کثیر حد جسے کترے سے دم واجب
ہو وہ ایک ہاتھ یا پاؤں کے پاؤں (ناخن) ہیں۔ فت۔ لیکن اصل میں چاروں ہاتھ پاؤں کے کل ناخنوں پر دم
واجب ہوا تھا۔ وقد آتينا مقام الكل۔ اور ہم نے ایک ہاتھ کے (یا پاؤں کی) ناخنوں کو کل کے قائم مقام
کر دیا ہے۔ فت۔ اور سب ایک بار ایسا کر چکے۔ فہذا یقام اکثر ہاتھ یا پاؤں کے اکثر کو مقام کل کے
میں کنا جائیگا۔ لانه یودی الی مالا یتناہی۔ کیونکہ یہ غیر تنہا ہی کی طرف مودی ہے۔ فت۔ حتی کہ جب تین ناخنوں
میں دم واجب ہو تو ہم کہتے ہیں کہ اگر اسے دو ناخن کترے تو یہ تین کا اکثر حصہ ہے اور اکثر جیسے کل تو دو ناخن میں دم واجب
ہوگا۔ بجز ثمرہ میں بھر ایک میں اسی طرح جاری ہوگا۔ منہرج کتابہ کہ چاہو یون اسد لال کر دو کہ جب ایک ہاتھ کے ناخنوں
کو قائم مقام چاروں کے کیا تو ہاتھ کے اکثر یعنی تین کو ہاتھ کے قائم مقام نہیں کر سکتے کیونکہ لازم آتا ہے کہ وجوب الدم میں
اصل پانچ ناخن ہوں حالانکہ چاروں ہاتھ پاؤں کے سب ناخن ہیں۔ اور جو امام مصنف رحمہ نے ذکر کیا الزم ہے۔ فافہم
بجز پانچ ناخن جسے دم واجب ہوتا ہے وہ کہ سب ایک ہاتھ یا پاؤں کے ہوں۔ وان قص خمسہ اظافر متفرقة من
ید یہ ورجلیہ فلیہ الصدقہ۔ اور اگر اسے پانچ ناخن دونوں ہاتھوں اور دونوں پاؤں سے متفرق کاٹے تو اسے صدقہ
واجب ہے۔ عند ابی حنیفہ دالی یوسف۔ ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک۔ وقال محمد دم اعتبارا بما تو قصنا من
کف واحد و باذا حلق ریح الرأس من مواضع متفرقة۔ اور امام محمد نے کہا کہ قربانی واجب ہے بقیاس
پانچ ناخنوں کے جب کہ انکو ایک ہی ہاتھ میں سے کاٹے اور بقیاس چارم سر کی مقدار مونڈنے کے جب کہ سر کے متفرق
جگہوں سے مونڈے۔ فت۔ کیونکہ پانچ ناخن مگر ایک ہاتھ یا پاؤں کے ہو جاتے ہیں اور مونڈنے میں متفرق مقامات
کو جمع کر کے جہدم کا انداز اعتبار کرنے میں تو یہی بیان کریں ہم۔ ولہما ان کمال البجائیہ بئیل الراحة والزینۃ۔ اور
شیخین کی دلیل یہ کہ لال جرم تو راحت و زینت حاصل ہونے کے ساتھ ہے۔ وبالعلم علی ہذا الوجہ یتاوی۔ اور اس
طور پر متفرق کاٹنے سے وہ ایذا ربا دیگا۔ ولینہ ذلک۔ اور یہ بیات اسکو عید ار کرگی۔ فت۔ تو راحت
و زینت دونوں میں کمال جہم ہونے سے دم نہ ہوا۔ بخلاف الحلق۔ بخلاف سر مونڈنے کے یعنی متفرق۔ لانه معاً
علی ماہر۔ کیونکہ اسکی عادت کی گئی ہے چنانچہ گندا۔ فت۔ کہ بعض لوگ فقط چند یا۔ اور بعض پیشانی مونڈاتے ہیں
و اذا تقاصرت البجائیہ فجب فیہا الصدقہ۔ اور جب کہ جرم میں کمی ٹھہرے تو اس میں صدقہ واجب ہوگا۔ فیجب
بقلم کل ظفر طعام مسکین۔ تو ہر ناخن کترے کے عوض مسکین کا طعام واجب ہوگا۔ فت۔ جو صدقہ الفطر میں ہے
و کذلک تو علم اکثر تین خمسہ متفرقا۔ اور اسی طرح اگر پانچ سے زیادہ ناخن کو متفرق کترے۔ فت۔ تو ہر ایک کا نصف
ملاع کیوں صدقہ دے۔ الا ان یبلغ ذلک واما۔ مگر یہ سب صدقہ مگر ایک قربانی تک پہنچ جاوے۔ فت۔
یعنی تمہیں نہیں۔ فلیتصدق بقض حصہ ما شاء۔ تو ایسی حالت میں اس قیمت سے جو چاہے کم کر دے۔ فت۔ کیونکہ
دم تو کمال جرم پر ہے اگر تاہم واجب یہ نہیں ہوگی کرے۔ قال وان انکسر ظفر الحرم فمعلق فاخذہ غلاشی فلیہ۔

کیا ادا کر محرم کا تاجن کوٹ کر ٹنگ رہا پس اسکو لے لیا تو اسپر کچھ لازم نہیں ہے۔ **فت** اسپر اجلع ہر خواہ تراش لیا یا نہ
 نہج یا یا کسی حج یا یا جمع ہم۔ لانه لانیو بعد الاکسار فاشبه ایسا پس من شجر الحرم۔ کیونکہ وہ ٹوٹنے کے بعد نہیں
 بڑھتا تو رخت محرم سے خشک کے مشابہ ہو گیا۔ **فت** اور خشک رخت محرم کاٹ لینا جائز ہے۔ وان لطیب لم یس
 او حلق من عذر۔ اور اگر خوشبو ملی یا سلا کپڑا پہنا یا حلق کیا ہو بعد رکے۔ **فت** یعنی ان منوعات میں سے جو کیا
 وہ عذر سے کیا مثلاً مرض کی لا چاری سے ایسی دوائی حسین خوشبو پر اسی طرح لباس جنگ میں یا حلق۔ مرض میں کیا بلکہ
 جو نہ بہت ہو کر ایذا دین تو عذر ہو۔ م منع۔ نمو غیر۔ تو محرم اختیار دیا گیا ہے۔ **فت** یعنی تو اسپر ایک کفارہ ہے
 ہر گروہ کفارہ میں چیزوں میں سے ایک ہے اسکا اختیار محرم کو ہے کہ ان شارب نزع شاة۔ اگر چاہے ایک کبھی ذبح
 کر دے۔ وان شارب نقدی۔ اور اگر چاہے تو صدقہ دیدے۔ علی ستہ مساکین۔ جو مسکینوں پر۔ بلکہ اشوع
 من الطعام۔ تین صاع طعام۔ **فت** ہر ایک کو نصف صاع۔ وان شارب صاخم لثہ ایام۔ اور اگر چاہے تو تین دن
 روزے رکھے۔ **فت** انہیں سے ہر ایک اسکو روا ہے۔ لقولہ تعالیٰ۔ بیل قول امر تعالیٰ۔ **فت** من کان منکم
 مریضا اور ہذا ہی من ماسہ۔ پس جو شخص تم میں سے مریض ہو یا اسکو ایذا ہو سر سے۔ نفدیہ من صیام او صدقہ او شیک
 تو اسپر نفدیہ واجب ہے روزہ رکھنے سے یا صدقہ دینے سے یا قربانی کرنے سے۔ **فت** پس آیت سے معلوم ہوا کہ ہر ایک
 اسکو جائز ہے۔ وکلمۃ او لتخیر۔ اور کلمہ او یعنی یا واسطے مختار کرنے کے آتا ہے۔ **فت** ہر دفعہ جو کہ نصف دم نے اول
 قربانی کو ذکر کیا اور آیت کریمہ میں اول روزہ رکھنا مذکور ہے تو نصف نے اشارہ کیا کہ انہیں سے جسکو چاہے ادا کر دے
 کچھ یہ شرط نہیں کہ روزہ نہ رکھ سکے تب صدقہ جائز بلکہ ابتدا صدقہ روا ہے۔ پھر آیت میں نذر اور روزہ یا صدقہ
 کی مذکور نہیں ہے۔ وقد فسر ہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم باذکرنا۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آیت
 کو اسی کے ساتھ تفسیر فرمایا ہے جو ہم نے ذکر کی۔ **فت** یعنی تین روزے یا تین صاع جو مساکین کو یا ایک قربانی۔ واللہ
 نزلت فی المعنور۔ اور یہ آیت نازل ہوئی تھی معذور کے حق میں۔ **فت** وہ کعب بن جحہ رضی اللہ عنہ میں
 جنگے سر میں بہت جون بڑ گئی تھیں چنانچہ حضرت کعب بن زہر نے کہا کہ نازل تو خاکھ میرے حق میں ہوئی حالانکہ وہ
 تم سب کے واسطے عام ہے۔ کہانی الصبیحین۔ پس جب کہ معذور کے حق میں نذر ہو اذہم نے اسکو معذور کا حکم لیا
 اور جو بغیر عذر ایسا کرے تو اسپر مرت قربانی حتیٰ ہر بلکہ اگر کہ سابقین گذرا۔ م۔ ثم الصوم بخیر فی اسی موضع شارب
 پھر اس نفدیہ میں مدور رکھنا تو ہر جگہ جان چاہے کافی ہے۔ **فت** کچھ مقام محرم کی خصوصیت نہیں۔ اسپر ائمہ اربعہ
 متفق ہیں۔ ہمارے نزدیک متفرق رکھنا بھی جائز ہے۔ م۔ لانه عبادۃ فی کل مکان۔ کیونکہ صوم تو ہر جگہ میں
 عبادت ہے۔ **فت** تو کسی جگہ کی خصوصیت نہ ہوگی۔ وکذلک الصدقہ عندنا لما بینا۔ اور یوں ہی صدقہ مذکور
 در ہر جگہ جائز ہے۔ ہمارے نزدیک جو نہ مذکور ہوا۔ **فت** کہ صدقہ ہر جگہ دینا صدقہ ہی بخلاف قول شافعی و احمد کے
 کہ صدقہ محرم میں ادا کرنا شرط ہے۔ واما النسک مختص بالحرم بالاتفاق لان الاراقۃ لم تعرف قربۃ الا فی زمان
 اور ہا قربانی کو خاتونہ بالاتفاق محرم کے ساتھ مختص ہے رو میں قربانی کرنا شرط ہے اعلیٰ کہ عون ہا تاجن کر کے قربت
 نہیں پہچان گیا مگر ایک رائہ میں۔ **فت** وہ ایام قربانی میں۔ او مکان۔ یا جگہ میں۔ **فت** وہ مقام محرم ہے جہاں
 جو کہ ذبح کا ثواب ہونا بغیر ظل نیاس کے بلکہ شرح سے معلوم ہوا کہ قربانی طاعت ہے ایام تحریم یعنی دس دن گیارہ دن
 بارہ دن دسی ایام میں۔ یا طاعت ہے اگر موضع محرم میں نزع کرے۔ ان دونوں صدقہوں کے سوا کسی صدقہ کو
 ہانے میں قربت کی معلوم نہ ہوئی۔ ونبذ الدم لا یختص بزمان فتعین اختصاصہ بالمکان۔ اور یہ قربانی کسی

زید کے ساتھ جنس نہیں کرے۔ سنا جنس بہت عین ہو گیا۔ فتنہ پس مگر معذور نہ رہے۔ بین قربانی دسہ تو جب ہی ادا ہوگی کہ ختم میں ملے گا کہ سہ۔ حرم موم و عذقہ کا قربت ہونا قیاس سے معلوم ہے تو جان ادا کرے ادا ہو جائیگا۔ و لو ان حمار اطعمہم اہل اہ قیدہ الشذیج و التفسیہ۔ اور اگر معذور محرم نے طعام دینا اختیار کیا تو اسکو طعام دینے میں معیج کا کھانا کھانا اور طعام کا کھانا کھانا کافی ہوگا۔ عندہ البی یوسف اعتباراً بکفارتہ ایسین۔ یہ ابو یوسف کے نزدیک برقیاس کفار قسم نہ ہے۔ کہ اس میں ہی کافی ہے اور حدیث کعب بن زہر میں اطمع فراقہ دار دو یعنی تین صلح جو مسکینوں کو کھلا دے۔ وعند محمد بن یحییٰ لان الصدقہ ثقیل عن التملیک۔ ادا امام محمد کے نزدیک دونوں دفع کھانا کافی نہیں ہے کیونکہ صدقہ آگاہ کرنا ہر ملک سے۔ فتنہ یعنی صدقہ کے معنی لغت میں ایسے ہیں کہ مجھے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس میں غیر کو بے عرض کے مالک کر دینا چاہیے۔ پس صدقہ میں مالک کرنا چاہیے۔ و هو المذکور۔ اور قرآن میں مذکور ہی صدقہ ہے۔ فتنہ پس ایسے طرح دینا ضرور ہوگا کہ مسکین کو مالک کر دے بخلاف کھانا کھلانے کے کہ وہ تو صباغ کو کھانا ہے۔ اعتراض ہوا کہ حدیث میں ہے کہ مود کا فقہ اپنی جواز کو صدقہ ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ مالک کرنا صدقہ میں ضرور نہیں ہے۔ یہی کتا ہون کہ خود اپنا کھانا کھائے یہی صدقہ قرار دیا گیا جیسا کہ حدیث صحیح میں ہے کہ وہ مالا صدقہ یعنی مجاز براہ ثواب ہے اور ایت میں تفسیر حسین علیک ضرور ہے۔

فصل۔ یہ فصل احرام میں جماع و اسکے شعلقات میں ہے۔ فان نظرائی فوج اہراء۔ اور اگر محرم نے اپنی جوارہ کی فوج کی طرف نظر کی۔ فتنہ اگرچہ داخل فوج میں جان بہ وہ بکارت ہوتا ہے اگرچہ نظر دیر تک یا مکرر نہ کرے۔ اور وہ فوج حرام ہے۔ جنہ عورت کی فوج کی طرف نظر کی۔ بشہوة۔ شہوت کے ساتھ۔ فتنہ عدا۔ فامنی۔ پس انزال ہو گیا۔ فتنہ فتنی علیہ۔ تو اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔ فتنہ یعنی غسل جنابت کر لے اور احرام کی جنت سے کچھ دہا صدقہ لازم نہیں ہے۔ فتنہ فانی المحرم ہوا بجماع ولم یوجد۔ کیونکہ احرام میں حرام کر دیا گیا تو جماع ہوا جماع پایا نہیں گیا۔ فتنہ نہ حقیقتہ اورد حکما۔ فتنہ فتنار کما لو تفکر فامنی۔ پس یہ ایسا ہو گیا جیسے تصور باندھا پس انزال ہو گیا۔ فتنہ چنانچہ تصور ہی انزال پر کچھ نہیں لازم آتا۔ اور مالک رحم کے نزدیک دیر تک نظر کر کے انزال میں جماع فاسد ہی نہیں، وقوف کے اور اگر دل سے اسکو دفع کیا تو اس پر نہ واجب ہے۔ اور اگر مکرر نظر کی ہو تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس پر نہ واجب ہے۔ کما فی المتن جمع۔ وان قبل اولس بشہوة فعلیہ دم۔ اور اگر شہوت کے ساتھ بوسہ لیا یا جھوٹا اس پر دم واجب ہے۔ فتنہ اگرچہ جوارہ ہو۔ اور اس مسئلہ میں انزال کی قید نہیں لگائی حالانکہ اس میں اختلاف روایت ہے۔ فی الجماع والمغیر یقول اذا مس بشہوة فامنی۔ جامع مغیر میں فرمایا کہ جب شہوت سے بھجوا پس انزال ہو گیا۔ فتنہ تو اس پر دم جو۔ فتنہ فاضحان نے کہا کہ یہی صحیح ہے لیکن قدوری کے نزدیک جامع مغیر میں انزال کی قید تقاضی ہے۔ ولا فرق بین ما اذا انزل اولم یزل ذکرہ فی الاصل۔ اور کچھ فرق نہیں درمیان کہ انزال ہوا یا انزال نہیں ہوا اسکو مبسوط میں ذکر فرمایا۔ فتنہ یہی اصح ہے کیونکہ یہ عورت سے لذت حاصل کرنا بدایا احرام میں منع ہے تو دم واجب ہے۔ ام ہمدوم۔ و کذا الجواب فی الجماع فیما دون الفرج۔ اور یہی حکم ایسی مباشرت میں جو فرج کے سوا سے ہو۔ فتنہ فرج مقام پیشاب و پچانہ یعنی سوا سے شرکاء کے ران یا بیٹ سے کہ تمنا ملے۔ تو دم واجب ہے اگر چنانچہ نہ ہو۔ اور یہی مذہب شافعیہ کا شیخ نووی نے شرح مذہب میں ذکر کیا۔ مع۔ وعن الشافعی انه یفسد احرامہ فی جمیع ذلک اذا انزل و اعبروا بالعموم۔ اور شافعی رحم سے ایک روایت ہے کہ ان سب صورتوں میں بیجا جماع فاسد ہو جائیگا جب کہ انزال ہو اور اسکو روزہ پر قیاس کیا۔ فتنہ یہ روایت اگرچہ امام الحرمین وغزالی رحم نے

ذکر کی گرامے شافعیہ نے اکی غلطی بیان کی۔ مع و لنا ان فساد الحج تعلق بالجماع۔ اور ہمارے دلیل یہ ہے کہ کچھ کچھ
 ہونا جماع سے متعلق ہے۔ فتنہ یعنی جماع مقصود ہے۔ ابن المنذر نے اسیر الی علم کا اجماع نقل کیا۔ مع۔ و لہذا لا یفسد
 بسائر المخطوطات۔ اور اسی واسطے ہائی سب منوعات سے حج فاسد نہیں ہوتا۔ جو ہر ایسے جماع مقصود۔ اور
 یہ کوئی فعل مقصود ہی جماع نہیں ہے۔ فتنہ یعنی ثبوت سے جو سو مسان و مباشرت کوئی جماع مقصود نہیں ہے بلکہ
 طبع کا استلزام ہے۔ فلا یعلق بہ ما یعلق بالجماع۔ تو کہیں سے وہ حکم متعلق ہوگا جو جماع سے متعلق ہے۔ فتنہ یعنی
 فساد و احرام ہوگا۔ الا ان فیہ معنی الاستتماع والارتفاق بالمرأۃ۔ مگر اتنی بات ہے کہ اس ہر فعل میں عورت
 کے ساتھ چین و لذت حاصل کرنے کے معنی ہیں۔ و ذلک مفسود الا احرام۔ اور چین و لذت حاصل کرنا احرام میں
 منوع ہے۔ فیلزمہ الدم۔ تو اس پر قربانی لازم ہوگی۔ بخلاف الصوم لان المحرم فیہ قضاء الشبۃ و لا یصل بدین
 الا نزال فیما دون الفرج۔ برخلاف ردہ کے کیونکہ روزہ میں ثبوت پوری کرنی حرام کی گئی ہے اور یہ بات فرج کے
 ماسوا سے میں بغیر انزال ہوئے حاصل نہیں ہوتی ہے۔ فتنہ۔ لہذا جب انزال کر لیا تو منیخ کا متکب ہوا۔ حالانکہ
 اس سے روکنا صوم کا رکن تھا تو فاسد ہو گیا۔ اور حج میں قضاے ثبوت سے فساد نہ ہوگا جب کہ فرج میں نہ ہو کہ منیخ
 ہو کہ منیخ مطلقاً عورت سے لذت و راحت لینا تو یہ بدون انزال موجود ہے جب کہ ثبوت سے ہو لہذا قربانی لازم ہے
 نعم۔ وان جامع فی احد السبیلین۔ اور اگر جماعت کی محرم نے دونوں راہوں میں سے کسی میں۔ فتنہ مرد و
 یا عورت جو خواہ بریغت و اختیار ہو یا کراہ و اجبار ہو اگر جماع ہوئے سے ہے۔ قبل الوقوف بعرفہ۔ قبل الوقوف عرفہ کے
 قصد حجہ۔ تو محرم کا حج فاسد ہوگا۔ فتنہ یعنی مرد و عورت ہر ایک کا حج قبل و قوف عرفہ کے جماع واقع ہونے سے
 فاسد ہو جائیگا۔ و علیہ شاة۔ اور اس پر ایک بکری کی قربانی لازم ہوگی۔ و بعضی فی الحج کما یضی من لم یفسدہ۔ اور
 حج کے افعال میں گزرے جیسے وہ گزرنا جس سے حج کو فاسد نہیں کیا۔ فتنہ۔ پھر مرد کی حج عورت بھی بکری یا مائتہ
 حصہ بندہ دے اور ائمہ غلہ کے نزدیک پورا بدن ہے اور جامع صغیر میں کہا کہ صرف خشفہ غائب ہونا جماع میں مستہر ہے۔
 اور اگر ذکر پر کپڑا بیٹکڑ داخل کیا پس اگر فرج کی گری ہائی تو فاسد ہے ورنہ نہیں اور شافعی کے نزدیک مطلقاً فاسد ہے۔
 عورت نے اگر گدے کا نہ یا گٹا ہوا زہ بیکر داخل کر لیا تو بالاجماع عورت کا حج فاسد ہوا۔ پھر فساد کی صورت میں
 احرام سے نکلنے کے لیے افعال پورے کرنا لازم ہے۔ مع۔ و الاصل فیہ ماروی ان رسول اللہ علیہ السلام سئل
 عن واقع امرأۃ و ہما محران بلحج قال بریقان و ما یضیان فی جنتہما و علیہما الحج من قابل۔ اور اصل اس
 مسئلہ میں وہ حدیث ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہوئی کہ آپ سے ایسے مرد کا حکم پوچھا گیا کہ جس نے
 اپنی جوڑ سے جماع کیا حالانکہ دونوں حج کے احرام میں تھے تو فرمایا کہ دونوں ایک قربانی کریں دینی ہر ایک دونوں
 میں سے قربانی دے اور دونوں اپنے حج میں گزرا دیں اور اخیر آئندہ سال میں حج واجب ہے۔ فتنہ یہ حدیث
 احمد و دوسرے مراسیل میں نیز یہ بن نعیم تابعی ثقہ سے اسناد متصل ثقات سعایت کیا اور مرسل ہمارے و جمہور کے
 نزدیک محبت ہے اور اسکے موید یہی ہے روایت کی۔ مع۔ و یکذا لکل عن جامعہ من الصحابہ۔ اور ایسا ہی
 ایک جماعت صحابہ زہد سے منقول ہے۔ فتنہ۔ چنانچہ قطعی نے حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جابر سے یہی
 حکم عبد اللہ بن عمر و عبد اللہ بن عباس اور عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے روایت کیا۔ و دودہ الحاکم و ابیہ
 بطریق الدارقطنی اور اسناد صحیح ثقات شعورین ہے۔ یعنی اسے صحیح کہا۔ مسند ابن ابی شیبہ میں ہے کہ جابر سے
 پوچھا کہ محرم نے اپنی عورت سے جماع کیا۔ تو جابر نے فرمایا کہ یہ واقعہ حضرت عمرؓ کے وقت میں ہوا تھا کہ آپ

ابن ابی شیبہ

حکم دیا کہ اپنے حج کے افعال و دونوں ادا کرین پھر حلال ہو کر وٹ جاوین پھر جب آئندہ سال ہو تو دونوں حج کو پورے اور
دونوں حج کو پورے میں دو دنوں کو یہ واقعہ ہو چکا تھا وہاں سے جدا ہو جاوین۔ مالک رحمہ اللہ نے موطن میں چھٹا
ماہ تیرہ چھٹا وار غلطی کے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ذکر کیا۔ حضرت - و قال الشافعی تجب ہر نہ - اور شافعی
نے کہا کہ بد نہ واجب ہے۔ فقہ چھ قول ایک دوسرا ہے۔ اعتبار از مالو جامع بعد از توفیق - برقیاس اس
صورت کے کہ اگر بعد از توفیق حرف کے جامع کیا - فقہ کیونکہ اس صورت میں بالاتفاق بد نہ ہے تو قبل از توفیق بھی بد نہ
ہے۔ والحق علیہ اطلاق مار دینا۔ اور ہر سی حجت اہم شافعی پر اطلاق اس حدیث کا جو ہم روایت کر چکے ہیں
یعنی اہم شافعی کی دلیل تو قیاس ہے اور قیاس جائز نہیں جب کہ نفس کی دلیل موجود ہو اور نفس بخود کر میں فقہ برقیاس
دنا۔ واقعہ ہر احد تم کمرہ مطلقاً قرآن کافی ہونے کی دلیل ہے تو کبری بھی جائز ہے پس قیاس سے بد نہ کی خصوصیت
باطل ہے۔ ولان القضاء لما وجب - اور اس دلیل سے کہ جب قضاء واجب ہوئی - فقہ یعنی آئندہ
سال میں۔ ولا يجب الا لاستدراک المصلحة - اور قضاء واجب نہیں ہوا کرتی مگر مصلحت حاصل کرنے کو
فقہ تو گویا ہر جہ فاسد ہی نہیں ہوا جب کہ قضاء اسکے قائم مقام ہوگی اور ہم بھی نہ ہونا چاہیے لیکن اسکے جلدی
کرنے سے دم واجب ہوا۔ تو حاصل یہ نکلا کہ پوری اصلاح جب دم وغیرہ سے نہیں ہو سکتی تو قضاء واجب ہوئی ہے
اور جب بیان قضاء واجب ہوئی - فقہ معنی الجناۃ فیکنفی بالاشاق - تو جرم کے معنی خفیفہ ہونے تو غالی
کبری پر گناہت کجائیگی - بخلاف ما بعد الوقوف لانه لا قضاء - برخلاف جامع بعد الوقوف کے کیونکہ اس وقت
میں قضاء واجب نہیں ہے۔ فقہ بلکہ حج پورا ہو گیا تو معلوم ہو گیا کہ قبل از وقوف عرفہ کے جامع میں اور بعد از وقوف کے
جامع میں بخلاف ہر کہ اول میں قضاء واجب ہو کر اصلاح ہوئی پس ابھی کسی چیز سے اصلاح ہوئی حتی کہ بد نہ واجب
کرنا مفید نہیں - اور دوسری صورت میں قضاء نہیں بلکہ بد نہ دینے سے اصلاح ہو جائیگی - م - ثم سوی بن السبلین
پھر قدوری رحمہ اللہ نے دونوں راہوں میں جامع یکساں قرار دیا - فقہ حتی کہ مقعد میں جامع سے شل فرج کے دم و
قضاء ہو جب کہ قبل از الوقوف ہو - ہی قول صاحبین کا اور ایک روایت ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے ہے - وعن ابی حنیفہ ان
الوطی نخی غیر قبل انما - اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے یہ بھی روایت ہے کہ وطی کرنا - (قبل وقوف کے) سوائے فرج
کے مرد و عورت سے - فقہ یعنی مقعد میں مرد و عورت سے وطی کرنا - لا یفسدہ لتقاہر معنی بالوطی - حج کو کھاندا
نہیں کرنا جو نقصان معنی وطی کے - فقہ کیونکہ کامل وطی تو عورت کی فرج میں ہے - فلکان عنہ روایت ان
پس ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے دور و انہیں ہو گئیں - فقہ اور یہ معلوم نہیں کہ کون قول مقدم ہے اور اجماع یہ کہ جس پر
صاحبین نے بھی اتفاق کیا لہذا من کتاب بن مختار - اسکا اصل فرج یا مقعد میں جب کہ قبل از وقوف عرفہ جامع کیا
تو فاسد ہو اس دم دے اور آئندہ سال دونوں قضاء کریں - م - ولیس علیہ ان یفارق امرأته فی قضاء
ما انفسد - اور محرم پر واجب نہیں کہ جدا رکھے اپنے جرم کو قضاء کرنے میں اس حج یا عمرہ کے جسکو فاسد کر دیا تھا
فقہ بان یفرق ہو کھنا مستحب ہے بشرطیکہ عورت کو محرم مل جاوے - خلافاً لما لک اذا فرجاً من بینہما و
لزم فرار الا احداً و الشافعی اذا احتسب الی المکان الذی جامعہ فیه - برخلاف قول مالک رحمہ اللہ کے کہ اگر
واجب ہے جب ہی سے کہ مرد و عورت اپنے گھر سے نکلیں - اور برخلاف قول زفر کے جب سے کہ دونوں احرام
باندھیں اور برخلاف قول شافعی کے کہ جب دونوں اس مقام پر پہنچیں جان عورت سے جامع مانع ہو گیا تھا
فقہ اس سے کہ قول مالک مثل قول زفر ہے اور قول احمد مثل قول شافعی - مگر حد بد قول میں اختلاف مستحب ہے

کہ جب حج تمام ہو گیا ہیں معنی کہ فاسد نہیں ہو سکتا تو بدنہ کیوں واجب ہو۔ جواب دیا کہ۔ سو انا تجب البدنہ بقول ابن عباس۔
بدنہ واجب ہوتا تو بقول ابن عباس ہر۔ اولاً اعلیٰ انواع الارفاق فی غلط موجبہ۔ یا اسوجہ کہ یہ جماع لذت لینے کا اعلیٰ
درجہ ہے تو جو کچھ یہ واجب کرے وہ سختی پر ہے۔ فتنہ یعنی بدنہ ہے۔ توضیح یہ کہ بعد دو قوت عرفہ کے حج فاسد نہ ہونا اسکو متفق نہیں
کہ کوئی جرم کرے تو جہانہ لازم ہو گیا نہیں دیکھتے کہ بعد رمی الجمرہ کے بالاتفاق تساہل نہیں مگر جہانہ واجب ہے۔ پھر رہا یہ کہ اس
صورت میں کیا جہانہ ہو گا تو اس میں ایک قیاس ہے وہ یہ کہ وجوب بکبریٰ یا بدنہ کا حج میں معلوم ہوا پس بیان اعلیٰ درجہ کی حالت
سے بدنہ لازم ہے اور دوم دلیل قول ابن عباس رہنہ کہ ایک نے آپ سے سوال کیا کہ میں نے طواف زیارت سے پہلے جرد سے
جماع کر لیا ہے آپ نے فرمایا کہ بدنہ قربانی دے۔ رداء مالک و ابن ابی شیبہ۔ اور چارے نزدیک ایسی صورت میں قول صحابہ
حجت و قیاس پر تقدم ہے خصوصاً جب کہ یہ فتویٰ موافق بحديث ہے چنانچہ حج فاسد ہونے کا حکم نہ رہا بخلاف فتویٰ ابن عمر
کے جو ابن ابی شیبہ نے روایت کیا اور اس میں ماوجود بدنہ کی قربانی کے سال آئندہ میں قضاے حج کا حکم دیا ہے۔ پس ہم نے
اسکو جوہر مخالفت حدیث کے نہیں لیا۔ فاقہم۔ اگر دوسرے بار جماع کر لیا تو اول بار کے بدنہ کے ساتھ دوسری بار کے لیے
صرف بکبریٰ لازم ہے۔ اگر قارن نے بعد از قوت جماع کیا تو حج کے واسطے بدنہ اور عمرہ کے لیے بکبریٰ لازم ہے۔ معنی۔ سو ان جامع
بعد الحلق فعلیہ شاة۔ اور اگر محرم نے بعد حلق کے جماع کیا تو اس پر بکبریٰ قربانی کرنا لازم ہے۔ لبقاء احرامہ فی حق النساء
جو وہ باقی ہونے احرام محرم کے عورتوں کے حق میں۔ فتنہ یعنی ابھی احرام کا حکم عورتوں سے جماع کے حق میں باقی ہے۔
وہ دن ایسے المیخط و ما شنبہ۔ نہ سلا ہوا اپنے واسکے اتند۔ فتنہ خوشبو ملنے وغیرہ میں۔ پس احرام و حقیقت نہیں
ہے مگر حکم میں عورت کے بارہ میں ہے۔ مخفت البجانبہ فاکتفی بالشاء۔ پس جرم مخفی ہو تو بکبریٰ قربانی کرنے پر التفاکی
گئی۔ ومن جامع فی العمرۃ قبل ان یطوف اربعۃ اشواط فسدت عمرتہ۔ اور جس نے احرام عمرہ میں جماع کیا قبل
اسکے کہ عمرہ کے واسطے چار پھرے طواف کرے تو اسکا عمرہ فاسد ہو گیا۔ فیما ویقضیہا وعلیہ شاة۔ پس عمرہ کے افعال
پورے کر جاوے اور عمرہ کو قضا کرے اور اس پر ایک بکبریٰ لازم ہے۔ فتنہ۔ اور عمرہ جب چاہے قضا کرے۔ ومن جامع
بعد ما طاف اربعۃ اشواط او اکثر۔ اور جس نے جماع کیا عمرہ میں بعد طواف کرنے چار پھرے یا زیادہ کے۔ فعلیہ شاة
ولا تفسد عمرتہ۔ تو اس پر بکبریٰ واجب ہے اور اسکا عمرہ فاسد نہ ہو گا۔ فتنہ۔ کیونکہ چار پھرے رکن طواف ہیں اور عمرہ ہی
طواف پس اب فساد نہیں ہو سکتا پس بکبریٰ کی قربانی سے استدراک ہو گیا پھر چار پھرے کے بعد خواہ طواف پورے
کرنے سے پہلے یا سعی سے یا حلق سے پہلے طواف کیا تو سبھی قربانی واجب ہے۔ کما فی المیخط۔ وقال الشافعی تفسد نے
الوجہین۔ اور شافعی نے کہا کہ دونوں صورتوں میں عمرہ فاسد ہو گا۔ فتنہ۔ خواہ چار پھرے کے پہلے جماع کرے یا بعد کہ
وعلیہ بذتہ۔ اور بہر حال اس پر بدنہ کی قربانی واجب ہے۔ فتنہ۔ یہی قول مالک ہے۔ اعتباراً بالجمع اذ ہی فرض عندہ
الجمع۔ برقیاس حج کے کیونکہ عمرہ امام شافعی کے نزدیک شل حج کے فرض ہے۔ ولنا اتنا سنہ۔ اور ہماری حجت یہ کہ عمرہ
سنت ہے۔ فتنہ۔ کیونکہ جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم سے پوچھا گیا کہ کیا عمرہ واجب ہے فرمایا کہ نہیں گوارا کرتا
بہت اچھا ہے۔ پس جب عمرہ سنت ہوا۔ فکانت احط رتبہ منہ۔ تو فرض حج سے رتبہ میں بہت اچھا ہوا۔ فتنہ
اور حج میں بدنہ واجب ہوتا ہے۔ فتنہ۔ الشاء فیہا والبدنہ فی الحج اظہاراً للتفاوت۔ تو تفاوت ظاہر کرنے کے واسطے
عمرہ میں بکبریٰ اور حج میں بدنہ واجب ہو گا۔ فتنہ۔ اس میں تال ہے کہ قربانی بخلاف قیاس ہو تو کیونکہ اظہار تفاوت سننے نہ
کیا جاوے۔ اور جواب یہ کہ ثبوت بدیل آثار ہو اور اسکی وجہ یہی فرق ہے کہ جواب اس طرح کہ حج میں ایسے درجہ احرام میں بکبریٰ
واجب ہے تو عمرہ میں بھی ہم۔ اگر قبل طواف عمرہ کے جماع کیا تو بالجماع فاسد ہوا۔ ومن جامع ناسیا کمین جامع

شعبہ۔ اور جس شخص نے بھولے سے جماع کیا وہ مثل اس کے جس نے عمداً جماع کیا۔ فہم قول مالک و قدیم قول مالک
 ہے۔ وقال الشافعی جماع الناسی غیر مفسد للجماع۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ بھولے سے جماع کا جماع حج کو مفسد نہیں ہوتا
 و۔ جیسے صوم میں نسیان مفسد نہیں ہے۔ وکذا الخلاف فی جماع النائم و المکرمہ۔ اور ایسا ہی اختلاف اس
 عمدت کے جماع میں ہے جو سوتی ہوئی تسمی یا باکراہ مجبور کی گئی تھی۔ و۔ ہمارے نزدیک اس کا حج فاسد ہو گیا اگرچہ
 گنہگار نہ ہوگی اور شافعی کے نزدیک نہیں فاسد ہوگا۔ و ہو قول الخطیہ عدم ہندہ العوارض فلم تقع الفعل جاتیہ
 اور شافعی کہتے ہیں کہ حرمت ان عوارض سے معدوم ہو جاتی ہے تو یہ فعل جاتی ہی نہ ہوا۔ و۔ اس حج فاسد ہونا جاتیہ
 یعنی جرم سے ہے۔ و لئلا ان الفساد باعتبار معنی الارتفاق فی الاحرام ارتفاقاً مخصوصاً۔ اور ہماری دلیل یہ کہ
 فاسد ہونا احرام میں خاص طور کے معنی ارتفاق حاصل کرنے سے ہوتا ہے۔ و۔ یعنی بعض چیزیں احرام میں خاص
 صنوع میں انہیں سے کسی معنی سے لذت و راحت حاصل کرنا ایسے وقت احرام میں کہ کمال احرام موجود ہو تو مفسد ہے اگرچہ
 کسی وجہ سے وہ گناہ نہ رہے۔ و ہذا لا ینعدم ہندہ العوارض۔ اور یہ معنی ارتفاق کے بوجہ ان عوارض کے معدوم
 نہیں ہوتے ہیں۔ و۔ بلکہ بھولنے و سوتے و مجبور ہونے سے گناہ البتہ معدوم ہوتا ہے۔ و الحج لم یس فی معنی الصوم
 اس حج کچھ صوم کے معنی میں نہیں ہے۔ و۔ بلکہ ناز کے معنی میں ہے۔ لان حالات الاحرام مذکورہ بمنزلة حالات
 الصلوة بخلاف الصوم و السرا علم۔ ایسے کہ احرام کی سب حالتیں یا دوانے والی ہیں بمنزلة ناز کے حالتوں کے
 بخلاف صوم کے و اسرا علم۔ و۔ بلکہ صوم میں نسیان مضر نہ ہونا نص سے بخلاف قیاس ثابت ہوا ہے تو اور اس صوم
 سب جگہ قیاس پر حکم رہیگا۔ و اسرا علم۔ م۔

فصل۔ یہ سل در بیان طہارت ہے۔ و من طاف طواف القدوم محرمات فطیمہ صدقہ۔ اور جس شخص نے
 بغیر حضور کے حالت میں طواف قدوم کیا تو اس پر صدقہ واجب ہے۔ و۔ اور طواف ادا ہوا۔ و قال الشافعی لا یعتد
 اور شافعی رحمہ نے کہا کہ طواف محدث کا شمار نہیں ہے۔ و۔ یعنی طواف نہیں ہوا۔ قولہ علیہ السلام الطواف
 بالبيت صلوة الا ان اسر تعالی ایلح قلبہ النطق۔ بربیل قولہ علیہ السلام کہ خانہ کعبہ کا طواف کرنا نازیہ مگر اتنی
 بات کہ اس تعالیٰ نے اس میں آجین کرنا مباح کر دیا ہے۔ و۔ پس جو شخص تم میں سے بات کرے تو سو اسے اچھی بات کے
 نہ بولے۔ کما رواہ الترمذی و غیرہ عن ابن عباس۔ فتکون الطمارة من شرطہ۔ پس طہارت طواف کی شرط سے
 ہوگی۔ و۔ جیسے ناز کی شرط ہے۔ مخفی نہیں کہ دیگر شرائط ناز اس میں بالاتفاق مشروط نہیں تو طہارت کی کیا خصوصیت
 ہوگی۔ و لئلا قولہ تعالی ویطوفوا بالبيت العتیق۔ اور ہماری حجت قولہ تعالی ویطوفوا الخ یعنی اور وہ لوگ
 بیت العتیق کا طواف کریں۔ و۔ پس مطلقاً طواف کا حکم دیا۔ من غیر قید الطمارة۔ بغیر طہارت کی قید کے۔ و۔
 یعنی یہ حکم نہیں دیا کہ حضور سے طواف کریں۔ فلم تکن فرضاً۔ تو طہارت فرض نہ ہوئی۔ و۔ ہاں واجب یا سنت
 کسی دلیل حدیث سے ہو سکتی ہے۔ ثم قیل ہی سکتہ۔ بھر کہا گیا کہ طواف میں طہارت ہونا سنت ہے۔ و۔
 فعلی بما ترک طہارت سے صرف ثابت ہوا کہ جب واجب نہ ہو حالانکہ مذہب میں قربانی واجب ہے لہذا کہا۔ و الاصح انہا
 واجبة لانه یجب تبرکاً البجاہ۔ اور اصح یہ کہ طہارت ہونا واجب ہے اس دلیل سے کہ ترک طہارت سے جبر نقصان
 کر کے دلاوا واجب ہوتا ہے۔ و۔ فرض طواف میں قربانی اور طواف سنت میں صدقہ۔ و لان الغنم یوجب العمل
 حیثیت بہ الوجوب۔ اور اس دلیل سے کہ خبر آحاد موجب عمل ہے تو اس سے وجوب ثابت ہو جائیگا۔ و۔ اور
 حدیث عائشہ رضی عنہا ثابت ہے کہ خانہ کعبہ کا طواف نہ کرے یہ مانگ کہ جیسی سے پاک ہو جاوے اور حدیث ہمارے

میں نقائص سے پاک ہو جاوے۔ جیسا کہ صحیحین وغیرہ سے اوپر گذرین۔ پس طہارت سے ادا کرنا اور بغیر طہارت سے کرنا
 مفید ہے کہ طہارت واجب ہے حتیٰ کہ ترک سے جو نقص آوے وہ کفارہ سے پورا ہوگا۔ پھر فرض طواف ہو تو کفارہ قربانی ہے
 اذہ قدم سنت ہو تو عمدہ ہے۔ فاذا شرع فی ہذا الطواف وہو سنتہ۔ حالانکہ طواف قدم دراصل سنت ہے
 پھر جب اسکو شروع کر دیا۔ یصیر واجبا بالشرع۔ تو شروع کرنے سے واجب ہو جائیگا۔ ویدخلہ نقص ترک
 الطہارۃ۔ اور طہارت چھوڑنے سے اس میں نقص آجائیگا۔ فیجب بالصدقۃ اظہار الذوق بقبۃ عن الواجب بالاحباب
 اللہ تعالیٰ وہو طواف الزیارتہ۔ تو اس نقصان کا پورا کرنا عمدہ سے ہوگا تاکہ اظہار ہو اس طواف کے کم تہ ہو جائیگا
 اس طواف سے جو اللہ تعالیٰ کے فرض کرنے سے واجب ہے اور وہ طواف زیارت ہے۔ ف۔ کیونکہ طواف زیارت میں
 قربانی ہے۔ وکذا الحکم فی کل طواف ہو تطوع۔ اور یہی حکم ہر ایسے طواف میں ہے جو نفل ہو۔ ولو طاف طواف
 الزیارتہ محدثا فعلیہ اشۃ۔ اور اگر بے وضو طواف زیارت کیا تو اسپر کبریٰ کی قربانی واجب ہے۔ لانه ادخل النقص
 فی الزکون فکان اقحش من الاول فتجبر بالدم۔ کیونکہ اسنے طواف رکن میں نقص ڈال دیا تو یہ اول یعنی نقص دم
 سے بہتر حرکت ہے تو اس نقص کا پورا کرنا قربانی سے ہوگا۔ وان کان جنباً فعلیہ بدنتہ۔ اور اگر طواف زیارت سبحا
 جنابت کیا تو اسپر بدنتہ واجب ہے۔ گذاروسی عن ابن عباس۔ ایسا ہی ابن عباس رحمہ سے مروی ہے۔ ف۔
 یہ روایت نہیں ملتی ہے۔ ولان الجنایۃ غلط من المحدث فتجب جبر نقصانہا بالبدنتہ اظہار التفادات۔
 اور اس دلیل سے کہ حدیث سے جب ہونا زیادہ غلط ہے تو دونوں میں تفاوت ظاہر کرنے کے واسطے جنابت کے
 جبر نقصان میں بدنتہ واجب ہے۔ ف۔ کیونکہ حج میں نقصان کا جبر یعنی پورا کرنے والا عمدہ اور قربانی ہے بخلاف
 نماز کے کہ اس میں صرف سجدہ سوہی لہذا فرض نماز نفل میں کچھ تفاوت نہیں حتیٰ کہ دونوں میں سجدہ سوہی۔ پھر سبب
 اسوقت کہ پورا طواف حالت جنابت یا حدث میں ہو۔ وکذا اذا طاف اکثرہ جنباً او محدثاً۔ اور یوں ہی جب
 طواف الزیارتہ میں سے اکثر پھیروں کو حالت جنابت یا حدث میں ادا کیا ہو۔ ف۔ تو قربانی بدنتہ یا کبریٰ کی وجہ سے
 لان اکثر الشئ لہ حکم کلمہ۔ کیونکہ جو شے کا اکثر حصہ ہو اسکے واسطے حکم کمال کا ہے۔ ف۔ پس کل سات پھیروں میں سے
 چار اور اس سے اوپر اکثر ہیں۔ والافضل ان یعید الطواف مادام بکۃ ولا یزج علیہ۔ اور افضل یہ کہ طواف مذکور
 کو اعادہ کرے جب تک کہ میں ہے اور اسپر قربانی نہ رہی۔ وفی بعض النسخ وعلیہ ان یعید۔ اور مختصر القدری کے بعض
 نسخوں میں ہے وعلیہ ان یعید۔ ف۔ یعنی اسپر اعادہ واجب ہے جب تک کہ میں ہے۔ والاصح انہ یومر بالاعادہ فی
 المحدث استجباباً وفی الجنایۃ ایجاباً۔ اور اصح حکم یہ کہ حدث کی صورت میں اسکو بطور استجباب اعادہ کا حکم دیا جائے
 اور جنابت کی صورت میں بطور ایجاب۔ ف۔ پس نہ مطلقاً افضل اور نہ مطلقاً واجب بلکہ بے وضو طواف میں اعادہ
 مستحب ہے اور جنابت میں اعادہ واجب ہے۔ نفحش النقصان بسبب الجنایۃ وقصورہ بسبب المحدث۔ کیونکہ
 جنابت کے سبب سے نقص فاحش ہے اور حدث کے سبب سے نقص قاصر ہے۔ ثم اذا اعادہ وقد طافہ محدثاً لا یزج علیہ
 وان اعادہ بعد یام النحر۔ پھر جب کہ اسنے طواف کا اعادہ کیا حالانکہ پہلے حالت حدث میں طواف کیا تھا تو اسپر
 قربانی لازم نہیں ہے اگرچہ بعد یام النحر کے اعادہ کیا ہو۔ لان بعد الاعادۃ لا یبقی الا شیبۃ النقصان کیونکہ بعد
 اعادہ کے کچھ باقی نہیں رہا سوائے شیبۃ نقصان کے۔ ف۔ اور وہ حدث کا طواف ہے لیکن اس شیبہ سے کچھ دور
 نہیں ہوتا۔ پھر واضح ہو کہ شاید یہ بقول صاحبین ہے کہ باوجود تاخیر رکن کے کچھ واجب نہیں ہے۔ رہا بقول ابی حنیفہ
 تو در صورت اعادہ یام النحر کے کچھ نہیں اور در صورتیکہ بعد یام النحر اعادہ کیا تو تاخیر سے قربانی لازم ہے کہانی شریعت

وغیرہ۔ اتفاقاً مع۔ اور حق یہ کہ اس میں اتفاق ہوا اس واسطے کہ معتبر تو اول طواف ہی میں وہ وقت پہنچا اور حدیث کا مستدرک دوبارہ اعادہ سے ہو گیا تو صرف شبہ نقصان رہا جو کچھ موجب نہیں ہے۔ یہی صیح ہے۔ م۔ وان اعادہ وقد طافہ جنباً فی ایام النحر فلا شئی علیہ لانه اعادہ فی وقتہ۔ اور اگر اس نے طواف کو حالت جنابت میں کیا تھا اس کو ایام النحر میں اعادہ کیا تو اس پر کچھ واجب نہیں رہا کیونکہ اس نے طواف کو اپنے وقت میں اعادہ کیا۔ وان اعادہ بعد ایام النحر لزومہ الدم عند ابی حلیفۃ بالتأخیر علی ما عرف من بدیعہ۔ اور اگر اس نے طواف بحالت جنابت کو ایام النحر کے بعد اعادہ کیا تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک بوجہ تاخیر کے اس پر قربانی لازم ہوگی تاہم آنکہ ابو حنیفہؒ کی اصل سے معلوم ہوا۔ فس۔ کہ اپنے وقت سے رکن کو تاخیر کرنا موجب الدم ہے۔ شیخ ابوبکر ارازیؒ البصا ص ۱۴۷ نے کہا کہ تاخیر جب ہی کہ دوسرا طواف معتبر ہو پس جنابت کی صورت میں بوجہ اول میں فاحش نقصان کے دوسرا طواف معتبر ہے اور یہی صیح ہے اور کرنی رح نے کہا کہ جنابت وحدث دونوں میں معتبر اول طواف ہے اور دوسرا صرف غیر نقصان ہے۔ ایضاً میں کہا کہ یہی اجماع وافقہ ہے۔ مع۔ کیونکہ اول طواف سے عورتوں کی حلت ہوگئی۔ اور اگر عمرہ کے طواف کو رمضان میں بحالت حدث یا جنابت کیا پھر شوال میں اعادہ کر کے اسی سال حج کیا تو متنع نہوگا۔ کہانی المبسوط تو اول ہی معتبر رکھا گیا۔ مع۔ ولو رجع الی اہلہ وقد طافہ جنباً علیہ ان یعود۔ اور اگر آقاؐ نے وطن کو لوٹ گیا حالانکہ اس نے جنابت میں طواف زیارت کیا تھا تو اس پر لوٹ آنا لا تقیٰ وفس۔ یعنی افضل ہے کہ طہارت میں طواف کرے۔ لان النقص کثیر فیمر بالعود استدراکاً لہ۔ کیونکہ نقصان بہت ہے تو اس کو پورا کرنے کے واسطے واپس آنے کا حکم دیا جائیگا۔ ویعود باحرام جدید۔ اور احرام جدید کے ساتھ لوے فس۔ جب کہ وہ بیقات سے گزر گیا ہے اور اگر تھکاؤ نہ نہ کیا ہو تو جدید احرام کی حاجت نہیں ہے۔ مع۔ وان لم یجد بعث بدنتہ اجزاء۔ اور اگر وہ واپس نہ آیا اور ایک بدنہ بھیج دیا تو اس کو کافی ہو گیا۔ لما بینا انہ جاہر لہ الا ان الفضل ہو العود۔ کیونکہ ہم کہ چکے کہ بدنہ اس نقص کا پورا کرنے والا ہے مگر افضل یہی کہ واپس آوے۔ فس۔ پس جنابت کی صورت میں واپسی افضل ہے۔ ولو رجع الی اہلہ وقد طافہ محدثاً ان عاد وطاف جائز وان بعث بالشاة فهو افضل۔ اور اگر وہ اپنے اہل وطن میں لوٹ گیا درحالیکہ حالت حدث میں یعنی بغیر وضو طواف زیارت کیا تھا پس اگر واپس آکر طواف اعادہ کر لیا تو جائز ہے اور اگر کبریٰ بھیج دی تو یہ افضل ہے۔ لانه خف معنی النقصان وفیہ نفع للفقراء۔ کیونکہ نقصان کے معنی خفیت تھے اور کبریٰ بھیجنے میں فقر کا نفع ہے۔ فس۔ اور اس کی واپسی میں احرام لازم و اس کی حفاظت میں خطرہ ہے۔ ولو لم یطف طواف الزیارتہ اصلاً۔ اور اگر اس نے طواف سرے سے نہ کیا۔ فس۔ ما جارحیرے یا زیادہ چھوڑے ہوں۔ فس۔ حتی رجع الی اہلہ فعلیہ ان یعود بند لک الاحرام یہاں تک کہ اپنے اہل وطن میں لوٹ گیا تو اس پر واجب ہے کہ اسی احرام کے ساتھ واپس آوے۔ فس۔ جو پہلے باندھا لانا بعد اہم التحلل منہ۔ کیونکہ اس احرام سے حلال ہونا نہ ارد ہے۔ فس۔ یعنی پوٹ حلال ہونا نہیں ہوا جب کہ طواف زیارت نہیں کیا۔ وہو محرم عن النساء ابداً حتی یطوف۔ اور وہ عورتوں سے ہمیشہ کو ہمراہ محرم ہے یہاں تک کہ طواف زیارت کرے۔ فس۔ لئلا قبل طواف کے جب کبھی عورت سے جماع کر لیا اس پر قربانی لازم آتی جائیگی متعدد مجلس میں الا آنکہ دوسرے جماع سے باہر ہونے کا قصد کرے اور کچھ بیان گندہ چار۔ مع۔ ومن طاف طواف الصدر محدثاً فعلیہ صدقہ۔ اور جس نے طواف الصدر کو بدلہ وضو کیا تو اس پر صدقہ واجب ہے۔ لانه دون طواف الزیارتہ وان کان واجبا فلا بد من اظہار النفاذ۔ کیونکہ طواف اللہ تعالیٰ کثرت طواف زیارت ہے اگرچہ طواف وداع واجب ہے تو دونوں میں تفاوت ظاہر کرنا ضروری ہوا۔ فس۔ پس جب کہ زیارت میں کبریٰ تو دونوں میں

صدقہ ہے کیونکہ قربانی یا صدقہ کے سوا کسی کوئی امر جابر معلوم نہیں ہوا۔ وعن ابی حنیفہ انہ تعجب شاة۔ اور ابو حنیفہ سے یہ بھی روایت ہے کہ بکری واجب ہے۔ فست شل طواف زیارت کے۔ رواہ الکرمی۔ الا ان الاول صح۔ مگر روایت اول صح ہے۔ فست رواہ القدری۔ ولو طواف جنباً فعلیہ شاة۔ اور اگر طواف وداع کو حالت جنابت کیا تو سبیر بکری واجب ہے۔ لانه نقص کثیر۔ کیونکہ یہ بہت نقص ہے۔ ثم یعودون طواف زیارتہ۔ پھر طواف وداع کم درجہ ہے طواف زیارت سے۔ فست جنین جنب پر بدنہ آنا ہے۔ فیکتفی بالشاة۔ تو ایک بکری بہ کفایت کجائیگی۔ فست تاکہ طواف زیارت سے فرق رہے۔ ومن ترک من طواف زیارتہ ثلثہ اشواط فمادونہا فعلیہ شاة۔ اور جس نے طواف زیارت میں سے تین یا اس سے کم پھرے چھوڑے تو اسپر ایک بکری واجب ہے۔ فست مگر اگر تکمیل وقت پر اعادہ کر لے سو غرض کہ موجود چار پھرے ہیں جو رکن ہیں۔ تو بجز نہ تمام کے ہے۔ لان النقصان تبرک الاقل یسیر فاشعبه النقصان بسبب المحدث فیلزمہ شاة۔ کیونکہ نصف سے کم چھوڑنے کی وجہ سے نقصان خفیف ہے تو بغیر وضو کی وجہ سے نقصان کے مشابہ ہو گیا پس اسپر بکری لازم ہے۔ فلورجع الی اہلہ اجزاء ان لا یعود وسبب شاة۔ پھر اگر وہ اپنے اہل وطن کی طرف لوٹ گیا تو اسکو کافی ہے کہ واپس نہ آوے اور ایک بکری بھیج دے۔ لما بینا۔ بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے۔ ومن ترک اربعۃ اشواط لقی محرماً ابداً حتی یطوفہا۔ اور جس نے طواف زیارت سے چار پھرے چھوڑے تو برابر محرم باقی رہیگا یا تک کہ طواف ادا کرے۔ لان المتروک اکثر فصار کانہ لم یطف اصلاً۔ کیونکہ چھوڑے ہوئے پھرے زائد ہیں تو ایسا ہوا کہ گویا اپنے بالکل طواف نہیں کیا۔ ومن ترک طواف الصدر او اربعۃ اشواط منہ فعلیہ شاة۔ اور جس نے طواف الصدر کو یا اس میں سے چار پھرے چھوڑے تو اسپر بکری واجب ہے۔ فست جب کہ وطن لوٹ گیا اور واپسی کا حکم نہیں ہے۔ لانه ترک الواجب او الاکثر منہ۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ اپنے واجب کو یا واجب میں سے اکثر حصہ کو چھوڑ دیا ہے۔ فست اور ترک واجب میں قربانی سے نقصان پورا ہوتا ہے۔ و مادام بکرتہ یومر بالاعادہ۔ اور جب تک کہ میں موجود ہوں اسکو طواف الصدر اعادہ کرنے کا حکم ہوگا۔ اقامتہ للواجب فی وقتہ۔ تاکہ واجب اپنے وقت میں ادا ہو جاوے۔ ومن ترک ثلثۃ اشواط من طواف الصدر فعلیہ صدقہ۔ اور جس نے طواف الوداع سے تین پھرے چھوڑے تو اسپر صدقہ ہے۔ فست ہر پھرے کے واسطے نصف صاع کہیں۔ ح۔ ومن طاف الطواف الواجب فی جوف الحجر۔ اور جس نے طواف واجب کو جوف الحجر میں کیا۔ فان بکرتہ اعادہ۔ پس اگر کہ میں موجود ہو تو طواف کو اعادہ کر لے۔ لان الطواف وراؤ العظیم واجب علی ما قدمنا۔ کیونکہ طواف کرنا عظیم کے گرد سے واجب بنا ہے اگر کہ ہم سابق میں ذکر کر چکے۔ فست یعنی حدیث العظیم من البیت۔ و الطواف فی جوف الحجر ان یدور حول الکعبۃ ویدخل الفرجین اللتین بینما وین السجیم۔ اور جوف الحجر میں طواف کرنا یہ کہ کعبہ کے گرد پھرے اور دونوں کشادگیان جو کعبہ و عظیم کے درمیان ہیں ان میں داخل ہوئے حتی کہ عظیم اس پھرے میں چھوٹ جاوے۔ فاذا فعل ذلک فقد اخل نقصاً فی طوافہ۔ پس جب آئے ایسا کیا تو اپنے طواف میں نقص داخل کر لیا۔ فست کیونکہ شافعی و مالک و احمد کے نزدیک تو یہ طواف جائز ہی نہ ہوا اور ہمارے نزدیک عظیم کا بیت سے ہونا اخباراً لاحاد سے ثابت ہوا تو بدرجہ واجب ہے پس ترک واجب سے نقص آیا۔ فمادام بکرتہ اعادہ کہ لیکون موداً للطواف علی الوجه المشرع۔ پس جب تک کہ میں جو توکل طواف کو اعادہ کرے تاکہ طواف کو بطریق مشروع ادا کرنے والا ہو۔ وان اعاد علی الحجر خاصۃ اخفاء۔ اور اگر اپنے نقصان جبراً طواف کر لیا تو کافی ہو گیا۔ لانه تلافی ما ہو المتروک۔ کیونکہ جو کچھ متروک کیا تھا اسکی تلافی کر لی۔ و ہوان

یاخذ عن یمنہ خارج البحر حتی یشی الی آخرہ ثم یدخل البحر من الفرع ینزع و ینزع من الجانب الآخر۔ اور پھر کھڑے ہو کر پھر کے باہر دایمن طرف سے شریع کرے پھر یا یمن تک کہ فجر کے آگے پہنچے پھر چھین کشاف کی سے داخل ہو کر دوسری جانب نکلے۔ فس۔ یہ ایک پھر ہوا۔ گنڈا یفعلہ سبع مرات۔ یمن ہی اسکو سات بار کرے۔ فان رجع الی اہلہ ولم یجدہ فعلیہ دم۔ پھر اگر وہ اپنے اہل وطن میں واپس آگیا اور اعادہ نہیں کیا تو اس پر قربانی واجب ہے لانہ ممکن نقصان فی طوافہ تبرک ما ہو قریب من الریح فلا تجزئہ الصدقہ۔ کیونکہ اسکے طواف میں قریب ہوا کے چھوڑنے سے نقصان آگیا ہے تو اسکو صدقہ کافی نہ ہوگا۔ فس۔ کیونکہ ہر پھر سے چارم چھوٹا طواف کے معنی میں نقص ہے۔ ومن طواف الزیارتہ علی غیر وضوء وطواف الصدقہ فی آخر ایام التشریق ظاہر علیہ دم۔ اور جس نے طواف زیارت کو بغیر وضوء کیا اور طواف الصدقہ کو آخر ایام تشریق میں طواف پر کیا تو اس پر ایک قربانی واجب ہے۔ فس۔ کبری۔ فان کان طواف الزیارتہ جنباً فعلیہ دمان۔ پھر اگر ایسے طواف زیارت کو جناب میں کیا ہو تو اس پر دو قربانیاں ہیں۔ فس۔ دونوں کبریاں۔ عند ابی حنیفہ رحم۔ برامام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقال علیہ دم واحد۔ اور صاحبین نے کہا کہ اس پر ایک ہی قربانی ہے۔ لان فی الوجه الاول لم یقل طواف الصدقہ الی طواف الزیارتہ۔ کیونکہ اول صورت میں طواف الزیارتہ کی طرف طواف الصدقہ منتقل نہیں کیا گیا۔ لانہ واجب واعادہ طواف الزیارتہ بسبب الحدیث غیر واجب وانما ہو مستحب۔ اس واسطے کہ طواف الصدقہ واجب ہے اور طواف الزیارتہ بوجہ بے وضوء ہونے کے واجب نہیں بلکہ مستحب ہے۔ فس۔ تو طواف الزیارتہ جو کیا ہے وہی رہیگا اور طواف وداع اپنی جگہ پر رہیگا۔ فلا یقل الیہ۔ پس طواف الصدقہ بجانب طواف زیارت منتقل نہ ہوگا۔ فس۔ بلکہ حدیث کی وجہ سے ایک دم واجب ہوگا کیونکہ نقص خفیف ہے۔ وفی الوجه الثانی یقل طواف الصدقہ الی طواف الزیارتہ لانہ مستحب الا عادیۃ۔ اور دوسری صورت میں طواف الصدقہ کو بجانب طواف زیارت کے منتقل کر دینے کیونکہ طواف الزیارتہ اعادہ کا مستحق ہے۔ فس۔ کیونکہ حالت جنابت میں کیا اور یہ نقص فاحش موجب لاعادہ ہے اور آخر ایام تشریق میں اسنے دوسرا طواف کیا تو یہ طواف الزیارتہ کا اعادہ ٹھہرایا جائیگا۔ لیکن طواف الزیارتہ کا وقت نہیں ہے۔ فیصبر تا رکع الطواف الصدقہ و موخر الطواف الزیارتہ عن ایام النحر۔ پس وہ طواف الصدقہ چھوڑے والا ہوا اور طواف الزیارتہ کو ایام النحر سے تاخیر کرنے والا ہوا۔ فیحب الدم تبرک الصدقہ بالاتفاق۔ پس طواف الصدقہ ترک کرنے سے بالاتفاق ایک دم واجب ہوگا۔ وبتاخیر الآخر علی الخلاف۔ اور طواف زیارت تاخیر کرنے سے ایک دم واجب ہوگا باختلاف۔ فس۔ یعنی امام رحم کے نزدیک واجب ہوگا اور صاحبین کے نزدیک نہیں۔ الا انہ یومر باعادہ طواف الصدقہ اداہم بکتہ۔ لیکن جب تک وہ کہ میں ہوں اسکو طواف الصدقہ اعادہ کرنے کا حکم دیا جائیگا۔ فس۔ پس ترک کی قربانی ساقط ہوگی۔ ولا یومر بعد الرجوع علی ما بینا۔ اور بعد وطن وٹ جانے کے اسکو یہ حکم نہ ہوگا بنا پر آگے ہم بیان کر چکے۔ فس۔ تو دوسری قربانی نہیں ہو جائیگی۔ ومن طواف العمرۃ وسعی علی غیر وضوء وحل۔ اور جس شخص نے اپنے عمرہ کے واسطے بغیر وضوء کے طواف سعی کی اور حلال ہو گیا۔ نماز ادا ہو گئی۔ یا نہ ہو۔ تو جب تک کہ میں ہوں طواف سعی کو اعادہ کرے۔ فس۔ یعنی اعادہ واجب ہے۔ ولا شئی علیہ۔ اور اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔ اما اعادہ الطواف کلکمن النقص فیہ بسبب الحدیث۔ پس اعادہ طواف کا تو حدیث کی وجہ سے اس میں نقص چھوٹ جانے سے ہے۔ واما سعی فلا نہ تبع للطواف۔ اور سعی رہی تو اسکا اعادہ اسلئے کہ وہ طواف کے تابع ہے۔ فس۔ اگرچہ اس میں طواف واجب نہیں مگر جب طواف اعادہ ہوا تو وہ بھی اسی کامل طواف کے سمجھے ہوگی۔ واذا

اعلیٰ علیہ السلام ترفع النقصانی۔ اور جب اسے وطن کو آدہ کر لیا تو اس پر کچھ لازم نہ ہوا جو نقصان ہو اور جو
 کے۔ صحیح الی الی قبل النبی علیہ وسلم۔ اور اگر طواف اعادہ کرنے سے پہلے وہ اپنے اہل وطن میں واپس گیا
 تو اس پر کوئی عیب نہیں۔ ترک الطہارۃ فیہ۔ بوجہ طواف میں طہارت ترک کرنے کے۔ و لا یومر بالحدود۔ اور اس کو واپس
 اس کے اہل وطن سے جابجا بلوغ وقوع التحلل باداء الرکن۔ کیونکہ رکن عمرہ ادا کرنے کے ساتھ احرام سے نکلنا واقع ہوا ہے۔ اور
 النقصان یسر۔ کیونکہ نقصان خفیف ہے۔ فہ غلامہ یہ کہ اسے حدیث کی حالت میں عمرہ کا رکن یعنی طواف ادا کیا
 تو اس میں خفیف نقصان ہونے سے رکن ادا ہوا پھر حلال ہو گیا تو دوبارہ احرام کے ساتھ اگر اعادہ کا حکم نہ دیا جائیگا جب کہ
 نقصان خفیف کا پورا ہونا قربانی سے حاصل ہے۔ پس اس پر قربانی لازم ہے۔ ولین علیہ فی السعی شئی۔ اور اس پر سعی مفاد
 مردہ کے بارہ میں کچھ واجب نہیں ہے۔ لانه آتی بہ علی اثر طواف معتد بہ۔ کیونکہ وہ لا یاسعی کو پیچھے ایسے طواف کے
 جو شرعاً شمار کیا گیا ہے۔ فہ کیونکہ طواف بحالت حدیث ہمارے نزدیک طواف ہے اگرچہ کچھ نقص ہو۔ اور سعی میں بالاتفاق
 طہارت واجب نہیں ہے۔ مع۔ و کذا اذا اعاد للطواف ولم یعد السعی۔ اور اسی طرح اگر فقط طواف کو اعادہ کر لیا اور سعی
 کو اعادہ نہ کیا۔ فہ تو بھی سعی کی وجہ سے کچھ واجب نہیں ہے۔ فی الصحیح۔ صحیح قول میں۔ فہ اور دوسرا قول فیروج
 یہ کہ طواف اعادہ ہونے سے صحیح تقدم ہو گئی پس دم واجب ہے اور جواب یہ کہ معتبر طواف اول ہے اور دوسرا صرف تکملہ ہے۔
 مع۔ یہ عمرہ کا بیان تھا۔ ومن ترک السعی من الصفا والمروة فعلیہ دم وحجۃ تامہ۔ اور جس نے حج میں سعی صفا
 و مروه چھوڑی تو اس پر دم واجب اور اس کا حج پورا ہے۔ لان السعی من الواجبات عندنا فیلزم تبرک الدم دون
 الفساد۔ اس واسطے کہ ہمارے نزدیک سعی مذکور نہ جہاد واجب کے ہے تو اس کے ترک سے قربانی واجب ہو گئی نہ فساد حج۔
 فہ اور شافعی کے نزدیک یہ رکن داس کے ترک سے حج فاسد ہے۔ جواب یہ کہ بالاتفاق وہ ظنی ہے پس رکن جو قطعی ہے اس سے
 ثابت ہوا۔ ومن افاض قبل الامام من عرفات فعلیہ دم۔ اور جو شخص عرفات سے امام سے پہلے چل دیا تو اس پر قربانی
 واجب ہے۔ فہ یہی قول مالک و احمد و ایک قول شافعی ہے۔ یہ اس وقت کہ حد عرفات سے خارج ہو گیا۔ وقال الشافعی
 لا شئی علیہ لان الرکن اصل التوفات فلا یلزم تبرک الاطالۃ شئی۔ اور شافعی رحم نے کہا کہ اس پر کچھ واجب نہیں
 کیونکہ رکن تو اصل وقوف عرفہ ہے نہ طول وقوف پس بدل دینے کو ترک کرنے سے کچھ اس پر لازم نہ ہوگا۔ و لیس
 ان الاستدائۃ الی غروب الشمس واجب بقولہ علیہ السلام فاذا غاب بعد غروب الشمس۔ اور ہمارے حجت
 یہ کہ برابر وقوف رکھا غروب آفتاب تک واجب ہے بدیل قول حضرت علی المد علیہ وسلم کے کہ بعد غروب آفتاب کے تم روانہ
 ہو۔ فہ اگرچہ اس نطق کے ثبوت میں کلام ہے۔ لیکن شک نہیں کہ آپ نے لوگوں کو فرما دیا تھا کہ تم اپنے مناسک سمجھے
 لے لو یعنی جس طرح میں کروں اس سے سیکھ لو اور شک نہیں کہ آپ بعد غروب کے روانہ ہوئے ہیں اگر اس سے پہلے جائز
 ہوتا تو قطعاً فرماتے۔ پس معلوم ہوا کہ واجب ہے۔ فیجب تبرک الدم۔ تو اس کے ترک سے قربانی واجب ہو گئی۔ فہ
 اور یہ اس شخص کے لیے جس نے افضل وقت دن میں امام کے ساتھ وقوف کیا۔ بخلاف ما اذا وقع لیلا۔ بخلاف
 اس کے جب کسی نے دن گذر کر رات میں وقوف عرفہ پایا۔ فہ تو اس پر دم واجب نہیں ہے۔ لان استدائۃ التوفات
 علی من وقع نہارا لیللا۔ کیونکہ برابر غروب تک دو وقت اس شخص پر جس نے دن میں وقوف کیا نہ رات میں۔
 فان عاد الی عرفۃ بعد غروب الشمس لا یسقط عنہ الدم فی ظاہر الروایۃ۔ بھر اگر غروب آفتاب ہونے کے بعد
 وہ عرفہ کو واپس آیا (حتی کہ امام کے ساتھ روانہ ہوا) تو اس سے قربانی ساقط ہو گئی ظاہر روایت میں۔ فہ
 امام ہم سے نہایت کی کہ اسے استدراک کر لیا تو ساقط ہو گئی۔ اور جواب یہ کہ استدراک نہیں ہوا۔ لان التبرک

لا یصیر مستدرکاً کیونکہ جو زمانہ متروک ہو گیا وہ مستدرک نہیں ہو جائیگا۔ واخلفوا فیما اذا عاد فقبل الغروب۔ اور امانوں نے اس صورت میں اختلاف کیا جب کہ وہ غروب سے پہلے واپس آیا۔ وفت۔ پس زمرہ کے نزدیک ساقط نہیں اور ابو حنیفہ و صاحبین کے نزدیک ساقط ہو جائیگی حج۔ ومن ترک الوقوف بالمرزوقۃ فعلیہ دم۔ اور جس کے مرزوقہ کا وقوف ترک کیا تو اس پر قربانی واجب ہے۔ لانه من الواجبات۔ کیونکہ وقوف مرزوقہ واجبات ہے۔ وفت۔ نوبہ نقصان قربانی سے پورا ہوگا۔ ومن ترک رمی الجمار فی الايام کلہا فعلیہ دم۔ اور جس نے سب ایام میں رمی الجمار ترک کیا تو اس پر قربانی واجب ہے۔ لتحقق ترک الواجب۔ بوجہ ترک واجب ثابت ہو نیکی۔ وفت۔ اور جلد ہی شتر بن۔ وکیفہ دم واحد۔ اور اسکو ایک قربانی کافی ہے۔ لان الجنس متحد کما فی الحلق۔ کیونکہ جنس متحد ہے جیسے مؤنث نے میں۔ وفت۔ اگر تمام بدن کے بال مؤنث سے تو بھی ایک قربانی واجب ہے۔ والترک انما یحقق بغروب الشمس من آخر ایام الرمی لانه لم یعرف قریۃ الا فیہا۔ اور ترک متحقق ہونا اسی طرح کہ رمی کے ایام میں سے آخر دن کا آفتاب غروب ہو جاوے کیونکہ رمی کا قربت ہونا نہیں معلوم ہوا اگر انہیں ایام میں۔ وفت۔ تو بعد اسکے قفلہ نہیں ہو سکتی ہے۔ وادامت الايام باقیۃ فالاعادۃ ممکنہ۔ اور جب تک ایام باقی ہیں تو اعادہ ممکن ہے۔ وفت۔ حتی کہ آخر دن میں قبل غروب آفتاب کے بھی سب کاری کرنا ممکن ہے۔ فیرمیہا علی التالیف۔ پس سب کو ترتیب کے طور پر رمی کرے۔ وفت۔ اگرچہ اپنے وقت سے تاخیر ہو گئی۔ ثم تبایضوا بحب الدم۔ پھر رمی کی تاخیر سے قربانی واجب ہوگی۔ عند ابی حنیفہ خلافا لہما۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے بخلاف صاحبین کے۔ وفت۔ اور معنی تاخیر کے یہی کہ ہر ایک رمی اپنے وقت سے تاخیر کی گئی لیکن اسی قدر کہ ایام الرمی خارج نہیں ہوئے۔ وورث رمی فوت ہو گئی چنانچہ اوپر بیان ہوا۔ وان ترک رمی یوم فعلیہ دم۔ اور اگر کسی روز کی رمی ترک کی تو اس پر قربانی واجب ہوگی۔ وفت۔ حتی کہ تیسرے روز شہرنا اختیار کیا یا فجر چارم طلوع ہو گئی پھر ترک کی تو قربانی لازم ہے۔ لانه نسک تام۔ کیونکہ یہ بھی پورا ایک نسک ہے۔ وفت۔ اور کل ایام کے ترک سے ایک ہی قربانی اسلئے کہ جنس متحد میں داخل ہو جاتا ہے۔ وفتح ہو کہ دسویں کو صرف ہی عمرۃ العقبہ ہے اور باقی ایام میں ہر روزین جہرات کی رمی ہے پس ایک روز کے بینون جہرات کا رمی کرنا چھوڑا اور اخیر دن تک اسکو ادا نہ کیا یا تنگ کہ آفتاب ڈوب گیا تو اب متروک کرنا لازم ہو گیا۔ من ترک۔ اور جس نے ترک کیا۔ رمی احدی الجمار الثلث۔ بینون جہرات میں سے کسی ایک جہرہ کی رمی کو فت۔ وروکولاً باحلالکۃ بینون کا رمی کرنا اسدن واجب ہے۔ فعلیہ الصدقۃ۔ تو اس پر صدقہ واجب ہے۔ وفت۔ ہر ننگری نصف صاع گیون۔ لان الكل فی ہذا الیوم نسک واحد۔ کیونکہ بینون جہرات رمی کرنا اُس دن میں ایک ہی نسک ہے۔ وفت۔ ادا کرنے ایک جہرہ چھوڑا۔ فکان المتروک اقل۔ تو متروک نصف سے کم ہوا۔ وفت۔ پس مدقہ ہے۔ الا ان یكون المتروک اکثر من النصف فیمثلہ بزمہ الدم لوجود ترک الاکثر۔ لیکن متروک جب نصف سے زائد ہو تو ایسی صورت میں اکثر ترک کرنے سے دم لازم ہوگا۔ وفت۔ مثلاً ایک جہرہ پورا چھوڑا اور دوسرے بھی یا ایک دو ننگری ماری۔ وان ترک رمی جمرۃ العقبۃ فی یوم النحر فعلیہ دم۔ اور اگر اپنے پورا نحر میں رمی جمرۃ العقبہ چھوڑی تو اس پر دم واجب ہے۔ لانه ترک کل وظیفۃ ہذا الیوم رمیا۔ کیونکہ آٹھ اسس روز کا رمی کا وظیفہ پورا چھوڑ دیا۔ کیونکہ یوم النحر کو رمی فقط جمرۃ العقبہ کی واجب ہے۔ وکذا اذا ترک الاکثر منها۔ اور بے اسنے رمی کا اکثر چھوڑ دیا۔ مثلاً سات ننگریوں میں سے چار یا زیادہ چھوڑ دیں تو بھی دم واجب ہے۔ اور ترک معنی اوپر ننگری کہے کہ ایام رمی میں اسکو اعادہ نہ کیا یا تنگ کہ دم چارم کا آفتاب ڈوب گیا۔ اور اگر دوسرے سے

چوتھے روز تک رمی کر لے تو امام رحمہ کے نزدیک ہمارے کفارہ ہی اور صاحبین کے نزدیک نہیں ہے۔ وان ترک
 منها حصاة او حصاتین او ثلثا۔ اور اگر اسنے کسی رمی الجمار میں سے (بعد وجوب کے) ایک ٹکڑی یا دو ٹکڑیاں
 یا تین ٹکڑیاں مارنی چھوڑ دیں۔ ف۔ یعنی چار سے کم چھوڑ دیں۔ تصدق نکل حصاة نصف صاع۔ تو سر ٹکڑی
 کے واسطے نصف صاع طعام صدقہ دے۔ الا ان یبلغ وما ینقص ماشاء۔ لیکن اگر یہ سب مدقہ لکھ کر ایک ٹکڑی کی
 قیمت کو پہنچ جاوے تو جعفر چاہے کم کر دے۔ فان التروک ہوا لاقول فیکفیه الصدقہ۔ کیونکہ متروک تو کم
 نصف سے ہی پس اسکو صدقہ دینا کافی ہوگا۔ ف۔ کیونکہ کچھ نقص ہی تو دم نہ ہوگا لہذا جب صدقہ ملا کر دم کی قیمت کو
 پہنچے تو کچھ کم کر دیا جاوے۔ ومن اخر الحلق حتی مضت ایام النحر فعلیہ دم۔ اور جس نے حلق (یا کترا) تاخیر
 کیا یا تنک کہ ایام قربانی گزرتے تو اسپر ایک ذبح لازم ہے۔ عند الی حنیفہ ص۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے۔ وکذا
 اذا اخر طواف الزیارة۔ اور یوں ہی جب اسنے طواف زیارت کرنے میں تاخیر کی۔ ف۔ تو امام رحمہ کے نزدیک
 تاخیر کا دم لازم ہے۔ وقال لاشئ علیہ فی الوجین۔ اور صاحبین نے کہا کہ دونوں صورتوں میں اسپر کچھ واجب نہیں ہے
 ف۔ خواہ حلق میں تاخیر کرے یا طواف زیارت میں۔ وکذا اختلاف فی تاخیر الرمی و فی تقدیم نسک علی
 نسک لا یعلق قبل الرمی ونحر القارن قبل الرمی والعلق قبل الفرج۔ اور ایسا ہی اختلاف موجود ہے امام و
 صاحبین میں وہ صورت رمی الجمار تاخیر کرنے کے اور ایک نسک کو دوسرے نسک پر مقدم کرنے کے جیسے حلق کو رمی الجمار
 پر مقدم کیا اور قارن نے بدی انفران کو قبل رمی کے بیچ کیا اور حاجی نے فوج سے پہلے حلق کر لیا۔ ف۔ پس امام کے
 نزدیک تاخیر نسک اپنے وقت سے واجب کفارہ ہے بخلاف صاحبین کے۔ لہذا ان مافات مستدرک بالقضاء ولا
 یجب مع القضاء شیء آخر۔ اور صاحبین کی دلیل یہ کہ جو چیز اپنے وقت سے فوت ہوئی وہ قضاء کے ساتھ استدراک
 رہی گئی اور قضاء کے ساتھ کوئی دیگر چیز واجب نہیں ہوتی ہے۔ ف۔ بلکہ صحیحین میں حجۃ الوداع میں ہے کہ پس اس روز
 حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی چیز مقدم یا مؤخر نہ کر لی گئی اسکو نہیں پوچھا گیا مگر آنکہ آپ نے بھی فرمایا کہ اگر لے اور
 بچ حج نہیں ہے۔ جواب یہ کہ حدیث محول ہے کہ حج یعنی گناہ نہیں ہے چنانچہ خود اسی حدیث میں ہے کہ ایک آیا اور اسنے
 کہا کہ یا رسول اللہ میں نے جانا نہیں پس میں نے فوج سے پہلے حلق کر لیا تو فرمایا کہ ذبح کر اور کچھ حج نہیں ہے پھر دوسرے
 نے کہا کہ یا رسول اللہ مجھے معلوم نہ ہوا پس میں نے رمی جمرۃ عقبہ سے پہلے قربانی کر لی تو فرمایا کہ اگر اصلاح نہیں ہے۔
 منعی نہیں کہ سیاق کلام اگرچہ جواز ہی خصوص جب کہ کفارہ واجب نہیں کیا لیکن تاویل مذکور بغرض توفیق کی گئی
 چنانچہ لکھا۔ ولہ حدیث ابن عباس انہ قال من قدم نسکا علی نسک فعلیہ دم۔ اور ابو حنیفہ کی محبت تول
 ابن عباس رحمہ کی جس نے کسی نسک کو دوسرے پر مقدم کر لیا تو اسپر قربانی واجب ہے۔ ف۔ رواہ ابن ابی شیبہ
 باسناد جدید۔ والخطاوی۔ پس یہ آخر قرینہ ہے کہ حجۃ الوداع میں آپ کے ابتدائی معاملہ ہونے سے عفو کیا ہے یا مراد یہ
 گناہ نہیں ہوا۔ پہلے کہ توفیق مقدم ہے۔ ولان التاخیر عن الطحان یوجب الدم فیما ہو موقت بالمکان الاحرام
 اور اس قیاس سے کہ جو چیز کسی جگہ سے موقت کی گئی ہے جیسے احرام میقات تو اس جگہ سے تاخیر کرنے میں دم واجب
 ہوتا ہے۔ ف۔ بالاتفاق۔ فلذا التاخیر عن الزمان فیما ہو موقت بالزمان۔ پس یوں ہی جو چیز کسی وقت
 کے ساتھ موقت کی گئی ہے اسوقت سے تاخیر کرنے میں دم واجب ہوگا۔ ف۔ لیکن اس میں تردد ہے کہ احرام میں
 میقات سے گنجائش نہیں اور رمی و طواف وغیر میں شاید تاخیر نہ ہو بلکہ وقت دسیع ہو۔ فانہم۔ فان حلق
 فی ایام النحر فی غیر الحرم فعلیہ دم۔ پس اگر ایام النحر میں حرم کے سواے حل میں حلق کیا تو اسپر دم واجب ہے

ومن اعتمر فخرج من الحرم وقصر فطیبه دم۔ اور جس نے عمر کیا یعنی طواف سعی ادا کر لی پھر حرم سے باہر گیا اور قصر کیا تو اسپر دم واجب ہے۔ عند ابی حنیفہ و محمد۔ یہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف لا یسقط علیہ اور ابو یوسف نے کہا کہ اسپر کچھ واجب نہیں ہے۔ قال ذکر فی الجامع الصغیر قول ابی یوسف فی المعتمر ولم یذکرہ فی الحج۔ مصنف رحم نے کہا کہ امام محمد نے جامع صغیر میں ابو یوسف کا قول عمر لانے والے کے حق میں ذکر کیا اور حج کرنے والے میں نہیں ذکر کیا۔ وقیل ہو بالاتفاق۔ اور کہا گیا کہ یہ حکم حاجی کا بالاتفاق ہے۔ فـ من یعنی حرم سے خارج ہو کر حلق کرنے سے بالاتفاق دم واجب ہے۔ لان الاستہ جرت فی الحج بالخلق یعنی وہو من الحرم۔ کیونکہ حج میں منی میں حلق کرنے کی سنت جاری ہے اور منی حرم میں سے ہے۔ فـ تو حرم سے باہر حلق کرنا موجب الدم ہے کیونکہ یہ سنت یعنی طریقہ برابر صحابہ و تابعین سے شوارث چلا آتا ہے تو واجب ہونے کی دلیل ہے۔ لیکن مخفی نہیں کہ اس میں آسانی ظاہر ہے اور کل کا یہی فعل معلوم نہیں ہو سکتا لان اکثر کاتبین تو کیونکر محبت ہو خصوصاً یہ کہ خلاف اسکے قربانی واجب کرتا ہے۔ علامہ برین اس سے ابو یوسف رحم کا اتفاق کرنا بھی ظاہر نہیں ہوتا۔ م۔ والاصح انه علی اختلاف۔ اور اصح یہ کہ حاجی کی یہ صورت بھی اختلاف ہے۔ فـ جیسے معتمرین اختلاف ہے۔ ہو یقول ان الحلق غیر مختص بالحرم لان النبی علیہ السلام واصحابہ احصوا بالحدیث۔ ابو یوسف کہتے ہیں کہ حلق کرنا کچھ حرم سے مختص نہیں ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم مدینہ میں روئے گئے۔ فـ جب کہ آپ فتح مکہ سے پہلے عمر کرنے کو کہ منظر تشریف لیا تے تھے تو قریب کہ کے حدیبیہ میں کفار قریش نے روکا آخر صلح ٹھہری کہ آئندہ سال میں روئے کے لیے کہ خالی کر دیں گے۔ پس آپ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو حدیبیہ میں احرام سے حلال ہو جانے اور سر منڈانے کا حکم فرمایا۔ وخلقوا فی غیر الحرم۔ اور انہوں نے حرم سے باہر حلق کیا۔ فـ کیونکہ حدیبیہ خارج حرم ہے۔ م۔ تو حلق کچھ حرم سے مختص نہ ہوا۔ ولما ان الحلق لما جعل محلاً صالحاً لسلام فی آخر الصلوۃ۔ اور ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ حلق کرنا جب کہ احرام سے حلال کرنے والا قرار دیا گیا ہے تو وہ نازکے آخر میں سلام کرنے کے مانند ہوا تھا فانہ من واجباتہ ان کان محلاً۔ کیونکہ سلام بھی نازکے واجبات سے ہے اگرچہ تحریر نازکے سے حلال کرنا ہوا ہو۔ فـ اس حاصل حلق بھی آخری فعل احرام ہے اگرچہ وہ احرام سے محلل ہو۔ فاذا اصابہ نساخت احرام بالحرم۔ پس جب حلق بھی نساخت ٹھہرا تو وہ حرم سے مختص ہوگا۔ فـ جیسے نام نساخت حج کے حرم سے مختص ہیں۔ کالذبح۔ جیسے مثلاً ذبح کرنا۔ فـ یہی حدیبیہ کے قصہ سے استعمال محلل ہے۔ وبعض الحدیث میں الحرم فلعلم خلقوا فیہ۔ اور حدیبیہ کا بعض جہد حرم سے ہے تو شاید صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسی جہد میں حلق کیا ہو۔ فـ اعتراض ہوا کہ یہی فیج کرنے کا محل بالاتفاق حرم ہے اور قصہ حدیبیہ میں تران نازل ہوا چنانچہ فرمایا واللہی سکون فادن یبلغ محله یعنی یہی اس امر سے مدعی گئی کہ اپنے محل پہنچے۔ پس اگر حدیبیہ میں سے بعض حرم ہوتا تو یہی کہاں ممنوع ہوتی۔ جو اس وقت شاید محل سے منی مراد ہو۔ اور ابن الہمام نے کہا کہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حدیبیہ کے محل میں آئے اور ناز حرم میں پڑھے۔ مگر وہم ہو کہ شاید اس کا سبب روکا جانا ہو تو جواب یہ کہ ممنوع یہی کہ یہی حرم سمجھے۔ م۔ فالجاصل ان الحلق یتوقت بالزمان والمکان عند ابی حنیفہ۔ اور حاصل یہ کہ ابو حنیفہ رحم کے نزدیک حلق کرنا زمانہ اور جگہ دونوں سے متوقت ہے۔ فـ یعنی ابام الخیر ہوں اور حرم ہو۔ وعند ابی یوسف لا یتوقت بہما۔ اور ابو یوسف رحم کے نزدیک دونوں سے متوقت نہیں ہے۔ فـ حتی کہ جب وہاں چاہے حلق کرے۔ وعند محمد یتوقت بالمکان والزمان۔ اور امام محمد کے نزدیک مکان و زمان دونوں سے متوقت ہونا چاہیے۔

و عند زمر توفت بالزمان دون المكان - ملازم فرم کے نزدیک زمانہ سے موقت ہر نہ مقام حرم سے - و نذا الحلق
فی التوقيت - اہم اختلاف توفیت کا - ف - جنہ کو رجوع میں - فی حق التضمین بالدم - قربانی سے ضمان لازم
ہونے کے حق میں ہر - ف - اما لا توفت فی حق التحلل بالاتفاق - راہ احرام سے نکل جانے کے حق میں بالاتفاق
موقت نہیں ہر - ف - حتی کہ جہان کین حلق کرے بالاتفاق احرام سے نکل جائیگا لیکن جس نے اسکو حرم اور زمانہ
سے موقت کیا اسکے نزدیک حلق کرنے سے دم لازم ہوگا اور جس نے موقت نہیں کیا اسکے نزدیک حلال ہو گیا
اور کچھ لازم بھی نہیں ہر - اور رجوع کے بارہ میں ہر - ف - والتقصیر والحلق فی العمرۃ غیر موقت بالزمان بالاجماع
العمرۃ میں حلق وقصر کرنا بالاتفاق زمانہ سے موقت نہیں - ف - بلکہ جس زمانہ میں کرے بالاتفاق صحیح ہر -
لان اصل العمرۃ لا توفت بہ - کیونکہ عمرہ خود اس زمانہ سے موقت نہیں ہر - ف - بلکہ جس زمانہ میں چاہے کرے
کرے سو اسے ایام منوعہ کے تو پھر عمرہ کا حلق یا قصر کیونکہ ایام النحر سے موقت ہوگا - بخلاف المكان لانہ انما
ہر - بخلاف مکان یعنی حرم کے کیونکہ عمرہ اس سے موقت ہر - ف - یعنی وہ طواف خانہ وسی صفا و مردہ ہیں حلق
یا قصر کرنا ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک حرم سے موقت ہر اور ابو یوسف کے نزدیک نہیں - ف - حاجی اگر ایام النحر میں حرم
سے نکلا اور قصر نہ کیا حتی کہ بعد ایام النحر کے لوٹ کر حرم میں حلق یا قصر کیا تو ایام حرم کے نزدیک تاخیر کا دم لازم ہر اور
مجاہدین کے نزدیک نہیں - ن - قال - ایام محمد کے جامع معین کہا - فان لم یقصر - پھر اگر معتمر نے قصر نہ کیا
ف - یعنی باہر حرم کے - حتی رجوع - یہاں تک کہ لوٹ آیا - ف - حرم میں - وقصر - اور قصر کیا - فلا شیئ علیہ فی
قولہم جمیعاً - تو بالاتفاق اسپر کچھ ایام نہیں ہر - معناه اذا خرج المعتمر عمادہ - معنی کلام محمد کے یہاں کہ عمرہ لانے والا
حرم سے نکلا پھر حرم میں لوٹ آیا - لانہ انی بہ فی مکانہ فلا یزمرہ ضمانہ - کیونکہ وہ قصر یا حلق کو اپنی جگہ حرم میں
لا یا تو اسپر ضمان واجب ہوگی - ف - کیونکہ زمانہ کی خصوصیت نہیں ہر - فان حلق القارن قبل ان یتوجج
فعلیہ ضمان - پھر اگر قارن نے توجج پہلے سے پہلے حلق کر لیا تو اسپر دو قربانیاں لازم ہیں - عند ابی حنیفہ -
یہ ابو حنیفہ کے نزدیک ہر - دم بالحق فی غیر آوانہ لان اوانہ بعد الذبح و دم بتاخير الذبح عن التحلق -
ایک دم تو بغیر وقت کے حلق کرنے کی وجہ سے کیونکہ حلق کا وقت بعد توجج کے ہر اور ایک دم بوجہ تاخیر کرنے توجج کے
حلق سے - ف - لیکن دم اول وہی بدی قرآن ہر اور دوسرا دم جہان ہر - وعندہما یجب علیہ دم واحد وہو الاول
ولا یجب سبب التاخير شی علی ما قلنا - اور مجاہدین کے نزدیک قارن پر صرف ایک دم جب ہر اندہ اول دم ہر اور تاخیر کی وجہ سے
اسپر کچھ لازم نہیں تاہم اگر کہہ بیان کرے کہ اس کے نزدیک تقدیم و تاخیر سے کچھ وجہ نہیں ہوتا جامع معین میں یہ تقریر ہے کہ اگر
قارن نے توجج سے پہلے حلق کر لیا تو اسپر دو قربانیاں ہیں ایک دم قرآن اور دوسرا ایسے کہ آسنے توجج سے پہلے حلق کر لیا یہ ابو حنیفہ
قول پر ہے یہ تقریر صاف ہر ابو حنیفہ کی عبارت میں غایر کسی شاگرد کے کتاب میں نہیں کر لیا اور مجاہدین کے قول بیان کرنے میں اہم
نے صاف کہا کہ دم اول واجب ہر یعنی قرآن تو ضرور ہر کی عبارت ایسی ہوگی کہ اس سے دم قرآن نکلے لیکن کتاب
نے دم بالحق الخ کو دی اور مردہ کہ ایک دم جو کہ آسنے پہ وقت حلق کے بعد دیا کیونکہ حلق کا وقت بعد توجج کے ہر دم -
فصل - فی فصل احرام میں شکار وغیرہ کے بیان میں ہر - اعلم ان صید البر محرم علی المحرم - فاضح ہے کہ شکاری کا شکار
محرم ہر حرام کیا گیا ہر - ف - خواہ یہ شکار کسی کی ملک ہو یا آزاد مباح ہو خواہ اس کا گوشت کھانا جائز ہو یا نہیں -
ع - و صید البحر حلال - اور تری کا شکار حلال ہر - لقولہ تعالیٰ اجل لکم صید البحر و طعامہ متافا لکم الا یہ - یہ میل
قولہ تعالیٰ اجل لکم الا یہ یعنی حلال کر دیا گیا قصاص سے واسطے شکار تری کا اور اس کا کھانا اور مالیکہ قصاص سے واسطے قطع ہر

آخر تک - ف - اور عید البر حرام ہونا احرام تک بھی مخصوص ہے - وحید البر یا کیون تو والدہ و شواہ فی البر - اور
 خشکی کا شکار وہ کہ جسکا انڈے بچہ دینا اور رہنا خشکی میں ہو - ف - اور اصل اس میں انڈے بچہ دینا معتبر ہے - بدائع میں ہے
 کہ بچہ سب عید البر میں اور جو جانور کہ خشکی میں انڈے بچہ دے اور نری بن ٹھکانا نہ بنا دے یا برعکس وہ بھی عید البر
 ہے جیسے فینک - مع - وحید البر یا کیون تو والدہ و شواہ فی المار - اور عید البر وہ کہ جسکا انڈے بچہ دینا اور
 رہنا پانی میں ہو - ف - نواہ سمندر ہو یا دریا یا جھیل وغیرہ - مع - اور ہمارے نزدیک صرف مجھلی حلال ہے اور پانی
 اس میں جزا نہیں ہے - اگر مانی ذخائرہ الاکل - اور کیگڑا و فینک میں جزا نہیں ہے - مع - وحید البر وہ کہ جسکا انڈے بچہ دینا
 فی اصل الخلقہ - اور عید وہ ہے کہ جو متنع ہو اور اصل خلقت میں وحشی ہو - ف - متنع یہ کہ بدون ترکیب کے
 یا عدم ذرا دے - پس مرغی و ماہی و بطخ لکڑی کیونکہ متنع نہیں ہے اور اصلی خلقت میں منحوش کئے سے یا منہ کو ترشکاری سے
 کیونکہ اصلی خلقت میں وحشی ہیں اور وہ ادمت جو بھاگ کر وحشی ہو گیا وہ شکار نہیں کیونکہ ادمت اصلی خلقت میں
 وحشی نہیں ہوتا اور ذکر کہہ میں جو بھوری کے اسپر زکوہ نہیں ہوتی - قاذوہ وغیرہ اقسام بطح سے وحشی بچہ و شکار میں
 جیسا کہ ابضاح میں تصریح کی - مالک رحمہ کے نزدیک جو ہل جاوے جیسے یا منہ کو ترشکاری سے یا منہ کو ترشکاری سے یا منہ کو ترشکاری سے
 اور ہمارے نزدیک شکار ہے - مع - بالجو خشکی کا کل شکار کرنا احرام میں منع ہے - و استثنی رسول اللہ صلی اللہ
 علیہ وسلم الحسن و القوا استثنی و سی الکلب العقور و الذئب و الحمداء و الغراب و النحیة و العقرب - اور
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے نواسق کو مستثنی فرمایا اور وہ کہ کتا و بھیر یا جھیل و دیسی کو اور سانپ و بھون
 ف - نواسق جمع فاسقہ - چونکہ یہ جانور حیث بدکار ہیں تو انکا فاسق نام کر لیا - فاسقہ متدیات بالادوی - کیونکہ
 یہ جانور ایندو دینی میں خود پہل کرتے ہیں - ف - بدو ان اسکے کہ اُن سے کچھ تعرض کیا جاوے - و المراد بہ - اور
 مراد محراب سے - الغراب الذی یا کل البھیف - وہ کو آہو جو نہاست کھاتا ہے - جو المرادی عن ابی یوسف -
 ہی ابو یوسف سے مروی ہے - ف - پس معلوم ہوا کہ وہ کھانے والا کو جبکہ غراب الزرع کہتے ہیں عید میں داخل
 ہے - واضح ہو کہ بیان مفاہمت غور میں - اول یہ کہ بعض احادیث میں جنین احرام والے کو چند نواسق قتل کرنے کی
 اجازت ہے - اور بعض میں حرم کے اندر چند جانور دن کا قتل کرنا جائز کیا ہے اور یہ لازم نہیں - کہ اگر حرم کو قتل کی اجازت
 ہو تو حرم میں بھی قتل کرنا جائز ہو جیسا کہ بعض فقہاء نے دہم کیا - ازہلی - و دوم یہ کہ بعض جانور دن کا قتل سرے
 سے جائز ہے اور بعض میں شرط ہے کہ جب وہ تھک کرے تو قتل کرے ورنہ نہیں - مع - پھر مصنف رحمہ نے جو استثناء ذکر
 کیا مراد یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا کہ آیت کریمہ میں یہ جانور شامل نہیں ہیں پھر ان سب کا بیان
 حدیث واحد میں نہیں آیا بلکہ حدیث ابن عمر رحمہ مرفوع میں بائچ جانور کے قتل کرنے میں احرام دے پر گناہ نہیں ہے مجہود
 جو با و کلب عقور و کوا و جیل ہیں - روادہ و بخاری و مسلم - مع - اور بھیر لے و سانپ کی روایت ابو داؤد کی مرسل میں
 ہے - مع - اور دارقطنی کے حجاج بن ارطاة کی اسناد سے ابن عمر رضی اللہ عنہما حدیث مرفوعہ میں یہاں کلب عقور کے بھیر یا ذکر
 کیا - لیکن حجاج ضعیف ہے - مع - میں کتا ہوں کہ کلب عقور و حقیقت تو کتا کتا ہے اور یہی تفسیر طبرانی مذہب میں ہے
 ہے لیکن استعمال میں کلب عقور ہر ذندہ علماء کو بھی ہوتے ہیں - مع - ابن عبد البر نے بیان بن عیینہ رحمہ سے روایت
 کی کہ کلب عقور ہر ذندہ جو عقور کہے - مالک نے کہا کہ جو جانور کو دن کو کالے ادا نہ کرے جیسے شیر و جیب
 وغیرہ وہ کلب عقور ہے اور جو ذندہ کہ عادی نہیں ہوتا یعنی حملہ آور ہو کر بھاڑنے والا نہیں جیسے لوٹری و سامی و بلی وغیرہ
 تو انکو بھیر قتل نہ کرے - مع - حجاج نے ابو حنیفہ و ازہلی و بعض فقہاء سے نقل کیا کہ کلب عقور یہی معروف کتا جو کتا ہوا

انہوں نے بھی شریعہ کو کلب غفور سے لائق کیا نہ فرمے اسکو فقط بھیڑ یا قرار دیا اور مہبوط میں کہا کہ یہی مراد ہے۔ اور شریعت میں اہل نہیں اگرچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شیر کو کلب فرمایا ہے مین کتا ہوں کہ صحیح یہ کہ کوئی تعداد بیان کرنا اسکو منافی نہیں کہ اس سے زائد ہوں۔ محیط و بدائع میں ہے کہ کلب غفور کی حالت یہ کہ پہل کر کے لوگوں پر حملہ کرتا ہے اور یہ معنی غیر واضح ہے وغیرہ میں بدرجہ کامل موجود ہیں تو بقیاس جلی یہ نص آئین بھی وارد ہے۔ مین کتا ہوں کہ حدیث ابو سعید الخدری پانچ میں کے ساتھ اسبع العادی بھی آیا۔ رواہ الترمذی و ابوداؤد و باسناد حسن۔ سبع عادی وہ درندہ جو عدد وان کرے یعنی ہفتی حملہ آور ہو۔ مع۔ مترجم کتا ہے کہ شاید ظاہر الروایہ میں اس کے یہ معنی لیے کہ جب وہ حملہ کرے تو یہ صفت اس میں ہو جائیگی پس اسوقت قتل کرنا جائز ہے اور جب تک حملہ نہیں کیا ہے قتل نہ کرے لیکن عینی رحم نے مطلقاً صحیح یہ قرار دیا کہ کلب غفور کے معنی جس میں موجود ہوں بدرجہ اولی اسکا قتل جائز ہے۔ م۔ کیونکہ پانچ جانوروں کے ذکر سے یہ لازم نہیں کہ یہی فواسق ہوں اور نہوں بلکہ جو اس کے معنی میں ہیں فواسق ہیں چنانچہ حدیث سعد بن ابی وقاص میں مرفوعاً وارد ہے کہ حضرت صلوات اللہ علیہ نے ذبح قتل کرنے کا حکم دیا اور اسکا نام فاستقہ رکھا۔ رواہ مسلم۔ ذبح قتل کرنے کا حکم دینا حدیث ام شریک میں بروایت صحیحین مروی ہے۔ پھر حدیث ابو سعید خدری رن مرفوعاً وارد ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ محمد بن جانودہ کو قتل کر سکتا ہے فرمایا کہ سانپ و بچھو اور فاستقہ جانوروں کو قتل کرے اور غراب کو ہانک دے قتل نہ کرے۔ رواہ ابن ماجہ ابن عبد البر نے کہا کہ حدیث ابن عمر میں غراب قتل کرنے کی اجازت ہے تو یہ حدیث اس پر حجت ہوگی۔ مع۔ مترجم کتا ہے کہ کوئی سارضہ نہیں پھر کیوں رد کی جاوے کیونکہ اس میں فاستقہ جانوروں کے قتل کی اجازت ہے اور حدیث ابن عمر میں فاستقہ کا بیان بچھو و جواہ و کلب غفور و غراب و چیل۔ مذکور ہے تو معلوم ہوا کہ فاستقہ غراب دبیسی کو اوجنحس خوار ہے اور حدیث ابو سعید رن میں وہ غراب جو کھیتی وغیرہ کا ہوتا ہے اسکو قتل نہ کرے بلکہ ہانک دے۔ پھر حدیث ابو سعید رن سے سانپ کا حکم نکل آیا۔ م۔ قاضی عاض اور ابن عبد البر نے لکھا کہ سانپ و بچھو مار ڈالنے کی اجازت میں کسی نے اختلاف نہیں کیا ہے۔ اور یہی اجازت اثر دبا وغیرہ زہر دار جانوروں میں ہے۔ مع۔ پھر ان جانوروں کا ایذا دینا کچھ جسمی ضرر پر منحصر نہیں ہے حتیٰ کہ جو بے دگر گٹ وغیرہ سے یہ ضرر نہیں ہوتا بلکہ مال و جان دونوں کا ضرر بلکہ جانور اپنے ذاتی غیث و شجاست سے انسانی مابیت کے دشمن ہیں۔ اور اسکی تحقیق میں ذکر احادیث و آثار سے طول ہوگا۔ پھر اکثر ان میں سے حید کے معنی میں خین میں۔ فعلی نہایت میں جو حید کا حکم ہے اس سے یہ معنوی استثناء بلحاظ چیل کو سے وغیرہ کے ہے اور سانپ بچھو وغیرہ میں صرف قتل کی اجازت ہے۔ م۔ پھر ظاہر الروایہ میں ورنہ سے سب حید میں سوا کے کلب و بھیڑیے کے۔ قاضیخان۔ حتیٰ کہ ان دونوں کے سواے اگر درندہ نے حملہ کیا تو قتل کرنے میں کچھ جزا نہیں دے جزا ہے جو ایک بکری سے زائد نہ ہوگی۔ مقام سوم۔ واضح ہو کہ سواے ان جانوروں کے جنکو استثناء کیا گیا ہے حید کا قتل کرنا حرام ہے اگرچہ اسکو نہ کھاوے اور نہ کھانا حرام ہے اگرچہ محرم نے اسکو ذبح کیا ہو۔ اگر محرم بھوک سے مضطر ہو اور اسکو مردار یا حید میسر آتی ہے تو زفر رحم کے نزدیک مردار کھاوے نہ حید۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ذبح کر کے حید کھاوے اور جزا دیدے۔ البسوط۔ لیکن قاضیخان میں لکھا کہ مردار کھانا بقول ابو حنیفہ و محمد رحمہما اولیٰ ہے یہ نسبت حید ذبح کر کے کھانے کے۔ خلافاً لابی یوسف و الحسن بن زیاد۔ ہاں اگر حید ذبح کی ہوئی ہے تو بالاتفاق حید اولیٰ ہے۔ اگر اسے اضطراب میں حید اور مردہ آدمی کا گوشت پایا تو حید اولیٰ۔ اگر حید و کتا پایا تو حید ذبح کرنے سے کتا اولیٰ ہے اور امام محمد رحم سے روایت ہے کہ سور کے گوشت سے حید اولیٰ ہے۔ نف۔ قال و اذا قتل المحرم حیداً اذل علیہ من قتلہ فلیہ الجزاء۔ قد دری نے کہا اور جب محرم نے حید کو قتل کیا یا ایسے شخص کو ولایت کی جس نے

مید کو قتل کیا تو محرم پر جزار واجب ہے۔ ف۔ اور اگر مدول یعنی جسکو دالت کی وہ بھی محرم ہو تو اسپر بھی جزار ہے۔ ع۔
 بھر دالت کے معنی آئے ہیں۔ م۔ اما القتل فلو لم یقتلوا الصيد وانتم حرم۔ ر۔ قتل کرنا تو بدلیل قول اللہ
 لا تقتلوا الذی یعنی تم شکار مت قتل کرو ورنہ جالیکہ تم محرم ہو۔ ومن قتلہ شکم سمعنا منہ ان قتل من النعم الا یہ۔ اور جس نے
 تم میں سے صید کو عمدتاً قتل کیا تو جزار پر مثل مقبول صید کے نعم میں سے آخر تک۔ ف۔ یعنی نعم میں جو صید مقبول ہو
 اسکے مثل جزار ہے اور چونکہ ہر نعم کا مثل جائز ورنہ میں سے نہیں ہوتا تو مثل منوی یعنی برا بر قیمت لازم ہے۔ م۔ نص علی
 ایجاب الجزار۔ یہ آیت جزار واجب کرنے میں نص صیح ہے۔ واما الدلالة فیہا خلاف الشافعی۔ رہی دالت تو
 اس میں خلاف ہے شافعی رحمہ کا۔ ف۔ اور مالک رحمہ کا یعنی دالت کرنے والے پر جزار نہیں ہے۔ جو یقول الجزار یعلق
 بالقتل۔ شافعی کہتے ہیں کہ جزار متعلق بقتل ہے۔ والدلالة لیست بقتل فاشبہ دلالۃ الحلال حلالا۔ اور دالت
 کرنا کو قتل نہیں ہے تو حلال لا حلال کو دالت کرنے کے مشابہ ہو گیا۔ ف۔ حالانکہ اس میں کچھ جزار نہیں۔ ہاں اگر محرم کا شکار
 کرے اگرچہ حلال ہو تو جرم ہے۔ اور جرم سے ہاں شکار کرنے میں اگر حلال ہو تو جرم نہیں۔ ولنا ما روینا من حدیث ابی قتادہ
 اور ہمارے دلیل وہ جہم سے حدیث ابو قتادہ رضی اللہ عنہ روایت کر دی۔ ف۔ اول باب احرام میں جسکا خلاصہ یہ کہ
 ابو قتادہ رحمہ حلال تھے اور ساتھی لوگ محرم تھے ان سے ابو قتادہ رحمہ نے گور خرید لیا اور ساتھیوں سے کوڑا مانگا انھوں
 نے انکار کیا تو اسی طرح گھوڑا نیز کیا اور شکار کر لیا پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت فرمایا کہ تم میں سے کسی نے
 دالت نہیں کی جب عرض کیا گیا کہ نہیں تو کہا یا اور اجازت دی۔ واضح ہو کہ اشلہ کرنا تو سامنے کی صید میں ہے اور
 دالت رہنمائی اور تہہ بتلانا جیسے طان جبکہ شکار ہر حتی کہ یہ کہنا کہ کج طان جبکہ بچانہ بھرنے جاؤ۔ قال عطاء و جمع
 الناس علی ان علی الدال الجزار۔ عطاء رحمہ نے کہا کہ لوگوں نے اجماع کیا کہ دالت کرنے والے پر جزار لازم
 ہے۔ ف۔ عطاء تابعی ہیں تو مرویہ کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔ زلیعی رحمہ نے کہا کہ یہ قول عطاء سے نہیں ملا۔
 ابن عداتہ ضلی رحمہ نے حضرت علی و ابن عباس سے ذکر کیا اور امام طحاوی نے کہا کہ یہ بات چند صحابہ رضی اللہ عنہم سے
 مروی ہے اور اسکا خلاف کسی صحابی سے ثابت نہیں تو اجماع ہو گیا۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ جب ابو قتادہ رحمہ کو ساتھیوں
 نے کوڑا دینے سے انکار کیا تو پہلے سے انہیں یہ علم تھا کہ دالت حرام ہے پس جرم تو معلوم پھر جزارے جرم بھی ثابت ہے۔
 م۔ ولان الدلالة من مخطورات الاحرام۔ اور اس دلیل سے کہ دالت کرنا احرام کی منوعات سے ہے۔ ف۔
 یعنی حرام ہر حتی کہ دالت کی ہو تو شکار کھانے کے قابل نہیں رہتا پھر وہ جہاں ہاں باشد حدیث ابو قتادہ رحمہ۔ م۔ ولانہ
 تقویت الامن علی الصيد او ہو آمن بخوفہ و توار یہ۔ اور اس واسطے کہ دالت کرنا صید سے امن کھوتا ہو کیونکہ
 صید جو جہاں دشتی ہونے اور چھپے رہنے کے امن میں ہے۔ ف۔ تو جب محرم نے اسکا تہہ بتلایا تو امن کھو دیا۔ فقہاء
 کا اختلاف۔ تو خود تلف کرنے کے مثل ہو گیا۔ ف۔ اور یوہ اسکی وہ حدیث کہ دالت کرنے والا مثل فاعل کے ہے۔ تو
 نیک بات میں ویسے ہی بدین کیونکہ جہنہ بدراہ نکالی وہ اسپر عمل کرنے والوں کے گناہوں کا خود بھی بار اٹھا دیا۔ ولان
 المحرم باحرامہ التزم الا قناع عن التعرض۔ اور اسلئے کہ محرم نے اپنے احرام کے ساتھ صید کے تعرض سے باز رہنا
 التزم کر لیا۔ فیضمن تبرک التزم۔ پس جو التزم کیا اسکے چھوڑنے سے ضمان ہو گا۔ کالمودع۔ جیسے ودیعت
 رکھنے والا۔ ف۔ یعنی جس نے کسی کی ودیعت رکھی اسنے حفاظت کا التزم کیا پس اگر حفاظت چھوڑ کر ضائع کر دیا
 تو ضمان ہو گا۔ اسی طرح محرم نے خط صید کا التزم کیا ہے۔ بخلاف الحلال۔ برخلاف حلال کے۔ ف۔ کہ وہ اگر
 دالت کرے تو ضمان میں نہیں۔ لانه لا التزم من جہنہ۔ کیونکہ حلال کی طرف سے کوئی التزم نہیں ہے۔ ف۔ حلال

محرم کا قیاس جیسا کہ شافعی رحمہ اللہ نے کیا ہے صحیح نہیں ہے۔ علی ان فیہ الجزء علی ماروسی عن ابی یوسف وزفر۔ علاوہ برہین
 حلال کی ولایت میں بھی جزاء ہی بنا ہے تاکہ ابو یوسف وزفر رحمہ اللہ سے مروی ہے۔ فن چنانچہ مختصر اگر نبی میں مذکور ہے۔ اور
 جب کسی کے مجتہد کی رائے میں حلال بھی محرم اور جزاء کا مستوجب ہوتا ہے تو وہ اتفاقی بات نہیں رہی۔ تو اس پر محرم کا
 قیاس کرنا محبت نہ ہوا۔ رہا یہ بیان کہ کس قسم کی ولایت سے ولایت کرنے والے پر جرمانہ جزاء لازم آتا ہے تو فرمایا۔ و
 الدلالة الموجبة للجزاء ان لا يكون المدلول عالما بمكان الصيد۔ اور جو ولایت کہ جزاء واجب کرنے والی ہو وہ
 ہے کہ ایک تو جسکو ولایت کی وہ خود شکار کی جگہ کو نہ جانتا ہو۔ وان یصدق فی الدلالة۔ اور دوم وہ ولایت کہ خود
 کو شکار مان لے۔ حتی لو کذب۔ حتی کہ اگر مدلول نے ولایت کر نبی الی کو جھٹلایا۔ و صدق غیرہ۔ اور دوسرے
 شخص کی تصدیق کر لی۔ لاضمان علی المکذب۔ تو جسکو جھٹلایا ہے اس پر جزاء نہوگی۔ فن یعنی شکار یہ محرم نے
 بکر کو شکار کی ولایت کی بکر نے اسکو جھٹلایا کیا پھر خالد نے بکر کو ولایت کی اور بکر نے اسکی بات مان کر شکار کو ہلاک
 کیا تو زید پر جزاء نہیں رہی۔ رہا خالد اگر محرم ہے تو اس پر جزاء لازم ہوگی۔ ولو کان الدال حلالا فی المحرم لم یکن
 علیہ شیء لما قلنا۔ اور اگر ولایت کرنے والا محرم میں حلال ہو تو اس پر کچھ لازم نہوگا بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے۔
 فن یعنی حلال نے حفاظت کا التزام نہیں کیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ حلال کہیں ہو ملزم نہ ہوگا کچھ محرم کی غصوت
 نہیں ہے۔ (فروع) اگر مدلول نے دال اول کی تصدیق یا مکذب کچھ نہ کی پھر دوسری دال نے ولایت کی حتی کہ مدلول
 نے مید ہلاک کیا تو دال اول اور دوم ہر ایک پر جزاء کمال ہے۔ ذکا فی۔ نتیجہ شرائط کے اول یہ کہ ولایت سے متصل
 مید کا قتل واقع ہو اور دوم ولایت کنندہ اسوقت تک محرم باقی رہا ہو اور سوم یہ کہ اس ولایت میں صید بچکر بھاگ
 نہ گیا ہو حتی کہ اگر وہ بچکر نکل گیا پھر مدلول نے کہیں جا کر کپڑا تو دال پر جزاء نہیں ہے۔ اگر حلال نے شکار بکرا اور محرم نے
 اسکو کہا کہ اسکو ہلاک کر دے تو ضامن ہونا چاہیے اور یوں ہی اگر اسکو ذبح کے لیے پھری عاریت دی یا تیر و نیزہ وغیرہ
 دیا حالانکہ حلال کے پاس ایسی چیز جس سے قتل کر سکے موجود نہیں ہے شمس الائمہ نے کہا کہ اگر مویا نہو بہر حال میرے
 نزدیک اصح یہ کہ عاریت دینے والے پر جزاء نہیں ہے۔ اگر محرم نے دوسرے محرم کو شکار بکر نے کا حکم کیا اور دوسرے
 نے تیسرے حلال کو حکم کیا تو جزاء دوسرے محرم پر ہے بخلاف اسکے اگر محرم نے دوسرے کو ولایت و حکم کیا پھر دوسرے
 محرم نے تیسرے محرم کو مارنے کا حکم کیا تو یمینون پر جزاء واجب ہے۔ یوں ہی اگر محرم نے دوسرے محرم کو تیسرے محرم
 کے پاس بھیجا کہ اسکو شکار بتلا دے تو یمینون پر جزاء ہے۔ کفائی الفتح۔ و سوانی ذلک العائد بالناسی۔ اور ضامن واجب
 ہونے میں حمد آنے والے اور مدلول برابریں۔ لانه ضمان یقعد وجوبہ بالاتلاف۔ کیونکہ جزاء
 ایسی ضمان ہے جسکا واجب ہونا تلف کر ڈالنے پر ٹیک کرتا ہے۔ فن یعنی تلف کر ڈالنے پر یہ تاوان واجب ہوتا ہے
 خواہ عہد تلف کرے یا بھول کر۔ فاشبہ غرامات الاموال۔ تو مدلول کے تاوان سے مشابہ ہوا۔ فن چنانچہ
 اگر کسی کا مال عہد یا سہو تلف کرے اس پر تاوان واجب ہے۔ والمقتدی والعائد سوار۔ اور ابتداء کر کے عہد
 اور عود کرنے والا دونوں برابر ہیں۔ فن ابتداء کرنے والے سے یراد کہ جس نے پہل کر کے شکار پر ضرب
 لگائی اور عائد وہ کہ دوسرے ہار بنے ضرب لگا کر ملایا۔ تو دونوں برابر ہیں۔ لان الموجب لایختلف کیونکہ
 موجب مختلف نہیں ہوتا۔ فن یعنی موجب تاوان جو کہ صید کو تلف کرنا ہے وہ ابتداء و عود سے مختلف نہیں ہوتا۔
 بسطیح تلف کرے جزاء واجب ہوگی۔ اگر کہا جاوے کہ تم بھول چکے ہو کہ عہد سے کیونکہ برابر کرتے ہو حالانکہ آیت کریمہ
 میں صریح قول میں قتل منکم تعدا فجزاء انہم وارد ہے چنانچہ آیت اوپر گزری تو تعدا کی قید معتبر ہے۔ جواب یہ کہ اختلاف

و بال فعل بھگتنا مذکور ہے اور ہمارے اصول میں شہر کہ بھول چک سے وبال آخرت عنقریب ہو گیا میں جہاز جو کسی فعل پر لازم ہو وہ مترتب ہوگی پس جزا لازم ہونے میں بھول چک مثل عمد کے ہے۔ رہا آخرت میں قتل کرنے والا خائف ہے کہ شاید بھول جائے نہ سزا ملے مگر بھول چک معاف ہے۔ ابن العمام رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ جزا واجب ہونے میں خود مرتکب قتل ہونا اسباب برائے نجات ہے جس سے صید ہلاک ہو جاوے دونوں برابر ہیں بشرطیکہ یہ سبب اسنے ناسخ کیا ہو۔ چنانچہ اگر شکار کے لیے جال پھیلا یا بویا گرٹھا کھودا پس جال یا گڈھے سے شکار مراد تو ضامن ہے اور اگر خیمہ گاڑا کہ اس میں رہے یا پانی کے لیے گرٹھا کھودا یا بجیر لیے یا گڈھے کے لیے کھودا پھر اس میں کوئی شکار مر گیا تو اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔ یوں ہی گٹھا ایسے جانور پر چھوڑا جس کا قتل مباح ہے یا حلال نے حل میں چھوڑا اور اسے حرم میں جا کر صید مارا تو کچھ لازم نہیں۔ اگر حل میں شکار کو تیر مارا اور وہ حلال ہے پھر وہ حرم میں شکار کے لگا تو جزا لازم ہے۔ اگر سوتا ہو یا محرم کسی صید پر لوٹ پڑا کہ وہ مر گیا تو جزا لازم ہے۔ المبط۔ کتا حرم میں داخل ہو چکا اس وقت لٹکا تو اسے استحقاق جزا ہے جیسے جو کسی نے چھوڑا پھر حرم نے اسکو لٹکا اور وہ مان گیا پس صید مارا تو محرم پر جزا ہے۔ واضح ہو کہ جتنے شکار مارے اتنی جزا ہیں مگر جبکہ اس سے احرام چھوڑنے کا قصد کر لیا اس میں ہے کہ محرم نے بہت سے شکار حلال ہونے کے قصد پر مارے تو سب کے واسطے ایک ہی دم ہے۔ تیرا ایک شکار کو اس سے و قتل ہوے تو دونوں کی جزا لازم ہے۔ اگر تیر کھا کر تیر با جس سے انڈا یا بچہ مر گیا تو سب کی جزا لازم ہے۔ جماعت کہ کامکان حسین کبوتر سے بند کر کے منی کو گئے پس کبوتر پائیں سے مر گئے تو ہر ایک پر جزا واجب ہے۔ اگر شکار کو بھگانے سے اسنے دوسرے شکار کو قتل کیا تو ضامن ہے جیسے محرم نے گٹھا چھوڑا اسکو دوسرے نے لٹکا تو ضامن ہے۔ مع۔ سبایان جزا مثل کا۔ والجزا عند ابی حنیفہ والی یوسف ان یقوم الصید فی المکان الذی قتل فیہ او فی اقرب المواضع منہ اذا کان فی بر۔ اور جزا امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک یہ کہ صید کی قیمت لگائی جاوے اس جگہ میں جان وہ قتل مہیا یا اگر جنگل میں ہو تو وہاں سے سب سے نزدیک آبادی میں۔ ف۔ اور منی میں شہر سطح ہے کہ جب صید جنگل میں قتل ہو تو جان ہلاک کیا گیا وہاں اسکی قیمت لگائی جاوے جب کہ وہاں کچھ قیمت ہو ورنہ وہاں سے سب سے نزدیک مقام میں قیمت لگائی جاوے۔ ع۔ م۔ فقو مہ ذوا عدل۔ پس قیمت صید کو دو عا د مرد اندازہ کریں۔ ف۔ یہ کمتر تعداد ہے زیادہ ہوں تو مضائقہ نہیں۔ پھر کچھ قیمت یہ لوگ اندازہ کریں یہی اس صید کا مثل مقدور ہے۔ ثم ہو مخیر فی الفداء۔ پھر قتل کرنے والا محرم ندیدہ دینے میں مختار ہے۔ ف۔ تین صورتوں میں جسکو چاہے اختیار کرے۔ ان شاء اتباع بہا بدیا و ذبحہ ان بلغت بدیا۔ چاہے تو اس قیمت کے عوض ہدی خریدے اور اسکو قربانی کرے بشرطیکہ یہ قیمت اسقدر ہو جسکے کہ بدی حل جاوے۔ ف۔ یعنی حرم میں ذبح کرے فقو مہ بدیا بائع الکعبہ۔ وان شاء اشتري بها طعاما و تصدق علی کل مسکین نصف صاع من براد صاعا من تمر او غیر اور اگر چاہے تو اس قیمت کے عوض طعام خریدے اور تصدق کرے ہر مسکین پر بیون سے نصف صاع اور چھوٹا رس یا جو سے ایک صاع۔ ف۔ اس حساب سے سب طعام صدقہ دیدے۔ وان شاء صاعا۔ اور اگر چاہے تو روزہ رکھے علی ما ذکر۔ بنا بر آئنگہ ہم بیان کرنے کے۔ ف۔ ہر مسکین کے طعام کے بجائے ایک روزہ۔ اگر طعام صدقہ دینے میں نصف صاع گیون سے کم بچا تو چاہے اسی کو صدقہ دیدے یا اسکے عوض ایک روزہ رکھے۔ پھر یہ سب اس بنا پر ہے کہ آیت میں قتل یا قتل من النعم۔ سے مثل ازراہ قیمت مراد ہے اور قتل من النعم۔ متعلق قتل۔ سے ہے یعنی مثل اس شکار کا جسکو نعم میں سے قتل کیا ہے۔ یعنی مثل مقتول نعم کے۔ اور دوسرے علماء نے مثل ازراہ صورت مراد لیا اور من النعم اسکی بنا پر مراد یا یعنی مثل مقتول کے دوے نعم میں سے یعنی نعم میں سے جو جانور کہ صید مقتول کے مثل صورت میں ہو وہ دیدے۔

یہی قول شافعی و محمد بن حنفیہ تھا۔ وقال محمد و الشافعی یحب فی الصيد النظیر فیما نظیر۔ اور امام محمد و شافعی نے کہا کہ صید ہلک کرنے میں نظیر واجب ہوتا ہے ان میں سے جو نہ ہو۔ ففی النبطی شاة۔ پس ہرن میں بکری دے۔
ف۔ مادہ میں مادہ اور زمرین نہ۔ و فی المضع شاة۔ اور کفتار میں بکری دے۔ و فی الارنب عناق۔ اور خرگوش میں بزرگ مادہ۔ و فی المیر بوع حفرة۔ اور خجلی جو ہے میں حفرة۔ **ف**۔ یعنی مغز کا مادہ بچہ حلوان جو چار ماہ کا ہو۔ **ن**۔ و فی النعامة بدنة۔ اور شتر مرغ میں اونٹ ہے۔ و فی حمار الوحش بقرة۔ اور گورخر میں گائے ہے۔ **ف**۔ و فک قیمت کا لحاظ نہیں بلکہ صورت کی ملالت و مشابہت ملحوظ ہے اور اس تاویل کی طرف دو وجوہ نے مجبور کیا۔ اول یہ کہ من النعم کو مقتول کا بیان ڈالنے میں سمجھا جاتا ہے کہ نعم نے نعم میں سے جسکو قتل کیا۔ حالانکہ مقتول کا نعم میں سے ہونا ضروری نہیں چنانچہ ہا و شتر مرغ وغیرہ نہیں ہیں تو بیان جزار ہے۔ لقولہ تعالیٰ فجزا مثل ما قتل من النعم۔ تو نہ تعالیٰ فجزا انعم پس جزار ہے مثل اسکا جو قتل کیا ہے نعم میں سے۔ و مثل من النعم یا شبہ المقتول صورة۔ اور نعم میں سے ہلکا مثل وہ جانور جو مقتول کے مشابہ صورت میں ہو۔ لان القيمة لا تكون نعما۔ کیونکہ قیمت تو نعم نہیں ہوتی ہے۔ **ف**۔ یعنی قیمت اگرچہ مثل معنوی ہے مگر چونکہ نعم میں سے مثل چاہیے تو قیمت سے مثل نہ ہوگا کیونکہ قیمت نعم نہیں ہے۔ وجہ دوم نقل انہ میں۔ و الصحابة اوجبوا النظر من حیث الخلقة و المنظر فی النعامة و النبطی و حمار الوحش و الارنب علی ما بینا۔ اور صحابہ رحمہ نے شتر مرغ و ہرن و گورخر و خرگوش میں نظیر ازراہ خلقت و صورت کے واجب کیا چنانچہ ہم بیان کر چکے۔ **ف**۔ پس اگر مثل ازراہ قیمت مراد ہوتا تو صحابہ رضی اللہ عنہم جو شاید وحی و اعلم الامم تھے ایسا نہ کرتے بلکہ۔ وقال علیہ السلام انضیع صید و فیہ الخشاء۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود فرمایا کہ کفتار صید ہے اور اسکے شکار میں بکری واجب ہے۔
ف۔ رواہ اصحاب السنن و قال الترمذی حسن صحیح۔ پس مثل صورت واجب کیا نہ قیمت۔ پس ان دو وجوہ سے امام محمد و شافعی بلکہ مالک و احمد اس طرف گئے ہیں۔ اور باہم کچھ اختلاف ہے۔ پھر یہ تو اس صید میں جسا نظیر ہو۔ و مالیس نہ نظیر۔ اور جس صید کا نظیر نہیں ہے۔ **ف**۔ یعنی بحسب ظاہر نہیں ہے۔ عند محمد بحسب القيمة مثل العصفور و الحمام و اشباہہما۔ تو امام محمد کے نزدیک قیمت واجب ہے جیسے کنشک و کبوتر و آنگے مانند۔ **ف**۔ فاختہ و ترمی وغیرہ۔ و اذا وجبت القيمة کان قوله کقولہما۔ اور جس صورت میں کہ قیمت واجب ہو تو امام محمد کا قول انتہی قول ابو حنیفہ و ابو یوسف ہے۔ **ف**۔ یعنی دو عادل سے یہ قیمت اندازہ کرنا۔ پھر ہو سکے تو یہی خریدنا یا طعام یا صوم۔ اور شافعی رحمہ کے نزدیک کبوتر وغیرہ کا نظیر بھی موجود ہے۔ و الشافعی یوجب فی الحکامہ شاة۔ اور شافعی رحمہ کبوتر میں بکری واجب کرتے ہیں۔ **ف**۔ بالیقاس۔ و قیمت المشابہة عنہما۔ اور دونوں میں مشابہت ثابت کرتے ہیں۔ **ف**۔ مگر صورت میں نہیں بلکہ۔ من حیث ان کل واحد منهما لیس و یہدر۔ اس راہ سے کہ کبوتر و بکری میں سے ہر ایک عیب کرتا و ہر کرتا ہے۔ **ف**۔ عیب تنہا ڈال کر گوشت سے پانی پینا اور ہر آواز کرنا اور مرغی وغیرہ اس طرح گوشت نہیں کھینچتے بلکہ جوتے ہیں۔ معنی نہیں کہ صورت کی مشابہت جوڑ کر یہ علت حرکات میں قائم کی گئی حالانکہ اصل بدن شرح کے قائم نہیں ہونے میں۔ م۔ و لابی حنیفہ و ابی یوسف ان المثل المطلق ہو المثل صورة و معنی۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ جو مثل صورت و معنی دونوں میں ہو وہی مطلق مثل ہے۔ **ف**۔ یعنی حقیقی مثل ہے اور جو مثل فقط صورت یا معنی یا کسی مفت سے مثل ہو وہ ایسی قید سے مثل مقید ہوتا ہے چنانچہ اسکو مثل معنوی وغیرہ کہتے ہیں اور حقیقی مثل نہیں کہتے ہیں۔ و لایکن المثل علیہ۔ اور مثل حقیقی پر محمول کرنا ممکن نہیں ہے۔ **ف**۔ یعنی آیت میں مثل سے حقیقی مثل نہیں لے سکتے ہیں اور یہ باہفاق ظاہر ہے۔

وہ محالہ قتل صورتی یا قتل معنوی کسی کو لیا جاوے۔ قتل علی الظن معنی۔ تو وہ قتل معنوی ہی کہل گیا۔ قتل
 نہ قتل صورتی پر یعنی لازم ہے کہ آیت میں قتل سے قتل معنوی لیا جاوے اور حاصل یہ کہ۔ قتل معنوی یا قتل الایہ مراد
 یہ کہ پس محرم پر جوارہ مقتول جانور کا قتل معنوی۔ اور نہ قیمت ہے۔ گو نہ معنوی قتل اس طرح کما کی حقوق العباد
 اسوجہ سے کہ معنوی قتل تو شرح میں معنوی ہے جیسے حقوق العباد میں۔ قتل شک کسی نے دوسرے کا جانور بکری وغیرہ
 قتل کر دی پس حقیقی قتل ممکن نہیں تو معنوی قتل یعنی قیمت کا حکم دیا جاتا ہے اور یہ حیوانات میں عام ہے اگرچہ گھوڑا قیمت
 رنے میں اگر گھوڑا مل سکتے ہوں تو قتل حقیقی ممکن ہے دیا جاوے اور نہ قیمت یعنی قتل معنوی نہیں ہے نہ قتل صورتی فقط
 جیسے جو کہ انکی صورت گھوڑا سے مشابہ ہے پس آیت میں بھی قتل معنوی لیا جاوے۔ کیا نہیں دیکھتے کہ صورت کسی مشابہ
 خود محسوس ہوتی ہے کچھ اہل عدل کی حاجت نہ تھی۔ پس اہل عدل اسی ماحطہ میں کہ قیمت معنوی قتل کو اندادہ کریں۔ او
 گو نہ مراد بالاجماع۔ یا اسوجہ سے کہ قتل معنوی بالاجماع مراد ہے۔ ق۔ ان جانور دن میں جاکا قتل صورتی نہیں ہے
 اور جب قتل معنوی مراد ہوا تو آیت میں ایک ہی لفظ سے ایک ہی اطلاق میں دوسرا قتل صورتی مراد نہیں ہو سکتا چنانچہ
 اصول میں محقق ہے۔ اولاً فیہ من التعمیم و فی ضلہ التخصیص۔ یا اسوجہ سے کہ قتل معنوی بن نہیں ہے اور قتل صورتی
 بن تخصیص ہے۔ ق۔ یعنی معنوی قتل تو بڑی صورت و بڑا جانور میں ممکن ہے اور اسکا ضد یعنی قتل صورتی تو خاص نہیں
 جانور دن میں ممکن جسا مشابہ موجود ہو پس قتل معنوی اس طرح شمار تو رہی نہیں ہو گیا۔ کیونکہ کہی ایک اور کہی دوسرے
 کو لینا جائز نہیں ہے۔ پھر جب یہ بات متقرر ہو گئی تو معلوم ہوا کہ قولہ قتالی مجزا قتل یا قتل من النعم۔ من کلمہ من النعم
 متعلق قتل کے ہے یعنی نعم میں سے مقتول۔ اور جزاء کا بیان نہیں ہے کیونکہ نعم سے جزاء سے قتل نہیں ہو سکتی بلکہ قیمت سے
 ہے جیسا کہ مدلل بیان گذرا جسا خلاصہ یہ کہ جب قتل حقیقی یعنی صورت و معنی دونوں طرح بالاجماع ممکن نہیں تو صرف صورتی
 یا صرف معنوی مراد ہو گا کیونکہ بعض میں صورتی و بعض میں معنوی لینا ممنوع ہے پھر معنوی لینا چند وجوہ معنی مراد ہے یعنی
 قیمت۔ بان قیمت سے اس جانور صید کے مشابہ ہدی خریدنا بشرطی پس معنی کی راہ سے من النعم متعلق قتل ہے اور غلط نہیں ہے
 منع کیونکہ علم نحو میں ثبوت ہوا کہ سب سے زیادہ قرب سے متعلق ہونا اولی ہے۔ پھر بیان ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب
 من النعم متعلق قتل ہوا تو یہ معنی کہ نعم میں سے جو صید قتل کیا اسکی قیمت دے اور نعم پاؤ جانور ہوتا ہے تو صید نہ ہو گا
 جواب یہ کہ پاؤ کو نعم کہنے سے یہ لازم نہیں کہ صید کو نعم نہ کہا جاوے۔ والہر او بالنقص والہر اعلم مجزا قیمتہ یا قتل
 من النعم الوحش۔ اور نص میں مراد و امدا اعلم یہ کہ پس جزاء ہر قیمت اس شکار کی جسکو نعم وحشی کے قتل کیا۔ واسم
 نعم یطلق علی الوحشی والایلی۔ اور نعم کا اسم وحشی رہا تو دونوں پر روا جاتا ہے۔ ق۔ صرف پاؤ کی خصوصیت
 نہیں ہے۔ لہذا قالہ ابو عبیدہ والامعی۔ ایسا ہی ابو عبیدہ اور امعی نے فرمایا ہے۔ ق۔ ابو عبیدہ کا نام مہر بن مغنہ
 قبسی اور امعی کا نام عبد الملک ہے اور یہ دونوں لغت میں امام ثقہ ہیں اور بلا خلاف انکے کلام سے لغت میں حجت مل گئی
 ہے۔ اگر کہا جاوے کہ یہ تمام تحقیق بمقابلہ حدیث کے جس میں ضعیف کی جزاء میں بکری آئی اور بمقابلہ اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم
 یونکر معتبر ہوگی۔ جواب یہ کہ آیت میں ہر یا بالغ الکعبہ الخ منکر ہے یعنی جزاء قتل کو بکری لیا جاوے یا طعام یا صوم۔
 والہر او باروی التقدير ہے۔ اور مراد اس جانور سے جو رعایت میں آیا ہے اس کے ساتھ اندازہ ہے۔ دون ایجاب
 المعین۔ نہ معین واجب کرنا۔ ق۔ یعنی قتل کفار کے قتل میں بکری آئی تو مراد یہ کہ کفار کی جزاء اس قدر قیمت ہے
 کہ اس سے ایک بکری دیا جاوے۔ لیکن جیسے قیمت کے بکری اس واسطے قربانی کی قیمت سے ہر یا خرید کر لیا جاتا ہے
 بہ نسبت طعام ہانت و بنے ہار ذرہ کے کیونکہ ہر یا میں نسک طاعت بھی اور بقرون کو طعام بھی ہے اس واسطے کہ بکری قربانی

اور امداد و جلاوطنی یہ کہ گرفتار و بکری میں جیسے سنوئی مشابہت نہیں دہی صورت میں بھی ظاہر نہیں ہے کیا نہیں دیکھتے کہ ہرن کے مقابلہ میں بھی بکری ہر اندہ کو تر کے مقابلہ میں بھی بکری ہے۔ علیٰ ہذا اصحاب رضی اللہ عنہم نے بھی حید کے مقابلہ میں جانور کا اندازہ اس طرح سے بیان کیا کہ وہ کعبہ کو بدی ہو۔ پس اس سے یہ مقصود نہیں تھا کہ خاص ہی جانور اس کی جزار ہے۔ مگر جمہ کتا ہے کہ اس تاویل کی لطافت و خوبی میں شبہ نہیں ہو سکتا۔ اور اس سے استفادہ ہوا کہ عادیوں کو جائز ہے کہ حید کی جزار اندازہ کرنے میں نقد ورم و دینار وغیرہ سے نہیں بلکہ مقصود بر نظر کر کے ایسے جانور سے اندازہ کریں جو کعبہ کو بدی کیا جاوے کیونکہ نقد قیمت یا طعام سے اندازہ کرنا ترک ادلی ہے کیونکہ جزار میں ہی افضل ہے۔ فاحفظہ۔ م۔ پھر واضح ہو کہ ہمارے نزدیک حید کا اندازہ قیمت سے بلحاظ اسکے ذات کے ہو گا نہ بنظر حیوان جو نے کے۔ کما فی الکربانی والاختیار۔ رہا صفت کا لحاظ پس اگر ایسی صفت ہو جو بندوں کی ترکیب سے پیدا ہوئی مثلاً سکھایا ہوا باز ہو تو اس صفت کا لحاظ نہوگا اور اگر صفت پیدایشی ہو تو بدائع میں ترجیح دی کہ ذات مع پیدایشی صفت کے معتبر ہو جیسے کسی شخص کا مال تلف کرنے میں بلا خلاف مطلقاً کا لحاظ قیمت اندازہ میں کیا جاتا ہے جب کہ وہ صفت منوع شرعی نہ ہو مثلاً گھوڑا تلف کیا جو جنگی امور سے لکھا ہوا تھا کہ سوار کے ساتھ بیٹ جانا اور سوار کو اپنی پیٹھ پر اٹھانا اور وہ دونوں سے ٹیک کرنا اور انہماک کے اوصاف کا لحاظ بالاتفاق ہے اور اگر پیدایشی صفت مثلاً عربی ہو وہ بھی معتبر ہے۔ بان ثرائی کا مینڈ حبابا منع یا اثرے والا کو تر تلف کرے تو صرف قید سے ذریعہ کی قیمت لازم ہے اور اس منوع صفت کا لحاظ نہوگا۔ الحاصل جو جانور کہ اصل خلقت میں حید ہے اگر آئین سکھایا ہوا وصفت ہو تو وہ معتبر نہیں ہے اور اگر پیدایشی وصفت ہو تو اختلاف ہے اور بدائع کی ترجیح سے وصفت پیدایشی اعتبار کرنا چاہیے اور بدائع میں مصرح ہے اگر طوق دار کا ختہ یا کو تر مارا یا مانند اسکے جس حید میں خوبی و ملاحظہ ایسی ہے کہ جس سے قیمت بڑھتی ہو تو بالاتفاق اسی صفت سے قیمت اندازہ کیا جاوے۔ اور متردک وہ صفت ہے جو بندوں کی ترکیب سے پیدا ہوئی ہو۔ پھر یہ مراد نہیں کہ شکار کو بعد ہلاک ہونے کے اس کے گوشت سے اندازہ کیا جاوے کیونکہ جو جانور کھایا نہیں جاتا بعد موت کے اس کے گوشت کا کچھ اندازہ نہیں ہے پس مراد یہ کہ اس کو زندہ قرار دیکر اس کے منافع ذاتی سے انمانہ کیا جاوے۔ البھر۔ ثم الخیار الی القتال فی ان یجملہ ہدیاً او طعاماً او صوماً عند ابی حنیفہ والی یوسف۔ پھر امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک اس اندازہ کی ہوئی قیمت کو بدی کرنا یا طعام کرنا یا صوم کرنا مہلک کرنے والے کے اختیار میں ہے۔ ف۔ یعنی دونوں کا جنگو حکم ٹھہرایا ہے صرف قیمت کا اندازہ کر دینے کے پھر قتال حید چاہے اس کی بدی بجاوے یا طعام بانٹے یا روزے رکھے۔ وقال محمد والشافعی الخیار الی التحکیم فی ذلک فان حکماً بالمدی یحب النظر علی ما ذکرنا وان حکماً بالطعام او بالصیام فعلی ما قال ابو حنیفہ و ابو یوسف۔ اور امام محمد و شافعی نے کہا کہ یہ اختیار عادیوں کو ہے پس اگر آنھوں نے بدی کا حکم لگایا تو اس کے مشابہ واجب ہوگی بنا بر اسکے جو ہم ذکر کر چکے یعنی لٹا کر کا بیان اور اگر عادیوں نے طعام یا روزہ کا حکم لگایا تو اسی طریقہ پر جو ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے۔ ف۔ یعنی باعتبار قیمت کے۔ لہذا ان التحکیم شرع رفقا من علیہ فیکون الخیار الیہ کما فی کفارة الیمین۔ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ کہ اختیار دینا تو اس شخص کے حق میں رہی کے لیے مشروع ہوا ہے چرمان ہے تو اسی کو اختیار ہوگا جیسے کفارہ قسم میں ہے۔ ف۔ پس اس کو جو نرم داسان اس وقت معلوم ہو اختیار کر لے۔ و محمد والشافعی قولہ تعالیٰ یحکم بہ ذوالعدل منکم ہدیاً بالغ الکعبۃ الا یہ۔ اور امام محمد و شافعی کی دلیل قول اللہ تعالیٰ یکم بہ ذوالعدل منکم انہ یعنی حکم کریں اس مثل کا وہ عادل ترین سے درجہ لیکہ وہ بدی جو کعبہ کو پہنچنے والی۔ ذکر الہدی منصوباً لانتہ تفسیر قولہ حکم بہ۔ پس ہدیاً کو منصوبہ ذکر کیا اس واسطے کہ وہ یکم بہ کے تفسیر ہے۔ یعنی یہ کی ضمیر منصوب مفعول ہے

وہ صفت پیدایشی ہے

ہو اس طرف کے بڑی صفاء ہوا۔ پس ضمیر میں کہہ دی جلا یا۔ یا حال ہونے سے تفسیر ہو گیا۔ اور محمول حکم حکم۔ یا محمول حکم
 حاکم ہے۔ ف۔ یعنی عادل حکم کرین ہدی کو۔ بہر صورت خواہ تیز ہو یا حال ہو یا محمول ہو عدول کے حکم سے متعلق ہے جو جب
 ہدی کا حکم کرنا عادلوں کے اختیار پر ہے۔ ثم ذکر الطعاجم والعصایم بکلمۃ او۔ پھر اسے تعالیٰ نے طعام و عصایم کو کہہ کر اس کا
 ذکر فرمایا ہے۔ ف۔ یعنی ہدی پر عطف کر دیا ہے۔ فیکون الاختیار الیہما۔ تو اختیار حاکمون کی طرف رہا۔ ف۔ یعنی
 مل میں اختیار۔ ولفح ہو کہ یہ قول امام محمد کا معروف ہے لیکن شافعی کی کتابوں میں اختیار شکار مارنے والے کو ہر مثل قول
 ابو حنیفہ والی یوسف۔ کمائی یعنی۔ قلنا۔ ہم کہتے ہیں۔ ف۔ جواب استدلال امام محمد۔ اس طرح کہ طعام و عصایم عطف
 ہوا پر نہیں ہے۔ الکفارۃ عطف علی الجزاء لا علی الہدی بدلیل انہ مرفوع۔ کفارہ عطف کیا گیا جزا پر نہ ہدی پر
 بدلیل اسکے کہ جزا مرفوع ہے۔ ف۔ یعنی قولہ تعالیٰ جزا مثل ما قتل من النعم الخ۔ میں طعام مرفوع ہے پس اس کا عطف ہدی
 پر جائز نہیں کیونکہ وہ منصوب ہے تو جزا پر عطف ہے۔ وکذا قولہ تعالیٰ او عدل ذلک صیاماً۔ اور یوں ہی قولہ تعالیٰ
 او عدل ذلک صیاماً۔ مرفوع۔ ب۔ نفع واقع ہے۔ ف۔ یعنی عدل مرفوع معطوف جزا پر نہ ہدی۔ فلم یکن فیہا ولاۃ
 اختیار الحکیمین۔ پس طعام و عصایم میں عادلون کے مختار ہونے کی ولایت نہیں نکلی۔ ف۔ اور جب ہمیں نہ ہو
 تو ہدی میں بھی نہ ہوئی کیونکہ ہم و تم میں سے کوئی اس کا قائل نہیں کہ ہدی کا اختیار عادلون کو بعد باقی کا اختیار قائل کو ہے
 و انما یرجع الیہما فی تقویم المتلف ثم الاختیار بعد ذلک الی من علیہ۔ پس عادلون کی جانب تو فقط تلف
 صید کی قیمت لگانے میں رجوع کیا جائیگا پھر اسکے بعد قیمت کو ادا کرنے میں اسی کو اختیار ہے جس پر واجب ہوئی ہے۔ و قولہ
 فی المكان الذی اصحابہ۔ اور دونوں عادل اسی جگہ میں قیمت لگا دیں جان شکار قتل ہونے کا واقعہ ہوا پس اس کا
 القیم باختلاف الاماکن۔ بوجہ مختلف ہونے قیمتوں کے جگہیں مختلف ہونے کے ساتھ۔ ف۔ یعنی ایک جگہ
 سے دوسری جگہ کی قیمت میں اختلاف ہوتا ہے تو ضرور ہوا کہ دہن کی قیمت اندازہ کریں جان صید تلف ہوا۔ پھر غاصبہ
 کہ عادلون کو اگر دہان کی قیمت معلوم ہو تو ان کا دہان جانا ضرور نہیں ہے۔ فان کان الموضع تبرا لایباع فیہ الصید
 یعتبر اقرب المواضع الیہ مایباع فیہ ویشتری۔ پھر اگر تلف ہونے کی جگہ جنگل ہو جان صید فروخت نہیں ہوتا
 تو اس سے بہت قریب مقام جان صید بیجا و خرید اجاتا ہے اعتبار کیا جاوے۔ ف۔ اور مبطوط شیخ الاسلام میں ہے
 کہ مثل جگہ کے وہ زمانہ بھی معتبر ہوگا جو وقت صید قتل ہو واجب کہ اوقات مختلفہ میں قیمت بدلتی ہے۔ ن۔ ف۔ و قالوا
 والو رکیفی۔ مثلاً نے کہا کہ ایک عادل کافی ہے۔ ف۔ قیمت صید اندازہ کرنے میں۔ و المثنی ادلی لانه
 احوط واپہ عن الغلط کمافی حقوق العباد۔ اور دو ہونا بہتر کیونکہ اس میں زیادہ احتیاط اور غلطی سے دوری ہے
 جیسا کہ حقوق العباد میں حکم ہے۔ ف۔ کہ ایک کافی اور دو ادلی و احوط میں۔ و فیصل یعتبر المثنی بہنا بالنص۔ اور
 کہا گیا کہ بیان نص سے دو عادل ہونا معتبر ہے۔ ف۔ قولہ تعالیٰ ذوو عدل منکم الخ۔ فتح القدر میں کہا کہ یہی ظاہر
 واجب ہے اور شرح الصمد میں اسی کو صحیح کہا ہے۔ اور عادل سے وہ مراد نہیں جو گواہی میں عادل ہوتا ہے بلکہ جس شخص کو اندازہ
 قیمت میں بصیرت ہو۔ و علی بنماص نے شکارا اگر بصیرت رکھتا ہو تو بقول مثلاً خود کافی ہونا چاہیے گو میں نے نقل
 صریح نہیں پائی۔ اسے۔ میں کہتا ہوں کہ آیت میں عدل مفہوم جس سے عدول کرنا بصیرت کی تفسیل ہے روا نہیں بلکہ عادل
 ایسا چاہیے جو بصیرت رکھتا ہو اشارہ تقویم فعلی بلا قائل صید اگر معتد ہو تو فاسق ہوئے سے اس کا اندازہ جائز نہیں نہ جائز
 ہوتا چاہیے اور مسترحی نے بھی جرحہ میں پایا بلکہ تحقیق استدلالی ہے۔ و اسے تعالیٰ اعظم ہم۔ و الہدی لا یزح الا بکلمۃ۔ اور
 ہدی نہیں مرفوع کیا دے مگر کہ میں۔ ف۔ یعنی اگر شکار مارنے والے نے قیمت سے ہدی بیجا یا اختیار کیا تو اس سے

کہ کے کہیں اسکو ذبح نہ کرے۔ بقولہ تعالیٰ ہدیا بائع الکعبۃ۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے ہدی میں کعبہ پہنچنے والی قید نہیں رکھی۔
 عین کعبہ بالاجل مراد نہیں بلکہ زمین حرم حج۔ اور طعام و صوم میں کوئی قید مقصود نہیں ہے۔ و یجوز الاطعام فی غیرہ۔
 اور طعام دینا سوائے کہ کے بھی جائز ہے۔ خلافاً للشافعی جو معتبرہ بالمدی۔ اس میں شافعی رحمہ نے اختلاف کیا۔
 شافعی رحمہ طعام کو ہدی پر قیاس کرتے ہیں۔ و نہ کہ ہدی کی طرح وہ بھی مکہ میں دیا جاوے۔ پھر نفیس علیہ اور
 نفیس میں کوئی امر ایسا مشترک ہونا چاہیے جو دونوں کو ایک حکم میں جمع کرے۔ والجامع التوسعة علی مکان الحرم
 اور دونوں کو جمع کرنے والا یہ کہ وسعت دینا حرم کے رہنے والوں کو۔ و نہ یعنی رزق کی وسعت ہدی میں گوشت
 سے اور طعام میں الحج سے ہر دو سخن بقول۔ اور ہم کہتے ہیں۔ و نہ کہ بیان قیاس کی شرط نہیں ہائی جانی وہ یہ کہ
 نفیس علیہ ایسی چیز ہو جس کا سبب ہمارے قیاس میں آتا ہو حالانکہ۔ المدی قرۃ غیر معقوۃ فیختص بہاں او
 زمان۔ قربانی کرنا یعنی خون بہانا ایسی قربت ہے کہ ہماری عقل سے باہر ہے تو وہ کسی مکان یا زمان کے ساتھ مختص ہو سکتی
 و نہ یعنی حرم کی قید ہو تو حرم سے خاص رہے ادیون ہی ایام قربانی یعنی دسویں زمی الحجہ و گیارہویں و بارہویں
 تک رہے۔ غرض کہ ہم عقل سے یہ جانتے ہیں کہ یہ امر حق ہے اور اس کا سبب دینا دی زندگی میں ہمارے قیاس سے باہر ہے
 اما الصدقة قرۃ معقوۃ فی کل زمان و مکان۔ رہا صدقہ یعنی طعام وغیرہ تو وہ ہر زمانہ و ہر جگہ میں قربت معقول
 ہے۔ و نہ یعنی ہماری عقل اسکو ہر وقت و ہر جگہ قربت سمجھتی ہے پس ہم اسکو قربانی پر قیاس نہیں کر سکتے ہیں۔ و
 الصوم یجوز فی غیر مکہ۔ اور روزہ رکھنا بھی مکہ کے باہر جائز ہے۔ لہذا قرۃ فی کل مکان۔ کیونکہ وہ ہر جگہ قربت
 ہے۔ فان فزع بالکوۃ۔ پس اگر قائل صید نے کوۃ میں ذبح کیا۔ و نہ یعنی سوائے حرم کے کسی جگہ ہدی ذبح
 کر رہی تو وہ ہدی ادا نہ ہوئی۔ لیکن۔ اجزاء عن الطعام۔ طعام سے کافی ہو گئی۔ و نہ گویا اسنے شکار کی قیمت
 سے طعام دیدیا۔ معناه اذا تصدق باللحم و فیہ وفار قیمۃ الطعام۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ کافی ہے جب تک اسکا گوشت
 مساکین کو صدقہ کر دیا ہو اور اس میں قیمت طعام پوری پڑتی ہو۔ و نہ یعنی ہر مسکین کو جقدر گوشت پہنچا اسکی قیمت
 نصف صاع گیون یا ایک صاع وغیرہ کے برابر ہو۔ لان الاراقۃ لا تنوب عنہ۔ کیونکہ طعام دینے کا قائم مقام
 خون بہانا نہیں ہوتا ہے۔ و نہ کیونکہ ذبح کرنا حرم میں خود قربت ہے حتیٰ کہ اگر بعد ذبح کے گوشت مساکین کو تقسیم ہونے
 سے پہلے ضائع ہو جاوے یا تقسیم میں ہر مسکین کو نصف صاع گیون سے کم پہنچے تو کفارہ ادا ہو گیا بخلاف حرم سے باہر
 ذبح کرنے کے کہ ضائع ہونے یا کم ہونے میں طعام ادا نہ ہو گا جیسے ہدی نوئی۔ و اذا وقع الاختیار علی المدی
 یہ ہدی یا بخر یہ فی الاضیحة۔ اور جب اس کے پسند ہدی دینے پر واقع ہو تو وہ ہدی دے جو اطمینان میں جائز ہے۔ و نہ
 یعنی شکار قتل کر کے دالے کو اختیار تھا کہ قیمت سے ہدی یا طعام یا صوم جو چاہے ادا کرے پس اگر ایسے ہدی دینا
 اختیار کیا تو وہ جانور کافی ہے جو تو لگ کر قربانی میں جائز ہے۔ لان مطلق اسم المدی منصرف یہ۔ کیونکہ ہدی کا اسم
 جو مطلق بدولت قید ہو وہ اسی جانور کی طرف پھرتا ہے۔ و نہ جو بقر عید کی قربانی میں جائز ہوتا ہے۔ پس بکری کمتر درجہ
 ہے اور ہدی قول ملک رحمہ ہے۔ فقال محمد والشافعی یجوز صغار الغنم فیہا۔ اور امام محمد و شافعی نے کہا کہ اس ہدی
 میں غنم کی صغار بھی جائز ہیں۔ لان الصحابہ اوجبوا عتاقاً و جفیرۃ۔ کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے عتاق و جفیرہ
 واجب کیا ہے۔ و نہ عتاق نیز غلام اور جفیرہ بھیڑی کا چارہ ماہ کا بچہ ہے حالانکہ یہ انھیں کی قربانی میں جائز نہیں ہیں بسبب
 و اسرار وغیرہ میں ہی قول ابو یوسف واحد مذکور ہے۔ وعند ابی حنیفۃ و ابی یوسف یجوز الصغار علی وجہ الطعام
 یعنی ادا الصدق۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک صغار غنم بطریق طعام ہونے سے جائز ہیں یعنی جب کہ انکو مذبح

کر دے۔ ف۔ اور قرانی کرنے کے طور پر نہیں جائز ہیں پس شاید کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اتفاقاً و جنوناً اختلافاً بطور
 طعام کر دیا۔ قول انہیہ کہ قیمت کے سوا سے جانور سے اندازہ کر دینا لحاظ بدی افضل کہنے کے بعد اللہ تعالیٰ الم۔
 و اذا وقع الاختیار علی الطعام۔ اور اگر اسکا پسند کرنا طعام پر واقع ہوا۔ یقوم المسکین بالطعام عندنا۔
 تو ہمارے نزدیک تلف کیے ہوئے شکار کو طعام کے ساتھ قیمت لگائی جاوے۔ ف۔ بخلاف شافعی رحمہ اللہ کہ انکے
 نزدیک مبد مقتول کی بغیر شکار کی فکر کی قیمت سے طعام کا اندازہ ہو۔ لانه ہوا المضمون فیعتبر قیمتہ۔ کیونکہ مقتول
 شکار ہی مضمون ہے تو اسی کی قیمت معتبر ہے۔ ف۔ پس جو کچھ اسکی قیمت ہو اسکا طعام خرید کر دے۔ و اذا لم یبق
 باقیمہ طعاماً لصدق علی کل مسکین نصف صاع من بر او صاعاً من تمر او شعیر۔ اور جب قیمت کے عوض
 طعام خریدے تو ہر مسکین کو نصف صاع کیوں یا ایک صاع چھو بار سے یا جو دیوے۔ و لایجوز ان یطعم المسکین
 اقل من نصف صاع۔ اور نہیں جائز کہ ایک مسکین کو کم نصف صاع سے دے۔ ف۔ یعنی گیہوں سے کم
 نصف صاع یا چھو بار سے جو سے کم از صاع۔ لان الطعام المذکور۔ کیونکہ طعام جو مذکور ہے یعنی آیت میں یہ صرف
 الی ما جوا المعهود فی الشرح۔ وہ بھر لگا اس طعام کی طرف جو شرح میں معبود ہے۔ ف۔ کیونکہ ایک رقمہ کافی نہیں
 اور زیادہ کی حد نہیں تو مقصود فرد وہ طعام جو شرح میں معلوم ہے پس کفارہ ظہار و قسم و صدقہ نظر میں بھی معبود ہے۔ و
 شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک چارم صاع یعنی ایک مد گیہوں جائز ہیں۔ مع۔ ہمارے نزدیک نصف صاع کثر ہے اور زیادہ
 دینا روا ہے۔ و ان اختار الصیام یقوم المقتول طعاماً۔ اور اگر اسنے روزہ رکھنا اختیار کیا تو صیام مقتول
 کو طعام سے اندازہ کیا جاوے۔ ف۔ یعنی اگر ابتداً اناج سے قیمت کرنا ممکن ہو تو خیر ورنہ قیمت لگا کر اس
 قیمت سے طعام حساب کیا جاوے۔ ثم یصوم عن کل صاع من بر او صاع من تمر او شعیر یو یا۔ پھر ہر نصف
 صاع گیہوں یا ایک صاع چھو بار سے یا جو سے ایک روزہ رکھے۔ ف۔ جسکی قیمت سات سے کر لے۔ لان تقدیر
 الصیام بالمقتول غیر ممکن اذ لا قیمتہ للصیام۔ کیونکہ مبد مقتول سے روزہ کا اندازہ کرنا ممکن نہیں کیونکہ روزہ
 کی کچھ قیمت نہیں ہے۔ ف۔ ظاہر یہ تھا کہ مبد مقتول کی قیمت لگانا روزہ سے ممکن نہیں الخ۔ مگر امام مصنف رحمہ اللہ نے
 کرنے میں اشارہ کیا کہ مقصود روزہ دن کا معلوم ہونا اور وہ مبد مقتول کے برابر ہیں مگر روزہ کی کچھ قیمت نہیں تو اندازہ کرنا
 غیر ممکن ہوا آیت میں مبد مقتول کے برابر روزہ رکھنے کا حکم ہے پس یہ برابری شرح میں مسطح معبود ہو اسی طرح مراد ہوگی
 تقدیر ناہ بالطعام۔ پس ہم نے مبد مقتول کو طعام سے اندازہ کیا۔ ف۔ پھر طعام سے صوم کا اندازہ کر لیا۔ و التقدير
 علی ہذا الوجه معهود فی الشرح کما فی باب الفدیۃ۔ اور اس طریقہ پر اماند کرنا شرح میں معبود ہے جیسا کہ باب الفدیۃ
 میں ہے۔ ف۔ یعنی صوم رمضان کا فدیہ دینا اسی طرح کہ ہر روزہ کے واسطے نصف صاع گیہوں دے بخلاف کفارہ صوم
 کے کہ شلہ عمدون میں دہلی کر کے روزہ توڑا تو شیخ ابن العام نے صاع اسکو رکھا کہ خوراک دیدے اگرچہ چارم صاع ہو۔ م
 فان فضل من الطعام اقل من نصف صاع۔ پھر اگر طعام سے نصف صاع سے کم بڑھا۔ ف۔ یعنی جو کچھ طعام حساب
 میں آتا تھا ہر مسکین کو نصف صاع کی قدر دینے یا روزہ دن کا حساب لگانے میں کچھ بچا جو نصف صاع سے کم ہے۔ ف۔ فہو غیر
 ان شأناً تصدق بہ۔ خود مختار ہے چاہے اسی قدر کو صدقہ کر دے۔ و ان شأراً صام عنہ یو کا طار۔ اور چاہے تو
 اسکے عوض جوہ ایک روزہ رکھے۔ لان الصوم اقل من یوم غیر مشروع۔ کیونکہ دن سے کم روزہ رکھنا مشروع نہیں
 ہے۔ و کذا لک ان کان الواجب و دن طعام مسکین۔ اور یوں ہی اگر قدر واجب ایک مسکین کے طعام سے کم ہو
 ف۔ شلہ ایک مسجد کی مارتائی جسکی قیمت میں طعام نصف صاع سے کم لازم آیا۔ تو یہی حکم ہے کہ۔ لظہم قدر الواجب

جب تک خراب نہ ہو گیا ہو۔ فتنہ یعنی گندہ نہ ہو۔ فان خرج من البیض فخرج سبب۔ پھر گندہ نہ ہو گیا ہو۔ فتنہ پس اگر معلوم ہو کہ پہلے سے مرگیا تھا تو اس پر کچھ لازم نہیں۔ اور اگر معلوم ہو کہ توڑنے سے مرنا تو قیاساً مستحباً ہے۔ اس پر قیمت لازم ہے۔ اور اگر کچھ معلوم نہ ہو۔ فعلیہ قیمتہ۔ تو بھی اس پر کچھ کی قیمت ہے۔ و هذا استحسان۔ اور یہ حکم بدلیل استحسان ہے۔ واقیاس ان لا یفرم سوی البیض لان حیوة الفرج فیہ معلوم۔ اور قیاس یہ تھا کہ سوائے ہڈی کے کچھ عناصر نہ ہو سکتے تھے کہ بچہ کا زندہ ہونا معلوم نہیں ہوا ہے۔ وجہ الاستحسان ان البیض صلیخ منہ الفرج الکی۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ انڈا تو قوت کا ادارہ رکھتا ہے کہ اس سے زندہ بچہ برآمد ہو۔ فتنہ پس اصل اس میں بچہ زندہ ہونے والا ہے۔ والکسر قبل آوانہ سبب الموت۔ اور قبل وقت کے ٹوٹنا بچہ کی موت کا سبب ہے۔ فتنہ اور بیان ہی صورت ہے کہ محرم نے وقت سے پہلے انڈا توڑا ہے۔ فحالی علیہ احتیاطاً۔ پس بچہ کا مرنا احتیاطاً اسی پر عداد کیا جاوے۔ فتنہ کہ قبل وقت توڑنے سے مرگیا۔ و علی هذا اذا ضرب بطن نلیہ فالقت جینا میتا و ماتت فعلیہ قیمتہا۔ اور اسی استحسان پر اگر گاہن ہرن کے پیٹ میں مارا پس وہ مردہ بچہ مثال گئی اور مری تو محرم پر ہرن و بچہ دونوں کی قیمت واجب ہے۔ فتنہ اور اگر صرف بچہ مرنا اسی کی قیمت ہے۔ کیونکہ اصل بچہ میں زندہ پیدا ہوتا۔ ویس فی قتل الغراب والحدأة والذئب والغرب والقارۃ والکلب العقور جزاء۔ اور کوئے نجس خوار اور چیل و بیٹریہ و چوہے و کتھے گتے کے ارڈانے میں کچھ جزا نہیں ہے۔ فتنہ اگرچہ محرم ہو یا حرم میں مارے۔ لقولہ علیہ السلام خمس من الفواسق یقتلن فی الحبل والحمام الحدأة والبیۃ والغرب والقارۃ والکلب العقور۔ بدلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہانی جانور بدکاروں سے ہیں کہ حل و حرم میں قتل کیے جاوے گئے چیل و سانپ و بھجور و چوہا اور کٹھناکتا۔ فتنہ رواہ البخاری و مسلم۔ اس حدیث سے حرم میں بھی آٹھا قتل جائز نکلا۔ وقال علیہ السلام یقتل المحرم القارۃ والغراب والحدأة والغرب والبیۃ والکلب العقور۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ محرم قتل کرے چوہے کو اور کوئے و چیل و بھجور و کتھے گتے کو۔ فتنہ صحیحین کی روایت میں ایچہ نہیں مگر صحیح مسلم کی ایک روایت میں غریب کے بجائے چوہے ہیں مصنف رحم نے دونوں کو جمع کر دیا۔ اور الذئب کی روایت میں ابل اودا و دغیو سے سابق گذری۔ لہذا مصنف نے فرمایا۔ وقد ذکر الذئب فی بعض الروایات۔ اور بیٹریہ بعض روایات میں مذکور ہے۔ فتنہ یعنی مع کلب عقور کے۔ وقیل المراد بالکلب العقور الذئب۔ اور کہا گیا کہ کلب عقور سے مراد بیٹریہ ہے۔ فتنہ یعنی بیٹریہ کاٹنے و بچاڑنے والا موزی جانور ہوتا ہے تو مذمت کے طور پر اسکو کٹھا گتھا فرمایا ہے یا یہ معنی کہ کلب عقور نام ہر ایسے موزی جانور درندہ کا جو حملہ کرتا ہو تو کٹھا و بیٹریہ وغیرہ سب کو شامل ہے۔ او یقال۔ یا گنا جاوے کہ۔ فتنہ کلب عقور سے ہی معروف کٹھا کٹھا ہوا ہے۔ اور بیٹریہ بطریق قیاس اس سے لاق ہے کیونکہ۔ الذئب فی حناء۔ بیٹریہ کلب عقور کے معنی میں ہے۔ فتنہ یعنی بغیر تعریض کے حملہ آور ہوتا ہے۔ والمراد بالغراب الذی یا کل البیض و یخلط لانه یتدری بالاذی۔ اور غراب یعنی نرغ سے مراد وہ کہ جو نجاست کھاتا ہے اور دانہ خلط کرتا ہے کیونکہ وہ ابتدا میں پل کرتا ہے۔ فتنہ یعنی وہ کبھی گندگی کھاتا ہے اور کبھی دانہ کھاتا ہے اور بغیر بیٹریہ کے ایذا دیتا ہے اور یہ لام مصنف نے کرنا ذکر کیا جیسا کہ شایع اکل حرم نے کہا ہے۔ مصنف۔ اور مترجم کے نزدیک یہ شایع کا سو ہے اور کر نہیں سکتا۔ غراب کی دو قسم کا بیان ہے اور توضیح عبارت یہ کہ المراد بالغراب الذی یا کل البیض والذی یخلط۔ مراد نرغ سے وہ نرغ و صرف گندگی کھاتا ہے اور وہ خلط کر لیتا ہے یعنی گندگی میں دانہ خلط کرتا ہے۔ پھر وہ مرنا ہوتا ہے کہ نجاست میں کھاتا ہے اور کھاتا ہے۔

تو دانہ کا سناٹہ کیا جاتا پس جو اب دیکر دانہ کا سناٹہ نہیں بلکہ نجاست کا سناٹہ ہوا۔ لانا بتدی بالاذی کیونکہ غلط کرنا
 نجاست سے پہلے کرتا ہے۔ یعنی اصل مرغوب اسکی غذا نجاست ہے اور دانہ وہ باقی کھا لیتا ہے کیونکہ دانہ نجاست میں سے
 وہ پہلے نجاست پر جو بیج ڈالتا ہے تو وہ مثل جنس خوار کے ہر سم۔ اما العقیق غیر مستثنیٰ۔ رہا عقیق تو وہ مستثنیٰ نہیں
 ہے۔ فـ۔ بلکہ اسکی قتل میں جزار لازم ہے۔ لانا لایسی خرابا۔ کیونکہ وہ غراب نہیں کھاتا ہے۔ فـ۔ اور اگر غراب
 میں داخل ہوا تو وہ نجس کو نہیں کھاتا اگر نایج کر کے۔ ولایتدی بالاذی۔ اور جس کھانے پر پہل نہیں
 کرتا ہے۔ وعن ابی حنیفۃ ان الکلب العقور وغیر العقور۔ اور ابو حنیفہ سے روایت کیا گیا کہ کتا خواہ کتا ہو یا نہ ہو
 فـ۔ کیونکہ حدیث اہل داؤد میں صرف کتا ذکر ہے کتا صفت نہیں ہے۔ والمتانس والمتوحش منہا سوا۔ اور
 دونوں میں سے خواہ ہلا ہوا ہو یا وحشی ہو برابر ہیں۔ فـ۔ یہ بنا برآ کہ منہا بصیغۃ متثنیٰ ہے اور اگر منہا بصیغۃ مؤنث ہو
 جانور دونوں میں سے مثلاً کبوتر یا لالہ اور کبوتر جنگلی کسی کو مارے جزار لازم ہے۔ لان المقبر فی ذلک الخمس۔ کیونکہ معتبر
 در بارہ جزار کے جنس ہے۔ فـ۔ پس اگر کبوتر مثلاً صید حرام ہے تو جس کبوتر میں سے پالو ہوا بھی حرام و جزار دونوں
 میں لازم ہے۔ یا کلب کی جنس معتبر ہے۔ و کذا الفارۃ الالیتۃ والوحشۃ سوا۔ اور یون ہی ویسی جو با جنگلی وحشی
 جو ہا دونوں برابر ہیں۔ فـ۔ اسکا مثل جنگلی وحشی جسکے مارنے میں جزار واجب ہے اسی جنس کا پالو ہوا اگر مردہ
 رہنے والا مارنے سے جزار لازم ہے۔ وانصب۔ اور سوسار۔ فـ۔ یعنی گوہ۔ والیرلوع۔ اور جنگلی جو ہا۔ لیسان
 الخمس المستثناة۔ یہ دونوں ان پانچوں مستثنیٰ میں سے نہیں ہیں۔ فـ۔ یعنی بذریعہ قیاس علت اذیت کے
 پانچوں کے ساتھ میں انکو داخل نہ کیا جاوے۔ لانا لایبتدیان بالاذی۔ کیونکہ یہ دونوں ایذا میں پہل نہیں
 کرتے ہیں۔ فـ۔ اس عبارت میں اذی سے اذیت مراد ہے جیسے اذی یعنی گندگی بھی آتا ہے۔ ولیس فی قتل
 البعوض والنمل والبراغیث والقراد شئ۔ اور بعض دخل وبراغیث وفراد کے قتل میں کچھ لازم نہیں ہے۔ فـ۔
 یعنی تول شافعی واحد ہے۔ بعض کا واحد ہو منہ ہے جسکو پیشہ یعنی چمچہ کہتے ہیں اور غل کا واحد تلہ یعنی چوٹی۔ اور
 براغیث جمع برغوث جسکو کیک یعنی پسو کہتے ہیں وہ آواز نہیں کرتا اور اڑتا پھرتا ہے۔ فراد چوٹی چوٹی یا کھوٹی اور
 اگر بڑی ہو تو اسکو حملہ کہتے ہیں م۔ یون ہی حشرات الارض منقذہ فففس ولسحات وذنخ وذباب وذبور و دلمہ
 و صباع البلیل و مرمر دام حین دابن عرس کے قتل میں کچھ نہیں کیونکہ بدن سے متولد نہیں اور نہ صید میں۔ المعبط۔
 ح۔ اسکا مثل بدن سے متولد ہونا اور صید ہونا جزار سے مانع ہے چنانچہ امام مہنف رحم نے فرمایا۔ لانا لیست
 بصیور ولیست بمتولدۃ من البدن۔ کیونکہ یہ جانور صید نہیں اور بدن سے متولد نہیں ہیں۔ فـ۔ تو جزار
 ثابت نہ ہوئی۔ ثم ہی موزیہ بطباعہا۔ پھر جانور اپنی طبیعت سے موزی ہیں۔ فـ۔ تو انکا قتل کرنا جائز ہے۔
 والمراد بالعلل السوداء والصفراء التي تؤدی۔ اور جو موشی سے مراد سیام جو موشی باز رہے جو کہ ایذا دیتی ہے۔
 و بالیودی لایحل قتلها ولكن لا یجب الخراج للعلۃ الاولى۔ اور جو موشی کہ ایذا نہیں دیتی تو اسکا قتل کرنا
 حلال نہیں لیکن جزار واجب ہوگی (اگر ارادے) بوجہ اول علت کے۔ فـ۔ یعنی صید و متولد بدن نہیں
 اتول سیاہ چمٹا لان تجزیہ سے بغیر چمچہ نہیں لانا لیکن چمچہ خصوصاً منہاں کھانے میں موزی ہے۔ کھل مارے
 میں جزار نہیں قتل چمچہ کے۔ م۔ ومن قتل قملۃ تصدق بائنا و مثل کف من الطعام۔ اور جس نے جو یا
 جلا ارڈا تو صدقہ کرے جو کچھ چاہے جیسے ایک قبلی بھر طعام۔ لانا متولدۃ من القفۃ الذی علی البدن
 کیونکہ وہ اس میں کھل سے پیدا ہوتا ہے بدن پر ہے۔ و فی البجام الصغیر اطعم شیئاً۔ اور جامع صغیر میں ہر

کچھ عام دیدے۔ دہن ایدل علی انہ یجزیہ ان یطعم المسکین شیئاً یسیراً علی سبیل الایمان۔ اور یہ قول ابن عمر
 ولالت کرنا ہر کسی مسکین کو کچھ نفیست کھارے بطور مباحث کے۔ فـ نہ بطور صدقہ تبلیک کے۔ والہ لم یمن
 مشعاً۔ اگرچہ وہ پیٹ بھر نہ ہو۔ فـ حتی کہ روٹی لاکڑا جائز ہے۔ اور اگر دوسرے سے کما کہ یہ فعل دوزخ دہے
 یا اشارہ کیا تو متقی و عبول بن اشارہ کرنا اسے پر کفارہ ہے۔ سرورجی نے کہا کہ یہ بید ہے اس واسطے کہ فعل کچھ صید نہیں کی غلہ
 سے انا کہ امن ہو پس مارنے دے پر البتہ صدقہ ہر جوندہ کو ہوا مع۔ ومن قتل جرادة تصدق باشار۔ اور جس
 محرم نے شیر یا بادلانی رہ جو چاہے صدقہ دیدے۔ لان الجراد من البر۔ کیونکہ میٹھی خشکی کے صید ہیں سے ہے۔ فان
 ما یکن اخذه الا بحیلة ویقصدہ الا خذ۔ کیونکہ صید وہ جانور جسٹا پکڑنا بغیر حیلہ کے ممکن نہ ہو اور پکڑنے والا اسکو قصد
 کرے۔ فـ شیر کی یہی صفت ہے تو وہ صید ہے اور یہی قول مالک و شافعی کا ہے۔ وارد ہوتا ہے کہ حدیث ابو ہریرہ میں
 بزکرم وک حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حج با عمر کو نکلے تو ایک جفندہ میرون کا سلنے آیا تو ہم نے انکو توار دن
 ولاتھیون سے مارنا شروع کیا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسکو کھاؤ کہ یہ صید البحر سے ہے۔ رواہ الترمذی
 و ابو داؤد۔ جواب یہ کہ۔ اسناد بن ابو المنزم رادی ضعیف ہے ابو داؤد نے کہا کہ حدیث دہم ہے اور صحیح ہے کہ کعب البیہ
 تابعی کا قول ہے اور بر تقدیر تسلیم یہ کہ لوگ احرام میں نہ تھے انکو اجازت دی کہ جھلی کی طرح یہ بھی بغیر نزع کئے ہوئے حلال
 ہے گویا صید البحر ہے۔ و تمرہ خیر من جرادة۔ اور ایک جھوٹا ایک میٹھی سے بہتر ہے۔ لقول عمر بن عمر تمرہ خیر من جرادة
 بدلیل قول عمر رضی اللہ عنہ کہ ایک جھوٹا ایک میٹھی سے بہتر ہے۔ فـ رواہ مالک و ابن ابی شیبہ و عبد الرزاق
 مرسل و مسند۔ نفع۔ ولاشی علیہ فی ذبح السلفاء۔ اور محرم پر سلفاء یعنی کھجور انا رڈانے میں کچھ دھم نہیں ہر ملانہ
 من النوام والحشرات۔ کیونکہ وہ کیر دن کو کیر دن میں سے ہے۔ فاشبہ الخنافس والوزغات۔ پس وہ کھانسی
 کے کیر دن اور کیر کٹوں سے مشابہ ہو گیا۔ ولکن اخذه من غیر حیلہ۔ اور اسکا پکڑنا بغیر حیلہ کے ممکن ہے۔ وکذا لا یقصد
 بالاختلاف یمن صیدا۔ اور یوں ہی پکڑنا مقصود نہیں ہوتا تو وہ صید نہ ہوا۔ فـ اور یہی قول شافعی و احمد ہے۔ ع۔
 ومن حلب صیدا محرم فعلیہ قیمتہ۔ اور جس نے حرم کے شکار کو دودہ لیا تو اسپر دودہ کی قیمت واجب ہے۔ لان
 اطلبین من اجزاء الصید فاشبہ کلہ۔ کیونکہ دودہ تو صید کی اجزاء سے ہم پس کل کے مشابہ ہو گیا۔ فـ اور
 کل یعنی صید میں جزاء تو جزو یعنی دودہ میں بھی اسکی قیمت ہے اور یہی قول شافعی و احمد اور روایت از مالک ہے۔ ع۔ ومن قتل
 ما لا یوکل لحمه من الصید کالسباع ونحوہا فعلیہ الجزاء الا الاستثناء الشرح۔ اور جس نے ایسے صید کو قتل کیا جسکا
 گوشت نہیں کھایا جیسے دندے و آنکے ائند (بارد شکرہ وغیرہ) تو اسپر جزاء واجب ہے سو اسے انکے جگو شرح نے
 مستثنیٰ کر دیا ہے۔ و ہوا عدد و ناہ۔ اور مستثنیٰ وہ ہیں جگو ہم شمار کر چکے۔ فـ بھیر یا وکلب عقور۔ اور یہی خاصر الا
 جو اور ایک روایت میں دندے کلب عقور میں شامل یا لاحق بن یہی قول شافعی ہے۔ وقال الشافعی لا یجیب الجزاء
 لانہا جلت علی الایاد و قد خلت فی الفاسق المستثناة۔ اور شافعی نے کہا کہ جزا نہیں واجب ہے کیونکہ یہ
 جانور اپنی ذات میں ایذا و بر جھول میں تو انہیں نواسق میں جو مستثنیٰ ہیں داخل ہو گئے۔ فـ اور کلب عقور سے
 یہی معروف کتاب را د نہیں جو سکتا کیونکہ یہ وحشی نہیں بلکہ اپنی ہوتا ہے تو کلب عقور سے وہ مراد ہوا ہے حرکت سے عدا اید
 ہو چنا و سے لہذا غیر و حیوانہ غیرہ زمین شامل ہیں۔ اعطایہ۔ وکذا اسم الکلب یقنأ و السباع باسم بالغة۔
 اور یوں ہی کلب کا اسم ازماہ لغت کے عام درندوں کو شامل ہے۔ فـ چنانچہ اسپر حدیث ولالت کرنی ہے کہ آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم نے قبتہ بن ابی سب پر دغا فرمائی کہ اطمعہ علیہ کلبا من لابلک۔ یعنی الی اسپر اپنے کتوں میں سے

ایک گناہ سے پہلے عتہ لہو کی ایک خیر نے پھاڑ ڈالا۔ اس سے معلوم ہوا کہ شیر بھی کلاب میں سے ہے۔
 یعنی ہم نے اسی کے موافق روایت نوادر کی تفسیر کی اور شیخ متفق نے بدائع سے فیر و چتا و سیاہ گوش قتل کر فی احازت
 نقل کی جس میں اختلاف کا ذکر نہیں ہے۔ م۔ و لنا۔ اور ہماری دلیل یعنی موافق ظاہر روایت کے۔ ان السبع حیدر و حیدر
 و کو نہ مقصود بالاختار الجلدہ اولی صطا و ہر اول دفع اذہ۔ یہ کہ وہ نہ سے حیدر میں بوجہ وحشی ہونے اور گرفتاری
 میں مقصود ہونے کے خواہ کمال کے لیے (جیسے شیر وغیرہ) یا اسلحہ کے ذریعہ سے شکار کھیلنا جاوے (جیسے چتا وغیرہ)
 یا اسکی ایماہ و در کرنے کی فرض سے۔ ف۔ جیسے جنگلی سور ہر۔ اور حیدر اسی کو کہتے ہیں جو وحشی اور تعد کر کے
 گرفتار کیا جاوے۔ والقیاس علی الفواسق متفق لما فیہ من البطل العدم۔ اور فواسق پر قیاس کرنا
 ممنوع ہے کیونکہ اس میں شمار کا باطل کرنا لازم آتا ہے۔ ف۔ یعنی حدیث میں پانچ جانور کا عدد فرمایا۔ حالانکہ قیاس
 کرنے میں پانچ سے بڑے جانے میں لیکن وار ہوتا ہے کہ عدد جب مقصود حکم نہ تو زیادتی کو منع نہیں ہوتا اور پھر ان
 وجہ قتل جائز ہونے کی پانچ کی تعداد نہیں بلکہ فسق ہر بلا خلاف۔ تو زیادتی منع نہیں۔ علاوہ اسکے دوسری حدیث
 صحیح میں وضع یعنی گرگٹ کا مارنا بوجہ فسق کے حل و حرم میں جائز آیا اور یہ چھ ہو گئے پس ہم مانتے ہیں کہ وہ حیدر میں لیکن
 انکا مار ڈالنا جائز ہے۔ واسم الکلب لایقع علی السبع عرفا و المعروف الملک۔ اور کلب کا حذف عرف میں درندہ
 ہے۔ نہیں واقع ہوتا اور عرف ہی زیادہ قوی ضابطہ ہے۔ ف۔ پس حدیث میں جو آیا وہ بطریق مجاز ہے تو جب تک حقیقت
 ممکن ہے مجاز بیان نہیں لیا جائیگا۔ لیکن اسکا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ بیان حقیقت ممکن نہیں کیونکہ کلب عقور و وحشی نہیں
 ہے پس لامحالہ وحشی درندہ مراد ہے اور وہ مجاز لغوی میں سر درندہ موزی کو شامل ہے قتال فلعن الحق لایعد وہ والہ تعالیٰ
 م۔ اور ظاہر الروایۃ مذکورہ کے درندہ قتل کرنے میں جب کہ اسے حملہ نہ کیا ہو جزاء واجب ہے۔ ولا یجوز تعینہ شاة
 اور ایک بکری کی قیمت سے تجاوز نہ کیا جاویگا۔ وقال زفر حجب بالنعۃ المبلغت اعتبارا بامکول اللحم۔ اور زفر
 نے کہا کہ پوری قیمت واجب ہوگی جائز ہوئے قیاس بامکول اللحم کے۔ ف۔ یعنی ایسے جانور کے قیاس پر
 جسکا گوشت کھایا جاتا ہے۔ و لنا قولہ علیہ السلام الضبع حیدر و فیہ الشاة۔ اور ہماری دلیل قول آنحضرت صلعم ہے
 کہ ضبع یعنی کفتار حیدر اور اس میں بکری واجب ہے۔ ف۔ معروف حدیث جاہرہ اس طرح ہے کہ میں نے پوچھا کہ
 ضبع کیا حیدر فرمایا کہ ہاں اور اس میں بکرا قرار دیا جائیگا جب کہ اسکو محرم شکار کرے۔ رواہ ابو داؤد۔ لیکن یہ حدیث
 معمول ہے کہ ضبع کی اسوقت مالیت اسی قدر اندازہ کی گئی ہے درندہ قولہ تعالیٰ فخر اشل ما قتل من النعم۔ ہے معافیہ
 ہوگا۔ کیونکہ آیت میں ہر حیدر کے واسطے اسکا مثل یعنی برابر قیمت واجب کی گئی پس حدیث بھی اسی بنا پر ہے
 کہ کفتار کی قیمت ایک بکرا اتھی۔ نقلی ہذا۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہر زمانہ و ملک میں اور ہر درندہ و حیدر کو
 اللحم میں صرف بکری ہی واجب ہو اس سے زائد نہ ہو۔ الفخ۔ ولان اعتبار قیمتہ لکان الاستفلا جلدہ لالان
 محارب موز۔ اور اس دلیل سے کہ ایسے شکار غیر امکول اللحم کی قیمت کا اعتبار اسکے کمال سے نفع حاصل کرنے
 کے دخل سے ہوتا اسوجہ سے کہ وہ ٹرانکا موزی ہے۔ ومن ہذا الوجه لایزاد علی قیمتہ الشاة ظاہرا۔ اور اس
 دلیل سے نکلا کہ بظاہر حال بکری کی قیمت سے نہیں بڑھایگا۔ ف۔ یعنی جب کہ مقصود صرف کمال ہے تو کمال
 کی قیمت ایک بکری کے گوشت و کمال سے بڑھ کر نہ ہوگی۔ اس دلیل میں بھی اعتراض ظاہر ہے کیونکہ وہ دام
 نے اوپر کھیا و کو نہ مقصود بالاختار الجلدہ اولی صطا و ہر اول دفع اذہ۔ تو صرف کمال کی خصوصیت کمال رہی علاوہ ہر
 قولہ تعالیٰ فخر اشل ما قتل الا یہ میں تو مطلقاً حیدر و قتل کی قیمت واجب فرمائی ہے نہ صرف کمال کی اور معارضہ

آیت سے نہیں جو سکنا۔ شخص افغ۔ پس ظاہر کلام المتحقق رحمہ اللہ ترجیح دینا ہے کہ کچھ نہیں واجب ہے ورنہ پوری قیمت واجب ہو مثل قول زفر رحمہ اللہ کے۔ پھر یہ اختلاف اس صورت میں کہ درندہ کو بغیر حملہ کرنے کے محرم نے قتل کیا ہو۔ وادھامال السبع علی المحرم فقتله لاشی علیہ۔ اور جب درندہ نے محرم پر حملہ کیا پس محرم نے اسکو قتل کر دیا تو اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔ وقال زفر یجب اعتبارا بالاجل الصائل۔ اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ واجب ہے قیاس اونٹ حملہ آور کے قتل۔ یعنی اگر کسی کے اونٹ نے محرم پر حملہ کیا پس اسے قتل کر دیا تو اس پر اونٹ کی قیمت واجب ہے۔ یون ہی درندہ کی قیمت واجب ہے۔ ولنا ماروی عن عمر بن الخطاب انہ قتل سبعاً وابدی کبشاً وقال انا اتد انماہ۔ اور باری دلیل وہ اثر ہے جو حضرت عمر رحمہ اللہ سے روایت کیا گیا کہ حضرت عمر رحمہ اللہ نے ایک درندہ قتل کیا اور ایک کبرا بادی بھیجا اور فرمایا کہ ہم نے درندہ پر پہل کی تھی۔ قتل۔ یعنی اگر ہم پہل کر کے اسکو قتل نہ کرتے بلکہ وہی حملہ کرتا تو ہم پر یہی کا بکرا واجب نہ ہوتا۔ لیکن یہ استدلال اس مفہوم سے صحیح ہے کہ اصول الخفیہ میں بحث نہیں پس اولی استدلال بحدیث السبع المتعاقب یعنی مثل نواسق کے جائز ہے اسے درندہ کو قتل کرنا جو حملہ کرنے والا ہو۔ مع۔ یعنی حملہ کرے نہ آنکہ اسکی یہ عادت ہو ورنہ موافق روایت بدائع دواور کے بغیر جزا قتل جائز ہے۔ م۔ ولان المحرم ممنوع عن التعرض لامن دفع الاذی۔ اور اس دلیل سے کہ محرم کو صید کا تعرض کرنا ممنوع ہے نہ اپنی ذات سے اذیت دور کرنا۔ ولہذا کان ما دونہ فی دفع المتوہم منہ الاذی۔ اور اسی وجہ سے محرم کو اجازت ہے ایسے جانور کو دفع کرنے کی جس سے اذیت کا توہم ہو۔ ق۔ اور وہ نواسق جانور ہیں۔ فلان کیونکہ ما دونہ فی دفع المتحقق اولی۔ پس بدرجہ اولی اسکو اجازت ایسے دفع کی جس سے اذیت متحقق ہو۔ ق۔ یعنی جب کہ درندہ نے حملہ کیا تو اذیت متحقق ہے پس جب کہ اذیت توہم ہونے سے نواسق کے قتل کی اجازت ہے تو بدرجہ اولی اس اذیت متحقق میں درندہ حملہ آور مار ڈالنے کی اجازت ہوگی۔ ومع وجود الاذن من الشارع لا یجب الجواز حتمالہ۔ اور باوجود شایع کی طرف سے اجازت ہونے کے جواز واسطے حق شایع کے واجب ہوگی۔ ق۔ ان اگر حق العباد بھی مطلق ہو تو اسکا حق واجب ہوگا لہذا کہا۔ بخلاف الاجل الصائل لانه لا اذن لمن صاحب الحق وجوباً بعد۔ برخلاف اونٹ حملہ کرنے والے کے کیونکہ قاتل کو مقدار کی طرف سے اجازت نہیں اور مقدار بند ہے۔ ق۔ یعنی مالک نے اس کے قتل کی اجازت نہیں دی تھی لہذا مالک کا حق اور وہ قیمت مل ہی واجب ہوگی اور مالک حقیقی شایع غرض مل نے قتل کی اجازت دی تو جواز احرام واجب نہیں۔ پس اس پر درندہ حملہ آور کا قیاس درست نہیں کیونکہ درندہ میں سوائے حق شایع کے کوئی حق مطلق نہیں ہے۔ م۔ وان اضطر المحرم الی قتل صید فقتله فعلیہ الجزاء۔ اور اگر محرم کسی صید کو قتل کرنے پر مضطر ہو اسے اسے قتل کیا تو اس پر جزا واجب ہے۔ ق۔ مضطر ہونے کے یہ معنی کہ جو کہ سے مضطرب ہو کہ صید کا گوشت کھانے پر مجبور ہوا۔ تو شرع نے قتل کی اجازت دی مگر جزا لازم ہے۔ لان الاذن مقید بالکفارة بالنص علی ما لوناہ من قتل۔ کیونکہ اجازت بدیل نص مقید بقفا۔ یہ چنانچہ ہم نے سابق میں عادت کر دی۔ ق۔ یعنی تو تعالیٰ فمن کان منکم مریضاً او بادی من راسہ الاثر۔ میں ضرورت کے وقت سرخندانے کی اجازت دی مگر فدیہ کفارہ کے ساتھ تو مضطر کو بھی ضرورت کے وقت صید ذبح کر کے کھا جائز مگر بشرط کفارہ۔ ولا یاس للمحرم ان ینزع الشاة والبقرۃ والبعیر والذبا جازہ والبط الاہلی۔ اور مضائقہ نہیں کہ محرم ذبح کرے بکری کو اور گاسے واونٹ و مرغی اور ہوا و بھوک۔ لان نذہ الاشیاء لیست بصیود لعدم التوحش۔ کیونکہ یہ چیزیں صید نہیں ہیں جو وحشی ہونے کے۔ ق۔ یعنی انکی اصلی خلقت تو حمل نہیں ہے۔ والہذا بالبط الذی کیونکہ فی المساکن والیھامن لانه الموت باصل الاختلاف۔ اور بط سے مراد

تو حدیث محمول ہوگی اس بات پر کہ حرم کو صید بدیدہ دے نہ گوشت - ف - پس صید بچ کرنا اور کھانا حرام ہوگا - ۱۰
 معناه ان یصاد باہرہ - یا معنی یصاد کہ یہ کہ شکار مارا جاوے اسکے حکم سے - ف - اور حدیث ابو قتادہ رضی اللہ عنہ
 سمیع بن جواد پر گلدی آئیں صرف یہی ہو چکا کہ تم میں سے کسی نے اسکو حکم دیا نہ آیا ولالت کی تھی انھوں نے کہا کہ یقین فرمایا
 کہ پھر اسکو کھاؤ - یہ نہیں ہو چکا کہ اسکی نیت میں نہ تھا کہ تمھارے واسطے شکار کرے - پھر محمدی رح نے یہی قول جو ہلال
 مذہب پر حضرت عمر و ابو ہریرہ و طلحہ بن عبیدہ السدوسی و عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا - تحقیق مسئلہ طویل ہے - فتح القدیر میں لکھنا
 چاہیے - م - ثم شرط عدم الدلالة - پھر دلالت نہ کرنا شرط فرمایا - ف - یعنی محرم کو حکم الصید کھانا اس شرط سے حلال
 ہے کہ اسنے شکاری کو دلالت نہ کی ہو جیسے حکم بھی نہ کیا ہو - و ہذا تمھیں علی ان الدلالة محرمہ - امدیہ تمھیں ہے اس
 بات پر کہ دلالت کرنا حرام کرنے والا ہے - ف - یعنی دلالت کرنے سے گوشت کھانا حرام ہو جاتا ہے جیسے دلالت کرنا حرام
 ہے - قالوا فیہ روایان - مثل صحیح نے کہا کہ اس میں دو روایتیں آئی ہیں - ف - ایک میں ہے کہ دلالت کرنے سے
 محرم کو حکم الصید کھانا حرام ہے اور دوسرے میں دلالت حرام لیکن گوشت کھانا نہیں - اور امام قدوسی نے رد المحتار میں
 پر تمھیں کی - و وجہ المحرمۃ حدیث ابی قتادہ رضی اللہ عنہ و قد ذکرناہ - اور وجہ حرام ہونے کی حدیث ابو قتادہ رضی اللہ عنہ
 ہے اور ہم اسکو ذکر کر چکے - ف - اور مترجم نے اسی اسکا حاصل ذکر کیا جس سے ظاہر ہے کہ کھانے کی اجازت بعد اس
 دے کہ کسی نے دلالت نہیں کی اور کسی نے شکار کر کے کا حکم نہیں کیا - ہاں اس سے یہ بھی ظاہر ہے کہ اسکے سوا سے
 ابو قتادہ رضی اللہ عنہ سے نہیں ہو چکا کہ تم نے ان محرموں کے واسطے تو شکار نہیں کیا - پس اگر یہ بھی شرط ہوتا جیسا کہ ائمہ غفیرہ
 کہتے ہیں تو بدوں اسکے کھانے کی اجازت نہ دے - اور حدیث جابر بن عبد اللہ فیہ وہ اربعہ و لکم - کے یہی معنی کہ تمھارے
 واسطے حلال ہے یہ کام تمھارے حکم سے نہ کیا ہو - اور یہ استعمال شائع - فاسر تعالیٰ اعلم - م - و فی صید المحرم اذا فوجہ
 الحلال فحبب قیمۃ تصدق بہا علی الفقراء - اور حرم کی صید میں جب اسکو حلال یعنی بے احرام والا شخص بچ کر ڈالے
 تو اسکی قیمت واجب ہوگی جسکو فقروں پر تقسیم کرے - ف - یہ حرم کی صید کے واسطے خاص تحریم ہے - لان الصید
 استحق الامن بسبب المحرم - کیونکہ حرم کی وجہ سے صید مستحق امن ہے - ف - جیسے حرم سے باہر جو شخص احرام باندھے
 تو اسکی ذات سے صید کو امن ہے نہ بوجہ جگہ کے حتیٰ کہ حلال کو شکار کرنا حلال ہے اور حرم میں بوجہ مکان معظم کے ہر شخص و
 جانور مستحق امن ہے - لقولہ علیہ السلام فی حدیث فیہ طول ولا ینفر صیدہا - بدلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 کے قول کے جو ایک حدیث میں جبین طول ہے واقع ہوا کہ ولا ینفر صیدہا - ف - یعنی اور کہہ کی صید کو نفرت
 و دلائی جاوے گی ہر آدمی سے باتفاق حرم ہے اور اس کلام سے آئندہ کی خبر دینا مقصود نہیں بلکہ بالاتفاق ہی مراد ہے یعنی کوئی شخص
 ایسا مت کرے اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ فتح کہ میں آپ نے حدیث شاری غزوہ جمل کے بعد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے
 کہ سے اصحاب اخیل کو روکا اور رسول اللہ و مومنوں کو مسلط فرمایا اور مجھے بھی دن کی ایک ساعت کے لیے حلال
 کیا گیا تھا پھر اسکی حرمت تاقیامت باقی ہے اسکا درخت نہ کاٹا جاوے اور اسکی صید کو تغیر نہ کی جاوے اور اسکی
 برہی گھاس نہ کاٹی جاوے اور اس میں گراماں کسی کو لینا حلال نہیں مگر جو اسکو پکار کر مالک کو پہنچانے کے لیے اسکا
 عباس بن مطلب نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہ وہ ہندی قرون و گھروں کے واسطے ضروری ہے پس
 آپ نے فرمایا کہ سنا سناؤ غزوہ کے - رواہ الاصحاح فی صحاح و غیرہم - واضح ہو کہ نباتات سے ملو جو آپ جی ہونہ وہ
 کہ کسی نے لگائی ہو - پھر حدیث سے مقصود یہ کہ آپ نے مومنوں کا شکر لیکر کہ پر حملہ کیا تو خلق کو تنبیہ فرمائی کہ اس
 کے حکم سے تمھارے سمجھو کہ ابھی اڑتالیس سال ہوئے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پیدائش کے سال میں تم لوگوں کی

دھل یا محرم بھید۔ اور جو شخص محرم میں سے صید کے داخل ہوا۔ فس۔ اگر محرم نہ ہو۔ فعلیہ ان پر سلسلہ فیہ۔ تو اس پر واجب ہے کہ محرم میں اسکو چھوڑ دے۔ اذاکان فی یدہ۔ بشرطیکہ اسکے ہاتھ میں ہو۔ فس۔ یعنی درحقیقت ہاتھ میں پکڑے ہو۔ خلافاً للشافعی فاذہ یقول حق الشیخ بالظہری ملوک البعد لحاجۃ البعد۔ بر خلاف قول شافعی رحمہ اللہ کہ وہ فرمانے میں کہ بندہ کے محتاج ہونے سے جو چیز بندہ کے ملک میں ہوتی ہے اس چیز میں شریع کا حق نہیں ظاہر ہوتا۔ فس۔ بلکہ بیابان میں ظاہر ہوتا ہے کہ کیا نہیں دیکھئے کہ محرم میں جس نے خود درخت لگایا اسکو لانا جائز ہے۔ اور واضح ہو کہ محرم کو احرام کے ساتھ ہی چھوڑنا واجب ہے۔ ولنا انہ لما حصل فی المحرم وجب ترک التعرض لحرمة المحرم۔ اور ہماری محبت یہ ہے کہ یہ صید جب محرم میں موجود ہوتی تو محرم کے احرام کی وجہ سے اس سے تعرض ترک کرنا واجب ہو گیا۔ اور صار ہو من صید المحرم فاشی الامن لما روینا۔ یادہ محرم کی صید سے ہو گئی تو امن کے مستحق ہوئی بدلیل حدیث سابق۔ فس۔ یعنی لانیفر صید ہا۔ یعنی دونوں طریق سے اسکو ہاتھ سے چھوڑنا واجب ہے۔ مترجم کنایہ کہ تحقیق مقام یہ ہے کہ درخت محرم وہ درخت کہ کسی کی ملک نہ ہو ورنہ درخت ظان شخص کہلاتا ہے۔ بخلاف صید محرم کے کہ وہ محرم کے اندر داخل ہونے سے ہر تعامل میں جس ہرن کا شمار حلال ہے اگر وہ محرم میں داخل ہو گیا تو وہ صید المحرم ہے جب تک وہ ان سے خارج نہ ہو ورنہ بھر حلال ہے پس محرم میں صید کا جو وہی صید المحرم ہے تو ہاتھ سے تعرض حرام ہے۔ م۔ فان باعہم و البیع فیہ ان کان قائماً۔ پھر اگر اپنے صید کو فروخت کر دیا تو بیکے حق میں بیع ہو کر وہ بیانیگی بشرطیکہ صید قائم ہو۔ فس۔ حتی کہ اگر کپڑا و صید و چیزوں کو ملا یا ہو تو فقط صید کے حق میں بیع ہو کر بیانیگی بنا بر آگے کتاب البیوع میں ہے بشرطیکہ صید قائم ہو۔ م۔ وان کان فاشیاً فعلیہ المجرار۔ اور اگر صید قائم نہ رہا ہو تو بائع پر جواز واجب ہے۔ فس۔ خواہ صید مرگیا یا مشتری اسکو کہیں لیکھا ہو۔ لانه تعرض للصيد تنفویت الامن للذی استحق۔ کیونکہ اپنے صید کا وہ امن جتنا مستحق تھا مانع کر کے صید سے تعرض کیا۔ فس۔ جو مستوجب جزا ہوتا ہے وکنہ لک بیع المحرم البید من محرم او حلال۔ اور یوں ہی محرم کا فروخت کرنا صید کو محرم یا حلال کے ہاتھ۔ فس۔ یہی حکم رکھتا ہے کہ صید قائم ہو تو بیع مردود ہے ورنہ بائع پر جواز لازم ہے۔ لما قلنا۔ اسی دلیل سے جو ہم بیان کر چکے۔ فس۔ یہ سب اسوقت کہ صید کو ہاتھ سے پکڑے ہو۔ ومن احرم و فی بیتہ ادنی قفص مع صید طیس علیہ ان یرسلہ۔ اور جس شخص نے احرام باندھا حالیکہ اس کے گھر میں یا اسکے ساتھ کسی بیچرہ میں صید ہے تو اس پر اسکا چھوڑنا واجب نہیں ہے۔ فس۔ یہی مذہب عبد السمیع الحارثی رحمہ اللہ اور مجاہد و ازاعی و مالک و احمد کا ہے لیکن اپنا ہاتھ یا لگاؤ اس سے الگ رکھنا واجب ہے کیونکہ اگر درحقیقت ہاتھ میں ہو تو بافتاق احرام باندھتی ہے چھوڑنا واجب ہے۔ سعف۔ وقال الشافعی علیہ ان یرسلہ۔ اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ اس پر اسکا چھوڑنا واجب ہے۔ فس۔ اگرچہ ہاتھ میں نہیں ہے۔ لانه متعرض للصيد باساکہ فی ملک۔ کیونکہ وہ صید کو اپنے ملک میں روک رکھنے کی وجہ سے صید سے تعرض کرنے والا ہوا۔ فصار کما اذاکان فی یدہ۔ تو قبضہ میں رکھنا ایسا ہو گیا کہ با اس کے ہاتھ میں صید ہے۔ ولنا ان الصحابة كانوا یحرمون ذی یوتئم صید وود واجن۔ اور جاری دلیل یہ ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم احرام باندھنے حالانکہ ان کے گھر میں صید اور مرداجن ہوتے تھے۔ فس۔ دواجن مع واجن وہ ہرن وغیرہ جو کہ ہر کی طرح بل جادے۔ صید جمع صید اور مراد پرند و فیو جنگلی۔ حاصل ہے کہ ان کے گھر میں صید کے اقسام میں سے پرند و دواجن وغیرہ ہوتے تھے۔ ولہم یقتل عنہم از سالیما۔ اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے ان صید کو چھوڑنا مقول نہیں ہے۔ فس۔ حالانکہ اگر چھوڑنے تو اسکی نقل کی ضرورت تھی۔ وند لک جزیف العادۃ العاشیۃ۔ اور اسے نہ چھوڑنے کے ساتھ ناش ملت جاری چلی آئی ہے۔ فس۔ کہ برابر طبقہ تابعین نے بیع تابعین و تابعین کے بعد دواجن میں جبکہ یہ طریقہ رہا کہ کوئی محرم اپنے گھر کے صید کو چھوڑ دینا واجب نہیں جانتا اور نہ چھوڑنے میں

نہ ہاں نہ صید کے حق میں

وہی من احد سے الحج۔ اور یہ فاش عادت منجملہ شرعی دلائل کے ایک دلیل ہے۔ فتنہ کیا ہے؟ منجملہ منجملہ کے یہ ہیں
ابن شیبہ نے کہا کہ حدیث ابو بکر بن عباس من یزید بن المیزان من عبد اللہ بن الحارث بن مالک من علی بن ابی طالب۔ یعنی عبد اللہ
بن الحارث نے کہا کہ ہم لوگ حج کرتے حالانکہ اپنے اہل بین طحطح کے میوہ چھوڑ جانے کہ ہم انکو رہائش کرنے سے۔ حدیث
عبد السلام بن حرب عن لیث عن مجاہد ان علیاً رضی اللہ عنہ اثم۔ یعنی مجاہد نے فرمایا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے ایک
جماعت کے ساتھ بن عبد سے راجن دیکھے حالانکہ وہ لوگ احرام میں تھے پس انکو ان میوہ کے رہا کرنے کا حکم نہیں کیا
مع ت۔ یہ اسناد بے شبہہ حیدر بن یزید جب صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین حتی کہ آخر طبقہ تک یہی علم سنا دے چلا آیا تو بقول
حضرت ابن مسعود رحمہ کے۔ ما راہ المسلمون حسنا فمرو عند الحسن۔ جو بات مومنوں نے بتوئی تھی وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک
اجبی ہے۔ گمراہ احمد و الطیالسی و البزار و الطبرانی و البیہقی۔ شیخ ابن حجر نے کہا کہ اسکی اسناد حسن ہے اور یہ قول ابن ہریرہ
حدیث مرفوعہ کے ہے اور کچھ شبہہ نہیں کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے مومنین قطعی ہونے پر قرآن مجید کی صریح آیات ہیں مانند قوله ثم
اولئک ہم المؤمنون حقاً۔ اور اولئک ہم المفلحون۔ اور قوله تعالیٰ رضی اللہ عنہم و رضوانہ۔ اور اتخذاہم کما یستکثرون
میں اور خود اجماع است بلا خلاف حجت ہے اور است سے مومنوں مراد تو صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع قطعی حجت ہوا۔ پس احرام
میں ان میوہ کا نہ چھوڑنا جو گھر میں ہوں انکا داخل اور عام عادت فاش چلی آئی ہے تو معلوم ہو گیا کہ چھوڑنا واجب نہیں ہے
م۔ ولان الواجب ترک التعرض۔ اور اس دلیل قیاس سے بھی کہ محرم برقی واجب کہ صید سے تعرض چھوڑے
وہو لیس متعرض من جنت۔ اور حال یہ کہ محرم اپنی طرف سے کچھ متعرض نہیں۔ لہذا محفوظ بالیست و التقصص
لاب۔ کیونکہ صید تو بذرہ بیت اور تقصص کے محفوظ ہے نہ محرم کے ساتھ۔ فتنہ یعنی محرم کچھ اپنے ہاتھوں سے اسکو گرفت
کیے ہوئے نہیں ہے۔ غیر انہ فی ملک۔ سوائے اتنی بات کے کہ صید اسکے ملک میں ہے۔ فتنہ اور ملک میں ہونا کسی صید سے
تعرض نہیں ہوتا۔ قاضی خان وغیرہ نے فرمایا کہ لوگ احرام باندھتے ہیں حالانکہ انکے گردن میں ایسے مکانات ہوتے ہیں جنہیں جنگلی
کو تر محفوظ رہتے ہیں اور چڑیاں و سبزی وغیرہ پالے ہوتے ہیں تو معلوم ہو گیا کہ بدون ہاتھ کے گرفت کے خالی ملک میں انکو
موقوف کرنا کچھ نہ تعرض نہیں جو منع کر دیا گیا ہے۔ مفع۔ ولو ارسلنا فی معاذہ فمؤ علی ملک۔ اما اگر محرم اسکو کسی جنگل میں
چھوڑ دے تو بھی شرفادہ اسی کے ملک میں باقی ہے۔ فتنہ حتی کہ اگر دوسرے کو علم ہو کہ خان شخص نے اسکو اپنے ملک میں
کر لیا تھا تو دوسرے کو جائز نہیں کہ بغیر اجازت مالک کے اسپر قبضہ کر لے۔ تو چھوڑنے سے بھی وہ محرم کی ملک سے
خارج ہوگی۔ فلا معتبر بقاء الملک۔ تو ملک باقی ہونے کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ فتنہ یعنی تعرض ترک کرنے میں
یہ معتبر نہیں کہ ملک بھی زائل کر دے بلکہ صرف یہی کہ ہاتھ سے تعرض نہ کرے۔ چنانچہ اگر محرم کے ہاتھ میں ہو تو بالاعتاق
چھوڑنا واجب ہے و فرج احرام میں داخل کرنے کے بعد ہاتھ سے چھوڑے بلکہ باہر نکال لاکر بیچ کر دے تو بھی باطل ہے
اگر یہ محرم نہ ہو۔ وقیل اذا کان التقصص فی یدہ لزمہ ارسالہ لکن علی وجہ التخصیص۔ اور کہا گیا کہ اگر تقصص اسکے
ہاتھ میں ہو تو چھوڑنا واجب ہے لیکن ایسے طور پر کہ ضائع نہ کرے۔ فتنہ کیونکہ مال کو ہباؤ کرنا حرام ہے۔ پس کسی
مکان وغیرہ میں چھوڑ دے۔ اور معنی نے لکھا کہ فائدہ علماء کے نزدیک صرف تقصص سے ہاتھ الگ کر لینا واجب ہے۔ قال
خان اصحاب حلال صید اثم احرم قدر سلسلہ میں یہ غیرہ ضمن۔ کہا کہ اگر حلال نے کوئی صید حاصل کیا پھر اسے
احرام باندھا پس کسی غیر کے اسکے ہاتھ میں سے صید کو رہا کر دیا تو یہ شخص خاص ہوگا۔ فتنہ کیونکہ مالک نے اسکو
بغیر احرام کے حلال ہونے کی حالت میں پکڑا ہے۔ عند ابن حنیفہ رحمہ۔ بہ حکم ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے۔ فتنہ یہی قول
مالک رحمہ ہے۔ وقال لا یضمن لان المکرسل ہما المعروف تاج عن المکر۔ اور صاحبین نے کہا کہ وہ مٹا من

نہیں چوگا کیونکہ چھوٹے والا امر معروف و نہی اور منکر کرنے والا ہے۔ فتنہ یعنی آدمی پر شرع نے ہونے کا مومن سے مدد کی اور نیک کاموں کا حکم کرنا واجب کیا ہے جب کہ قدرت ہو پس جب کہ محرم نے باوجود احرام کے صید کو باجمہ میں پکڑا تو اس نے منوع شرعی کیا پس دوسرے نے اس امر منکر سے روکنے کے واسطے چھڑا دیا اور معروف شرعی کا حکم کیا کہ وہ گناہ سے بچ گیا پس چھڑانے والا ضامن نہ ہوگا کیونکہ اس نے نیک کام کیا۔ اور نیکو کاروں کے حق میں اسے تعالیٰ نے فرمایا۔
 وما علیٰ احسنین من سبیل۔ اور نیکو کاروں پر کوئی راہ نہیں ہے۔ فتنہ یعنی جو لوگ نیک کام کرنے والے ہیں ان پر گرفت و مواخذہ کچھ نہیں ہے۔ پس دنیا میں ضامن نہ ہوگا اور آخرت میں عذاب سے محفوظ ہوگا۔ ولہ انہ ملک العید بالافخذا محترما۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ اس شخص نے صید کو پکڑنے سے اسکی ملک محترم حاصل کی۔ فتنہ یعنی ایسی ملک کہ دوسرے نے اس کا احرام کرنا کیونکہ جب اس نے صید پکڑی تو حلال تھا۔ فلا یطیل احرامہ باحرامہ۔ پس اسکا محترم ہونا اسکے احرام باندھنے کی وجہ سے باطل نہ ہوگا۔ فتنہ کیونکہ بالاتفاق ملک ابھی بدستور قائم ہے۔ وقد ائلفہ المرسل فیضمنہ۔ حالانکہ چھڑانے والے نے اسکو تلف کر دیا پس ملک کو ضمان دینا۔ فتنہ اور یہ دلیل مبنی ہے کہ وہ صید کا شرعی طور پر مالک ہو چکا اسکے بعد تلف کی گئی اور یہ جب ہی کہ اس نے حلال ہوئی حالت میں صید پکڑی۔ بخلاف ما اذا اخذہ فی حالہ الاحرام۔ برخلاف اسکے جب اس نے حالت احرام میں پکڑی ہو۔ فتنہ تو چھڑانے والا ضامن نہیں ہے۔ لانه لم یملک۔ کیونکہ وہ شخص صید کا مالک ہی نہیں ہوا۔ فتنہ اس لیے کہ احرام میں شکار کرنا منوع ہے۔ اگر وہم ہو کہ پھر احرام میں شکار کو ہاتھ میں گرفتار کرنا بھی منوع ہے۔ جواب یہ کہ وہ اول اسکا مالک ہو چکا ہے۔ والواجب علیہ ترک التعرض۔ اور واجب بحالت احرام یہ کہ صید سے تعرض چھوڑے۔ ویکنہ ذلک بان تخلیہ فی بیتہ۔ اور یہ امر یعنی ترک تعرض اسکو باین طور بھی ممکن ہے کہ صید کو اپنے گھر میں چھوڑ دے۔ فتنہ تو خواہ مخواہ ہارنے کی ضرورت نہیں ہے۔ فاذا قطع یدہ عنہ کان متعذرا۔ پس جب چھڑانے والے نے محرم کا ہاتھ اس سے شل کر دیا تو ظلم کرنے والا ہوا۔ فتنہ کیونکہ رہا ہو کہ صید جو اسکی ملک تھی اب اسکے ہاتھ میں کوئی توفیق نہ ملا دیا اگرچہ اسکی ملک زائل نہ ہو۔ ونظیرہ الاختلاف فی کسر المعارف۔ اور اسی کی نظیر وہ اختلاف ہے جو معارف توڑ ڈالنے میں واقع ہے۔ فتنہ معارف جمع معروف۔ مراد لہو لعب کی چیزیں مثل طنبورہ و جربط و عدد وغیرہ اگرچہ چیزیں دخول طنبورہ سارنگی وغیرہ کسی نے توڑ ڈالیں تو صاحبین کے نزدیک کچھ ضامن نہیں کیونکہ اس نے منیات شرعی سے منع کیا ہے اسلئے کہ صید کے نزدیک ضامن ہوگا مگر اس آلہ طنبورہ وغیرہ کے حساب سے نہیں بلکہ تراشی و کھدائی ہوئی گھڑی کے حساب سے ضامن ہے اور یہ مسئلہ منوعات کے باب میں ان شاء اللہ تعالیٰ آویگا۔
 م۔ واذا اصاب محرم صیدا فارسلہ من یدہ غیرہ لاضمان علیہ بالاتفاق۔ اور جب محرم نے کسی صید کو پایا یعنی اسکے ہاتھ میں ہی پس اسکے ہاتھ سے دوسرے نے اسکو چھڑا دیا تو بالاتفاق اس پر ضمان نہیں ہے۔ لانه لم یملک بالافخذا۔ کیونکہ محرم اسکو پکڑنے سے اسکا مالک نہیں ہوا۔ فان العید لم یبق محلا لتملک فی حق المحرم۔ کیونکہ محرم کے حق میں کوئی صید ملک میں آنے کا محل نہیں رہی ہے۔ لقولہ تعالیٰ وحرّم علیکم صید البر ما دمتم حرّاً۔ بدلیل قول اللہ تعالیٰ کے جسکے معنی یہ کہ اندم پر خشکی کا شکار حرام کر دیا گیا جب تک تم محرم رہو۔ فتنہ لہذا اگر محرم شکار پکڑا تو وہ اس قابل نہیں کہ اسکی ملک خرابی اس میں حاصل ہو۔ فصار کما اذا اشترب النحر۔ تو ایسا ہو گیا جیسے مسلمان نے شراب خریدی۔ فتنہ کیونکہ مسلمان پر حرام ہونے سے وہ شراب کا مالک یا لا جملہ نہیں ہوگا۔ فان تملک محرم آخرنی یدہ۔ اور اگر محرم کے ہاتھ میں ہونے کی حالت میں دوسرے محرم نے صید کو قتل کر دیا

فعلی کل واحد منهما الجزاء۔ تو دونوں محرموں میں سے ہر ایک پر بوجہی جزاء لازم ہے۔ فتنہ کیونکہ اصل یہ کہ محرم پر جزاء ایک فعل منوع کا کفارہ ہے اور منوع بیان یہ کہ صید سے تعرض نہ کریں۔ لان الاخذ متعرض لمصید بائرا کما لا من۔ کیونکہ صید کو گرفتار کرنے والا محرم تو صید کا امن دور کرنے کی وجہ سے صید کا متعرض ہے۔ واما قاتل مقرر لحدک۔ اور محرم قاتل اس بے امنی کا تقرر کرنے والا ہے۔ فتنہ چنانچہ اول شاید جھوڑ دینا تو پھر امن میں ہو جانا ممکن ہو تا وہ دوسرے محرم کے قتل کر ڈالنے سے مدد دے ہو گیا۔ یہ وہم نہ کہ تقرر کرنا بعد بے امنی کے ہوا کیونکہ فرمایا۔ و التفریر کا لا بتدانی حق النفعین۔ اور تقرر کرنا ضمان واجب ہونے کے حق میں مثل ابتدا سے فعل کے ہے۔ فتنہ تو دوسرے محرم پر ضمان واجب ہوگی اس طرح کہ گویا اسے ابتدا از قتل کر دیا۔ کشمور و الطلاق قبل الدخول اذ ارجوا۔ نظیر اس حکم کی وہ گواہ بین جنہوں نے قبل دخول کے طلاق مانع ہونے کی گواہی دی جب کہ انہوں نے رجوع کیا۔ فتنہ صودت یہ کہ مثلاً ہندہ نے اپنے شوہر زید پر بعد دخول کے طلاق ہونے سے پورے مہر کا دعویٰ کیا۔ زید نے دخول سے انکار کر کے دو گواہ دے جنہوں نے قبل دخول کے طلاق مانع ہونے کی گواہی دی تھی کہ پورا مہر نہیں دیا گیا پھر اگر وہ انہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کیا یعنی پھیر لی۔ تو انہوں نے اپنی گواہی سے تقرر کر کے جو کچھ ہندہ کا نقصان کیا اس کے ضامن ہونے میں اس کا ظلم کرنا اگرچہ بعد انکار زید کے ہے مگر ضامن ہونے میں گویا ابتدا از ظلم ہے۔ اسی طرح قتل کرنے والا محرم گویا ابتدا کی ظالم ہو کر ضامن ہے۔ بلکہ اسے تو گرفتار کرنے والے محرم کا منفعہ کو دیا کہ وہ جھوڑ دے لہذا فرمایا۔ ویرجع الاخذ علی القاتل۔ اور پکڑنے والا اسے دالے سے رجوع کرے گا۔ فتنہ یعنی گرفتار کرنے والے نے جو کچھ تاوان دیا پورا قتل کرنے والے سے پھیر لے گا۔ ایضاً میں ہے کہ یہ صرف امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے۔ وقال زفر رحمہ۔ اور کما زفر رحمہ۔ فتنہ اور ضامین نے بھی ایضاً۔ لا یرجع۔ کہ پکڑنے والا واپس نہیں لے سکتا۔ لان الاخذ مواخذ بصنیعہ ظاہر جمع علی غیرہ۔ کیونکہ گرفتار کرنے والا اپنی حرکت پر موقوف ہے تو وہ تاوان غیر سے واپس نہیں لے سکتا۔ فتنہ اور معلوم ہو چکا کہ محرم پر کفارہ ایک فعل کا عوض ہے۔ ولما ان الاخذ انما یصیر سبباً للضمان عند اتصال الملاک بہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ گرفتار کرنا جب ہی سبب ضمان ہو گا کہ اس سے ہلاکت متصل ہو۔ فتنہ یعنی گرفتاری کے ساتھ ہلاکت بھی واقع ہو۔ حالانکہ گرفتار کنندہ نے ہلاکت نہیں کیا بلکہ قاتل دوسرا محرم ہے۔ فہو بالقتل جعل فعل الاخذ علة۔ تو قاتل نے پورا قتل کرنے کے پکڑنے والے کے فعل کو علت کر دیا۔ فتنہ یعنی داسطہ ہلاکت بنا دیا اور اصل ہلاکت خود کی۔ نہ کیوں فی معنی مباشرة علة العلة۔ تو گویا علت کی علت کرنے کا ارتکاب کرنے کے معنی میں ہوا۔ فتنہ کیونکہ اس کے قتل ہی کے سبب سے گرفتاری سبب ضمان ہو گئی اگر وہ قتل نہ کرتا تو گرفتاری سبب نہ ہوتی۔ فیحال بالضممان علیہ۔ تو تاوان کا احاطہ قاتل ہی پر ہو گا۔ فتنہ پس جو اسے تاوان دیا وہ قاتل پر چاہیے گا کہ اس سے واپس لے۔ حاصل یہ کہ گرفتاری کا علت تاوانی ہوتا ہے ہلاکت کے ہے پس قاتل نے اسے علت کو بدل کر دیا کہ قاتل کر دیا۔ تو اس علت کا مرکب بھی خود قاتل ہوا لیکن چونکہ گرفتار کنندہ بھی بنظر صید پکڑنے کے خطا وار ہے تو ضامن ہوا اور نظر اسکے کہ قاتل نے اس پر ظلم کیا تو اس سے پھیر سکتا ہے۔ م۔ پھر کلام صنف حم اشارہ کرتا ہے کہ خلاف صرف دفر کا ہے اور ضامین نے امام رحمہ کے قول کی طرف رجوع کیا۔ داسطہ ظلم۔ اور اگر حلال سے صید ہم کو گرفتار کیا اور دوسرے حلال نے اس کے ہاتھ میں قتل کر دیا تو بافتاق دونوں کے ایک ایک نسبت دین پھر گرفتار کر دیا ہے نے جو کچھ دیا ہے وہ قاتل سے واپس لے۔ م۔ پھر یہ کلام تو صید میں تھا۔ فان قطع حبشیش الحرم او شجوق حبشست بملوکتہ۔ اور اگر کسی نے محرم کی جماس کاٹی یا ایسا دھت جو کسی کے ہاتھ میں ہے۔ و جو عا لا ینیتہ التامیس۔ حالانکہ

وہ ایسی قسم ہے جو جسکو لوگ نہیں جانتے ہیں۔ فضیلت قیمتی۔ تو اس پر گھاس یا درخت بزرگ کی قیمت واجب ہے۔ الا فیما جفت منہ۔ سوائے ایسی نباتات کے جو اس میں سے خشک ہو گئی ہو۔ ف۔ یعنی خشک کاشتے میں کچھ واجب نہیں ہے۔ رع۔ قیمت سے افادہ فرمایا کہ روزہ رکھ لینا کافی نہیں ہے اور دافع ہو کہ مسئلہ کی موت میں یہ ہیں کہ جو نباتات حرم میں ہے یا از غر ہو کی تو اس کے کاشتے میں کچھ نہیں ہے یا از غر ہو کی تو وہ یا ٹوٹ گئی یا خشک ہو گئی ہے یا ایسی نہیں ہیں ٹوٹی رسوگی میں بھی کچھ نہیں پھر جو ایسی نہیں وہ یا ایسی ہو کی جسکو لوگ اگاتے دھاتے ہیں یا نہیں۔ پس اگر اسکو لوگ اگاتے ہوں خواہ بطور عادت یا غیر عادت تو اس کے کاشتے یا کاٹنے میں بھی کچھ نہیں ہے۔ یہی ایک قسم یعنی جو کہ خود جی اور ایسی نہیں کہ جسکو لوگ جانتے ہیں اور نہ وہ ٹوٹی رسوگی ہے اور نہ از غر ہے تو اس کے قطع میں جزا قیمت واجب ہے۔ ف۔ لان حرمتها مثبت بسبب الحرم۔ کیونکہ گھاس و درخت کی حرمت بسبب حرم کے ثابت ہوئی ہے۔ قال علیہ السلام لا یختلی خلا یا ولا یعضد شوکھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کھرنی حرم کی بری گھاس نہ کاٹی جاوے اور نہ اس کے کانٹے ٹوڑے جاویں۔ ف۔ یہ حدیث صحیحین میں ہے اور اس میں شجر کا بھی لفظ وارد ہے۔ پس خلاصی گھاس ہے اور شجر برابر تھا جو اس میں خشک ہو تو حطب کہلاتا ہے اور شوک کو صرف بری تر و تازہ پر محمول کیا جاوے اور کلام آتا ہے۔ دافع ہو کہ حرم کے اندر جس چیز سے نفع لینا جائز ہے اسکو حرم سے باہر لانا بھی جائز ہے اور انجملہ پھر دشمنی و تکلیف بان میں لیکن اگر بہت گڑھا کرے تو منع کیا جاوے۔ مع۔ ولا یكون المصوم فی بندہ القیمۃ مدخل۔ اور اس قیمت میں روزے کو کچھ دخل نہ ہوگا۔ ف۔ بلکہ صرف قیمت قرار پر تقسیم کرے۔ لان حرمتہ تناوہا بسبب الحرم لا بسبب الاحرام۔ کیونکہ ان نباتات پر دست درازی حرام ہونا بسبب تعظیم حرم کے ہے نہ بوجہ احرام کے۔ ف۔ تاکہ نسل کا تادان ہو کہ روزہ عوض ہو سکتا۔ فکان من ضمان الاحمال علی ما بینا۔ پس یہ منجملہ تادان صل کے ہوا بنا برآئکہ ہم بیان کر چکے۔ ف۔ فی تورہ المصوم یصلح جزاء الافعال الخ۔ حال اس میں قیمت ادا کرنی حتمی معین ہے۔ و یتصدق بقیمتہ علی الفقراء۔ اور اس کی قیمت کو فقیروں پر صدقہ کر دے۔ واذا ادا ہا ملکہ کما فی حقوق العباد۔ اور جب یہ قیمت ادا کر دے تو اس درخت یا گھاس کا مالک ہو گیا جیسے حقوق العباد میں ہے۔ ف۔ مثلاً زید نے عمر کی کوئی چیز غصب کر لی اگرچہ عداً غصب کرنا حرام ہے لیکن جب کہ زید پر اس کی قیمت ادا کرنے کا حکم قاضی نے دیا اور اس نے قیمت دیدی تو اس چیز کا ابد اس سے مالک قرار دیا جائیگا۔ پھر نباتات حرم کے مالک ہو جانے پر بھی اس کا احترام قائم ہے۔ ویکرہ بیعہ بعد القطع۔ اور بعد کاشتے کے اسکا فروخت کرنا مکروہ ہے۔ لانه ملکہ بسبب مخطوہ شرعاً۔ کیونکہ وہ ایسے سبب سے اسکا مالک ہوا جو شرعاً منوع ہے۔ ف۔ یعنی نباتات حرم کا شنا حرام ہے۔ فلو اطلق لہ فی بیعہ لتطرق الناس الی شکلہ۔ پس اگر اس ملک کی بیع کرنے میں اسکو مطلقاً اجازت دی جاوے تو ایسی حرکت کرنے کی طرف لوگ راہ نکالینگے۔ ف۔ اور کثرت قیمت ادا کر کے بیچنا شرع کرینگے بوجہ انھو سے شیطان کے۔ تو جب حرمت فاش ہو جائیگی اور حرم کے درخت نہیں بچینگے۔ اور یہ دلیل ہے کہ شرع نے اطلاقاً اجازت بیع نہیں دی۔ الا انہ یجوز البیع مع الکفر اہتہ بطلاط الفیصد والفرق بان ذکرہ۔ لیکن کراہت کے ساتھ بیع جائز ہے بخلاف فیصد کے اور فرق وہ ہے جسکو ہم ذکر کرینگے۔ ف۔ یعنی حرم کا شکار بیچنا باطل ہے اور درخت بیچنا باطل نہیں مگر مکروہ ہے۔ اور دونوں میں فرق کا بیان آتا ہے۔ والذی ینبئہ الناس عاۃ عرفناہ غیر مستحق للامن بالاجماع۔ اور جو نباتات کو اسکو عادت طور پر لوگ جانتے ہیں ہم نے اسکا مستحق امن نہ ہونا جان لیا ہے بدلیل اجماع۔ ف۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اسوقت تک برابر مشورہ تھا آتا ہے کہ حرم میں لوگ زراعت جاتے دکھاتے چھانٹتے ہیں بدون کسی انکار شرعی کے اور چاروں ائمہ وغیرہم نے اس پر اجماع کیا۔ وہ ان الحرم المنسوب الی الحرم۔ اور اس دلیل سے کہ حرام

کیا گیا وہ ہر حرم کی طرف منسوب ہو۔ **ف** چنانچہ حدیث میں بھی مذکور ہے۔ اور صحرا۔ واقع ہوا یعنی حرم کی گھاس اور حرم کا درخت۔ تو چونکہ گھاس کی گھاس کے آسکے ضرر دینا حرام ہے۔ والنسبۃ الیہ علی الکمال عندہم النسبۃ الی غیرہ بالانبات۔ اور حرم کی طرف نسبت ہونا پورے طور پر اس وقت کہ دوسرے کی طرف جانے کی نسبت دہر۔ **ف** یعنی ظان کا درخت یا گھاس نہ ہو بلکہ حرم کا ہو۔ تو جب وہ درخت ظان کا کہلایا بدہی منیٰ کہ اُسے جایا ہر حرم احترام حرم اُسکے ساتھ متعلق نہ رہا پس اُسکو قطع کرنا جائز ہے۔ پھر یہ کلام تو اس میں جس کو لوگ بطریق عادت جانتے ہیں۔ واما نسبت عادیۃ۔ اور جو درخت کہ بطریق عادت بویا نہیں جاتا۔ **ف** یعنی اُسکے ہونے کی عادت دہان جاری نہیں ہے۔ اور انتبہ انسان التحق بہا نسبت عادیۃ۔ جب اُسکو کسی آدمی نے بویا تو وہ ایسے درخت سے لاحق ہو گیا بلکہ بطریق عادت بویا جاتا ہے۔ **ف** یعنی اُسکا کاشنا بھی جائز ہے۔ رہی یہ صورت کہ جسکے ہونے کی عادت نہیں وہ خود کسی شخص کی زمین ملک میں آگیا تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اسکی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ زمین حرم سب آزاد ہے کسی کی ملک نہیں ہو سکتی اور یہ بحث مترجم نے تفسیر میں توضیح لکھی ہے۔ ہاں صاحبین و شافعی وغیرہم کے نزدیک وہ ملک ہو سکتی ہے اور اسی قول پر یہ مسئلہ منیٰ ہے جو مصنف رحمہ نے لکھا کہ۔ ولو نسبت بنفسہ فی ملک رجل۔ اور اگر ایسا درخت جو بطور عادت بویا نہیں جاتا خود کسی شخص کی ملک میں آگیا۔ **ف** اور اُسکو دوسرے نے کاٹا۔ فعلی قاطعہ قیمتہ لحرمتہ المحرم۔ تو اُسکے کاٹنے والے پر ایک قیمت تو حرم کی حرمت کی وجہ سے۔ حق اللشروع۔ بحق شرع واجب ہے۔ و قیمتہ اخرے ضمانتاً لما لک۔ اور دوسری قیمت اُسکے مالک کے لیے بطور تاوان واجب ہے۔ **ف** فرض کہ ایک درخت کی واسطے در چند قیمت لازم آئی پس جو حق شرعی ہے فقرا کو تقسیم ہوگی اور دوسرے کو اسکا مالک ملے گا۔ کالصيد المملوک فی المحرم۔ جیسے حرم میں صید مملوک۔ **ف** کہ جب اُسکو سوا مالک کے کوئی قتل کرے تو ایک قیمت تو حرم کی حرمت کی وجہ سے حق شرعی واجب ہے اور دوسری قیمت مالک کے حق کا تاوان لازم ہے۔ پھر ظاہر کلام اشارہ ہے کہ مصنف کے نزدیک بیان قول صاحبین و جمهور علماء رحمہم مختلف ہے کہ زمین حرم مملوک ہوتی ہے لیکن تفسیر میں دلیل قوی واسطے قول امام رحمہ کے مذکور ہے اور انشاء اللہ تعالیٰ کلام آتا ہے۔ وما جفت من شجر المحرم لاضمان فیہ۔ اور شجر حرم میں سے جو خشک ہو گیا تو اُسکے قطع میں ضمان نہیں۔ لانه کیس بنام۔ کیونکہ وہ نامی نہیں۔ **ف** یعنی اب بڑھ نہیں سکتا تو حطب ہے نہ شجر۔ اور نص حدیث میں ضمان واسطے شجر کے منصوص ہے۔ م۔ ولا یرعی خشیش المحرم ولا یقطع۔ اور حرم کی گھاس نہیں جرائی جا دیگی اور نہ کائی جا دیگی۔ **ف** چنانچہ حدیث معین سے مستفاد ہے۔ الا الاذخر سوا اذخر کے۔ **ف** کہ حدیث میں مستثنیٰ ہے تو صرف اذخر کو کاشنا جائز ہے۔ وقال ابو یوسف لا یاس بالرعی فیہ لان فیہ ضرورۃ۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ حرم میں گھاس جرانے میں مفاکفہ نہیں کیونکہ جرانے میں ایک ضرورت۔ **ف** یعنی ایک طرح کی مجبوری ہے۔ لان منع اللہ و اب عنہ متعذر۔ کیونکہ اس سے چو پاؤں کو روکنا متعذر ہے۔ **ف** یعنی محرم رکھنا۔ اور ایسی شکلات کو اسر تھالے نے معاف فرما دیا ہے۔ اور یہی قول مالک و شافعی ہے۔ ولنا مار وینا۔ اور یہی دلیل وہ حدیث جو روایت کر چکے۔ **ف** یعنی لا یخفی خلا۔ یعنی حرم کی گھاس نہ کائی جاوے۔ پس کاشنا منع ہے۔ والقطع بالمشافر کالقطع بالناجل۔ اور مشافر سے کاشنا جیسے مناجل سے کاشنا۔ **ف** دونوں برابر پس دونوں منع ہیں۔ پھر جب کہ حدیث میں مطلقاً منع فرمایا کہ حرم کی گھاس نہ کائی جاوے تو یہ ضروری ہے کہ اصل کہ محدث کاؤنگر جانور دن کو مجبور دہ کہ سب جو جاوے گا ابویوسف کے قول سے یہی مراد ہو سکتی ہے کہ جانوروں کو اس گھاس سے محرم رکھنا جو ضرورت کے متعذر ہے جو اب اسکا یہی کہ جب گھاس ملنے کا

مستثنیٰ ہے۔ و لانا مار وینا۔ اور یہی دلیل وہ حدیث جو روایت کر چکے۔ **ف** یعنی لا یخفی خلا۔ یعنی حرم کی گھاس نہ کائی جاوے۔ پس کاشنا منع ہے۔ والقطع بالمشافر کالقطع بالناجل۔ اور مشافر سے کاشنا جیسے مناجل سے کاشنا۔ **ف** دونوں برابر پس دونوں منع ہیں۔ پھر جب کہ حدیث میں مطلقاً منع فرمایا کہ حرم کی گھاس نہ کائی جاوے تو یہ ضروری ہے کہ اصل کہ محدث کاؤنگر جانور دن کو مجبور دہ کہ سب جو جاوے گا ابویوسف کے قول سے یہی مراد ہو سکتی ہے کہ جانوروں کو اس گھاس سے محرم رکھنا جو ضرورت کے متعذر ہے جو اب اسکا یہی کہ جب گھاس ملنے کا

مرفقہ بکل آدھے کو کچھ قدر نہیں زیادہ۔ وحمل الحشیش من الحمل ممکن فلا ضرورۃ۔ اور حمل سے گھاس کا لہلا تا ممکن ہے
یعنی آسان ہے تو کچھ ضرورت نہیں رہی۔ بخلاف الاذخر۔ بخلاف الاذخر کے۔ فت کہ ادل تو اس میں ضرورت باقی اور
زوم نہ مخصوص ہے۔ لانا استثناء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیوز قطعہ ورمیہ۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم نے اسکو مستثنیٰ کر دیا تو اسکو کاٹنا وجرانا جائز ہے۔ فت اگر کچھ ہو کہ بھرم لے کماہ کو کیون قیاس سے
استثناء کیا تو جواب دیا کہ۔ و بخلاف الکماہ۔ اور بخلاف کماہ کے۔ فت یعنی برخلاف اذخر وکماہ کے کہ اذخر
نوع میں مستثنیٰ ہے اور کماہ میں ہم نے استثناء نہیں کیا۔ لانا لیست من جملۃ النبات۔ کیونکہ کماہ منجہ نبات
کے نہیں ہے۔ فت تودہ طاعت میں شامل ہی نہ تھی۔ پھر واضح ہو کہ محشی نے فہات سے نقل کیا کہ کماہ جسکو ساروغ
تھے میں ایام برسات میں زمین سے جتنی ہر جگہ مرغی کے انڈے کی طرح اور بعض جھتری کی شکل ہوتی ہے۔ میں کتاہون
کہ شیخ محقق نے فتح القدیر میں لکھا کہ کماہ نبات نہیں اس واسطے کہ نبات تو اسکو کہتے ہیں جو دے زمین پر غا ہر ہو
اور کماہ زمین کے اندر ہوتی ہے اس میں سے اوپر کچھ ظاہر نہیں ہوتی اور وہ بڑھتی بھی نہیں ہے اور اگر ہم فرض کریں کہ وہ
نبات ہے تو خشک نبات شمر گی۔ انتہی۔ مینی میں ہے کہ کماہ زمین کے پانی سے نہیں بلکہ آسمانی پانی سے زمین میں مزروع
ہوتی ہے۔ الکافی۔ (ربیان حکم قارن) وکل شیء فعلہ القارن ما ذکرنا۔ اور ہر چیز جسکو قارن نے ان امور
مذکورہ میں سے کیا۔ فت یعنی احرام کی حالت میں جو امور کہ جرم ممنوع بیان ہوے ہیں جب انہیں سے کوئی جرم
ایسے شخص نے کیا جس نے عمرہ و حج کا قرآن کے ساتھ احرام باندھا ہے۔ ان فیہ علی المفرد دا۔ اگر اس امر ممنوع
میں مفرد حج والے پر ایک ذبح کرنا لازم آتا ہے۔ تعلیہ ولمان دم لہجۃ دم لعمرة۔ تو قارن پر دو قربانیاں جن ایک
ذبح کرنا احرام حج کے لیے اور ایک ذبح واسطے احرام عمرہ کے۔ فت کیونکہ اسکا گناہ دونوں کے دو احرام
پر واقع ہوا۔ وقال الشافعی دم واحد بناء علی انه محرم باحرام واحد عندنا ما حرامین وقتہ
مر من قبل۔ اور شافعی نے کہا کہ قارن پر بھی ایک ہی ذبح کرنا لازم ہو گا یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ شافعی رحمہ
نزدیک قارن ایک ہی احرام سے محرم ہوتا ہے اور ہمارے نزدیک دو احرام سے محرم ہوتا ہے اور یہ سابق میں گذر چکا۔
فت شیخ الاسلام نے کہا کہ یہ قبل دقوت عرفہ کے ہے اور بعد دقوت عرفہ کے صرف جلاع کرنے میں قارن پر دو
قربانیاں ہیں اور باقی منوعات میں صرف ایک قربانی ہے اور یہ مختار شیخ الاسلام ہے جسکو شیخ محقق رحمہ نے ضمیمہ قرار
دیا تو کلیہ صحیح ہوا کہ جس جنایت میں مفرد پر ایک قربانی ہے اس میں قارن پر دو قربانیاں ہر حال میں ہیں۔ الا ان تجاوزه
المیقات غیر محرم بالعمرة اول حج۔ باستثناء اسکے کہ قارن بغیر عمرہ یا حج کا احرام باندھنے کے میقات سے
گذر جاوے۔ فیکثرہ دم واحد۔ تو اس جرم میں اس پر ایک ہی قربانی لازم ہوگی۔ فت جیسے مفرد پر ہر خلاف
لزم فرج لما ان المستحق علیہ عند المیقات احرام واحد وبتناجر واجب واحد لا یجب الاجزاء واحد۔
بخلاف نول زفر رحمہ کے کہ دو قربانیاں لازم کرتے ہیں ہمارے دلیل یہ ہے کہ میقات کے نزدیک جو بات کہ
اسپر حق لازم ہے وہ ایک احرام ہے کہ بدون احرام کے میقات سے گذرنا ممنوع ہے اور ایک واجب کی تاخیر
کرنے سے صرف ایک ہی جوار واجب ہوگی۔ فت اور قرآن کے واسطے یہ شرط نہیں کہ میقات سے حج و عمرہ
کا احرام جمع ہو بلکہ یہ تو اس واسطے کرنے ہیں کہ جب میقات سے بغیر احرام گذرنا جائز نہیں تو احرام جمع کو لیتے ہیں
حتی کہ اگر میقات سے صرف عمرہ کا احرام لاوے پھر حج داخل کر لے تو قارن ہو جائیگا اور اگر جرم کے طور پر
بغیر احرام چلا آتا تو داخل میقات میں دونوں کے جمع سے قارن ہو گا۔ قارن اگر عرفات سے قبل احرام باندھا

یا طواف زیارت کو جنابت یا حدث میں کر کے وطن کو واپس آوے تو اس پر ایک ہی قربانی ہو۔ گناہی ایسی سادہ شاہد
 یہ قبول شیخ الاسلام جو ستافم - م - و اذا اشترک محرمان فی قتل صید فعلی کل واحد منہما جزاء کامل - اور
 اگر ایک صید کے قتل کرنے میں دو محرم شریک ہو گئے تو دونوں میں سے ہر ایک پر پوری جزاء واجب ہے۔ و
 ہر ایک پوری قیمت سے بدی یا اعلیٰ یا موم ادا کرے خواہ جل میں قتل کیا ہو یا حرم میں - ۳ - لان کل واحد
 منہما بالشترک یصیر جائزاً بقیۃ التفوق الدلائل - کیونکہ قتل میں شرکت کرنے سے ہر ایک ایسی جنابت کرنے والا
 ہو گیا جو دلات کرنے سے بڑھی ہوئی ہے۔ و حالانکہ محرم اگر دالت کر کے شریک ہو یعنی پتہ غلط سے درہنائی
 کرے تو اس پر جزاء کامل لازم ہوئی ہے تو قتل میں جو رہنائی سے بڑھ کر ہر فرد جزائے کامل لازم ہوگی اور یہ جزاء ہر ایک
 کے قتل پر ہے۔ فی متعدد البجاء متعدد الجنایۃ - پس قتل جنایت متعدد ہونے سے جزائے متعدد لازم ہوئی۔ و
 لہذا دھرم کی خصوصیت نہیں ہے چنانچہ محرم شریک ہونے پر ایک کا قتل جرم اور ہر ایک پر جزائے جرم لازم ہے۔ م - اور
 اگر شریک کوئی قتل یا کافر ہو تو اس پر کچھ نہیں اور محرم پر جزاء ہے۔ ۴ - اور حلال یعنی بغیر احرام والے کو صید ہر نام
 ہے سوائے صید الحرم کے کہ اسکو مارنا جرم ہے۔ و اذا اشترک حلالان فی قتل صید الحرم فلیکما جزاء واحد
 اور اگر دو حلال ایک صید حرم کے قتل میں شریک ہوئے تو دونوں ہر ایک جزاء واجب ہوگی۔ و
 اسی صید کی قیمت ہے جن کو دونوں نے مل کر ضائع کیا ہے تو ہر ایک کی قیمت دیدین - لان الضمان بدل عن المحل
 کیونکہ یہ ضمان تو محل یعنی صید کا عوض ہے۔ لاجزاء عن الجنایۃ - قتل جنایت کی جزا نہیں ہے۔ و اسی وجہ
 سے اس میں موم سے اولیٰ گناہ جائز نہیں ہے۔ اور قتل جنایت تو ایک ہی محل یعنی صید میں متعدد ہو سکتے ہیں مگر ایک محل
 یعنی صید متعدد نہیں ہو جاتا۔ فی متعدد البجاء واحد المحل - تو محل واحد ہونے سے آسانیاں ہوں گی و احد ہوگا۔ و
 اور نظیر اسکی وہ قتل حسین نادان دیت اصل میں واجب ہوتا ہے۔ کہ جلیں قتلار حلال واحد اخطاء - جیسے
 دومردوں نے خطار سے ایک مرد کو قتل کیا۔ و مثلاً شکار خیال کر کے دونوں نے اسکو تیر مارے اور یہ چوک ہے
 جس سے دیت واجب ہوئی ہے۔ یجب علیہما دیت واحدہ - تو دونوں پر ایک ہی دیت واجب ہوگی۔ و
 کیونکہ محل واحد کا عوض واحد ہے۔ رہا ان دونوں کا قتل اگرچہ چوک ہے لیکن بد اعتیاطی سے یہ فعل گناہ قرار پایا ہے
 تو قتل کا جرم نہ ان پر لازم آیا اور قتل بیان متعدد میں لہذا فرمایا۔ و علی کل واحد منہما کفارة - اور دونوں میں
 سے ہر ایک پر کفارہ لازم ہے۔ و تو معلوم ہو کہ محل کا عوض موافق محل کے ہوگا حتیٰ کہ ایک محل مثلاً صید حرم
 کے تلف کرنے میں دو چار حصہ شریک ہوں سب پر اسی محل واحد کی ضمان ہے اور دو صید ہوں تو دو تاویل میں
 اور قتل کا کفارہ ہر ایک کے قتل کے واسطے کامل ہو گیا چنانچہ صید کے پیارے اگر آدمی کو خطار سے قتل کرنے میں
 کئی شریک ہوں تو ہر ایک کے قتل کا اس پر کفارہ ملے گا۔ و اذا بلغ المحرم الصید - اور اگر محرم نے صید کو
 فروغ کیا۔ و خواہ زندہ یا بعد نزوح کے - او یا بتاعہ - یا محرم نے صید کو خرید کیا - یا بیع باطل - تو بیع باطل
 ہے۔ کیونکہ اسے قرآنی نے فرمایا کہ - حرم علیکم صید البر - تو حرام ہونا میں صید کی طرف منسوب فرمایا جیسے شراب
 پس محرم کے حق میں جن صید مثل شراب کے کچھ بھی قیمت نہیں رکھتا ہے۔ تو زندہ و مردہ صید دونوں کی بیع باطل ہے۔
 لان بیعہ جانا عرض لایصح بتقویت الامن - کیونکہ صید کو زندہ بیچ کرنے میں صید کے حق میں تعرض ہے و جانا
 کھونے کے۔ و پس اگر محرم خود خریدار ہے تو اسے وہ میں جو قتل شراب کے خریدار تو بلاشبہ بیع باطل ہے اور اگر
 بزرگتر حرام ہونے سے باطل ہے کیونکہ تعرض حرام ہے۔ و بیع بعد از قتل بیع حرام ہے۔ اور صید کو قتل کرنے کے بعد بیعنا

مردان کی بیچ ہے۔ ف۔ کیونکہ محرم کا ذبیح کرنا شرعی ذبیحہ نہیں بلکہ قتل اور مذبح مرفوع ہے تو کچھ شبہ نہیں کہ مردان کی غریبہ کو باطل ہے۔ ومن اخجی خطیۃ من المحرم۔ اور جس شخص نے محرم سے ہرنی (مثلاً) باہر نکال دی۔ ف۔ خواہ عمدہ آیا کسی طرح نکالی۔ نویدت اولاد و فامحت ہی و اولاد ہا۔ پھر بعد نکالنے کے وہ کئی بچہ جنی پس اس صدمہ سے وہ ہرنی واسکے بچہ سب مر گئے۔ ف۔ پس کیا نکالنے والا مرت ہرنی کا ضامن ہے یا مع بچوں کے۔ جواب دیا۔ فحلیہ جزاؤ میں تو اس پر ان سب کی جزا واجب ہے۔ لان العید بعد الاخراج من المحرم بقی مستحقا للامن شرعا۔ کیونکہ ہرنی تو محرم سے نکالے جانے کے بعد بھی شرع کے حکم سے امن کی مستحق ہے۔ ولذا وجب ردہ الی امنہ۔ اور اسی وجہ سے اسکو اپنے امن کے ٹھکانے پھیرنا واجب ہے۔ ف۔ اگر امن ہو تو اسکو محرم میں پھر لا دے۔ و ہذا صفت شرعیہ۔ اور یہ صفت شرعیہ ہے۔ ف۔ یعنی اسکا مستحق امن ہوتا۔ اسکو ایک صفت بحکم شرع حاصل ہے اور جو صفت شرعی ہوتی ہے وہ اسکی ذات و اولاد میں پھیل جاتی ہے۔ فقہری الی الولد۔ تو یہ صفت بھی اسکے بچوں میں پھیل جائیگی۔ ف۔ اور ہر بچہ اسکا مستحق ہوگا اسکے امن کے ٹھکانے رکھا جائے تو جب محرم نے اس میں تعرض کیا تو جزا واجب ہوئی۔ اور اس صفت شرعیہ کے ٹھیک ہونے کی مثال رقیۃ مولا دی ہے چنانچہ جو عورت کہ ملوک ہو تو سوائے مالک سے جزا و لاد کسی دوسرے کے نکاح سے ہو وہ بھی ملوک ہوگی کیونکہ یہ صفت شرعیہ ہے۔ پھر ہرنی کا یہ حکم اسوقت کہ محرم مذکور نے ہنوز ہرنی کی جزا دے دی ہو۔ فان اودی جزاؤ یا تم ولدت۔ اور اگر محرم مذکور نے ہرنی کی جزا دیدی پھر وہ بچہ جنی۔ ف۔ پس مع بچوں کے ہلاک ہو گئی۔ لیس علیہ جزا الولد۔ تو محرم پر بچوں کی جزا واجب نہیں ہے لان بعد اوار الحجاز لم یتق آمنہ۔ کیونکہ ہرنی بعد جزا ادا ہونے کے مستحق امن نہیں رہی۔ ف۔ کیونکہ محرم نے اسکی قیمت پہنچا دی۔ تو گویا ہرنی اپنے مامن میں پہنچائی۔ لان وصول الخلف۔ کیونکہ بدل کا پہنچنا۔ ف۔ یعنی قیمت کا فقراء کو پہنچ جانا۔ کو حصول الاصل۔ مانند اصل کے پہنچ جانے کے ہے۔ و امر تعالیٰ اعلم بالاصواب۔ ف۔ ہمارے نزدیک یہ قیمت فقراء کے محرم کو دینا اور سوائے انکے دیگر فقراء کو دینا جائز ہے فعلی ہذا قیمت کا اپنے ذمہ ٹھکانے اور اپنے مستحقین کو پہنچنا بنزد صید کے محرم میں پہنچنے کے ہے پس غایۃ الی بیان کا اعتراض کہ قیمت کا محرم میں پہنچنا ضرور نہیں تاکہ ہرنی کے پہنچنے کا قائم مقام ہو۔ یہ اعتراض ساقط ہے کیونکہ امام مصنف کا مقصود یہ کہ قیمت کا اپنے مستحق ٹھکانے پر پہنچنا جیسے۔ اور اپنے مستحق مقام میں پہنچنا۔ (فروع) حلال نے دوسرے حلال کی صید غضب کر کے ہاتھ میں لی اور احرام باندھا تو واجب ہے کہ جھوڑ دے اور تادان دیدے اور واپس نہ کرے اور اگر واپس دے تو ضمان سے بری ہو اگر آئے بڑا کیا لہذا یہ امتحان کے قابل ہے کہ کسی غاصب کو غضوب واپس دینا بڑا کام ہے۔ حل میں صید کو تیرا را دھکا اور تیرا اسکو محرم میں لگا تو مذکور ہے کہ اس پر جزا واجب ہے اور مبطو میں مصرع نہیں واجب لیکن مکنا حاصل نہیں۔ صفت۔

باب مجاوزۃ الوقت بغیر احرام

یہ باب بیقات سے بغیر احرام گزرنے کے بیان میں ہے۔ وقت زمانہ معروف اور وہ مقام جان سے بغیر احرام کے تجاوز نہیں جائز ہے بغیر من تعظیم کہ معظمہ۔ پس بیقات سے تجاوز میں قصد کہ ہو گا یا نہ ہو گا۔ اول یہ کہ قصد کہ ہو تو غرض و انوائے اگونی۔ اور جب آیا کو نہ کار بنے والا۔ ف۔ یا بیقات سے باہر کہیں کا ہو۔ بستان بنی عامر۔ بستان بنی عامر میں۔ ف۔ مثلاً۔ اور یا ایک موضع خربہ کے ہو مگر محرم سے باہر اور بیقات کے اندر واقع ہو اس پر اور

اس کوئی یعنی آقائی کا تصدیق یا عمرہ کا ہے۔ مع۔ تہ اسنے بیقات سے بغیر احرام کے تہاد کیا۔ پھر وہ حال سے خالی نہیں
 کہ یا توستان بنی عامر بن اسنے احرام باندھا یا نہیں باندھا۔ پس اگر اول صورت ہے۔ فاحرام بغیرہ۔ پس اسنے عمرہ کا
 احرام باندھا۔ وفت۔ تو پھر دیکھا جاوے کہ بعد احرام کے اسنے کوئی فعل حج سے شروع کیا ہو یا نہیں۔ پس اگر کوئی
 فعل شروع نہیں کیا۔ فان رجوع الی ذات عرق۔ پھر اگر رجوع کیا ذات عرق کی جانب۔ ولبی۔ اور تلبیہ کہا۔
 وفت۔ یعنی کوئی کے واسطے ذات عرق بیقات قریب ہر اسکی طرف پھرا اور ظاہر الروایۃ میں کچھ خصوصیت ذات عرق
 کی نہیں بلکہ محصل یہ کہ کسی بیقات کی طرف نہا اگر احرام باندھ کر تلبیہ کہتا ہوا۔ منع۔ بطل عنہ دم الوقت۔ تو اسکے
 ذمہ سے بیقات کی قربانی ساقط ہوگئی۔ وفت۔ یعنی بیقات سے بغیر احرام تہاد کرنے سے اسپر ایک قربانی کا کفارہ
 واجب ہوا تھا وہ اسطرح بیقات کی طرف لوٹ جانے سے ساقط ہوگئی۔ وان رجوع الیہ ولم یلب۔ اور اگر تہاد
 کی طرف نہا اور تلبیہ نہیں کیا۔ حتی دخل مکہ وطاف لعمرة۔ یہاں تک کہ جا کر مکہ میں داخل ہوا اور اپنی عمرہ کا طواف
 کر لیا۔ وفت۔ یعنی فعل شروع کر دیا۔ فعلیہ دم۔ تو اسپر قربانی لازم ہے۔ وفت۔ الحاصل بیقات کی طرف لوٹنے
 میں تلبیہ کہنا ضروری۔ ونبأ عند ابی حنیفہ رحمہ۔ اور یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے۔ وقالان رجوع الیہ مومنا فلیس
 علیہ غمی لبی اولم یلب۔ اور صاحبین نے کہا کہ اگر وہ بیقات کی طرف احرام کی حالت میں نہا تو اسپر کچھ لازم نہیں رہا
 خواہ اسنے تلبیہ کہا ہو یا نہیں۔ وفت۔ یہی قول شافعی ہے۔ وقال زفر رحمہ لایسقط لبی اولم یلب۔ اور
 زفر رحمہ نے کہا کہ کفارہ کی قربانی ساقط نہ ہوگی خواہ تلبیہ کہے یا نہ کہے۔ وفت۔ یہی قول مالک و شافعی ہے۔ لان جنابہ
 لم ترتفع یا لعود و صابر کما اذا افاض من عرفات قبل الامام ثم عاد الیہ بعد الغروب۔ کیونکہ اسکا حج
 تو بیقات کو لوٹنے سے مرتفع نہیں ہوا اور ایسا ہو گیا کہ جیسے عرفات سے امام سے پہلے چل دیا پھر بعد غروب کے عرفات
 کو واپس آگیا۔ وفت۔ تو بالاتفاق مومنا مفید نہیں اور قربانی کفارہ لازم رہیگی۔ یہی بیان ہے۔ اعتراض ہوا کہ
 دونوں میں فرق ہے کیونکہ عرفات کی واپسی بے وقت ہے اور بیان واپسی وقت پر ہے کہ ہنوز کوئی فعل شروع نہیں کیا تو قیاس
 مع الفارق ہو۔ ولنا انہ تدارک المشرک فی آوانہ۔ اور جاری دلیل یہ کہ اسنے مشرک کا تدارک اپنے
 وقت پر کر لیا۔ وذلک قبل الشروع فی الافعال۔ اور اسکا وقت افعال شروع کرنے سے پہلے موجود ہے۔
 وفت۔ تو اپنے وقت کا تدارک کرنا مفید ہوا۔ فیسقط الدم۔ پس کفارہ کی قربانی ساقط ہو جائیگی۔ بخلاف
 الافاضۃ۔ بخلاف عرفات سے چل دینے کے۔ لانہ لم تدارک المشرک علی ماہر۔ کیونکہ اسنے مشرک کا
 تدارک نہیں کیا تاہم اگر گذرا۔ وفت۔ غلام یہ کہ آفتاب غروب ہو جانے پر وقت نہیں رہا تو تدارک نہیں ہوا۔
 اور بیان تدارک وقت پر مفید ہے اور ابیہن امام ابو حنیفہ و صاحبین کا اتفاق ہے۔ غیر ان التدارک عند ہما
 بعودہ محمدا۔ سوائے انہی بات کے کہ تدارک صاحبین کے نزدیک اسکے احرام کے ساتھ عود کرنے میں حاصل ہے۔
 وفت۔ کچھ تلبیہ کی ضرورت نہیں ہے۔ لانہ انکسر فی البیقات کما اذا مریہ محرم اسکا۔ کیونکہ اسنے بیقات کا حق یعنی احرام ظاہر کرنا
 تو ایسا ہوا کہ جیسے وہ بیقات پہ احرام کے ساتھ خاموش گذرا۔ وفت۔ بدو تلبیہ کے چنانچہ یہ بالاتفاق جائز ہے اسطرح بیان بھی
 تلبیہ کہنے سے تو نا ضرر نہیں۔ وعندہ رجوع بعودہ محرم علیا۔ اور امام رحمہ کے نزدیک اسکے احرام کے ساتھ تلبیہ کہنے سے
 عود کرنے میں حاصل ہے۔ لان العزیمۃ فی حق الاحرام من دویمۃ اولہ۔ کیونکہ احرام کے حق میں عزیمت یہ کہ اپنے اصل کے پھر
 سے ہے۔ وفت۔ یعنی احرام میں ایک طریقہ عزیمت یعنی فصل باطنی ہے اور وہ اپنے وطن کی آبادی سے احرام باندھنا۔ وفت۔
 یعنی اہل مدینہ اور جائز ہے وہ بیقات سے احرام باندھنا۔ فانما ترخص بالتأخیر الی البیقات وجب علیہ

حکمہ بالمشاء التلبیۃ۔ پس جب اسے بیقات تک تاخیر کرنے کی زحمت اختیار کی تو تلبیہ پیدا کر کے احرام کا حق پورا کرنا اس پر واجب ہے۔ وکان التلانی بعدہ طبعاً۔ اور حرم کی تلافی تلبیہ کہنے ہوئے دھنسنے سے ہوگی۔ فـ۔ لیکن اس میں یہ تردد ہے کہ اگر اس نے زحمت تاخیر اختیار کی تو یہ واجب نہیں کہ قرابت کی اس پر واجب ہو۔ جواب یہ ہو سکتا ہے کہ جب بیقات پر احرام باندھ لیتا تو کچھ ضرورت تلبیہ نہ تھی مگر جب اس نے بغیر احرام کے نماز کیا تو اب اس پر عود کرنے میں احرام کے ساتھ تلبیہ ظاہر کرنا ضرور ہے۔ م۔ وعلیٰ ہذا الخلاف اذا احرم بحتہ بعد المجاوزه مکان العمرة فی جمیع مذاکرنا اور اگر اسے بیقات سے بغیر احرام نماز کرنے کے بعد بجائے عمرہ کے حج کا احرام باندھا ہو تو اب سب اہل میں جو ہم نے ذکر کیے ہیں امام ابو حنیفہ و صاحبین کا قول اسی اختلاف پر ہے۔ فـ۔ پھر یہ سب اس وقت کہ بعد احرام کے کوئی فعل عمرہ شروع کرنے سے پہلے ہو گیا ہو۔ ولو عاد بعدہ ابتداء الطواف واستلم الحجر لا یسقط عنه الیدم بالاتفاق۔ اور اگر اس نے طواف شروع کرنے سے پہلے عود کیا ہو تو بالاتفاق اس سے قربانی کفارہ ساقط نہ ہوگی۔ فـ۔ خواہ تلبیہ کہتا ہوا دھنسنے یا نہیں۔ اور یہ قول جیسے ہمارے علماء رحمہم اللہ کا ہے مالک وشافعی و احمد رحمہم اللہ تعالیٰ کا بھی یہی قول ہے۔ مع۔ یہ سب اس وقت کہ اس نے احرام باندھ لیا ہو پھر بیقات کو ٹوٹا۔ ولو عاد الیہ قبل الاحرام لیسقط بالاتفاق۔ اور اگر احرام باندھنے سے پہلے وہ بیقات کی طرف لوٹا تو بالاتفاق اس کے ذمہ سے قربانی ساقط ہو جائیگی۔ فـ۔ جب کہ اس نے بیقات سے احرام باندھا۔ و ہذا الذکر کرنا۔ اور یہ سب جو ہم نے ذکر کیا۔ فـ۔ کہ بغیر احرام کے بیقات سے نماز کرنے میں قربانی کفارہ واجب ہوتی ہے جو وہ مذکورہ۔ اذا کان یرید الحج او العمرة۔ یہ اس وقت کہ اس کا ارادہ حج یا عمرہ کا ہو۔ فـ۔ اور اگر اس کا یہ ارادہ نہ ہو۔ فان دخل البستان لحاجۃ۔ پس اگر وہ بستان نبی عامر میں اپنی حاجت سے داخل ہوا۔ فـ۔ مثلاً تجارت یا ملاقات وغیرہ کے واسطے حالانکہ وہ بیقات سے احرام کر کے نہیں گیا تو اس پر کچھ حرم نہیں ہے۔ اب اگر وہ بستان سے مکہ معظمہ میں داخل ہوا چاہے مکہ ان یدخل مکہ بغیر احرام۔ تو اس کو اختیار ہے کہ بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہو۔ فـ۔ معنی یہ کہ بغیر بیقات سے احرام لانے کے مکہ میں یہیں سے احرام باندھ کر داخل ہو سکتا ہے اور یہ معنی نہیں کہ بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونا جائز ہے کیونکہ سب کتابین ناطق ہیں کہ جو کوئی مکہ میں داخل ہوا چاہے اس پر احرام لازم ہو یا نہ ہو۔ لہذا فرمایا موقوفہ بستان اور بستانی کی واسطے بیقات ہی موضع بستان ہے۔ فـ۔ یعنی بستان سے احرام باندھنا اس کے حق میں بیقات سے احرام کیونکہ یہ اس کا بیقات ہے۔ و هو صاحب المنزل سوار۔ اور یہ شخص جو بستان میں داخل ہو گیا اور شخص کہ بستان کا رہنے والا ہے دونوں یکساں ہیں۔ یعنی اس بات میں کہ اس کے واسطے بیقات ہی مقام ہے۔ اور اس فاقی کو بیقات کا مقام ہے احرام لانے کی ضرورت نہیں ہے۔ لان البستان غیر واجب التعظیم فلا یلزمہ الاحرام بقصدہ۔ کیونکہ بستان کوئی مقام واجب التعظیم نہیں تو بستان کا قصد کرنے سے اس پر احرام باندھنا لازم نہ ہوگا۔ فـ۔ بلکہ جائز نہیں ہے میں بستان میں بغیر احرام داخل ہوگا۔ و اذا دخل التحق بالبدن۔ اور جب بستان میں داخل ہو گیا تو بستان داؤن کے ساتھ لاحق ہو گیا۔ فـ۔ اگرچہ چند روز اقامت کی نیت نہ ہو مع۔ ولبستانی ان یدخل مکہ بغیر احرام لیسقط عنہ لک۔ اور بستان واسطے کہ مکہ میں داخل ہونا اپنی ضرورت کے لیے بذات احرام کے جائز ہے۔ لہذا اس کے واسطے بھی جائز ہے۔ فـ۔ اس کے معنی بقول ابن الامام رحمہم اللہ بیقات سے احرام لانے کے بغیر کہ مکہ میں داخل ہو سکتا ہے۔ ربا بیان سے احرام باندھ لینا تو ضرور ہے۔ والمراد بقولہ موقوفہ البستان۔ اور یہ جو فرمایا کہ موقوفہ بستان یعنی بستانی کا بیقات بستان ہے اس سے مراد یہ کہ جمیع المحل الذی مینہ و بین الحرم۔ تمام محل جو اس کے درمیان

در بیان مانع ہے۔ فت۔ کوئی خصوصیت بستان کی نہیں ہے۔ وقت قدر من قبل۔ اور یہ بیان بے گناہانہ۔ فت۔
 وقت الداخل الملحق ہے۔ پس روز ہی اس شخص کا بقات بستان میں داخل ہو کر بستان کے ساتھ باقی
 ہے بستان ہے۔ فت۔ (فرج) جو کوئی کہ میں بغیر احرام داخل ہونا چاہے اس کا یہی جملہ ہے کہ بستان میں داخل
 ہو۔ کافی۔ اس جملہ میں اعتراض ہے کہ جب اس کا اصلی قصد کہ ہر تو اس کو آفاقی موافقت سے بغیر احرام تجاوز
 کرنا نہیں جائز ہے۔ امداد ورج۔ میں کتابوں کہ بالفعل اس کا قصد یہ ہے کہ بستان میں تجارت وغیرہ کے لیے داخل
 ہو تاہم اگر اس کو علم ہے کہ بستان سے کہ لا قصد کرے گا۔ لیکن معنی اس کے صرف یہ ہیں کہ اسے اس جملہ سے بقات آفاقی سے
 احرام پہلا اگر بستان سے باہر داخل ہونا ضرور ہے جیسا کہ شیخ متقی نے تحقیق کی ہے۔ م۔ الحاصل جو آفاقی کہ بستان میں
 داخل ہو گیا وہ اور بستانی حکم میں واحد ہیں۔ فان احرام من المحل۔ پھر اگر دونوں نے یعنی داخل ہونے والے
 اور بستانی دونوں نے حل سے احرام باندھا۔ فت۔ یعنی بقصد حج۔ و تھا بعرقہ لم یکن علیہما شی۔ اور دونوں
 نے جا کر عرفات میں وقوف کیا تو دونوں پر کچھ واجب نہیں ہے۔ یرید بہ بستانی والد داخل فیہ۔ ان دونوں
 سے مراد ایک بستانی اور دوسرا بستانی میں داخل ہونے والا۔ لائما احرام من بقاتھا۔ کیونکہ ان دونوں
 نے اپنی بقات سے احرام باندھا۔ فت۔ تو ان پر کچھ جنایت کا کفارہ نہیں کیونکہ جنایت ہی نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ
 ظاہر کلام مصنف یہ ہے کہ اہل بستان کے واسطے یہ حکم ہے کہ جب حج یا عمرہ کا قصد کریں تو بستان سے احرام باندھیں
 اور جب کسی ضرورت کے واسطے سو اسے زیارت بیت العتیق کے کہ میں جاؤں تو بغیر احرام جائز ہے کیونکہ حاجات
 کثیرہ لاحق ہوتی ہیں اور ہر بار احرام میں شقت و حج بخلاف ہے پس جو شیخ ابن الہمام نے نقل کیا وہ آفاقی کے واسطے
 ہے اور یہ مسئلہ باب الاحرام میں گذر چکا۔ م۔ ومن دخل مکۃ بغیر احرام۔ اور جو شخص کہ کہ میں بغیر احرام کے داخل
 ہو گیا۔ فت۔ حالانکہ اس کے داخلہ سے اس پر حج یا عمرہ ہمارے نزدیک لازم ہے۔ ثم خرج من عامہ ذلک اسے
 الوقت۔ پھر وہ اسی سال میں بقات کو گیا۔ واحرم بچتہ علیہ۔ اور اسے ایسے حج کا احرام باندھا جو اس پر
 واجب ہے۔ فت۔ خواہ حج فرض ہو یا حج نذر ہو بلکہ خصوصیت حج نہیں حتیٰ کہ اسے احرام عمرہ واجبہ نذر وغیرہ کا
 باندھا۔ اجزاء ذلک من دخول مکۃ بغیر احرام۔ تو اس کو بغیر احرام کے کہ داخل ہونے سے یہ نیک واجبہ
 کافی ہو گیا۔ فت۔ یعنی اول داخلہ کا حج یا عمرہ اس واجب حج یا عمرہ سے ادا ہو گیا۔ وقال زفر ج لا یخیرہ وجو
 اقیما س اعتباراً بآثارہ بسبب النذر فصار کما اذا تحولت السنۃ۔ اور زفر نے کہا کہ یہ اس کو کافی
 نہ ہوگا اور قیاس ہی پر قیاس اس کے جو وجہ نذر کے لازم ہوا تو ایسا ہو گیا کہ گویا سال پلٹ گیا ہے۔ فت۔ یعنی
 وجہ قیاس یہ ہے کہ اول حج یا عمرہ تو داخل کہ مغفہ ہونے سے واجب ہوا تھا اور یہ حج یا عمرہ پہلے سے واجب تھا
 تو دونوں کا سبب مختلف ہے پس ایک سے دوسرا ادا نہ ہوگا جیسے کسی پر حج نذر تھا پھر بالعمادی سے حج الاسلام
 فرض ہوا تو حج الاسلام ادا کرنے سے حج نذر بالاتفاق ادا نہیں ہوتا پس ایسا ہی بیان ہے کہ حج یا عمرہ واجبہ کے ادا
 کرنے سے جو نیک وجہ داخلہ کے لازم آتا تھا ادا نہیں ہوگا۔ کیونکہ دونوں کا سبب مختلف ہے پس سبب کا بدلنا بعد
 سال بدلنے کے ہوگا حالانکہ سال بدل جانے میں بالاتفاق ادا نہیں ہوگا۔ ولنا۔ اور ہماری دلیل۔ فت۔ یعنی
 احسان۔ تو ہم نے استخانتماں لیا کہ۔ اذ تلافی المشروک فی وقتہ۔ اسے متروک حج یا عمرہ تہ کی کافی اسے وقت
 میں کر لی۔ فت۔ یعنی سال کے اخیر پہلے کہ فرض یا واجب کے ضمن میں اس کو ادا کر لیا اور کوئی عمدہ حج یا عمرہ نہیں
 داکر قصد نہیں ہے۔ لان الواجب علیہ تعظیم ذمۃ البقیۃ بالاحرام۔ کیونکہ اس پر واجب تھا اس بقعہ من قبل

رنا احرام کے ساتھ ہے۔ فتنہ کو واجب احرام کے ضمن میں یہ مقصود حاصل ہو جائیگا۔ کیا اذا اتاہ محرابہ بحج الاسلام
فی الاشد او جیسے اگر ابتدا میں حج الاسلام یعنی فریضہ حج کا احرام باندھے آتا۔ فتنہ تو خیمہ کے حج یا عمرہ سے کافی
ہو جاتا۔ یوں ہی اس سال کے اندر کافی کرنا کافی ہو گیا۔ بخلاف ما اذا تحولت السنۃ لانہ صار وثائق ذمتہ
برخلاف ایسی صورت کے کہ جب سال پلٹ گیا ہو کیونکہ تہجد واجبہ اسکے ذمہ دین لازم ہو گیا۔ خلافت یا وحی الہیہ الاحرام
مقصود۔ تو نہیں ادا ہو گا کسی حال سے سوائے مقصود احرام کے ساتھ۔ فتنہ یعنی جو احرام کہ اسی دین کے ادا کرنے
کے قصد سے باندھا جاوے۔ کما فی الاعتکاف السنۃ در۔ جیسے ذکر کے اعتکاف میں ہوتا ہے۔ فتنہ یعنی اس سال
اعتکاف رمضان کے تہذیب کی ادا اعتکاف میں روزہ رکھنا لازم ہے۔ فتنہ یا وحی بضم رمضان میں بندہ السنۃ دون
عام الثانی۔ تو اس سال کے روزہ رمضان کے ساتھ اعتکاف نہ کرے اور ماہ جو جائیگا نہ دوسرے سال کے رمضان
سے۔ فتنہ بلکہ ضروری کہ رمضان کے سوائے کسی مہینے میں اعتکاف روزہ کے ساتھ اعتکاف قضا کرے۔ پھر واضح
ہو کہ اکثر کتابوں میں لکھا کہ جو کوئی کہ مغلطہ میں جانے کا قصد کرے اسپر حج یا عمرہ لازم ہے اور احرام مصنف رح نے فرمایا کہ
اسپر احرام لازم ہے۔ یہی صحیح ہے یعنی واجب کیا گیا کہ جو شخص کہ مغلطہ کا قصد کرے وہ ضرور احرام باندھ کر جاوے پس حج
ذکرہ کا قصد رکھتا ہو تو یہی احرام کافی ہے یا نہیں تو علحدہ احرام سے جاوے پھر یہ احرام مکمل نہیں سکتا تا وقتیکہ اس سے
کوئی حج یا عمرہ ادا کرے کیونکہ احرام سے نکلنے کی سبیل ادا ہے افعال ہے جیسا کہ حج قاسدین افعال پورے کرنا ہی وجہ
سے لازم ہیں۔ ومن جاوز الوقت فاحرم بعمرہ۔ اور جس شخص نے بیقات سے تجاوز کر کے عمرہ کا احرام باندھ
وافسد ہوا۔ اور عمرہ کو فاسد کر دیا۔ فتنہ باین طو کہ چار پیرے طواف سے پہلے جامع کر لیا۔ مضی فیہا۔ تو عمرہ کے
افعال میں گنجاوے۔ فتنہ یعنی احرام سے نکلنے کے واسطے افعال پورے کرے اگرچہ عمرہ ادا نہ ہوگا۔ وقضا ہوا
اور عمرہ کو قضا کرے۔ فتنہ جو وقت چاہے کچھ سال آئندہ کی قید شل حج کے نہیں کیونکہ عمرہ کا وقت تمام سال ہے
علی الامر سابقا۔ پس بیقات سے احرام باندھ کر عمرہ قضا کرے۔ لان الاحرام تقع لازما۔ کیونکہ احرام تو لازم واقع
ہوتا ہے۔ فتنہ بدون افعال ادا کیے اس سے نکلنا ممکن نہیں ہے۔ فضا رکھا اذا افسد الحج۔ تو ایسا ہو گیا
جیسے حج کو فاسد کر دیا۔ فتنہ اور حج قاسدین افعال پورے کر لیا جو احرام عمرہ میں ہے۔ ویس علیہ دم لہ
الوقت۔ اور اسپر بیقات چھوڑنے سے کفارہ کی قربانی لازم نہ ہوگی۔ فتنہ اگرچہ فاسد کرنے کا کفارہ لازم ہے
جب اس شخص کو احرام بیقات سے قضا کیا تو اول تجاویز بیقات بغیر احرام کا نقصان پورا ہو گیا جیسے لازم ہو جاتا
وہ فاسد ہو کر قضا کی تو سجدہ سو ساقط ہو گیا۔ مع۔ وعلی قیاس قول زفر لایسقط ھنہ۔ اور قول زفر رحمہ کے
قیاس پر دم ساقط نہ ہوگا۔ فتنہ یعنی زفر رحمہ سے صحیح روایت نہیں مگر ان کے قول سابق پر قیاس کر کے لگا کہ قربانی
ساقط نہ ہوگی۔ وہو نظیر الاختلاف۔ اور یہ اختلاف نظیر ہی اس اختلاف کی۔ فتنہ جو دو صورتوں میں ہے۔
اول۔ فی فائت الحج اذا جاوز الوقت بغیر احرام۔ ایسے شخص میں جس نے حج کو فوت کیا جب کہ وہ بیقات
سے بغیر احرام حجاز کر گیا ہے۔ فتنہ یعنی بغیر احرام کے بیقات سے حجاز کیا مگر اسکو حج نہیں ملا۔ اور دوم۔ میں
جائز الوقت بغیر احرام داخل حج ثم افسد حجہ۔ ایسے شخص میں جس نے بغیر احرام کے بیقات سے
تجاویز کیا پھر حج کا احرام باندھا پھر اسکو فاسد کر دیا۔ فتنہ خلا قبل دعوت تہذیب کے جمع کر لیا۔ تو ان دونوں
شخصوں پر آئندہ قضا میں بیقات سے احرام لانے سے اول تجاویز کا دم ساقط ہو گیا اور زفر رحمہ کے نزدیک ساقط
نہ ہوگا۔ وہو یعتبر المجاوزۃ جردہ۔ اور زفر رحمہ اس تجاویز بیقات بغیر احرام کو قیاس کرتے ہیں۔ بغیر احرام

المحظورات - اس کے سوا سب دیگر منوعات پر - **ف** چنانچہ دیگر منوعات مانند خوشبو لگانے وغیرہ سے بکھار
 ورم واجب ہو اذہ مضار سے ساقط نہ ہو گا تو بغیر احرام کے بیقات سے حجاز کا کفارہ بھی قضاء سے ساقط نہ ہو گا۔
 لیکن مخفی نہیں کہ دونوں میں فرق ہے وہ یہ کہ خوشبو لگانے وغیرہ کا جرم ہر جگہ اس کی تلاقی نہیں بیقات بیقات سے
 حجاز کے کہ اس کی تلاقی ہے۔ تو فرق جگہ وجود قیاس صحیح نہ ہو گا۔ ولنا انہ یصیر قاضیا حق البیقات بالاحرام
 منہ فی القضاء۔ اور جاری دلیل یہ کہ قضاء میں وہ شخص بیقات سے احرام باندھنے میں بیقات کا حق ادا کرے ہو گا
 ہو جائیگا۔ وہ جو سبکی انقضاء۔ اور قضاء اس کی حکایت کرتا ہے جو نوت ہو گا۔ **ف** گویا فوت شدہ کا قائم مقام
 یہ ہے تو گویا اس نے بغیر احرام کے بیقات سے حجاز نہیں کیا۔ ولایتی مقدم ہے غیرہ من المحظورات۔ اور قضاء کے
 ذریعہ سے دیگر محظورات معدوم نہیں ہوتے ہیں۔ **ف** پس اگر قضاء میں اس نے خوشبو نہیں لگائی تو اس سے
 لازم نہ ہو گا کہ گویا اس نے محل میں خوشبو نہیں لی تھی۔ کیونکہ ایک وقت ایک گناہ کر کے سے دوسرے زمانہ کا کرنا نہیں ملتا
 ہے۔ **ف** توضیح الفرق - تو فرق کھل گیا۔ **ف** یعنی بغیر احرام حجاز بیقات میں۔ اور دوسرے منوعات کو سنے میں
 فرق ظاہر ہو گا کہ قضاء سے دیگر منوعات نہیں ملنے ہیں بخلاف حق بیقات کے کہ وہ پورا ہو جاتا ہے کیونکہ قضاء تو سابق فاسد
 کی ہر گز اگر اول مرتبہ فاسد نہ کیا ہو بلکہ پورا کیا ہو پھر دوسرے سال دوسرا بیقات سے ادا کیا تو اول میں بیقات
 سے حجاز کا کفارہ لازم رہے گا کیونکہ دوسرا خود مستقل ہے اول کا قائم مقام نہیں ہے۔ م۔ و اذا خرج المکی یرید الحج فاحرم
 اور اگر مکی حرم سے حل کو نکلا در حالیکہ حج کا ارادہ رکھتا ہے پس اس نے احرام باندھا۔ **ف** یعنی حل سے۔ ولم
 یعد الی الحرم ووقف بعرفة۔ اور حرم کی طرف نہیں وٹا اور عرفات کا وقت کیا۔ **ف** یعنی حل سے باہر ہی یا
 عرفات کو جلا گیا۔ فعلیہ شام۔ تو اس کی ہر ایک گہری واجب ہے۔ **ف** کیونکہ اس نے بیقات سے حجاز کیا۔ لان
 وقتہ الحرم وقد جاؤہ بغیر احرام۔ کیونکہ مکی کا بیقات تو حرم ہے اور حال یہ کہ وہ اپنے بیقات سے بغیر احرام حجاز
 کر گیا۔ **ف** اور تلاقی نہ کی۔ اور اگر بغیر مدت حل میں آیا ہو تو اس پر کچھ نہیں۔ السردی ۵۰۔ فان عاد الی الحرم
 ولہی اولم یلب۔ پھر اگر کی مذکور نے (عرفات جانے سے پہلے) حرم کو عود کیا اور تعلیم کیا یا نہیں کیا۔ **ف** یعنی
 تعلیم کتا ہوا تو یا نہیں۔ فہو علی الاختلاف الذی ذکرناہ فی الاقائی۔ تو اس کا حکم اسی اختلاف پر ہے جو ہم نے آقائی
 کے مسئلہ میں بیان کیا۔ **ف** یعنی نزع کے نزدیک کسی طرح قربانی مذکور ساقط نہ ہوگی اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک
 اگر تعلیم کتا ہوا تو یا ہو تو ساقط ہے ورنہ نہیں۔ اور حاجین کے نزدیک صرف حرم کو گھسنے سے ساقط ہے۔ والمتنع اذا فرغ
 من عمرتہ ثم خرج من الحرم فاحرم۔ اور شیعہ جب عمرہ سے خارج ہوا پھر حرم سے باہر ہو کر احرام حج باندھا۔ **ف**
 حالانکہ ہنر نہ کی گئی اس بیقات حرم تھا تو وہ حال سے خالی نہیں کہ وہ اپنی بیقات یعنی حرم کو ٹوٹا یا نہیں۔ اگر نہیں ٹوٹا۔ و
 وقف بعرفة۔ اور عرفات میں تو وقف کر لیا۔ فعلیہ دم۔ تو شیعہ مذکور کفارہ قربانی واجب ہے۔ لانه لما دخل مکہ
 واتی بافعال العمرة صار بمنزلة المکی۔ کیونکہ جب وہ مکہ میں داخل ہو کر افعال عمرہ بجا دے تو ہنر نہ کہ ماسکے ہو گیا
 واحرام المکی من الحرم لما ذکرنا۔ اور کہ ماسکے کا احرام حرم سے ہے جو ہر ایک کے جوہر سابق ذکر کر چکے۔ **ف** یعنی
 فصل ساریت میں۔ تو اس شیعہ نے اپنی بیقات حرم چھوڑ دیا۔ فیلزمہ الدم بتا غیرہ عنہ۔ تو حرم سے احرام باہر کرنے
 سے اس پر قربانی کفارہ لازم ہے۔ **ف** کیونکہ بعد تاجر کے اس نے تدارک تلاقی بھی نہیں کی۔ خالی رجوع اسے الحرم
 وابل غیہ قبل ان یقف بعرفة فلا شئ علیہ۔ پھر اگر وقت عرفہ سے پہلے شیعہ مذکور حرم کو واپس کیا اور اس میں تعلیم
 کیا تو اس پر کچھ حرم نہیں رہا۔ **ف** یہ امام ابو حنیفہ کے قول پر ہے۔ وہ جو علی الاختلاف الذی قد علم فی الاقائی

اور یہ مسئلہ اسی اختلاف پر ہے کہ کفائی کی صورت میں گنہگار۔ فسق جب کہ بیعتات سے بغیر احرام تھا تو کیا۔ صاحبین کے نزدیک حرم میں داخل جانے سے بدعتی تلبیہ کے دم ساقط ہے اور زفرح کے نزدیک کیسے ساقط ہو گا۔

باب اضافۃ الاحرام

یہ باب احرام کو مضاعف کرنے کے بیان میں ہے۔ اضافۃ الاحرام یعنی احرام عمرہ کو حج کی طرت یا برعکس ملا کر۔ فافح ہو کہ ایام حج میں آگائی کو عمرہ درج جمع کرنا بطور قرآن یا تنع کے صحیح ہے اور کی کے حق میں صحیح نہیں ہے۔ قال ابو حنیفہ اذا احرم بالعمرة وطاف لهما شوطا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ نے کہا کہ اگر کسی نے عمرہ کا احرام باندھا اور باسلاطوات ایک پھر کر لیا۔ فسق یعنی چار سے کم کچھ شرع کر لیا۔ ثم احرم بالحج۔ پھر حج کا احرام باندھا۔ فانہ یرفض الحج۔ تو وہ حج کو ترک کر دے۔ وعلیہ لرفضہ دم۔ اور اس پر حج توڑنے کے وجہ سے ایک قربانی واجب ہوگی۔ وعلیہ حجتہ و عمرہ۔ اور اس پر ایک حج و عمرہ واجب ہوگا۔ فسق۔ وجہ قضاے شریک کے کیونکہ ہر نفساے حج میں حج کے ساتھ عمرہ ہوتا ہے۔ وقال ابو یوسف ومحمد رفض العمرة احب الینا۔ اور ابو یوسف ومحمد نے کہا کہ ہمارے نزدیک عمرہ کو ترک کرنا بہتر ہے۔ فسق۔ اگرچہ ترک حج جائز ہے جب کہ عمرہ چار پیر سے کم کیا ہو۔ وقضا یا وعلیہ دم لرفضہا۔ اور عمرہ کو قضا کر لے اور عمرہ ترک کرنے کی وجہ سے اس پر قربانی کفارہ واجب ہوگی۔ لائنر لا بد من رفض احدہما۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ عمرہ و حج میں سے کسی کو ایک جھوٹا ضروری ہے۔ لان الجمع فی حق بنیہا للمکی غیر مشروع۔ کیونکہ کی کے حق میں عمرہ و حج کو جمع کرنا مشروع نہیں ہے۔ والعمرة اولی بالرفض۔ اور ترک کے واسطے عمرہ زیادہ مافق ہے۔ فسق۔ بہ نسبت حج کے۔ لانہا اولی حالاً۔ کیونکہ عمرہ تہہ میں کمتر۔ و اقل اعمالاً۔ اور اعمال میں نچوڑا۔ و ايسر قضا۔ اور قضا کی راہ سے زیادہ آسان ہے۔ لکنونہا غیر موقوتہ۔ کیونکہ عمرہ کسی وقت سے وقت نہیں ہے۔ فسق۔ بلکہ سوائے عیدین و تشریق کے سال کے سب دنوں میں جائز ہے۔ و کذا اذا احرم بالعمرة ثم بالحج ولم یات بشئی من افعال العمرة۔ اور اسی طرح جب عمرہ کا احرام باندھا پھر حج کا احرام باندھا اور افعال عمرہ میں سے کچھ بھی نہیں کیا۔ فسق۔ تو بالاتفاق عمرہ کو ترک کر دے۔ الکافی مع۔ لکھنا۔ وجہ ایک جو ہم بیان کر چکے۔ فسق۔ یعنی کہ وجہ دم عمل داسکی قضا آسان ہے۔ فان طاف للعمرة اربعة اشواط۔ اور اگر کسی نے عمرہ کے واسطے چار پیر طواف کر لیے۔ فسق۔ یعنی نصف سے زائد۔ ثم احرم بالحج رفض الحج بطلان۔ پھر اس نے حج کا احرام باندھا تو بطلان حج کو توڑ دے۔ لان لا کثر حکم الکل۔ کیونکہ اکثر کے واسطے کل کا حکم ہے۔ فسق۔ تو گویا اس نے کل طواف کر لیا۔ فقذر رفضہا۔ تو عمرہ کو ترک کرنا مستند ہو گیا۔ فسق۔ کیونکہ عمرہ تو بی طواف کہہ ہے۔ کما اذا فح مشا۔ اتد اس صحت کے کہ جب عمرہ سے فارغ ہو چکا ہو۔ فسق۔ کہ اس وقت عمرہ ترک کرنے کی کچھ معنی نہیں ہیں۔ اصل طواف عمرہ کے ساتھ پیر میں سے جب نصف سے زائد کرے تو بالاتفاق عمرہ کا ترک کرنا مستند ہے۔ و کذا لک اذا طاف للعمرة اقل من ذلک عند ابی حنیفہ۔ اور یون ہی جب عمرہ کے واسطے چار سے کم پیر سے کہے ہوں تو بھی امام ابو حنیفہ کے نزدیک عمرہ کا ترک کرنا مستند ہے۔ فسق۔ اور صاحبین کے نزدیک مستند نہیں ہے۔ لان احرام العمرة عندنا کما بد اور شئی من اعمالہا و احرام الحج لم یتاکد۔ ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عمرہ کا احرام ہر ایک کے اعمال میں سے کچھ اور اگر کسی کے متاکد ہو گیا یعنی مضبوط و محکم ہو گیا اور حج کا احرام بھی متاکد نہیں ہوا ہے۔ ورفض غیر المتاکد البسر حدال یہ ہے کہ احرام غیر متاکد ہے اسکو ترک کرنا آسان ہے۔ فسق۔ پس اسی پر عمل کرنا لازم ہوا۔ و لان فی رفض العمرة ما کمال بہ البطلان اعم۔ اور اس دلیل سے کہ عمرہ جھوٹے میں جب کہ صحت ہے ہو یعنی کچھ مشروع کر دیا ہو عمل کو باطل کرنا

آپس سے امتناع ہے۔ فتنہ اور یہ حرام ہے چنانچہ تو اعلیٰ الصلوٰۃ میں بدل کر دیا۔ وہی رخصت ایچ امتناع عنہ۔ ہر جمعہ چھوٹے میں
 اس سے امتناع ہے۔ فتنہ یعنی محل سے باز رہنا لازم آتا ہے باطل کرنا اور یہ جائز ہے چنانچہ نفل نماز کو ابتدا سے نہ چھوڑنا
 جائز ہے لیکن شروع کر کے باطل کرنا حرام ہے۔ وغلیہ دم بار رخصت ایہا رخصتہ لائے محفل قبل آواز نہ۔ اور کی برابک
 قربانی لازم ہوگی بوجہ ترک کرنے کے کسی کو دونوں میں سے ترک کرے کیونکہ محفل جو بیک وقت آنے سے پہلے
 وہ احرام سے محفل ہو گیا۔ فتنہ لیکن گناہ نہ ہوگا۔ تعذر المظنی فیہ۔ کیونکہ اسکو پورا کرنا متعذر ہے۔ فتنہ
 بوجہ مانعت شرعی کے۔ فکان فی معنی المحصر۔ تو محصر کے معنی میں ہو گیا۔ فتنہ محصر وہ کہ دشمن وغیرہ کی
 وجہ سے ادا نہ سکے۔ روکا گیا و ممنوع ہوا تو یہ گئی بھی شرعاً دونوں کو پورا کرنے سے ممنوع ہوا ہے تو جیسے محصر ہے
 ایک قربانی آتی ہے اسپر بھی حج یا عمرہ کسی کے ترک کرنے سے محفل ہونے سے قربانی لازم ہوگی۔ الا ان فی رخصت
 العمرہ قضاء یا لا غیر وہی رخصت ایچ قضاء و عمرہ لائے فی معنی قانت ایچ۔ مگر دونوں میں اتنا فرق ہے
 کہ عمرہ ترک کرنے میں صرف عمرہ کی قضاء ہے نہ کچھ زیادہ۔ اور حج کے ترک کرنے میں قضا سے حج اور ایک عمرہ ہے
 کیونکہ وہ حج فوت ہونے والے کے معنی میں ہے۔ فتنہ یعنی احرام باندھ کر گیا مگر حج نہیں پایا تو اسپر حج مع عمرہ
 قضاء میں لازم ہے۔ وان مضی علیہا اجزاء۔ اور اگر کسی دونوں کو پورا کر گیا تو کافی ہے۔ فتنہ یعنی عمرہ و حج
 کو پورا کر لیا باوجود مانعت شرعی کے تو ادا ہو گیا۔ لائے اسی افعالہا کما الترحمہا۔ کیونکہ اسنے دونوں کے افعال
 کو جیسے دونوں کا التزام کیا تھا ادا کر دیا۔ فتنہ تو التزام احرام کے مطابق ہو گیا۔ غیر انہ منہی عنہ سے
 اتنی بات کے کہ جمع کرنا منع شرعی ہے۔ والنبی لایمنع تحقق الفعل علی ما عرف من اصلنا۔ اور نبی نفل
 کے تحقق سے مانع نہیں بنا برآئکہ ہماری اصل میں معلوم ہوا۔ فتنہ یعنی اصول الفقہ میں مذکور ہے کہ جس نفل
 سے نبی ہو وہ دلیل اسکے شروع ہونے کی ہے یا بن معنی کہ یہ فعل متحقق ہوتا ہے بخلاف نفی کے کہ وہ عدم ہے یہیں ہی
 و نفی میں یہی فرق ہے کہ جس نفل سے نفی کی گئی اسکا تحقق نہ ہوگا اور جس سے نبی ہو وہ متحقق ہوگا تو یہاں کی
 سے حج و عمرہ متحقق ہو جائیگا۔ وغلیہ دم۔ اور اسپر ایک قربانی کفارہ لازم ہوگی۔ بجمہہ بینہما۔ کیونکہ اسنے دونوں
 کو جمع کر دیا۔ لائے ممکن النقصان فی علمہ لار تکاہہ المنہی عنہ۔ کیونکہ ممنوع فعل کے ترک ہونے سے اسکے
 عمل میں نقصان بیٹھ گیا۔ فتنہ۔ تو اس نقصان کا جبر یعنی پورا کرنا قربانی سے ہے۔ و بذاتی حق الملکی دم جبر
 اور جمع حج و عمرہ میں جو قربانی لازم آئی وہ کی کے حق میں دم البجبر ہے۔ فتنہ یعنی جبر نقصان کے واسطے
 مظاہرہ کے طور پر جو ہیں اس میں سے کھانا سواے فقراء کے جائز نہیں۔ وہی حق الا قاتی دم شکر۔ اور
 آقائی کے حق میں شکر کی قربانی ہے۔ فتنہ خواہ جمع کرنا بطلہ قرآن میسر ہو یا بطور منع میسر ہو بہر حال وہ شکر ہے
 کی قربانی ہے تو اس میں سے کھانا جائز ہے۔ ومن احرم یا حج ثم احرم یوم النحر یحکم آخری فان خلق فی الاول
 لازمتہ الاخری ولاشی علیہ۔ اور جس شخص نے حج کا احرام باندھا بعد سوین ذی الحجہ روز قربانی کو دوسرے
 حج کا احرام باندھا پس اگر اول حج میں خلق کر لیا ہو تو دوسرا حج لازم ہوگا اور اسپر کچھ واجب نہیں ہے۔ فتنہ
 کیونکہ اسنے دو احرام جمع نہیں کیے جو کہ بدعت ہے اور دوسرا حج آئندہ سال ادا کرے اسوقت تک احرام ریگا حج۔
 وان لم یخلق فی الاولی ثمۃ الاخری وغلیہ دم قصر اولم یقصر۔ اور اگر اسنے اول حج میں خلق نہیں
 کیا تو بھی دوسرا سپر لازم ہوگا اور اسپر ایک قربانی کفارہ واجب ہوگی خواہ کتر ادا سے یا نہ کتر ادا سے۔ فتنہ
 یعنی بعد احرام دوسرے حج کے چاہے حق یا نہ کرے یا نہ کرے۔ ن۔ عند الی ضیقہ حج۔ یہ اہم ابو حنیفہ رحمہ

ہے نہ ایک ہر دو سالانہ لم بقصر فاشی علیہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ اگر حلق نہ کرے تو اس پر کچھ لازم نہیں ہوگا۔ جس
 دن اگر کسی کو دم لازم ہوگا۔ لان الجمع بین احرامی الحج او احرامی العمرة بدعتہ فاذا حلق فہو انکان نسکا
 فی الاحرام الماطل فہو جنایۃ علی الاثنی لانہ فی غیر آوانہ فکرمہ الدم بالاجماع۔ امام و صاحبین کی تقریریں
 یہ کہ حج کے دو احرام یا عمرہ کے دو احرام جمع کرنا بدعت ہے سب پر اسنے حلق کیا یعنی احرام اول کا حلق کیا تو حلق
 کرنا اگرچہ احرام اول کا ایک نسک پر وہ دوسرے احرام پر جنایت ہے کیونکہ دوسرے احرام کے نہ حلق سے پہلے
 ہو تو بالاجماع اس حلق سے دم لازم ہوگا۔ فن۔ رہا حلق نہ کرے تو بھی امام رحمہ کے نزدیک لازم اور صاحبین
 کے نہیں۔ تو کھاکہ۔ وان لم یحلق حتی حج فی العام المقابل۔ اور اگر اسنے حلق یا قصر نہ کیا (بہا برا احرام اول
 و دوم میں سلی بیا نک کہ آئندہ سال میں حج دوم کیا۔ فن۔ اور دسویں کو وقت پر حلق یا قصر کیا حتی کہ دونوں
 احرام سے حلال ہوا۔ فقد آخر الحلق عن وقتہ فی الاحرام الاولی۔ نو شک نہیں کہ اول احرام کے وقت
 حلق سے حلق کو تاخیر ہے۔ فن۔ حتی کہ ایک سال کے بعد حلق کیا۔ و ذلک یوجب الدم عند ابی حنیفہ۔
 اور ایسا کرنا یعنی نسک کو اپنے وقت سے تاخیر دینا ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک کفارہ قربانی واجب کرتا ہے۔ وغندہما
 لایلزمہ شی علی ما ذکرنا۔ اور صاحبین کے نزدیک تاخیر سے کچھ لازم نہیں آتا چنانچہ ہم ذکر کر چکے۔ فلما سوسے
 بین التقصیر وعدمہ عندہ۔ پس اسی اصل کی وجہ سے امام رحمہ کے نزدیک منشا اٹنے اور نہ منشا اٹنے میں یکساں
 حکم کیا گیا۔ فن۔ یعنی خواہ حلق کرے یا نہ کرے دونوں طرح اس پر کفارہ دم واجب ہوگا لیکن حلق کرنے میں
 بوجہ دوسرے احرام میں جنایت کے اور حلق نہ کرنے میں بوجہ تاخیر کے دم لازم ہے۔ و شرط التقصیر عندہما۔
 اور صاحبین کے نزدیک قصر کرنا شرط کیا گیا۔ فن۔ یعنی تاخیر سے کچھ لازم نہیں اور حلق کر لینے میں احرام
 دوم پر جنابت ہے۔ ومن فرغ من عمرتہ الا التقصیر فاحرم باخری علیہ دم۔ اور شخص اپنے عمرہ سے فارغ
 ہوا اسے سر مندا اٹنے یا کترانے کے بعد دوسرے عمرہ کا احرام باندھا تو اس پر کفارہ کی قربانی واجب ہے۔ لاحرم
 قبل الوقت۔ کیونکہ اسنے وقت سے پہلے احرام باندھا۔ فن۔ کیونکہ اول احرام سے سر مندا اگر باکتر کر لیا ہم
 ہونے کے بعد وقت تھا۔ لانہ جمع بین احرامی العمرة و ہذا مکروہ فیلزمہ الدم و ہو دم جبر و کفارہ۔ اچھے
 کہ اپنے عمرہ کے دو احرام جمع کر دیے اور یہ بدعت کردہ ہے تو اس پر قربانی لازم ہوگی اور یہ قربانی جبر نقصان و کفارہ کی ہے
 فن۔ اس واسطے کہ دونوں عمرے کے افعال جمع ہوئے جانے میں برخلاف دو حج کے کہ ان میں ایک حج دوسرے
 سال میں ادا کیا جائیگا۔ ن۔ ومن اہل باجج۔ اور جس آفاقی شریع کا تلبیہ کیا۔ فن۔ یعنی احرام باندھا اور
 ہنوز کچھ شریع نہیں کیا۔ ثم احرم بعمرۃ۔ پھر عمرہ کا احرام باندھا۔ لزماہ۔ دونوں رنج و عمرہ اس پر لازم ہو گئے۔
 لان الجمع بینہما شریع فی حق الافرادی۔ مسئلہ فیہ۔ اچھے کہ آفاقی آدمی کے حق میں حج و عمرہ جمع کرنا شریع
 ہے اور یہ مسئلہ آفاقی کے حق میں ہے۔ فیصیر مذکب فارنا۔ پس آفاقی ایسا کرنے سے قارن ہو جائیگا۔ فن۔
 کیونکہ قارن وہی کہ جسکا احرام عمرہ و حج کا جمع ہو کر افعال شریع ہوں۔ لکنہ اعظام اسنے فیصیر مینا۔ لیکن
 اسنے سنت سے خطا کی تو بڑا کرنے والا ہو گیا۔ فن۔ کیونکہ سنت تو احرام عمرہ و حج ہی یا اول عمرہ کا احرام جمع کا
 تلبیہ کہنا جیسا کہ قرآن میں تاویل احادیث میں گذرا۔ پھر اسکو چاہیے کہ اول افعال عمرہ ادا کرے پھر حج جیسا کہ
 کرتا ہے۔ م۔ فلما وقعت بعرفات و لم یات بافعال العمرة فہو ناقض لعمرتہ۔ اور اگر وہ افعال عمرہ نہ لایا
 ہو وہ وقت عرفات کرنا تو وہ اپنے عمرہ کا ترک کرنے والا ہو گیا۔ لانہ تعدی علیہ ادا ہوا۔ کیونکہ اب ادا ہی عمرہ

تخفیر ہے۔ **ف**۔ اگر وہم ہو کہ بعد حج کے ادا کر لیا تو جواب یہ کہ نہیں۔ اور یہی مہنتہ علی الحج غیر مشروع ہے۔ بسط
کہ عمرہ اس حالت سے کہ وہ حج پر مبنی ہو غیر مشروع ہے۔ **ف**۔ بلکہ عمرہ پر حج مبنی کرنا مسلم ہوا۔ اگر وہم ہو کہ حضرت
ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے بعد حج کے تنیم سے عمرہ کیا ہے۔ جواب ہاں وہ دوسرا احرام تھا پس تمتع میں ممکن ہے اور ان
ایک احرام میں نہیں۔ پھر رخص عمرہ سے دم قضاء لازم ہوگی۔ اور واضح ہو کہ ابو حنیفہ رحمہ نے عبد الملک بن عمر
سے روایت کی کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے ہم کو آگاہ کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عائشہ رضی اللہ عنہا
کو بوجہ عمرہ ترک کرنے کے قربانی کفارہ کا حکم دیا۔ **المنہج**۔ فان توجه الیہا لم یکن رافضاً حتی یقف۔ اور اگر
یہ شخص عرفات کی طرف چلا تو ابھی عمرہ ترک کرنے والا نہ ہو جائیگا یا تنگ کہ عمرہ کا دون کرے۔ **ف**۔ تب
عمرہ رخص ہو جائیگا۔ وقد ذکرناہ من قبل۔ اور اسکو ہم پہلے بیان کر چکے۔ **ف**۔ باب البقران میں۔ و حج
ہو کہ طواف القدوم داخل افعال حج ہے چنانچہ نصف رحمہ اللہ نے قرآن میں اشارہ کیا۔ فان طاف للحج۔ اگر
اسنے حج کا طواف کر لیا۔ **ف**۔ یعنی طواف القدوم۔ ثم احرم بعمرہ۔ پھر اپنے عمرہ کا احرام باندھا۔ مضمی
علیہا۔ پس دونوں پر گند گیا۔ **ف**۔ یعنی دونوں ادا کر گیا بدون کسی کو توڑنے یا فاسد کرنے کے۔ لہذا وہ
علیہ دم۔ تو دونوں اسپر لازم ہوئے اور اسپر ایک قربانی واجب ہے۔ **ف**۔ واضح ہو کہ دونوں کا لازم ہونا تو
احرام ہی سے ہو گیا۔ رہا قربانی واجب ہونا تو اس قید سے کہ دونوں ادا کر گیا اسی واسطے یہ شرط مقدم کر دی پس
حاصل یہ کہ احرام حج باندھ کر طواف قدوم کیا پھر عمرہ کا احرام باندھا تو دونوں اسپر لازم ہوئے پھر اگر دونوں کو
پورا کر گیا اسطرح کہ اول عمرہ پھر حج ادا کیا تو اسپر ایک قربانی واجب ہے۔ لہجہ مینما۔ بوجہ جمع عمرہ جمع کرنے کے۔
لان الجمع مینما مشروع علی ما نفع الاحرام بہا۔ کیونکہ حج و عمرہ جمع کرنا مشروع ہے۔ بنا پر آگے پہلے گندنا تو دونوں
کا احرام صحیح ہو گیا۔ **ف**۔ تو دونوں اسپر لازم ہو گئے۔ اگر وہم ہو کہ طواف حج کے بعد عمرہ نہیں ہو سکتا تو
دفع کر دیا کہ۔ والمراد بهذا الطواف طواف التیمۃ۔ مراد اس طواف سے طواف التیمۃ۔ **ف**۔ یعنی طواف التیمۃ
پر نہ طواف زیارت۔ وائے سنتہ و لیس پر کن۔ اور طواف القدوم سنت ہے اور کچھ رکن نہیں ہے۔ حتی لا یزیر
تبرکہ فقی۔ حتی کہ اسکے ترک کرنے سے اسپر کچھ لازم نہیں ہوتا۔ **ف**۔ پس اس طواف ادا کرنے سے حج کا کئی
رکن ادا نہیں کیا۔ واذالم یأت بما ہو رکن یکنہ ان یائی بافعال العمرۃ ثم بافعال الحج۔ اور جب اسنے
ایسا فعل نہیں کیا جو رکن ہو تو اسکو ممکن ہے کہ عمرہ کے افعال ادا کرے پھر حج کے افعال ادا کرے۔ **ف**۔ لہذا
عمرہ بھی اپنے احرام سے لازم ہو گیا۔ فلہذا لو مضی علیہا۔ لہذا اگر دونوں کو پورا کر گیا۔ **ف**۔ کسی کو فاسد
نہ کیا۔ جار و علیہ دم لہجہ مینما۔ تو جائز ہے اور اسپر دونوں کے جمع کرنے کی وجہ سے ایک قربانی لازم ہوگی جسے
پھر خمس الاثمہ و فیو کے کہا کہ یہ قربانی قبل قارن کے شکر کی قربانی ہے اور فخر الاسلام رحمہ نے کہا کہ۔ وہ دم کفارہ
و جبر۔ یہ قربانی کفارہ و جبر نقصان کی ہے۔ ہوا صحیح۔ یہی قول صحیح ہے۔ لہذا بان بافعال العمرۃ علی افعال
الحج میں وجہ۔ کیونکہ ایک وجہ سے وہ حج کے افعال پر عمرہ کے افعال کو مبنی کرنے والا ہوا۔ **ف**۔ اور یہ مکروہ
ہو کہ چونکہ طواف القدوم اگرچہ سنت ہے مگر افعال حج اس سے شروع کیے جاتے ہیں اور اسکا سنت ہونا تو عمرہ لازم ہو
گو نجد ہر آنکہ ہونے کا کوئی فعل بھی مشروع نہیں کیا۔ لہذا سندہ میں روایت ہے کہ۔ ویستحب ان یرخص
عمرہ۔ اور یہ مستحب ہے کہ اپنے عمرہ کو توڑ دے۔ لان احرام الحج قد تاکد بشی من احوالہ۔ کیونکہ حج کا کچھ عمل کرنے
سے احرام حج متاکد ہو گیا ہے۔ بخلاف ما اذا لم یقف للحج۔ بخلاف اس صورت کے جب حج کے واسطے طواف

اندر چھوڑ دینا۔ **ف**۔ سیرۃ کا احرام باندھنا عمرہ توڑنا مستحب نہیں بلکہ عمرہ بھرچا ہوا کیا جاوے اور اگر عین قربان
 کی قربانی یعنی شکر کی قربانی واجب ہے۔ وادار فضل عمرہ تقصیہا۔ اور جب استہابا عمرہ کو توڑ دیا تو اسکو قضاء
 کرے۔ **ف**۔ نصیحة الشروع فیہا۔ کیونکہ عمرہ میں شریع صحیح ہو چکا۔ **ف**۔ کیونکہ آقائی کے واسطے جمع شریع ہے۔
 علیہ دم نہ فضا۔ اور اسپر ایک قربانی لازم ہے جو عمرہ ترک کرنے کے۔ **ف**۔ سیرۃ سواسے عروہ و عیدہ شریع
 کے جب چاہے نفاذ کرے۔ **و**۔ من اہل بعمرۃ فی یوم النحر اونی ایام التشریق لزمتہ۔ اور جس شخص نے احرام باندھا
 عمرہ کا یوم النحر میں ایام تشریق میں تو اسپر عمرہ لازم ہوگا۔ لما قلنا۔ بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے۔ **ف**۔ کہ شریع
 صحیح ہو اور وہ احرام سے حاصل۔ ویرفضھا۔ اور اس میں عمرہ کو توڑ دے۔ اسی یلزمہ البرفض۔ یعنی اسپر توڑ دینا
 واجب ہے۔ لانه قد اوسی رکن الحج۔ کیونکہ اسنے رکن حج کو ادا کیا۔ **ف**۔ یعنی طواف زیارت جب کہ یوم النحر
 فیصیر بانیا افعال العمرۃ علی افعال الحج من کل وجہ۔ تودہ ہر وجہ سے افعال حج پر افعال عمرہ بنی کرے وہ
 ہو جائیگا۔ **ف**۔ یعنی حسب صورت بھی اور حسب معنی بھی۔ وقد کرست العمرۃ فی بندہ الا ایام ایضا علی ما ذکرہ۔
 اور ان ایام میں عمرہ کر دے بھی ہر بنا برآنگہ ہم اسکو ذکر کریں گے۔ فلذا یلزمہ رفضھا۔ پس اسی وجہ سے اسپر عمرہ ترک کرنا
 لازم ہے۔ **ف**۔ واضح ہو کہ نایہ میں مسئلہ مذکور کہ بقید کیا کہ عمرہ کا احرام باندھا یوم النحر میں قبل طواف زیارت یا قبل
 حلق کے۔ اور غناہ میں کیا کہ ظاہر مطلق ہے یعنی قبل طواف زیارت و حلق ہو یا بعد حلق و طواف کے ہو یہی حکم ہے۔ کما فی
 البیانی۔ سپر اگر قبل طواف ہو تو ظاہر ہے کہ بعد احرام عمرہ کے طواف واقع ہوا ظاہر و باطن دونوں طرح افعال عمرہ بنی بر
 حج ہوئے اور اگر بعد طواف ہو پس اگر طواف یوم النحر کو کیا پھر اسی روز احرام عمرہ باندھا تو ظاہر صورت میں بنا سے عمرہ
 بھرچ ہے نہ باطن میں خصوص جب کہ احرام عمرہ بعد دسویں کے ہو اور حدیث عائشہ رضو میں ظاہر ہے کہ طواف و طح سے
 پہلے عمرہ کیا۔ فافہم۔ م۔ فان رفضھا فعلیہ دم رفضھا و عمرۃ مکانہا۔ پس جب عمرہ کو ترک کر دیا تو اسپر عمرہ مجبڑ نہ
 کی قربانی اور بیاضے اس عمرہ کے عمرہ واجب ہے۔ لما بینا۔ بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے۔ فان مضی علیہا اجزاء۔
 اور اگر وہ عمرہ چار گیا تو کافی ہو گیا۔ لان الکراہتہ۔ اسکا طح کرنا ہر یک۔ یعنی فی غیرہ۔
 ایسے معنی کی وجہ سے ہر جو عمرہ کے غیر میں ہیں۔ و ہر کو نہ مشغولانی بندہ الا ایام با دار بقیتہ افعال الحج۔ اور یہ معنی
 اسکا مشغول ہونا ان ایام میں بانی افعال حج ادا کرنے میں۔ **ف**۔ یعنی عمرہ ان ایام میں مکروہ ہونا صرف اسوجہ سے
 کہ ایسی طواف زیارت و رمی الجمار وغیرہ بقیہ افعال حج میں مشغول ہے۔ فتجب تخلیص الوقت لہ تعظیماً۔ تو تعلیم کے
 واسطے اسکے بلے وقت کو سب کام سے خالص کرنا واجب ہے۔ **ف**۔ تو عمرہ میں مشغول ہونا مکروہ تحریمی ہے پس عمرہ خود
 مکروہ نہیں بلکہ ان معنی سے جو غیر میں موجود ہیں کراہت آئی لہذا عمرہ بغیر ذات خود ادا ہو گیا۔ و علیہ دم۔ اور اسپر قربانی
 واجب ہوئی۔ لہجہ میںہا امانی الاحرام۔ بوجہ دونوں میں جمع کرنے کے یا تو جمع کرنا احرام میں۔ **ف**۔ جبکہ حج کے
 حلق سے پہلے عمرہ کا احرام عمرہ باندھا ہو۔ یعنی اونی الاحمال الباقیتہ۔ یا جمع بانی افعال حج میں۔ **ف**۔ جب کہ حلق
 کے بعد احرام عمرہ ہو۔ قالوا و بند ادم کفارۃ ایضا۔ اور مشائخ نے کہا کہ یہ بھی کفارہ کی قربانی ہے۔ وقیل انہا حلق
 الحج ثم احرم لایر فضا علی ظاہر مذکر فی الاصل۔ اور کہا گیا کہ جب حج کے واسطے حلق کر لیا پھر عمرہ کا احرام
 باندھا کہ تو عمرہ کو ترک نہ کرے بنا بر ظاہر عبادت اصل یعنی مبدو کے۔ **ف**۔ چنانچہ امام محمد رحمہ نے مبدو میں کہا
 کہ عمرہ کو رخص نہ کرے حج۔ وقیل یرفضھا احترازا عن النہی۔ اور کہا گیا کہ عمرہ رخص کرنے کا ممانعت سے ہے
ف۔ کیونکہ ایام عید و تشریق میں عمرہ سے مانعت ہے۔ قال القیسیہ بوجہ رخصتھا علی ما۔ **ف**۔ نہ ہو جو ہر عمرہ میں

ہندوئی رحم نے کہا کہ ہمارے مشائخ اسی قول پر ہیں۔ **فـ** یعنی رخص کرے۔ **فـ** ان کا تعلق حج تمام احرام ہوتا ہے اور حج
خاصہ یہ فقہاء کا حج فوت ہو جائے پھر اسے عمرہ کا یا حج کا احرام باندھا تو اسکو رخص کر دے۔ **فـ** یعنی آدم کو
خواہ عمرہ ہو یا حج ہو۔ **ان** فائت الحج تحلل بالافعال العزیز من غیر ان یقلب احرامہ احرام العزیز علی ما یاتیک
فی باب الطوائف ان اشارہ تعالیٰ۔ کیونکہ حج کو نہ دالا افعال عمرہ ادا کر کے حلال ہو جاتا ہے بدین اس کے
کہ ایسا احرام منقلب ہو کر عمرہ کا احرام ہو جاوے بنا برآئیکہ باب الطوائف میں اشارہ تعالیٰ آویگا۔ **فـ** تحلیک
عمرہ وہ فوت حج کا کر لگا اور دوسرے عمرہ کا احرام باندھا۔ فیصیر جامعاً بین العمرین من حیث الافعال۔ نہ
وہ دو عمرہ کا جمع کرنے والا اور نہ افعال ہو گیا۔ **فـ** اور یہ جائز نہیں ہے۔ فعلیہ ان یہ فقہاء کہا تو احرام
بہر تین۔ تو اس پر لازم ہے کہ عمرہ کو ترک کر دے جیسے اس وقت کہ دو عمرہ کا احرام باندھے۔ **فـ** اور اس سے معلوم
ہو کہ ابو یوسف کے نزدیک فائت الحج کا احرام منقلب ہو کر عمرہ کا احرام ہو جاتا ہے تو یہ بیان وہ دو عمرہ کا احرام باندھنے
والا ہو گیا۔ غرض کہ بالاتفاق اس پر دوسرا عمرہ توڑنا واجب ہے۔ **وان** احرام سجدہ۔ اور اگر ایسے دوسرا احرام حج کا باندھا ہو
یصیر جامعاً بین العزیزین احراماً فعلیہ ان یہ فقہاء کہا تو احرام بھتین۔ تو وہ احرام میں دو حج کا جمع کرنے والا نہ ہوگا
تو اس پر واجب ہوگا کہ دوسرے حج کو ترک کرے جیسے اس وقت کہ دو حج کا احرام باندھا ہو۔ **فـ** یعنی ابتدائی احرام
میں کہا کہ دو حج کے لیے لبیک کرنا ہوں یا احرام میں دو حج کی نیت کی تو لبیک کا ترک کرنا واجب ہوتا ہے اسی طرح یہاں اول
احرام لبیک حج کا باندھا تھا وہ فوت ہو گیا اور ابھی احرام باقی ہے کہ اسے دوسرے حج کا احرام باندھا تو بھی احرام کی بناء
سے دو حج جمع ہو گئے پس دوسرے کو ترک کرنا لازم ہے۔ **وعلیہ** قضاء و بالحقہ الشریع فیہا و دم رخصاً بالتحلل
قبل اداۃ۔ اور اس پر اسکی قضاء واجب ہے کیونکہ اس میں شریع کرنا صحیح ہو گیا اور اس پر لبیک قربانی ہے جو اس کے ترک
کرنے کے باین طور کہ حلال ہونے کے وقت سے پہلے حلال ہو گیا۔ **فـ** یعنی رحم نے کہا کہ علیہ قضاء ہے یعنی اس پر
پس حج کی قضاء واجب ہے۔ میں کہتا ہوں کہ منیر ثانیہ کی طرف رابع ہے یعنی عمرہ یا حج جسکو رخص کیا اسکی قضاء واجب ہے
پھر قبل وقت کے حلال ہو جانے سے قربانی واجب ہونا ظاہر اسوجہ سے کہ فوت حج کا عمرہ ادا کر کے وہ حلال ہوگا مگر

باب الاحصار

یہ باب محصر ہو جانے کے بیان میں۔ احصار لغت میں منع ہے۔ اور فوت حج اگرچہ احصار سے بھی ہوتا ہے لیکن مراد
یہ کہ وہ رد کا نہیں گیا بلکہ اسنے تاخیر کی حتی کہ ایسے وقت پہنچا کہ دسویں کی فجر طلوع ہو چکی اور اسنے وقت عرفہ
نہیں پایا۔ اور احصار یہ کہ وہ رد کا گیا حتی کہ پہنچ نہیں سکا۔ پھر ہمارے نزدیک احصار کا تحقق جیسے مخلوق کی طرف
سے اتند دشمن و دندہ کے ہونا ہی اسالی آفت سے مثل بیماری و خج فتم ہو جانا اور عدت کا محرم مرجانا وغیرہ
جہتیں میں ہے کہ خرچہ اگر چوری ہو پس اگر پیادہ چل سکتا ہے تو وہ محصر نہیں رہتا محصر ہے۔ شافعی رحم نے کہا کہ احصار کا
دشمن کے نہیں ہونا۔ **مفـ**۔ فاذا احصر المحرم بعد واد اصابہ مرض۔ اور جب محرم ذبح یا بعمرہ رد کا گیا ہو
و دشمن کے بیمار ہو جائے۔ **مفـ**۔ فمنعہ من المضی۔ پس اس دشمن یا مرض نے اسکو چار کرنے سے روکا۔
فـ یعنی دشمن و مرض وہ مجبر ہے کہ اسکو بیت الہربک پہنچنے سے مانع ہو۔ جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو
عام الحدیہ میں مشرکوں نے روکا تھا جب کہ آپ عمرہ کے لیے جانے تھے۔ جائزہ التحلل سنو محصر کو حلال ہو جانا ہوتا
ہے۔ **فـ** بدین ادا سے افعال حج یا عمرہ کے۔ **فـ** قال الشافعی لا یكون الاحصار الا بالعدو اور شافعی رحم نے

کہا کہ احصار نہیں ہوتا اگر وجہ دشمن کے۔ فتنہ ہی قول الگ رحم ہے۔ کیونکہ توہ تعالیٰ قال احصرتم الاہ۔ احصار میں نازل ہوئی
جب کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وہ آپ کے اصحاب کو دشمنوں کے روکا تھا پھر سابق آیت میں وارد ہے۔ فانما انتم ممن تمنع
الایہ۔ یعنی پھر جب تم کو امن حاصل ہوا۔ تو احصار میں امن نہیں ہوتا۔ تو بدی نزع کر کے حلال ہو جاوے۔ پس احصار شخص
دشمن کی وجہ سے ہوا۔ لان التحلل بالمدی شرح فی حق المحصر تحویل النجاة۔ کیونکہ محصر کے حق میں بدی نزع کر کے
حلال ہو جانا اس واسطے مشروع ہوتا کہ نجات حاصل کرے۔ وبالا حلال بنحو من العدو ولا من المرض۔ اور حلال
ہو جانے سے نجات دشمن سے حاصل ہوگی نہ مرض سے۔ فتنہ تو احصار قطع دشمن سے ہوتا نہ مرض سے۔ مخفی نہیں کہ
درندہ کو ایسے ساتھ لاحق کرنا ہوگا کیونکہ اس سے بھی نجات حاصل ہوتی ہے تو خصوصیت دشمن کی باقی نہیں رہی پس
اچھا۔ علت سے مرض وغیرہ بھی داخل کر سکتے ہیں۔ ہم۔ ولنا ان آیت الاحصار وروت فی الاحصار بالمرض باجماع
اہل اللغة۔ اور باری تقریر دلیل یہ ہے کہ احصار کی آیت تو مرض کی وجہ احصار واقع ہونے میں وارد ہے دلیل اجماع اہل اللغة
فت۔ یعنی قرآن مجید کا وارد ہونا عرب کی زبان پر ہے پس زبان عرب کے موافق جو معنی ممکن ہیں انہیں اختیار ہوا اور آیت
احصار میں لفظ احصرتم۔ واقع ہوا جو احصار سے ہے نہ حصر سے اور محاصرہ نے اہل لغت کا اجماع نقل کیا کہ احصار بمرض
ہے۔ فانتم قالوا الاحصار بالمرض والحصار بالعدو۔ کیونکہ اہل لغت میں کہا کہ احصار تو بمرض ہوتا ہے اور حصر نہیں ہوتا
ہے۔ فتنہ یعنی جب کسی شخص کو مرض لے کسی کام سے روکا تو کہتے ہیں کہ احصر فلان۔ یعنی فلان شخص احصر کیا گیا
اور اگر اس کو کسی دشمن نے روکا ہو تو احصار نہیں بلکہ حصر کہتے ہیں کہ فلان حصر۔ یعنی فلان شخص روکا گیا۔ پس جب آیت
کریمہ میں حصر نہیں بلکہ احصار ہے تو باجماع اہل اللغة اس آیت کے معنی یہی کہ جب تکو مرض روکے تو بدی سے حلال ہو جائے
یعنی قبل وقت کے۔ پھر حدیث سے معلوم ہوا کہ دشمن سے روکے جانے میں بھی حکم ہے بلکہ حجاج بن عمرو لا نصاری
فی حدیث سے مرفوعاً معلوم ہوا کہ کسر اور کنگ بھی احصار ہے۔ کارواہ انختہ وحسنہ الترنیدی وصحہ النویدی۔ منع۔ رہا یہ جو
کہا کہ بدی سے حلال ہونا مرت نجات حاصل کرنے کے فرض سے ہے یہ سمجھنا ٹھیک نہیں۔ والتحلل قبل آوانہ لرفع
الحج الا ان من قبل امتداد الاحرام۔ اور حلال ہونا قبل اپنے وقت کے اس واسطے کہ احرام کے زمانہ دراز
تک رہنے سے جو حج پیش آئے والا تھا وہ دور ہو۔ فتنہ حتی کہ اگر حج میں احصار ہوا تو آئندہ سال تک احرام
میں مردہ پڑا رہنا پڑیگا۔ اور اس میں حج عظیم ہے اور اگر فرض کر دو کہ آیت میں مراد حصر دشمن ہے تو بھی حلی ولات
نص سے مرض کا احصار معتبر ہوگا جیسے آیت میں والدین کو اٹک کرنا منوع تو مارنا جو بڑھکر ہے بدرجہ اولیٰ
احرام ہے جو جب حج بوجہ دشمن کے دفع ہے تو بوجہ مرض کے بدرجہ اولیٰ مدفع ہے۔ والحج فی الاصطبار علیہ مع
المرض اعظم۔ حالانکہ مرض کے ساتھ احرام پر صبر کرنے کا حج بہت بڑھکر ہے۔ فتنہ نسبت دشمن کے
احصار کے کیونکہ مرض میں دوا و علاج کی کثرت و پائے دہانوں سے مجبوری ظاہر ہے۔ م۔ پھر حد مرض یہ ہے کہ اس کو
چلنے اور سواری سے مانع ہو کر نیرانی مرض۔ دشمن خواہ آدمی ہو یا درندہ ہو اور آدمی خواہ مسلمان ہو یا کافر ہو۔
البدائع۔ واذاجازلہ التحلل۔ اور جب اس کو حلال ہونا جائز ہو گیا۔ فتنہ یعنی احصار متحقق ہو گیا کہ
ابحج نہیں پا دیا تو حکم آیت وہ بدی نزع کرے تاکہ حلال ہو جاوے پس۔ يقال لہ البعث شاة تنزع
فی الحرم۔ اس کو حکم دیا جائیگا کہ ایک بکری بھیج جو حرم میں نزع کجاوے۔ فتنہ اور اس کے نزع ہونے پر جان
محصر حلال ہو جائیگا۔ لیکن کیونکہ معلوم ہو کہ وہ کب نزع ہوئی لہذا فرمایا۔ وعاہد من بیعتہ یوم بعثت نزع فیہ
تم تحلل۔ اور جس کے ہاتھ بدی بھیجے اس سے ایک روز معین کا وعدہ محصر کے کہ اس دن وہ بدی کو نزع کرے گا پھر

حلال ہو جائیگا۔ **ف** یعنی پھر تو اس دن کے بعد حلال کی طرح سب امور کا ترک ہو جو احرام میں منع ہیں۔
 واما یعیث الی الحرم لان دم الاحصار قربہ۔ اور حرم میں اسی وجہ سے بھیجا جادگی کہ احصار کی قربانی ایک
 تقرب ہے۔ **ف** کسی جرم کا کفارہ نہیں ہے۔ والا لراقة لم تعرف قربہ الا فی زمان او مکان علی ما مر۔ اور
 خون بہانے کا قربت ہونا نہیں معلوم ہوا اگر ایک زمانہ میں یا ایک جگہ میں چنانچہ گذرا۔ **ف** یعنی قیاس کو آپس میں
 نہیں مگر شرع نے بنیاد پاکہ ذی الجھر کی ۱۰-۱۱-۱۲ بار بخون میں۔ یا حرم کی حد میں ذبح کرنا تقرب ہے۔ فلا یقع قربہ وذلہ
 فلا یقع بہ التحلل۔ پس بدوین زمانہ و مکان کے وہ قربت نہ ہوگا تو اس سے حلال ہونا بھی واقع نہ ہوگا۔ والہ
 الا اشارۃ بقولہ تعالیٰ ولا تملقوا رؤسکم حتی یبلغ الہدی محلہ۔ اور اسی طرف اشارہ ہے بقول اس تعالیٰ
 ولا تملقوا رؤسکم الخ۔ یعنی اور اپنے سر دن کو گت نہ دینا تک کہ بدی اپنی جائے حلال میں پہنچا دے۔
ف یعنی حرم میں پہنچے۔ فان الہدی اسم لما یدعی بہ الی الحرم۔ کیونکہ بدی اس جانور کا نام ہے
 جو حرم میں بدیہ بھیجا جادے۔ **ف** اور طحاوی نے کہا کہ حدیث علی بن معبد بن شداد العبدی حدیثا جبر بن شداد
 عن منصور عن ابراہیم عن علقمہ قال لیس الخ۔ یعنی علقمہ نے کہا کہ ہمارے ایک ساتھی کو ذبح ہوا یعنی سانپ یا بھونے
 کا ناما حالانکہ وہ عمرہ کے احرام سے محرم تھا تو ہم نے اسکو حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے ذکر کیا پس آپ نے فرمایا کہ وہ ایک
 بدی ہے اور اپنے ساتھیوں سے وعدہ ٹھہرا دے پس جب اسکی طرف سے وہ قربانی ہو تو یہ حلال ہو جائیگا۔ اور
 دوسری روایت میں ہے کہ پھر ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اسکے بعد اس پر عمرہ قضاء ہوگا۔ **ف** ابن حزم نے کہا کہ ابن
 مسعود رضی اللہ عنہ سے یہ فتویٰ صحیح ہوا ہے۔ مع۔ واضح ہو کہ دن مقرر کرانے کی منزلت عمرہ میں بالاتفاق ہے اور حج میں ابو حنیفہ
 و مالک و شافعی کے نزدیک یوم النحر سے پہلے قربانی کر دینا جائز ہے و صاحبین و احمد کے نزدیک یوم النحر میں ہے پس
 پس ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک صرف مکان کی خصوصیت ہے اور صاحبین کے نزدیک بدی الحج میں مکان حرم و زمانہ
 نحر و دنوں کی خصوصیت ہے۔ مع۔ و قال الشافعی لا یتوقت بہ۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ بدی کی تعیین حرم
 ساتھ نہیں ہے۔ **ف** بلکہ جان و دم احصار سے روکا گیا دین ذبح کر دے۔ لانه شرع رخصتہ۔ کیونکہ اسکی مشرور
 تو رخصت کے طور پر ہے۔ **ف** حسین خفیف داسانی ہوتی ہے۔ و التوقیت یطل التحفیف۔ اور حرم کی تعیین
 کرنا تخفیف کو باطل کرتا ہے۔ **ف** کیونکہ اسکے ذمہ یہ شکل باقی رہی کہ کسی شخص کو تلاش کر کے بدی بھیجے۔ اور
 شافعی رحمہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دو صحاب رضی اللہ عنہم سال حدیبیہ میں روکے گئے پس آپ نے
 مع اصحاب کے حدیبیہ میں حلق و قربانی کر کے تحلل کر لیا اور حدیبیہ حرم سے خارج ہے۔ فلما المراحی اصل
 التحفیف لانه ایتم۔ ہم کہتے ہیں کہ اصل تخفیف تو منظور رکھی گئی ہے نہ اتنا تخفیف۔ **ف** پس تخفیف
 باطل نہیں ہوتی اور علامہ حنفیہ نے جواب دیا کہ حدیبیہ میں سے نفع حل ہے اور نفع حرم ہے تو شاید آپ نے
 حصہ حرم میں نفع کیا ہو اور دوسرا جواب یہ کہ مشرکین نے بدی کو بھی روکا تھا چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہم الذین
 انصرفوا و عدوا من المسجد الحرام والہدی سکوفان ینلج محلہ۔ تو بدی کو اپنے محل میں جانے نہیں دیا۔ اور مسوطن
 کہا کہ آپ نے حل میں ذبح کیا اس واسطے کہ اسوقت آپ کو ایسا آدمی نہیں ملتا تھا جسکے ہاتھ حرم میں بھیجیں تو آپ کے
 واسطے یہ امر خاص تھا۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ اس قول کے موافق جس کسی کو آدمی نہ ملتا ہو۔ اسکو جائز ہوگا کہ مقام
 احصار میں ذبح کر دے اور شک نہیں کہ اگر بچانا ممکن نہ ہو یا آدمی میسر نہ ہو تو اسکے سواے چارہ نہیں ہے۔ مع۔ و یجوز
 انشاء لان المنصوص علیہ الہدی و انشاء اذناہ۔ اور اس بدی میں بکری جائز ہے کیونکہ منصوص علیہ بدی ہے۔

اسکے ہر کسی بکری پر۔ و تخیر بہ البقرۃ والہذۃ کما فی الضحایا۔ اور اسکو بقرہ و بھد نہ کالی ہی جیسا کہ ضحایا میں ہے۔
یعنی انھیں واجبہ میں جیسے گائے و اونٹ اور انکا ساتواں حصہ جائز ہے اسی طرح اس میں بھی جائز ہے۔ ولیس المراد بما
ذکرنا بعث الشاة بعینہا لان ذلک قد یعذر بل لان یبعث بالقیمۃ حتی تشتري الشاة ہذا ملک
و تذبح عنہ۔ اور جو ہم نے ذکر کیا یعنی بکری کے ہدیہ سمجھا تو اس سے مراد یہ نہیں کہ ضرور یہ جانور بھیجے کیونکہ جانور کو
سمجھا کہیں حال ہو جائے اگرچہ اسکو جائز ہے کہ قیمت سمجھ دے تاکہ وہاں بکری خرید کر اسکی طرف سے قربانی کر دے اور
و قولہ ثم تحلل۔ اور یہ جو کہاکہ پھر تو حلال ہو جانا۔ ف۔ یعنی بر ذر موعود جب ہدیہ وہاں ذبح کر دی جاوے
تو پھر تو حلال ہو جانا۔ اشارۃ الی انہ لیس علیہ الحلق اذ التقصیر و ہو قول ابی حنیفہ و محمد۔ تو یہ قول
اشارہ ہے کہ اسپر مؤنث ناجز تا واجب بنتن ہے اور یہی ابو حنیفہ و محمد رحمہما قول ہے۔ وقال ابو یوسف علیہ ذلک۔
اور ابو یوسف نے کہا کہ اسپر یہ واجب ہے۔ ف۔ یعنی اسپر واجب ہے کہ بر ذر موعودہ سر منڈا دے یا کتر اوسے لیکن
حلال ہونا بالاتفاق اسپر موقوف نہیں چنانچہ فرمایا۔ ولو لم یفعل لاشی علیہ۔ اور اگر اسنے حق یا نذر نہ کیا تو اسپر
کچھ نہیں ہے۔ ف۔ یعنی کوئی قربانی اسپر واجب نہ ہوگی۔ اگرچہ حرک واجب کا گناہ ہوا۔ لانه علیہ السلام
حلق عام المحمدیۃ و کان محصرا بہا و امر اصحابہ بذلک۔ ابو یوسف رحمہما کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے سال حدیبیہ میں رجب عمرہ کا احرام کر کے گئے تھے (اپنا سر مبارک منڈا یا در حالیکہ آپ حدیبیہ
میں محصر ہو گئے تھے اور صحابہ رضی اللہ عنہم کو بھی منڈا کرنے کا حکم کیا۔ ف۔ جیسا کہ حدیث بخاری و مسلم میں ہے۔
پس اس حکم و فعل سے حلق واجب ٹھہرا۔ لیکن چونکہ یہ حلق اپنے وقت کا نہیں ہے لہذا اگر نہ کیا تو کفارہ کی قربانی
سنان واجب نہ ہوگی سوائے اسکے کہ اسپر گناہ ہوگا۔ ولہذا ان الحلق انا عرف قریۃ مرتبہ علی افعال الحج۔ اور
امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ حلق کا تقرب ہونا جب ہی معلوم ہو کہ افعال حج بر مرتب ہو۔ ف۔ یعنی بعد وقت
عمرہ و ذر دفعہ درمی البجارج کے سر منڈا نا اجابت معلوم ہوا ہے ورنہ قباس کو دخل نہیں کہ سر کے بال اتارنے میں کون وجہ
ثواب و طاعت کی ہے۔ تو جس طرح یہ اکتفا عبارت ہونا امر الکی غرض و جل سے ہم نے جانا ہے وہاں تک رہیگا اور وہ افعال
حج کی ترتیب پر ہے۔ فلا یكون نسکا قبلہا۔ تو افعال حج سے پہلے یہ فعل کوئی جباوت نہ ہوگا۔ ف۔ لیکن دائرہ
ہوتا ہے کہ اس میں بھی تو نص حدیث وار ہے جواب دیا۔ و فعل النبی علیہ السلام و اصحابہ یعرف استحکام
تقریر علی الانصراف۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و اصحاب رضی اللہ عنہم کا سر منڈا نا اس واسطے تھا کہ
و ا پس جانے پر آ نکا عمرہ مستحکم ہونا معلوم ہو جاوے۔ ف۔ اور کفارہ قریض مطہن ہون کہ اس سال لڑائی کے
ساتھ عمرہ کرنا منظور نہیں ہے کہ ملک کے موافق آئندہ سال میں ادا کرینگے۔ لیکن اس جواب میں تعیل بالانفس ہے جو جائز
نہیں۔ اور بہتر جواب یہ کہ کافی میں ہے کہ امام ابو حنیفہ و محمد رحمہما کے نزدیک مقام اعصار خارج حرم میں حلق نہ کر لیا اور
اگر حرم میں ہو تو کفر کے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیبیہ کے حصہ حرم میں حلق فرمایا تھا۔ کافی النسخ۔
اس حاصل جب محصر ایک احرام حج یا عمرہ کے ساتھ ہو تو ایک ہدیہ حرم کو بھیجے اور بیعہ و مقرر کرے جس دن وہ ذبح ہو
اس دن حلال ہو جاوے پھر اگر حرم میں محصر ہو تو سر منڈا کر دے نہ بد دن ہو سکے۔ قال وان کان قارنا بعث
بدین۔ کہا اور اگر وہ قارن ہو یعنی احرام عمرہ و احرام حج کو جمع کرنے والا ہو تو وہ ہدیہ بھیجے۔ لا حنیباہ اسے
التحلل عن احرامین۔ کیونکہ وہ دو احرام سے حلال ہونے کا محتاج ہے۔ ف۔ اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اسکو
بھی ایک ہی کافی ہے۔ مع۔ فان بعث یہدی واحد لتحلل عن الحج و یبقی فی احرام العمرۃ لم یحل

نہن واحد منہما۔ اور اگر اسے ایک ہی بھی تاکہ احرام حج سے حلال ہو جاوے اور عمرہ کے احرام میں رہے نہ وہ دونوں میں سے کسی سے حلال نہ ہوگا۔ **ف**۔ کیونکہ احرام اگرچہ دو میں گرنے کے حق میں بمنزہ واحد میں۔ لان التحلل عنہما شرع فی حالتہ واحدہ۔ کیونکہ دونوں سے حلال ہونا ایک ہی حالت میں مشروع ہوا ہے۔ و لایجوز ذبح دم الاحصار الا فی الحرم ویجوز ذبحہ قبل یوم النحر۔ اور نہیں جائز ہے ہی احصار کو ذبح کرنا مگر حرم میں۔ اور جائز ہے ذبح کرنا یوم النحر سے پہلے۔ **ف**۔ پس مکان یعنی حرم کی خصوصیت ہے اور زمانہ نحر کی حقیقت نہیں حتی کہ دسویں سے پہلے حرم میں ذبح کرنا جائز ہے۔ عند ابی حنیفہ رح۔ یہ ابو حنیفہ رحم کے نزدیک ہے۔ **ف**۔ خواہ احرام حج پر یا عمرہ۔ وقال لا یجوز الذبح للمحصر بالبحج الا فی یوم النحر ویجوز للمحصر بالعمرة متی شاء اعتباراً بحد سے المتعة والقران وربما یعتبر انہ بالخلق اذ کل واحد منہما محلل۔ اور صاحبین نے کہا کہ محصر بالحج کے واسطے ہی قربانی کرنا حرم میں کسی اہل وقت نہیں جائز ہے سوائے روز نحر کے اور محصر بالعمرة کے واسطے جائز ہے جب چاہے ذبح کرے بقیاس ہی منع دہی قران کے اور بھی صاحبین ہی احصار کو خلق پر قیاس کرتے ہیں کیونکہ ہی احصار اور خلق ہر ایک احرام سے حلال کرنے والا ہے۔ **ف**۔ پس جیسے ہی منع یا خلق مخصوص ہیم نحر ہے ہی احصار بھی اسی روز سے مخصوص ہے۔ ولابی حنیفہ انہ دم کفارتہ حتی لایجوز الا کل منہ۔ اور ابو حنیفہ رحم کی دلیل یہ کہ ہی احصار کو کفارہ کی قربانی ہے۔ (اور اس کی شہادت موجود ہے)۔ حتی کہ اس قربانی سے کچھ کھا لیا جائز نہیں ہے۔ **ف**۔ بالاتفاق اس لیے کہ یہ تو قبل ادائے افعال کے حلال ہو جانے کا کفارہ ہے۔ فیخص بالمكان ودون الزمان کسائر واما الکفارات۔ تو یہ قربانی مختص بمکان حرم ہوگی نہ زمانہ نحر جیسے عام کفارہ کی قربانیوں میں ہے۔ **ف**۔ کہ بالاتفاق زمانہ کی قید نہیں ہے۔ بخلاف دم المتعة والقران۔ برخلاف ہی منع وقران کے۔ **ف**۔ کہ وہ دم کفارہ نہیں۔ لانہ دم نسک۔ کیونکہ وہ قربانی از افعال ہے۔ **ف**۔ جو شکر واجب ہوئی ہو تو اس پر قیاس صحیح نہیں ہے۔ وبخلاف المحلق لانہ فی آو انہ لان معظم افعال الحج و ہوا لوقوف یتیمی بہ۔ اور برخلاف خلق کے کیونکہ خلق تو اپنے وقت پر ہی پہلے کہ افعال حج میں سے بزرگ فعل اور وہ وقوف عرفہ ہی اسی خلق کے ساتھ پورا ہوتا ہے۔ **ف**۔ یعنی وقوف عرفہ کی انتہاء پر خلق ہے اور وقوف مزدلہ منہی فعل وقوف عرفہ ہے۔ قال والمحصر بالحج اذا تحلل فعلیہ حجتہ و عمرہ۔ کہا اور جب محصر بالحج نے احرام کھول لیا تو اس پر حج کے ساتھ عمرہ واجب ہوا۔ لہذا رومی عن ابن عباس و ابن عمر۔ ایسا ہی ابی جاس و ابن عمر سے مروی ہوا۔ **ف**۔ امام حصاص رحم نے فقط حضرت ابن عباس و ابن عمر کو ذکر کیا۔ لیکن فیہ معلوم نہیں اور شیخ سرحدی شافعی نے ذکر کیا کہ یہ قول حضرت عمر بن الخطاب و زید بن ثابت و عمرہ بن الزبیر سے مروی ہے اور یہی قول مالک و شافعی و احمد ہے۔ مع۔ ولان الحجۃ تجب قضاء بالصحة المشرع۔ اور اس دلیل سے کہ حج کی قضاء تو بوجہ مشروع صحیح ہونے کے واجب ہے۔ والعمرة لما انہ فی معنی فائت الحج۔ اور عمرہ واجب ہونا اس لیے کہ محصر اس شخص کے معنی میں ہے جس کا حج جاتا رہا۔ **ف**۔ لہذا فائت الحج پر لازم ہے کہ عمرہ ادا کرے حلال ہو جاوے پھر سال آئندہ میں حج کرے پس محصر بھی عمرہ حج ادا کرے۔ و علی المحصر بالعمرة القضاہ اور جو شخص کہ عمرہ سے محصر ہو اس پر قضاء عمرہ واجب ہے۔ والا احصار عنہما یتحقق عندنا وقال مالک لا یتحقق لانہما لا یؤتمت۔ اور عمرہ سے احصار ہمارے نزدیک متحقق ہوتا ہے اور مالک رحم نے فرمایا کہ نہیں ہو سکتا کیونکہ عمرہ کسی وقت تک ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ **ف**۔ کہ جب وہ وقت گزر جاوے تو پھر عمرہ فوت ہو۔ ولنا ان النبی علیہ السلام

و احبابہ احصوا بالحدیث و کاتوا عمارا۔ اور باری صحت یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم واپس کے احباب علیہ السلام
 عنہم حدیث میں احصاء کیے گئے حالانکہ سب عمرہ کے احرام میں تھے۔ **ف** چنانچہ یہ حدیث صحیح بخاری و موسما
 وغیرہ میں صحیح ہے۔ **و** لان شرح التحلل لرفع الحج و بذل موجود فی احرام العمرۃ۔ اور اس دلیل سے کہ احرام
 کھولنا تو حج و عمرہ کے لیے مشروع ہوا ہے اور یہ بات عمرہ کے احرام میں موجود ہے۔ **ف** کہ نہ کھولا جاوے اور
 وراہ ہو تو حج شدید پیش آوے۔ **و** اذا تحقق الاحصاء فعليه التفصير لذل التحلل کما فی الحج۔ اور جب احصاء
 عمرہ تحقق ہوا تو جب احرام کھول دیا تو اس پر تفصیر عموما جب ہے جیسے حج میں۔ **ف** قضاء لازم ہے۔ **و** علی القارن
 حج و عمرتان۔ اور قارن محصر پر ایک حج و دو عمرہ لازم ہیں۔ **ا** الحج واحد ہا فلما بینا۔ پس حج مالک عمرہ میں
 وجہ سے جو ہم بیان کر چکے۔ **ف** کہ حج کی قضاء میں حج و عمرہ لازم ہوتا ہے۔ **و** الثانیہ لانہ حج منہا بعد صحۃ کثیر
 رہا و دوسرا عمرہ تو اس وجہ سے کہ محصر اسی عمرہ سے باہر ہوا بعد شروع صحیح ہونے کے۔ **ف** باحرام صحیح تو اسکی قضاء
 لازم ہے۔ **ف** ان بعث المحصر بدبا و واعدہم ان ینذروہ فی یوم بعینہ۔ پھر اگر محصر نے بدی بھیجی اور ساتھیوں
 نے قرار دیا کہ فلان روز میں ان کو سکونچ کریں۔ **ف** چنانچہ لوگ روانہ ہو گئے۔ **ف** ثم نزل الاحصار
 پھر اسکا احصار نازل ہو گیا۔ **ف** شلاباری سے اچھا ہو گیا یا دشمن دفع ہوا۔ تو اس میں کئی صورتیں ہیں
ف ان کان لایدرک الحج والہدی لایزیمہ ان یتوجہ بل یصیر حتی یتحلل بنحو الہدی۔ پس اگر دو حج و بدی
 کو نہیں پاسکتا تو اس پر توجہ ہونا یعنی کہ کی طرف چلنا واجب نہیں بلکہ ممبر کے یہاں تک کہ بدی قربانی ہونے کے
 ساتھ حلال ہو جاوے۔ **ف** لغوات المقصود من التوجہ و ہوا و اءال افعال۔ کیونکہ توجہ سے جو مقصود
 ہے وہ فوت ہے اور مقصود ادا ہے افعال ہے۔ **و** ان توجہ لتحلل بافعال العمرۃ لذلک لانہ فائت الحج
 اور اگر اس قصد سے جاوے کہ عمرہ کے افعال ادا کر کے حلال ہو جاوے تو اسکو یہ اختیار ہے کہ چونکہ یہ ایسے شخص
 کے مثل ہے جس کا حج فوت ہو گیا۔ **ف** اور فائت الحج فی الحال ادا سے عمرہ سے حلال ہو کر سال آئندہ میں
 صرف حج ادا کرتا ہے اس سے ظاہر ہوا کہ اگر محصر بعمرہ ہو تو وہ عمرہ ادا کرنے کو پاسکتا ہے۔ اگرچہ بدی نہ پاوے۔ **و**
ف ان کان بدرک الحج والہدی لایزیمہ التوجہ۔ اور اگر دو حج و بدی کو پاسکتا ہے تو اس پر توجہ لازم ہے۔ **ف** نزوال البعز
 قبل حصول المقصود بالتحلف۔ کیونکہ خلیفہ سے مقصود حاصل ہونے سے پہلے فذر عاجزی نازل ہو گیا ہے
 تو خلیفہ یعنی بدی نہ کو رہا ہے جیسے کسی نے عذر سے و منور کا خلیفہ یعنی تبیم کیا تاکہ ناز بڑھے پھر تمام کرنے سے
 پہلے فذر نازل ہو گیا اور بانی موجود ہے تو اس پر منور کرنا واجب ہے بخلاف اسکے جب بچہ چکا ہو تو اعادہ لازم نہیں
 ہے۔ **و** اذا درک بدیہ صنع بہ اشار۔ اور جب اپنے بدی کو پاوے تو اسکو جو چاہے کرے۔ **ف** حتی
 کہ چاہے فردخت کرے یا صدقہ وغیرہ۔ **ل** لانہ ملکہ و قد کان عینہ مقصود استغنی عنہ۔ کیونکہ یہ جانور اسکی
 ملک ہے اور اسنے اسکو ایسے مقصود کے واسطے نامزد کیا تھا جسکی حاجت نہیں رہی۔ **و** ان کان یدرک
 الہدی دون الحج یتحلل۔ اور اگر وہ بدی کو پاوے گا تیرج کو تو حلال ہو جاوے۔ **ف** اسطرح کہ حرم میں
 یہ بدی بروز معہودہ قربانی ہو جاوے۔ **ف** لعجزہ عن الاصل۔ کیونکہ اصل یعنی حج سے عاجز ہے۔ **ف** پس
 بدی کا پانا بیکار ہے تو اسکو بدی قربانی ہونے دے تاکہ فائدہ ہو۔ **و** ان کان یدرک الحج دون الہدی
 جائزہ التحلل۔ اور اگر وہ حج پاوے گا نہ بدی تو اسکو حلال ہو جانا جائز ہے۔ **ف** استحصانا۔ بدلیل استحصاء
ف اور یہی مختار ہے اور قیاساً نہیں جائز اور یہی قول زفر ہے۔ **و** ہذا التقسیم لایستقیم علی قولہما فی

ہو چکا۔ **ف**۔ کیونکہ طواف زیارتِ مابعد سے ادا ہو سکتا ہے اور حدیث گندی کہ جس نے وقوف عرفہ پایا اسے حج پایا۔
م۔ دین احصر بکتہ وہو ممنوع عن الطواف والوقوف ہو محصر۔ اور جو شخص کہ کے اندر یعنی حرم میں روکا گیا
 در حالیکہ وہ طواف و وقوف عرفہ سے ممنوع ہو تو وہ محصر ہے۔ **ف**۔ کیونکہ وقوف عرفہ فوت ہونے سے حج فوت
 ہوگا اور احرام عمرہ میں طواف ہوگی۔ لہذا تَعَذُّرُ عَلَیْهِ الْاِتِّمَامُ فَمَا رُكِمَا اِذَا احْصَرْنِیْ الْحَلَّ۔ کیونکہ تمام کُزَا اَشْکُو
 تَعَذُّرُہِیْ تَوَا یَسَاہُو اِذَا حَلَّ بَیْنِ مَحْصَرٍ ہوا۔ **ف**۔ یہ اسوقت کہ وقوف اور طواف دونوں سے ممنوع ہو۔ وان
 قَدَّرَ عَلَیْ اَحَدٍ مَا فَلَیْسَ بِمَحْصَرٍ۔ اور اگر دونوں میں سے ایک پر قادر ہو تو وہ محصر نہیں ہے۔ **ف**۔ یعنی وہ محصر نہیں
 جو بدی بھیج کر حلال ہوتا ہے۔ اما علی الطواف تفصیل دیل یہ کہ اگر فقط طواف پر قادر ہو۔ **ف**۔ نہ وقوف
 عرفہ پر حتیٰ کہ حج فوت ہوا۔ فلان قانت لِحُجَّتِہِ تَحْلِلُ ہر۔ تو وہ بدی بھیجنا اسکا بدل ہے حلال ہونے میں۔
 حلال ہو جاتا ہے۔ **ف**۔ یعنی عمرہ کر کے جو کہ طواف دسویں پر پس محصر فی طح وہ بدی سے حلال نہیں ہوگا کیونکہ طواف
 عمرہ تو اصل ہے اس پر وہ قادر ہے۔ والدم بدل عنہ فی التحلل۔ اور بدی بھیجنا اسکا بدل ہے حلال ہونے میں۔
ف۔ پس جب اصل پر قادر ہے تو بدل بیکار ہے تو حکم محصر نہ ہوا۔ اما علی الوقوف فلما بینا۔ اور اگر وقوف عرفہ
 پر قادر ہے تو محصر نہ ہونا اسوجہ سے جو ہم بیان کر چکے۔ **ف**۔ کہ وقوف عرفہ سے حج نل گیا پس فوت ہونے کا خوف
 میں رہا حتیٰ کہ طواف آخر عمر تک کر سکتا ہے۔ وقد قیل فی ہذہ المسالۃ خلاف بین ابی حنیفہ و ابی یوسف۔
 اور کہا گیا کہ اس مسئلہ میں ابو حنیفہ و ابو یوسف کے درمیان اختلاف ہے۔ **ف**۔ یعنی جو کوئی حرم کہ میں طواف اور
 وقوف سے ممنوع ہو وہ ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک محصر نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک محصر ہے۔ واصلح ما اعلتک
 من التفصیل۔ اور صحیح یہ تفصیل ہے جس سے میں نے تجھے آگاہ کیا۔ **ف**۔ اور صحیح یہ کہ یہی تفصیل بالاتفاق سب کا
 قول ہے کہ اگر وقوف و طواف دونوں سے ممنوع ہو تو محصر ہے اور اگر ایک پر قادر ہو تو محصر نہیں ہے۔ منفع۔ اسکا حاصل
 محصر کہ مرض یا دشمن سے جو روانگی سے عاجز کرے اور مانع ہو اور مانند اسکے درندہ وغیرہ ہو اور مستبد ہو کہ وقوف
 عرفہ فوت ہو جاوے یا احرام عمرہ طول ہونے کا خوف ہو اگرچہ حل میں ہو یا حرم میں طواف و وقوف دونوں سے ممنوع
 ہو تو وہ محصر ہے یعنی جسکا حکم بدی سے حلال ہوتا ہے۔

باب الفوات

حج فوت ہونے کے بیان میں۔ دین احرام باحج وقاتہ الوقوف بعرفہ حتیٰ طلع الفجر من یوم النحر فقد فاته
 الحج۔ اور جس شخص نے حج کا احرام باندھا اور اسکا وقوف عرفہ ہو گیا حتیٰ کہ یوم النحر کی فجر طلع ہو گئی یعنی
 دسویں صبحی البج ہو گئی تو اسکا حج فوت ہو گیا۔ **ف**۔ صورت یہ کہ شلاحامی اتنی دیر کو پہنچا کہ عرفات تک پہنچنے
 میں اسکو دسویں کے فجر طلع ہو گئی تو اسکا حج جاتا رہا۔ لہذا ذکرنا ان وقت الوقوف بحد الیہ۔ جو ہر اسکے جو ہم
 ذکر کر چکے کہ وقوف عرفہ کا وقت طلع فجر یوم النحر تک دراز ہوتا ہے۔ **ف**۔ بعد طلع فجر دیم کے نہیں رہتا ہے۔ اور یہ کہ
 بیان یہ ہو چکا کہ جسکا وقوف عرفہ فوت ہوا اسکا حج جاتا رہا۔ وعلیہ ان یطوف ویسعی ویحلل۔ اور اس پر واجب ہے
 کہ طواف دسویں کرے یعنی عمرہ کرے اور حلال ہو جاوے۔ **ف**۔ پس عمرہ واجب ہے اور حلال ہونا شرعاً واجب نہیں
 بلکہ احرام دراز میں حج ہے۔ ویقضی الحج من قابل۔ اور حج کہ سال آئندہ میں قضا کرے۔ ولادم علیہ۔ اللہ اس پر
 کوئی قربانی گزارہ واجب نہیں ہے۔ **ف**۔ اسکا صلح کا حج فوت ہوا وہ عمرہ کر کے حلال ہو جاوے اور سال آئندہ

میں حج قضا کر کے اس حج کا ثواب ہونا عرفہ کے دنوں فوت ہونے سے ہوتا ہے اور دنوں عرفہ فوت ہونا اس طرح کہ وہ دنوں کی طرح طبع ہونے سے پہلے کسی وقت رات یا دن میں اس کو عرفات میں موجود ہونا نصیب نہ ہو۔ فقوالہ علیہ السلام من فاتہ عرفہ یطیل فقد فاتہ الحج لیتحل بعمرہ وعلیہ الحج من قابل۔ بدلیل حدیث حضرت علیؓ اس پر علیہ وسلم کے کہ جس کا دنوں عرفہ رات میں بھی فوت ہوا کہ اس کا حج گیا پس عمرہ کر کے حلال ہو جاوے اور اس پر سال آئندہ میں حج ہے۔ ف۔ یہ حدیث دارقطنی و ابن عدی نے ابن عمرؓ سے مرفوع روایت کی لیکن دارقطنی نے رحمہ بن مصعب کو مشرف ضعیف کہا اور ابن عدی نے محمد بن عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ کی تضعیف کی حالانکہ مختلف فیہ ہے اور دارقطنی نے ابن عباسؓ سے مرفوع روایت کی اور اس کی اسناد میں یحییٰ بن عیسیٰ التمشلی پر حسین اختلاف ہے حالانکہ امام مسلمؒ نے صحیح میں اس سے روایت کی۔ ابن الہمام نے کہا کہ حدیث سے مقصود یہ کہ اس پر قربانی کفارہ لازم نہیں جیسا کہ مالک و شافعی و حسن بن زیاد کا قول ہے ورنہ بانی مسئلہ میں تو مجھے کسی کا اختلاف معلوم نہیں ہوتا۔ شریح کناہی کہ اگر کسی کا اختلاف نہ ہو تو گویا اجماع حجت اور اس کی مستند یہ حدیث ہے اگرچہ اس کی اسناد میں ضعف رادی ہو۔ لیکن امام مالک سے مروی ہے کہ فائت الحج برابر محرم رہے حتیٰ کہ سال آئندہ میں قضا کرے۔ شاید کہ یہ قول ثبوت نہیں ہوا۔ علاوہ برین ابن عمرؓ سے موافق اس حدیث کے فتویٰ دیا لیکن اس میں اخیر میں ہے کہ جو بدی مجھے میسر ہو مسجد سے رواہ مالک فی الموطا۔ جواب یہ ہو سکتا ہے کہ شاید وہ قارن یا متمتع تھا جس کو فتویٰ دیا ہے۔ بدلیل آگے شافعی رحمہ نے اس اثر کو ابن عمرؓ سے مطول روایت کیا اور اس میں ہے کہ اگر اس کے ساتھ بدی ہو تو حلق سے پہلے قربانی کر دے پھر جب فائت ہو تو ناپے اہل وطن میں لوٹ جاوے۔ الحج۔ اور اسناد صحیح ہے۔ پھر بدی وہ لانا ہے جو قارن یا متمتع ہو۔ اس سے یہ اعتراض بھی دفع ہوا کہ ابن عمرؓ رضی اللہ عنہ نے جو حدیث روایت کی اس میں قربانی کا ذکر نہیں پس اگر خلاف حدیث ہو تو حدیث قبول نہیں اور موافق ہو تو حدیث سے اسی کی حجت نہو گی کہ قربانی لازم نہیں ہے اور خلاصہ جواب یہ کہ حدیث سے موافقت ہے اور فائت الحج پر کوئی کفارہ قربانی نہیں ہے ہاں اگر وہ قارن یا متمتع اپنے ساتھ بدی لایا ہو تو فوج کر کے ورنہ آئندہ سال کی قرآن یا متمتع کی قربانی کرے۔ اس تحقیق لطیف سے جو مترجم کو ظاہر ہوئی سب اعتراض دفع ہو گئے۔ خالص سبحانہ و تعالیٰ اعظم۔ م۔ پھر حدیث میں ہے کہ عمرہ کرے اور کتاب میں طواف دستی ہے تو فرمایا۔ والعمرة لیست الا الطواف والسعی۔ اور عمرہ کچھ نہیں سوائے طواف دستی کے۔ ف۔ پس مصنف رحمہ نے عمرہ کی تفسیر ذکر قربانی ہے۔ پس یہ دلیل حدیث سے تھی۔ یہی دلیل قیاس تو فرمایا۔ ولان الاحرام بعد ما انقصد صحیحا لا طریق للخروج عنہ الا باواحد الفسکین۔ اور اس دلیل قیاس سے کہ احرام صحیح منع ہونے کے بعد احرام سے نکلنے کا کوئی طریقہ نہیں سوائے حج یا عمرہ کوئی ایک ادا کرنے کے ذریعہ سے۔ گمانی الاحرام المہم۔ جیسا کہ احرام مہم میں ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی اس نے صرف احرام کی نیت و طیبہ کیا اور حج یا عمرہ کسی کو معین نہیں کیا تو اس کو اختیار ہے کہ حج یا عمرہ کسی کو طواف شریع کرنے سے پہلے معین کر لے اور بغیر اسکے ادا کے احرام سے خارج نہ ہوگا۔ م۔ وہ ہننا عجز عن الحج۔ اور بیان یعنی نوات حج کی صورت میں وہ حج سے نواہز ہو چکا۔ ف۔ کہ دنوں کا وقت ہی نہیں ہے لیکن جن علیہ العمرة۔ تو عمرہ اس پر نہیں ہو گیا۔ ف۔ لہذا ہم نے کہا کہ فائت الحج عمرہ ادا کر کے حلال ہو۔ ولادم علیہ لان التحلل دمع بافعال العمرة۔ اور اس پر کوئی قربانی کفارہ اس واسطے لازم نہیں کہ اس کا حلال ہونا عمرہ کے افعال ادا کر کے ہوا۔ ف۔ اور محرم کلاں بھی نوبت ہوتا ہے لیکن اس کا حلال ہونا بدو ان اداسے افعال کے قربانی سے ہوتا ہے۔ فکانت فی حق فائت الحج بمنزلة الدم فی حق المحصر فلا یجمع بینما۔ تو فائت الحج کے حق میں عمرہ کرنا

بجز کہ قربانی کے عصر کے حق میں جو اسی عمرہ و قربانی دونوں جمع نہیں کجا و نیکی۔ **فـ** بلکہ اصل عمرہ ہر اور جو کہ محصر
بعد نوت حج کے عمرہ پر تاد نہیں تو اس کے عوض میں بدی لازم ہے کیونکہ بغیر اسے افعال کے حلال ہوتا ہے۔ پھر واقع
ہو کہ جو محصر نہ ہو تو نوت ہونا صرف حج کے ساتھ خاص ہے۔ **والعمرة لا تقوت**۔ اور عمرہ نوت نہیں ہوتا ہے۔ **فـ**
رہا محصر کے حق میں اس واسطے احرام عمرہ سے بدی سے بیکر حلال ہونا شروع ہوا کہ مدت تک احصار کی وجہ سے احرام
میں حج شدید ہو نہ بسوجہ سے کہ عمرہ نوت ہو گیا کیونکہ عمرہ تو کسی وقت کے ساتھ خاص نہیں پس وہ نوت نہیں ہوتا
وہی جائزہ فی جمع السنہ۔ اور عمرہ تمام سال میں جائز ہے۔ **فـ** جو وقت چاہے ادا کرے اور افضل وقت
ایام رمضان ہیں لہذا اہل کہ تراویح کی تردید میں طواف ادا کرتے ہیں کیونکہ رمضان میں عمرہ افضل ہے۔ **السنہ**
ایام یکروہ فیما فعلہا۔ سوائے پانچ ایام کے کہ انہیں عمرہ ادا کرنا مکروہ ہے۔ **فـ** احرام عمرہ مکروہ نہیں۔ وہی
یوم عرفہ۔ اور یہ پانچوں ایام یہ ہیں اول یوم عرفہ۔ **فـ** جس دن حج کا وقت عرفات ہے۔ و یوم النحر۔ اور
دوم یوم النحر۔ **فـ** جسدن رمی و نحر و طواف وغیرہ ہے۔ و ایام التشریق۔ اور تین دن ایام تشریق
کے ہیں۔ **لما روی عن عائشہ** رفا انہا کانت مکروہ العمرۃ فی بندہ الا ایام النحر۔ بدیل اس کے جو حضرت
عائشہ رفا سے روایت ہے کہ حضرت ام المومنین ان پانچوں ایام میں عمرہ مکروہ رکھتی تھیں۔ **فـ** یہ روایت
سبقت کی ہے لیکن اس میں یوم عرفہ و یوم النحر و دور ذرا اس کے بعد صرف چار روز مذکور ہیں۔ **ہاں** سعید بن منصور کی روایت
ابن عباس میں البتہ پانچ روز موافق مذکورہ کتاب ہیں۔ **مع۔** ابن العلام نے کہا کہ گراہت سے گراہت تحریمی کا
اشارہ ہے۔ **مع۔** ولان بندہ ایام الحج فکانت مشیتہ لم۔ اور اس تماس سے کہ یہ ایام ادا سے حج کے میں
توجہ ہی کے واسطے متعین ہونگے۔ **فـ** شاید مراد یہ کہ ان ایام کو حج کی طرف مٹان کرتے اور کہتے ہیں کہ ایام الحج
پس اضافت اختصاص کے واسطے ہے تو سوائے حج کے عمرہ مکروہ ہوگا اور میں نے اس کلام کی شرح کسی شایع
سے نہیں پائی۔ **مع۔** وعن ابی یوسف انه لا مکروہ فی یوم عرفۃ قبل الزوال لان دخول وقت رکن الحج
بعد الزوال لا قبلہ۔ اور ابو یوسف سے مروی ہے کہ عرفہ کے روز قبل زوال کے عمرہ مکروہ نہیں کیونکہ رکن حج
یعنی دو وقت عرفہ کا وقت بعد زوال کے ہوتا ہے نہ قبل زوال کے۔ **والاظهر من المذهب** ما ذکرناہ۔ اور
مذهب میں اظہر قول جو ہم نے ذکر کیا۔ **فـ** کہ عرفہ کے روز مع باقیوں کے مطلقاً مکروہ ہے یعنی ابو یوسف
سے بھی اظہر قول ہے۔ **ولکن** مع ہذا لو ادا ہائے بندہ الا ایام صحیح و یقی محرم باہا فیہا۔ **ولیکن** ماد جو ذکر
کے اگر عمرہ کو ان ایام میں ادا کیا تو صحیح ہوا اور وہ محرم باقی رہیگا۔ **فـ** اگر ان ایام میں احرام باندھ کر ادا کیا
ہو۔ **مع۔** لان الکراہۃ۔ کیونکہ گراہت۔ **فـ** کچھ عمرہ کی ذات سے نہیں ہے بلکہ۔ بغیر ہا۔ بلکہ عمرہ کے
خارج معنی سے ہے۔ **وہو** تعظیم امر الحج و تخلص وقتہ لم۔ اور وہ امر حج کی تعظیم کرنا اور وقت حج کو حج کے واسطے
خالص کرنا۔ **فـ** پس جب ذاتی گراہت نہیں بلکہ غیر کی وجہ سے ہوئی۔ **فیصح** التشریع۔ تو عمرہ کا شروع کرنا
صحیح ہوگا۔ **فـ** پس احرام رہیگا اور اگر ادا کر دیا تو التزام کے موافق ادا ہو گیا اگرچہ مکروہ ہے جیسے مکروہ وقت
میں نماز عصر ادا کر دے یا نقل شروع کر کے تمام کر دے۔ **والعمرۃ سنۃ۔** اور عمرہ سنت ہے۔ **فـ** یعنی عمرہ
ایک مرتبہ ادا کرنا سنت ہو کہ ہے۔ **یہی** قول احمد ہے۔ **وقال** الشافعی۔ اور کہنا شافعی نے۔ **فـ** بدیہ
قول میں کہ۔ **مرفیۃ** نقولہ علیہ السلام العمرۃ مرفیۃ کفریۃ الحج۔ عمرہ فرض ہے بدیل قول حضرت علی
علیہ وسلم کے کہ عمرہ فریضہ ہے مثل فریضہ حج کے۔ **فـ** مرفوع حدیث غریب مانند مذکور کے دار قطنی و حاکم کی

روایت مرفوعہ ہے بلکہ زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا قول البتہ بیہقی نے بسند صحیح روایت کیا اور بیہقی صاحب نے جابر رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی لیکن اسناد میں ابن لیثہ مختلف فیہ ہے اور ابن عباس کی حدیث میں ہے کہ حج و عمرہ دونوں فریضہ میں بہت لوگوں پر سوا سے اہل مکہ کے۔ بخاری رحمہ نے ابن عمر رضی اللہ عنہ کا قول لکھ لیا اور حاکم نے موصول روایت کیا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث مرفوعہ میں بیان اسلام میں مکہ شہادت و صلوة و زکوٰۃ کے بعد وارد ہوا ان صحیح و معتبر۔ یعنی اور یہ کہ توجع و عمرہ کرے۔ رواہ ابو داؤد والدارقطنی وابن خفصہ والحاکم۔ ابو زرین عقیلی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر مرد بوڑھا ہے کہ اسکو حج کی استطاعت نہیں اور نہ عمرہ کی تو فرمایا کہ اپنے باپ کی طرف سے حج کر اور عمرہ کر۔ رواہ الترمذی وابن جان والدارقطنی اور امام احمد نے کہا کہ عمرہ واجب ہوئے میں یہ سب سے اصح ہے وقال اللہ تعالیٰ و اتوا الحج والعمرة سر۔ یعنی تمام کرو حج اور عمرہ کو اللہ تعالیٰ کے واسطے۔ تمام کرنے کا حکم واجب ہے تو خود عمرہ بھی شل حج کے واجب ہے۔ قول تمام کرنا بعد شروع کے ہوتا ہے اور ہم نے کہا کہ جو شروع کرے اس پر تمام کرنا واجب ہے اور شک نہیں کہ سیاق آیت یہ کہ حج یا عمرہ جو کو تم ادا کرو اسکو خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے تمام کر دو پس اس میں وجوب عمرہ کی کوئی دلیل نہیں ہے اور شیخ محقق و شیخ الاسلام شارحین نے کہا کہ حدیث عمر رضی اللہ عنہ کو صاحب التلخیص نے فرمایا کہ شاذ اور مخالف صحیحین ہے باوجود اسکے صرف اس قدر ثبوت ہوا کہ عمرہ کرنا اسلام سے ہے تو اس سے وجوب نہیں نکلا جیسے اذان و ختمہ اور بیت سے شعار اسلام کے واجبات نہیں ہیں اور حدیث ابو زرین رحمہ میں صرف یہ نکلا کہ اپنے باپ کی طرف سے حج و عمرہ چھکو ادا کرنا جائز ہے تو ثابت ہونا واجب و سنت ہر ایک میں روا ہے پس وجوب کی کوئی وجہ نہیں۔ اور باقی آثار جو اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم میں اس وقت متعین ہوئے کہ اسکے معارفات احادیث و آثار موجود نہ ہوتے چنانچہ مصنف رحمہ نے فرمایا۔ ولنا قولہ علیہ السلام الحج فریضہ والعمرة تطوع۔ اور ہماری دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ حج فریضہ ہے اور عمرہ تطوع ہے۔ لیکن یہ مرفوع حدیث ثابت نہیں ہوئی بلکہ ابن المثنی نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول روایت کیا۔ مع۔ اور ہماری دلیل حدیث جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ عمرہ کیا واجب ہے آپ نے فرمایا کہ نہیں اور تیرا عمرہ ادا کرنا افضل ہے۔ رواہ الترمذی وقال حدیث حسن۔ اور حدیث حسن بالاتفاق حجت ہے۔ دارقطنی نے کہا کہ اسکی اسناد میں حجاج بن ارطاة سادی قابل حجت نہیں۔ جواب یہ کہ برابر امام ترمذی نے اسکی حدیث کو حسن کہا پھر دارقطنی کا قول قبول نہیں حالانکہ حجاج کی طرح ابن جریج نے بھی روایت کی اور اسکے دضعیف طرق دیگر ہیں جو طبرانی اور دارقطنی نے مسند کیا تو کسی حال سے یہ حدیث درج حسن سے کم نہیں بلکہ بدرجہ صحیح ہو سکتی ہے اسناد ترمذی کے بعض نسخ میں حدیث حسن صحیح۔ وارد ہے۔ بلکہ حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حج توجہ ہے اور عمرہ تطوع ہے۔ یہ حدیث بھی حجت ہے۔ شیخ تقي الدين نے امام میں لکھا کہ اسناد میں سب راوی ثقات ہیں صرف عبد الباقی بن قانع میں کچھ کلام ہے لیکن عبد الباقی بہت بڑے حفاظ میں سے ہے۔ ابن خزم نے کہا کہ یہ حدیث مرسل صحیح ہے اور مسند میں ابان راوی ضعیف ہے۔ شیخ نے فرمایا کہ ابان کو امام بھی بن سعید نے ثقہ کہا اور اس سے ایک جاہل مشاہیر نے روایت کی اور اگر ہم ان میں کو بھی حدیث مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے۔ بلکہ ابن ماجہ نے علی بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے اس حدیث کو مرفوع روایت کیا اگرچہ اسکی اسناد میں عمرو بن نفیس راوی میں کلام کیا گیا ہے لیکن قبول ابن الامام اسکی حدیث درج حسن سے کم نہیں ہے۔

اور قبل جدا سر بن مسعود پر ہدایت ابن ابی شیبہ اسناد صحیح گند چکا۔ پس کیونکہ عمرہ کا فرض ہونا ثبوت ہو سکتا ہے اور ابو عمر ابن عبد البر نے مرہا اس سے انکار کیا۔ کما نقلہ البیہقی رحمہ اللہ اور حق یہ کہ جو ابن العمامہ نے کہا کہ خال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل و صحابہ و تابعین کا عمل موجب ہے کہ عمرہ سنت ہے۔ م۔ و لانا غیر موقتہ ہوتے وقت و ستادی ہفتہ غیر ہر گاہ کافی فائت الحج۔ اور اس دلیل سے کہ عمرہ کسی وقت کے ساتھ موقت نہیں اور وہ غیر کی نیت سے ادا ہو جاتا ہے جیسا کہ فائت الحج میں ہے۔ ف۔ جب کاج فوت ہو گیا اور حج کی نیت کرتا ہے پھر عمرہ حج ادا کرتا ہے تو حج کی نیت سے عمرہ ادا ہوا۔ و نہ وہ امارۃ الثقلینہ۔ اور یہ صفت اسکے نقل ہونے کی علامت ہے۔ ف۔ کیونکہ فرض و واجب تو کسی وقت کے ساتھ موقت ہوتا اور اپنی نیت سے ادا ہوتا ہے۔ اور نقل ہونا منافی سنت نہیں کیونکہ سنت وہ نقل ہے جس کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے برابر کیا جو سوائے کبھی ترک کے۔ اور یہی وہ حدیث جس سے شافعی نے استہلال کیا اول تو وہ حدیث نہیں بلکہ اثر مجاہبی ہے اور بر تقدیر تسلیم اسکی تاویل واجب تاکہ جو احادیث و اثر ہم نے نقل کی ان سے موافقت ہو۔ و تاویل مارواہ۔ اور جو شافعی نے روایت کی یعنی عمرہ فریضہ ہے اسکی تاویل یہ کہ۔ اتما مقدرة باعمال الحج۔ عمرہ مقدرة باعمال حج ہے۔ ف۔ خلاصہ تاویل یہ کہ فرض کے معنی شرعی حکم قطعی لازم نہیں بلکہ بیان فرض یعنی تقدیر ہے یعنی عمرہ فریضہ سے یہ مراد کہ عمرہ کے اعمال کا اندازہ حج کے اعمال سے ہے یعنی طواف و سعی مثل حج کے ہے اور یہ تاویل لازم۔ اولاً ثبت الفرہیۃ مع التعارض فی الآثار۔ کیونکہ آثار میں تعارض ہونے کے باوجود فرض ہونا ثبوت نہیں ہو سکتا۔ ف۔ بلکہ فرضیت کے واسطے چاہیے نفس قرآنی یا ما تہ قرآن کے جو حدیث ثبوت کو پہونچے پھر وہ اپنے معنی میں قطعی بلا معارضہ ہو اور بیان کچھ بھی نہیں اور معارضہ موجود ہے۔ بلکہ حق یہ کہ حدیث ہی نہیں ہے بلکہ اسکے معارضہ میں کہ عمرہ نقل ہے حدیث صحیح موجود ہے۔ م۔ قال وہی الطواف والسعی۔ کہا اور عمرہ صرف طواف و سعی ہے۔ ف۔ پھر حلال ہونے کے واسطے حلق یا قصر کرے۔ و قد ذکرناہ فی باب التمتع والسر تعالیٰ اعلم۔ اور ہم اسکو باب التمتع میں ذکر کر چکے و اللہ تعالیٰ اعلم۔

باب الحج عن الغیر

باب غیر کی طرف سے حج کرنے کے بیان میں۔ الاصل فی ہذا الباب۔ اس باب یعنی غیر کی طرف سے حج کرنے میں اصل یہ ہے کہ۔ ان الانسان لم ان یجعل ثواب عملہ لغیرہ۔ انسان مختار ہے کہ اپنے عمل کا ثواب غیر کے واسطے کر دے۔ صلوة۔ خواہ نماز ہو۔ ف۔ باین طور کہ تو اقل بڑھکر اسکا ثواب فلان مردہ یا زندہ کیواسطے کر دے بطریق احسان دیدہ کے۔ او صوما۔ یا روزہ ہو۔ ف۔ یعنی نقل روزہ کا ثواب غیر کو دے۔ او صدقہ یا صدقہ ہو۔ ف۔ روپیہ جیسا کھانا کپڑا وغیرہ مالی صدقہ۔ او غیر ہا۔ یا انکے سوائے۔ ف۔ مثل تلاوت قرآن و تسبیح و تلیل وغیرہ۔ اور کبھی صدقہ ہر نیک عمل پر بولا جاتا ہے چنانچہ حدیث میں ہے۔ اماۃ الاذی عن الطرق صدقہ۔ یعنی مسلمانوں کی راہ سے موزی چیز و در کرنا صدقہ ہے حتیٰ کہ مسلمان بھائی سے خندہ پیشانی ملنے کو صدقہ قرار دیا۔ عند اہل السنۃ والجماعۃ۔ یہ اہل السنۃ و الجماعۃ کے نزدیک ہے۔ ف۔ بخلاف معتزلہ کے کہ وہ نام عبادات میں انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ دان لیس للانسان الا ما سعی۔ یعنی اور آدمی کے واسطے کچھ نہیں سوائے اسکے جو سعی کر چکا۔ اس سے نکالتے ہیں کہ غیر کی سعی سے اسکو کچھ نہیں ملے گا۔ پس اگر غیر نے اپنا ثواب کسی کے واسطے کیا تو لغو ہے نہیں پہونچے گا۔ اور اہل السنۃ اسکو روکتے ہیں۔ لاروی عن ابی اسلم

انہ صلی علیہ وسلم نے اپنے آپ کو اپنی ذات مبارک کی طرف سے اور دوسرے کو اپنی ایسی امت کی طرف سے جس نے اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کا اقرار کیا اور آپ کے واسطے رسالت پہنچانے کے گواہی دی۔ فتنہ یہ حدیث ایک جامع کثیر
 صحابہ رضی اللہ عنہم سے بکثرت راویوں نے روایات کیں چنانچہ حضرت عائشہ و ابو ہریرہ رحمہما سے ابن ماجہ نے بطریق
 عبد الرزاق اور احمد نے اور حدیث ابو ہریرہ عن عائشہ مرفوعاً عنہما احمد بن اور معجم طبرانی میں اور حدیث جابر رضی اللہ عنہ
 سنن ابو داؤد و ابن ماجہ میں اور حدیث ابو رافع رحمہما احمد بن اور حدیث حذیفہ رحمہما عند الحاکم اور حدیث ابو طلحہ
 عند ابن ابی شیبہ و حدیث انس رحمہما یغنی۔ و رواہ ابو یعلیٰ و البرز و الدارقطنی و آثار و اخبار و در باب قرآن یسین و غیر
 بہت ہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قربانی کرنا واسطے خدیجہ الکبریٰ رضی اللہ عنہا کے اور صحابہ رضی اللہ عنہم کو
 انواع خیرات کا آنکے اموات کے لیے حکم دینا بہت کثرت سے شائع و مشہور ہے۔ م۔ منع۔ جعل تضحیۃ احد کے
 الشائین لامتنہ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں بکریوں سے ایک کی قربانی اپنی امت کے واسطے کر دے۔
 فتنہ اور قرآن مجید میں ملائکہ کا استغفار کرنا مومنوں کے لیے بقولہ تعالیٰ و یستغفرون للذین آمنوا۔ و بقولہ تعالیٰ
 غافر للذین تابوا و اتبعوا سبیلک تا قولہ تعالیٰ و قم السیات۔ اور مومنوں کا والدین کے لیے بقولہ تعالیٰ و قل رب
 ارحمہما کارییانی صغیرا۔ اور احادیث صحیحہ اس بارہ میں بہت کثیر ہیں اور ناز جنازہ پر دعا متواتر متواتر ہے۔ پس جب
 غیروں کی دعا و استغفار سے انسان کو نفع پہنچا تو معلوم ہو گیا کہ مغزلہ کا قیاس غلط ہے اور غیر سے نفع نہ ہونا
 شاید کہ امت سابقہ ہی تھا جب کہ خود آیت میں یہی سیاق ہے کہ قوم اسرائیم و موسیٰ پر یہ لکھا گیا تھا۔ یا احادیث
 صحیحہ سے کتاب کی تخصیص ہے نہ انھیں الشرح اور مترجم کے نزدیک تحقیق القام حسین کچھ تخصیص و غیرہ کی ضرورت
 نہیں اور مغزلہ کو اپنی جہالت پر غرور ہے تو بنیق اسی فرد علی اسطرح ہے کہ آیت میں اللہ تعالیٰ نے ہی فرمایا کہ ان لیس
 لسان الاماسی۔ اس سے معلوم ہوا کہ سوائے حق سعی کے کچھ نہیں ہے۔ ہم اسرائیلان لائے لیکن مغزلہ نے سمجھا کہ
 سعی کے معنی یہ کہ اپنے ہاتھ پاؤں کے عمل ظاہری ختم کر گیا ہو اور ہم کہتے ہیں کہ سعی کے معنی عمل کے اندر نہج نہیں ہیں
 بلکہ سعی میں عمل بھی داخل ہے اور سعی کے معنی عام ہیں۔ پس جب آدمی نے فرزند صالح یا پھر حایا ہوا یا تصنیف کیا ہوا
 علم چھوڑا یا کوئی صدقہ جاری چھوڑا تو یہ بھی اسکی سعی ہے اور جب وہ ایمان لایا جس سے ملائکہ استغفار کرتے ہیں
 تو یہ بھی اسنے اپنی سعی سے پایا۔ اور یوں ہی ایمان ہی کے ذریعہ سے اس قربانی کا ثواب جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 نے فرمائی اور اس دعا و استغفار و قراءت و اذکار کا ثواب جو اسکے کسی بھائی مسلمان نے اسکو پہنچایا بلکہ
 اسی ایمان کی بدولت جب کہ اسنے اللہ تعالیٰ کی توحید کی اور یہود و نصاریٰ نے شرک و کفر کیا تو قیامت کے
 روز بہت سے لوگ امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسے آویٹے جیسے پھل پہاڑوں کے گناہ لدے ہوئے ہیں
 اللہ تعالیٰ ان گناہوں کو یہود و نصاریٰ پر ڈالے گا اور ان مومنوں پر رحم فرما کر بخشدے گا جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث
 میں منصوص ہے اور شاید سیدہ و اللہ تعالیٰ اعلم یہ ہے کہ یہ مومنین امت مرحومہ کے اخیر زمانہ کے لوگ ہیں جو قیامت کے امت
 مرحومہ کے سلاطین و امراء نے فسق و فجور و شہوات دنیا و مافیہا کی جات کو طلب کیا اور انکے دونوں بین نفاق و بیعت
 پیدا ہوئی حتیٰ کہ انکی شامت سے حکومت و درپردہ گئی جب کہ انھوں نے ظلم کیا اور اس زمانہ میں نصاریٰ و غیرہ
 خاص و کثرت جو گئے اور جو کہ انھوں نے دنیا کے ماحصل اپنے قومی اخلاق کو درست کیا اور قانون کی پابندی

تو انکی کوشش کا نتیجہ انکو دیا گیا یعنی دنیا انکو دی گئی پس انھوں نے اللہ تعالیٰ کی توحید چھوڑ دی اور شرک و کفر
 پیدا کیا اور اسکی اشاعت کے واسطے ایسے سخت قوانین بنائے کہ بچارے مومنین غریب و بوجہ سختی معاش کے طرح طرح
 کے گناہوں میں مبتلا ہوئے جنکا باعث یہی حکام ہوئے ہیں انکا قصاص آخرت میں کر دیا گیا جب کہ ان مصیبتوں
 و سختیوں میں بہ مومنین خالص توحید الہی پر قائم رہے کیونکہ اصل اعتبار جڑ کا ہی پس جس نے ایمان کی نیل
 قائم کی تو اسی جڑ سے شاخیں بھونٹیں مگر غراب بد اعمال جو نے سے تراش ڈالنے کے لائق ہیں لیکن یہ جڑ کبھی جہنم
 کے ریگستان میں نہیں رکھی جاسکتی ہر اور جس نے شرک و کفر کی جڑ جانی اور نعوذ باللہ تعالیٰ اپنے پیدا کر دیوالے
 سے تھوڑا تو یہ جڑ لامحالہ جہنم میں جمی ہر پھر جو برتاوہ اعمال کا اس بنیاد پر ہوا اگر تو ان میں کی پابندی پر ہو تو وہ ہم
 دنیا کو لے سکتا ہر تو دنیا کی چیزیں سب مل گئیں اور جڑ اسی طرح جہنم میں ہے۔ پھر جو شخص آخرت پر یقین لایا ضرور
 دنیا اسکے نزدیک حقیر و خوار و ذلیل ہر اگر یہ نہ ہو تو وہ آخرت کا مومن نہیں ہر پس ہم کہتے ہیں کہ جب دنیا میں مومن
 و کافر سب اللہ تعالیٰ ہی کے مخلوق ہیں تو مومن ضرور نہایت شاکر ہو گا کہ اسکو نعمت ایمان عطا ہوئی اور جو کوئی یہ چاہے
 کہ کافروں کو انکی نیک کوششوں کا ثمرہ یہ حقیر دنیا جو انکی مراد ہے یہ بھی نہ دیا دے تو وہ بہت احمق اور بڑا ناشکر ہو
 ورنہ بالیقین اللہ تعالیٰ ضرور آخرت والوں کو انکی معاش دنیا دی پوری فرما دیگا اگرچہ تحلیل ہو۔ اور وہ دنیا پر
 دعویٰ کرتا ہے کہ ہم دنیا سے تھوڑا کر آخرت چاہتے ہیں پھر وہ دنیا بھی لذت کی خواہش ہے چاہتا ہے۔ جب یہ معلوم
 ہوا تو قولہ لاتزداد زرة ذر آخری۔ کے معنی معلوم ہو گئے کہ کوئی نفس دوسرے کا گناہ نہیں اٹھا دیتا۔ اسکے یہ معنی
 ہیں کہ جسکا کچھ تعلق نہوا سپرد دوسرے کا بار نہیں بڑیگا۔ کیا نہیں دیکھتے کہ آدم علیہ السلام کے اہل بیت نے دنیا
 میں قتل کا طریقہ جاری کیا تو قیامت تک جتنے قتل واقع ہوئے سب کے عوض اسپر بھی حصہ ہر اور نہیں دیکھتے کہ جب
 کسی محلہ میں نامعلوم قتل واقع ہو تو محلہ والوں کی غفلت سے انپر قسم و دیت ہر اور یوں ہی غفلت سے قتل کا بار بھی
 برادری و اہل دیوان اٹھاتے ہیں اور جو میت بغیر غار دفن ہو اسکا گناہ سب پر ہے پس اسی کی نظیر میں سنی ہر حتیٰ کہ
 آدمی کو اپنے سنی کا نتیجہ ملتا ہے کچھ اور نہیں ملتا لیکن سنی یہی کہ اسکے کسی فعل سے اسکو تعلق ہوا ہو حتیٰ کہ ایمان لانے کی
 وجہ سے جو کچھ ثواب فیرون کے فعل کا ثواب ہے یہ وہی اسکی سنی میں داخل ہر چنانچہ حدیث میں بندے کی فرمائی اپنی
 امت یعنی قیامت تک کے آدمیوں میں سے امت بعثت کو نہیں بلکہ امت قبولیت کو دی کہ جس نے توحید کی اور
 رسالت کا اقرار کیا یعنی اس ثواب کا استحقاق اسکو اپنے ایمان کی وجہ سے واپس کیا ہے اسکی سنی نہیں ہر کیونکہ سنی
 وہی جسکا نتیجہ نکلا پس مغز نہ کی حالت ہر کہ انھوں نے سنی صرف آدمی کی زندگی میں اسکے یا تھوہانوں آد کو تو ایسا
 حالانکہ یہ عقل و نقل دونوں طرح غلط ہر اور صواب وہ تحقیق ہر جو توفیق الہی عز و جل بیان ہوئی۔ ناستقم۔ پھر
 واضح ہو کہ اہل امت میں کچھ اختلاف نہیں کہ مومن کو غیر کے مال صدقہ کا ثواب پہنچتا ہے جیسے نقد و کھانا و مہربانی
 وغیرہ۔ اور اسی طرح بالاجماع اسکی دعا و استغفار سے نفع حاصل ہوتا ہے لیکن سوائے اسکے محض بدنی عبادت مثل
 صوم و صلوٰۃ میں اختلاف ہر حتیٰ کہ نفع القدر میں لکھا کہ امام مالک، شافعی رحمہ کے نزدیک انکا ثواب نہیں پہنچتا ہر
 میں لکھا ہون کہ علماء غلیہ میں بھی اختلاف ہر اور فتویٰ یہ کہ انکا ثواب پہنچتا ہے۔ پھر یہ خوب جان لینا چاہیے
 کہ جس نے مالی صدقہ یا دعا یا بدنی عبادت کو غیر کے واسطے کیا تو معنی یہ ہیں کہ اول کرنے والے کو ثواب عطا ہوتا
 پھر وہ اپنا ثواب جسکو چاہے دیدے۔ یہیں سے ہیں نے کہا کہ بند و ستان میں جو لوگ رسم کے پابند کہ سوم
 و چہل وغیرہ کرتے ہیں پہلے تو اسواسطے کہ نہ کرنے میں بدنامی ہر اور براہی کو کھانا نہ دینے میں حقارت و شکایت

اس نیت سے مال ہر باد اور کچھ ثواب نہیں تو مست کو کچھ بھی نہیں ملا۔ بلکہ اکثر اس کام کے لیے سودی سودیہ قریب لیتے یا سرکہ مرہون کرتے حالانکہ بعض دارشمال بائع ہیں تو ان محرات کے ارتکاب سے مصیبات میں مبتلا ہوتے ہیں بعضے دست ترکہ و جوار کے باوجود ہرادی کا کھانا تقسیم کرنے میں ادنیٰ رسم بھیجے اور مال راہگان ہر گرجہ قدر کہ ساکین کو تقسیم کیا گیا تو اس میں اگر اخلاص نیت و مال حلال ہر ثواب کا شریعہ قطع نظر اختلاف کے۔ پس اگر اگر انہوں نے قبول فرمایا تو اس کا ثواب بدیہ کرنے سے بہت کو پہونچا پس اگر صلح تو اسی قدر ہر کہ حلال مال سے بیت نہائی یا کثیر غیرات کی وصیت کرے ورنہ وارث لوگ سب کی اجازت سے مساکین کو غیرات کریں اور ہندون کی طرح دن و تاریخ کے تبیین نہ سمجھیں بلکہ عاجزی کے ساتھ اسد تعالیٰ سے مدد قبول فرمانے ثواب کی التجار کریں پھر اسکو بدیہ کریں۔ اور واضح رہے کہ مغفرت و ثواب جناب باری تعالیٰ کے فضل پر ہر نہ کثرت و قلت پر لہذا سودی سودیہ لینا اگر ہر ابھی ہو تو وہ ضرورت شرعی کے وقت ہر اور معنی ضرورت کے یہ کہ بدون اس کے حج و شقت شدید لاق ہو لہذا جس شخص کو حلال تلیل میسر ہو اور آئے اخلاص نیت سے مدد کیا تو الدار کے حلال کثیر سے کم نہ ہوگا اور حرام مال و بدعتی و نام وغیرہ میں بیت کو کچھ فائدہ نہیں اور مال ہر باد اور جس نیت سے کیا وہی اس کا ثمرہ ہر خود ہر سرمن ضرور انفس نادمن سیات اعمال و ماحول و لا قوۃ الا باسرا العزیز حکیم۔ م۔ والعبادات انواع۔ اور عبادات کئی طرح پر ہیں۔ مالیتہ محفۃ۔ ایک محض مالی۔ فن۔ جس میں بدن کی شقت نہیں ہر۔ کالزکوۃ۔ جیسے زکوۃ فن۔ کہ صرف مال دیدینا ہوتا ہر۔ و بدعتہ محفۃ۔ اور دوم محض بدنی۔ فن۔ جس میں مال کا بیج نہیں لگایا جیسے نادر۔ فن۔ کہ صرف بدن سے ادا ہوتی ہر۔ و ہر کتبہ منہا کالج۔ اور سوم وہ کہ مالی و بدنی دونوں سے مرکب ہر جیسے حج۔ فن۔ کہ اس میں بدن کے افعال و بیج مال ہر لیکن ہم نے اول باب میں ذکر کیا کہ قبول صحیح و صواب یہ کہ حج بھی محض بدنی عبادت ہر اور مال تو اس عبادت کی ادا واجب ہونے کی شرط ہر۔ پھر ایصال صواب ان فرائض میں معنی نہیں رکھتا۔ یعنی مثلاً جہر کج ظہر کی ناز فرض ہر اپنے ہر حکم ثواب دوسرے کو دیدیا ہو بظاہر فرض ساقط و ثواب حاصل ہو لیکن یہ متخلج ہر۔ ہاں اگر نقل طور پر مال دیا یا ناز ہر ہی بیج کیا تو اس کا ثواب دوسرے کو پہونچا جب کہ اسد تعالیٰ نے قبول فرمایا ہو۔ رہا یہ کہ ان عبادات میں نیابت جاری ہوتی ہر یا نہیں مثلاً زید ہر کج ظہر کی ناز فرض ہوتی پس اسے خود ادا نہ کی بلکہ بکر کو اپنا نائب مقرر کر دیا کہ اس طرف سے ہر دے تو اس کے کچھ معنی نہیں ہیں خواہ زید تندرست ہو یا بیمار ہو یعنی اختیار میں ہوا ہے یا نہیں ہو۔ م۔ و النیابہ بحری فی النوع الاول فی حالتی الاختیار و الا اضطرار حصول المقصود بفعل النائب۔ اور قسم اول یعنی محض مالی عبادت میں نیابت جاری ہوتی ہر اختیار و اضطرار دونوں حالتوں میں ہر جو حاصل ہو اے مقصود کے نائب کے فعل سے۔ فن۔ یعنی زکوۃ کا مقصود یہ کہ مال معلوم مقدار کو پہونچا دیا جاوے پس جب اسے اپنے وکیل یا نائب کے ذریعہ سے پہونچا دیا تو عبادت پوری ہو گئی خواہ زید کی حالت اضطراری ہو یعنی ہر جو جاری وغیرہ کے خود پہونچانے سے معذور ہو یا حالت اختیار ہو یعنی خود اپنی قدرت سے پہونچا سکتا ہر مگر اسے نائب مقرر کر دیا۔ الحاصل زکوۃ میں عبادت ہی کہ مقرر کو مال دیدے جس کا دینا نفس پر شاق ہوتا ہر۔ تو اس میں خود اور نائب برابر ہیں۔ و لا یجوز فی النوع الثانی بحال۔ اور دوسری قسم یعنی محض بدنی عبادت میں نیابت نہیں جاری ہوتی کسی حال میں فن۔ خواہ اپنے اختیار میں ہو یا جاری سے معذور ہو۔ لہذا ان المقصود و ہوا تعاب النفس لا یجوز

کیونکہ مقصود اور وہ نفس کو تعبد دینا ہی نہ رہتا تھا کہ نہیں حاصل ہوتا ہے۔ **ف**۔ بلکہ نائب کو تعبد ہو اتوار کی عبادت ہو جاتی اگر خلوص نیت ہوئی لیکن نائب جو نہ کی جیت سے پہلے بھی عبادت ہوگی پھر موکل کے حق میں تو کسی طرح نہ ہوگی۔ **و**۔ تہجری فی النوع الثالث عند العجز یعنی الاول و ہذا المشتقہ بتقصیر المال۔ اور یہی قسم سوم جو کہ مرکب ہر اس میں نیابت بحالت عاجزی کے جاری ہوتی ہو جو معنی اول کے اور وہ مال کو کم کرنے سے مشقت اٹھانا۔ **و**۔ تہجری عند القدرة لعدم التعبد النفس۔ اور بحالت اختیار میں نہیں جاری ہوتی جو کہ نفس کا تعبد نہ ہونے کے۔ **ف**۔ حاصل یہ کہ جو عبادت کہ مال و بدن و دلوں سے مرکب ہر اس میں مالی عبادت سے مشابہت نظر آئے ہر اور بدنی عبادت سے بنظر مشقت بدن ہر میں ہم نے اسکے بارہ میں دونوں مشابہت پر عمل دیا اور کہا کہ عاجزی کی حالت میں تو اسکا حکم مانند عبادت مالیہ محفہ کے ہر حتی کہ نیابت جاری ہو اور قدرت کی حالت میں اسکا حکم مانند عبادت بدنیہ محفہ کے ہر حتی کہ اس میں نیابت نہیں جاری ہے۔ پس اگر حج بھی عبادت مرکب ہو تو جس مالدار پر حج فرض ہو اگر وہ خود افعال و سفر کا تعبد اٹھا سکتا ہو تو اسی پر لازم ہر نائب کے ذریعہ سے نہیں جائز ہو اور اگر عاجز ہو تو صرف مال خرچ کرنا اسکے اختیار میں رہ گیا پس نائب کے ذریعہ سے ادا کر سکتا ہے جب کہ خود ادا سے افعال سے عاجز ہے۔ **و**۔ الشرط العجز الدائم الی وقت الموت۔ اور اس وقت نیابت جائز ہوگی شرط یہ کہ عاجزی برابر وقت موت تک رہے۔ **ف**۔ حتی کہ اگر بعد ادا سے نائب کے خود قوی قادر ہو گیا تو اس پر خود ادا کرنا لازم ہے۔ **ل**۔ ان الحج فرض العمر۔ کیونکہ حج تو عمر کا فرض ہے۔ **ف**۔ یعنی تمام عمر میں ایک مرتبہ ادا کرنا فرض ہے پس تمام عمر تک عاجزی بھی شرط ہر نائب کا فعل اسکی طرف سے ہو اور یہ حج فرض میں ہے۔ **و**۔ فی الحج النفل يجوز الانابة حاله القدرة لان باب النفل اوسع۔ اور نفل حج میں نائب کرنا قدرت کی حالت میں بھی جائز ہے کیونکہ نفل کا باب زیادہ وسیع ہے۔ **ف**۔ کیا نہیں دیکھتے کہ قیام جو فرض نماز ہر باوجود قدرت کے نفل میں ساقط ہو جاتا ہے۔ پھر خلاف نہیں کہی افعال ثواب حج میں پہلے حج کرنے والے سے حج قبول ہوگا پھر ثواب غیر کو بدیہ ہو چکا اور رہا نیابت کی صورت میں تو اختلاف ہے۔ **م**۔ ظاہر المذہب ان الحج یقع عن الجحوج عنه۔ پھر ظاہر مذہب تو یہ ہے کہ حج انہی شخص سے واقع ہوتا ہے جسکی طرف سے حج کیا گیا۔ **ف**۔ یعنی نائب سے نہیں بلکہ موکل کی طرف سے ابتدا واقع ہوتا ہے گویا موکل نے کیا۔ **و**۔ بدلت کشید الاخبار الواردۃ فی الباب۔ اور اس باب میں جو احادیث وارد ہوئی ہیں وہ سب اسی کی شاہد ہیں۔ **ک**۔ حدیث التثمیتہ۔ جیسے تھی عورت کی حدیث۔ **ف**۔ جو صحاح السنہ میں سوائے ابو داؤد کے مردی ہے اور گزرجکی اور محصل یہ کہ قبلہ شتم میں ایک حدیث نے اپنے مندر باب کی طرف سے حج کرنے کو پوچھا تھا۔ **ق**۔ فانه علیہ السلام قال فیکم حجی من ابیک و احمزی۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں فرمایا کہ تو اپنے باپ کی طرف سے حج کر اور عمرہ کر۔ **ف**۔ اور یہ نہیں فرمایا کہ خود حج و عمرہ کر اور ثواب نائب کو دیدے۔ **و**۔ عن محمد۔ اور امام محمد سے غیر ظاہر یہ روایت ہے کہ۔ **ا**۔ ان الحج یقع عن الحاج و لا اثر ثواب التثقیۃ حج توج کرنے والے یعنی نائب کی طرف سے واقع ہوگا اور موکل کے لیے غرہ کا ثواب ہے۔ **ل**۔ لانه عبادۃ بدنیہ۔ کیونکہ حج تو عبادت بدنیہ ہے۔ **ف**۔ یہ مبسوط کی عبارت ہے اور ظاہر امر ادب کہ حج بعض بدنی

جہاد ہے اور مرکب نہیں ہے۔ وعند البغز اقیم الاتفاق مقامہ۔ اور عاتزی کے وقت خراج کرنا چاہئے کہ تمام ملک
 کیا گیا۔ کافریہ کی باب اسلام۔ جیسے باب الصوم میں مذکور ہے۔ فن کہ جو شخص روزہ سے عاجز ہو گیا
 اسکے اسکافیہ قائم ہوا اور ظاہر ہے کہ اسکوفدیہ کا ثواب ہے نہ آگے سے روزہ ادا کیا۔ فانہم۔ قال ومن امر
 رجلا ان یخرج عن کل واحد منها حجتہ۔ کہا اور اگر ایک شخص کو دو شخصوں نے اپنا نائب کیا ہر ایک نے
 اسکو حکم کیا کہ میری طرف سے حج کرے۔ قابل بھجہ عنہما۔ پس اسنے دونوں کی طرف سے ایک حج کا بیعت
 کیا۔ فن۔ یعنی احرام باندھا کہ بیک بھجہ عن فلان وفلان۔ یعنی یہ حج کی بیک از جانب فلان اور
 فلان دیگر ہے۔ مراد یہ کہ ایک کو معین کرنے سے پہلے افعال حج شروع کر دے۔ فی عن الحجاج۔ تو یہ
 حج اسی حاجی نائب کی طرف سے ہوگا۔ فن۔ یعنی جو افعال ادا کیے وہ اسی نائب کے قرار دیے جائیں گے
 ویقینن التفقہ۔ اور وہ تفقہ کا ضامن ہوگا۔ فن۔ یعنی ہر ایک موکل نے جو عہدہ دیا ہر ایک کے لیے
 اسکے عہدہ کا ضامن ہے پھر یہ حج نائب کی طرف سے بھی پورا حج نہ ہوگا۔ لان الحج یقع عن الامر۔ کیونکہ
 حج تو موکل کی طرف سے واقع ہوگا۔ فن۔ یعنی اسنے احرام میں موکل کے واسطے نیت کی نہ اپنے واسطے
 اور فرائض میں نیت کا مدار ہے تو اس لحاظ سے ہر حج ہر موکل کی طرف سے ہوا۔ حتی لا یخرج الحجاج عن
 حجة الاسلام۔ حتی کہ حاجی نائب اس حج کی وجہ سے اپنے اوپر فریضہ حج سے باہر نہ ہوگا۔ فن۔ پھر
 حج واحد دونوں موکل کے واسطے بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ ہر ایک کے واسطے پورا حج ہونا چاہیے۔ وکل
 واحد منها امرہ ان یخلص الحج لہ من غیر اشتراک۔ اور ہر موکل نے اسکو حکم کیا تھا کہ حج اسی کے واسطے
 خالص بدون شرکت غیر کے ادا کرے۔ فن۔ کہا اسنے شرکت کر دی تو اس لحاظ سے ہر حج کسی موکل کے واسطے
 بھی نہ ہوا۔ رہا یہ کہ کیا ممکن ہے کہ حج کو دونوں میں سے ایک کے واسطے پورا قرار دیا جائے تو جواب یہ کہ نائب
 کی طرف سے قرار دینا کچھ فائدہ نہیں بلکہ منظر نیت کے شرع کی طرف سے ہونا چاہیے۔ ولا یکن ایقاعہ عن
 احد بما لہم الا ولو تہ۔ اور دونوں میں سے کسی کی اولویت نہ ہونے سے اس حج کا ایک موکل کے واسطے ٹھہرنا
 ممکن نہیں ہے۔ فن۔ یعنی نیت میں اسنے دونوں کو جمع کیا پس کسی ایک کو کوئی ترجیح نہیں کہ یہ حج اسی
 واسطے ہو۔ پس جب کسی ایک موکل کے واسطے بھی نہ ہو سکا۔ فیتقع عن المامور۔ تو نائب کی طرف سے
 واقع ہوگا۔ فن۔ گویا معنی یہ کہ جو افعال اسنے ادا کیے وہ اسی کے حوالہ کر دیے جائیں گے جب کہ وہ کسی
 کام میں نہیں آتے ہیں لیکن نائب جبکہ جواہر ہوا وہ اسکے کام کا بھی ہیں حتی کہ اسکا حج اسلام ادا نہ ہو جب کہ
 اسنے نیت نہیں کی تھی۔ خلاصہ دلیل کا شیخ عینی رحمہ نے جامع منیر کی شرح کتابی وغیرہم سے یہ نقل کیا کہ حج
 مذکور ایک راہ سے وکیل کی طرف سے اور دوسری راہ سے موکل کی طرف سے واقع ہوتا ہے لہذا وکیل وکیل
 کوئی بھی فریضہ حج اسلام سے باہر نہ ہوگا۔ مترجم کتاب میری سمجھ میں امام مصنف رحمہ کی دلیل زیادہ متفق ہے اور
 اسکا خلاصہ یہ ہے کہ مدار عبادت فریضہ کا نیت ہے ہر توجہ مذکور موکل کی طرف سے واقع ہوگا لیکن ہر موکل
 کا مقصود فریضہ اسلام حج تھا تو ہر حج واحد کسی ایک کے واسطے نہیں ہو سکتا تو جب کسی موکل کے واسطے
 ممکن نہیں تو وکیل کو واپس کیا گیا گویا اسنے اپنے واسطے کیا لیکن اسکے واسطے جہاد نہ ہوگا جب کہ نیت نہیں
 لہذا اگر اسپر حج فرض ہو تو اس حج سے وہ لوانہو جائیگا اور یہ دلیل مدق متفق ہے۔ پھر رہا یہ کہ جب وہ وکیل
 کے واسطے ہو گیا تو کیا ممکن ہے کہ اب وہ کسی ایک موکل کے واسطے قرار دے۔ جواب۔ ولا یکنہ الا بحد

من احد ہما بعد ملک - اور دلیل کو بعد اسکے بھی ممکن نہیں کہ اس حج کو کسی ایک موکل کے واسطے کرے۔
 ف - اور اسکا پسند وہی کچھ نہ کہہ کر کے صرف افعال اسکے والدین نہ عبادت کیونکہ نیت اسنے موکلوں کی
 طرف سے قرار دی تھی پس اسکو کوئی عبادت بہ نیت حاصل نہ ہوئی حتیٰ کہ خود اسکو حج نہیں ملا کہ فریضہ اسلام
 ادا ہو جاتا۔ بخلاف ما اول حج من ابویہ۔ برخلاف اسکے جب کہ اپنے والدین کی طرف سے حج کیا۔
 ف - یعنی بدین اسکے حکم و خرچہ کے اپنی طرف سے والدین کے واسطے ایک حج کیا تو یہ حج اول اسکے
 واسطے عبادت حاصل ہو پس اسکو اختیار ہے کہ جسکو چاہے اور جس طرح چاہے دیدے۔ فان لم ان یصل
 من احد ہما۔ چنانچہ اسکو اختیار ہے کہ اس حج کو والدین میں سے کسی ایک کے واسطے کر دے۔ ف -
 خود اہل ان کے لیے باپ کے لیے۔ لہذا شریعہ میں ثواب علمہ احد ہما۔ کیونکہ وہ اپنے عمل کا ثواب ایک
 کے واسطے بدیہ کرنے میں شریعہ ہے۔ ف - یعنی بدین حق لازم کے نفل دینی کرنے والا ہے کیونکہ اسکے نفقہ و حکم سے
 انکی طرف سے نہیں گیا تھا بلکہ مقصود یہ تھا کہ میں یہ حج خود کرتا ہوں اس غرض سے کہ میرے والدین کی طرف سے
 ہو یعنی ثواب اسکا انکو ہو چنانچہ اگر وہ حج کرنے کے درمیان رہے کہ چاہے دونوں میں سے ایک ہی کو دیدے۔
 اولہما۔ یا دونوں کے واسطے بدیہ کر دے۔ یعنی بقی علی خبازہ بعد وقوعہ سبیا ثوابہ۔ پس وہ اپنے تھپا
 پر رہے بعد وقوع حج کے سبب واسطے ثواب حج کے۔ ف - یعنی چونکہ مقصود بیان اپنے نفل سے حج کر کے
 اسکا ثواب والدین کو دینا تو حج کر لینے سے پہلے صرف قصد ہے اور جب حج کر لیا تو ثواب کا سبب موجود ہوا
 تو یہ نفل سبب ثواب واقع ہو جانے کے بعد اسکا بدیہ کرنا جاری ہو گا تو اسکو اختیار ہے کہ چاہے ایک کے واسطے
 سب ثواب کر دے یا دونوں کے واسطے بدیہ کر دے۔ خلاصہ یہ کہ شریعہ سے حج کر کے وقت یہی مقبرہ ہے کہ آئے
 خود خالصاً و ہمہ الاموال لے لیا اگرچہ اسوقت اسکی نیت یہ ہے کہ اسکا ثواب والدین کو دے گا پس اگر اپنے اہل
 سے والدین کی طرف سے کہ لیا تو کچھ اعتبار نہیں کیونکہ ہنوز ثواب کی چیز موجود ہے نہیں ہے پس اصل فرق دلیل
 کے موکلوں کی طرف سے حج کرنے ہن اور فرزند کے والدین کی طرف سے حج کرنے میں یہ ہے کہ وہاں فرزند نے افعال
 حج خود کیے اور والدین کا ذکر ابھی سے کر دیا جو نتیجہ پر ہو گا جب کہ بعد افعال کے حج موجود اور سبب ثواب
 موجود ہے۔ وہنا یفعل بحکم الامر۔ اور بیان دلیل تو نفل بحکم موکل کرتا ہے۔ ف - حتیٰ کہ افعال ہی
 دلیل کے نہیں بلکہ موکلوں کے واقع ہونے۔ وقد خالف امر ہما۔ اور حال یہ کہ دلیل نے دونوں موکلوں
 کے حکم سے مخالفت کی۔ ف - کیونکہ ہر ایک نے اسکو تنہا اپنے واسطے حج کے افعال کرنے کا خرچہ دیا تھا
 کیونکہ اسی صحت میں موکل کا مقصود منحصر ہے تو یہ شرط ضروری ہے مگر اپنے خلاف کیا اور دونوں کی شرکت
 کر لی۔ اور مقرر ہوا کہ دلیل جب موکلوں کے خلاف کرے تو جو کچھ کیا وہ اسکی ذات کا کام تصور ہوتا ہے۔
 یقع عندہ۔ تو یہ افعال حج دلیل کی طرف سے واقع ہونگے۔ ویضمن التفقہ ان انفق من مالہما۔
 اور وہ نفقہ یعنی خرچہ کا مناسب ہو گا بشرطیکہ دونوں موکلوں کے مال سے خرچہ کیا ہو۔ لہذا صرف نفقہ الاموال
 الیہ حج ملے۔ کیونکہ اپنے موکل کا مال اپنے ذاتی کام افعال حج میں صرف کر دیا۔ ف - اور یہ کام اگرچہ
 حج شریعی عبادت نہ ہو اگر وہ اسی کا نفل رہا۔ تو خرچہ اپنے کام میں آٹھا ہے۔ وان ایہم الاحرام
 اور اگر دلیل نے احرام کو منہم رکھا ہو۔ بان نوسی عن احد ہما غیر یمن۔ باین حد کہ دونوں موکلوں پر
 ایک کی طرف سے بغیر میں یکے سے نیت کی۔ ف - تو اس میں نہ کہ حج تو ایک شخص کی طرف سے

واقع ہوا اگر دونوں مولکوں میں سے وہ ایک معین نہیں تھا۔ فان مضی علی ذلک صار مخالفا۔ پس اگر وہ اسی بہم نیت پر گزرا گیا یعنی افعال حج پورے کر گیا تو سچی دلیل مذکور اپنے مولکوں کا مخالفا ہو گیا۔
فـ اس واسطے کہ بعد پورا ہونے حج کے وہ اسکو کسی کے واسطے معین نہیں کر سکتا۔ لعدم الاولیۃ۔ دوم اولویت نہ ہونے کے۔ **فـ** یعنی کوئی بہ نسبت دوسرے کے اولیٰ نہیں تو بہرہٴ اولیٰ ترجیح کے شیعہ اسکے کام کو کسی خاص کے واسطے معین نہیں ٹھہرا دیں گی پس یہ صورت اور پہلی صورت دونوں یکساں ہیں۔ وان عین احدہما قبل مضی اور اگر افعال میں گزرنے سے پہلے اسے مولکوں میں سے ایک کو معین کر دیا۔ **فـ** یعنی پہلے تو احرام میں یہ نیت تھی کہ میرے مولکوں میں سے ایک کی طرف سے ہر پھر افعال شریع کرنے سے پہلے اسے اس ایک کو معین کر دیا کہ ظان مولک کی طرف سے۔ تو اس میں اختلاف ہے کہ یہ بھی مثل سابق ہے یا نہیں چنانچہ فرمایا کہ۔
فـ لذلک عند ابی یوسف۔ اور ابو یوسف رح کے نزدیک مثل مذکورہ سابق ہے۔ **فـ** کیونکہ ایک معین کرنا بعد مخالفت کے صحیح نہیں۔ و ہوا قیاس۔ اور قیاس ظاہر بھی ہے۔ لانه ما مور بالتعین و الالبام یخالفا۔ کیونکہ دلیل تو معین کرنے پر ماور ہے اور بہم کرنا اسکے مخالفت ہوا۔ یتقع عن نفسه۔ تو یہ حج اسکی ذات سے واقع ہو گا۔ لیکن حج عبادت نہ ہو گا حتیٰ کہ اسکا فرض بھی ادا نہ ہو گا۔ اگر وہم ہو کہ تم نے بہم احرام میں کیا کہ اگر کسی نے صرف احرام کا تعلیمہ کیا بدون اسکے کہ حج یا عمرہ کو معین کرے تو بعد کو معین جائز ہے۔ جواب یہ کہ یہاں مولکوں کے معین پر ماور تھا تو مخالفت سے پھر نہیں جائز ہے۔
فـ بخلاف ما اذا لم یعین حجۃ او عمرۃ حیث کان لہ ان یعین ما شاء۔ بخلاف اسکے جبکہ احرام بہم کیا کچھ حج یا عمرہ معین نہ کیا چنانچہ اسکو اختیار ہے کہ جو کچھ چاہے معین کرے۔ لان الملتزم ہنا کہ محمول۔ کیونکہ وہاں جو چیز اپنے اوپر لازم کی وہ محمول ہے۔ **فـ** تو بیان سے اسکو رفع کرنا جائز ہے جیسے زید نے بکر کے واسطے اپنے اوپر کچھ محمول مال لازم ہونے کا اقرار کیا تو اقرار صحیح ہے۔ وہنا الجہول من لہ الحق۔ اور یہاں یعنی دلیل کے ابہام احرام میں محمول وہ شخص جس کا حق ہے۔ **فـ** جیسے زید نے ہزار درم اپنے اوپر ایک ہزار محمول کے لازم بیان کیے تو اقرار صحیح نہیں ہے کیونکہ جس کا حق ہے وہ محمول ہے۔ پھر وضع ہو کہ قیاساً اگرچہ نہیں نہیں صحیح ہے لیکن استحساناً صحیح ہے۔ اور یہی امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے۔ وجہ الاستحسان ان الاحرام شریع وسیلۃ الی الافعال لا مقصود بنفسہ۔ اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ احرام تو افعال حج ادا کرنے کا وسیلہ شریع ہوا خود مقصود نہیں ہے۔ والہم بصلح وسیلۃ بواسطۃ التعین۔ اور احرام بہم بھی وسیلہ ہو سکتا ہے بواسطہ تعین کے۔ **فـ** یعنی اسطرح کہ بہم کو معین کرے پس ادا سے افعال کی شرط احرام ہے۔ فاکفی بہ شرطاً۔ پس شرط ہونے میں احرام بہم کے ساتھ اکتفا کر لیا گیا۔ **فـ** کیونکہ شرط کسی طرح پائی جاوے کافی ہو جاتی ہے۔ الاحاصل اول بہم احرام تھا اور احرام تو افعال ادا کرنے کا وسیلہ و شرط ہے تو افعال شریع کرنے کے وقت بہم کو معین کر لیا پس کافی ہو گیا بخلاف ما اذا ادى الافعال علی الالبام۔ یہ خلاف ایسی صورت کے کہ جب ابہام کی حالت پر افعال کو ادا کر چکا۔ **فـ** تو اب تعین میں ہو سکتی۔ لان المودی لا یستعمل التعین۔ کیونکہ جو چیز ادا ہو چکی وہ اس امر کو متحمل نہیں کہ معین ہو کر ادا ہو۔ **فـ** بلکہ جو ابھی ادا نہیں کیا اس میں تعین کرنا ممکن ہے۔ تو جس صورت میں کہ بہم حالت پر ادا کر لیا۔ صار مخالفا۔ تو مخالفت ہو گیا۔ **فـ** کیونکہ محمول

سے مواظقت تو عین کر کے من حی۔ الحاصل بیان چار صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ وکیل نے دونوں کی طرف سے حج کا احرام باندھ کر ادا کر دیا۔ دوم غیر عین ایک کی طرف سے ہم احرام کیا پس اگر ادا کر دیا تو بلا خلاف اسکے ذمہ اور وہ ضامن ہے اور اگر ادا سے افعال طواف و قوف سے پہلے کسی کو عین کر دیا تو ابو یوسف کے نزدیک قیاساً عین جائز ہے اور امام ابو حنیفہ و محمد رحمہما کے نزدیک استحساناً جائز ہے۔ سوم یہ کہ اپنے صرف حج کا احرام باندھا اور اس میں کچھ یہ عین کہ کس کی طرف سے ہے۔ کافی میں فرمایا کہ اس صورت میں اگر عین کر کے قبل ادا سے طواف اور قوف کے تو بلا جملع جائز ہونا چاہیے اگرچہ اس میں روایت نہیں ہے۔ چارم یہ کہ ایک مؤکل عین کی طرف سے احرام مگر ہم کس حج پر عمرہ ہے۔ اور یہ بلا خلاف جائز ہے۔ مفسر۔ قال فان امره غیرہ ان یقرن عنہ فالذم علی من احرم۔ امام محمد رحمہما نے کہا اور اگر عاجز نے دوسرے کو حکم کیا کہ میری طرف سے قرآن ادا کرے تو بدی قرآن اس شخص پر جس نے احرام باندھا۔ مفسر۔ یعنی ابھی سے معلوم کہ وکیل پر ہے۔ لانه وجب شکر الما و نفقہ الما و نفقہ الما و نفقہ الما من الجمع بین التمسکین۔ کیونکہ یہ بدی تو شکر اس توفیق کا جو اسے قیاساً نے حج و عمرہ جمع کرنے میں دی۔ مفسر۔ یعنی ایک احرام میں۔ والما مور ہو المختص بندہ انعمہ لان نفقہ الفعل منہ۔ اور وکیل ہی اس نعمت سے مختص ہے کیونکہ حقیقی فعل اسی کی طرف سے ہے۔ وندہ المساکت تشدد لصحة المروسی عن محمد ان الحج يقع عن المماور۔ اور یہ مسئلہ شہادت دیتا ہے کہ وہ قول صحیح ہونے کی جو امام محمد رحمہما سے مروی ہے کہ حج و نفع ہوتا ہے نائب کی طرف سے۔ مفسر۔ اور مؤکل کو نفقہ کا ثواب ہے۔ یہی مشائخ نے کہا کیونکہ حج اگر مؤکل کی طرف سے واقع ہوتا تو بدی قرآن بھی مؤکل پر ہوتی۔ بعض نے جواب دیا کہ شرح نے افعال کو مؤکل کی طرف سے اعتبار کیا اگرچہ حقیقتہً وکیل سے ہون اور بدی قرآن حقیقی فعل پر لازم ہے۔ مفسر۔ میرے نزدیک یہ جواب تو قریب جمل کے ہے اور تحقیق واسد اعلم یہ کہ عاجز کی استطاعت میں افعال ادا کرنے کی قدرت ہی نہیں ہے تو اپنے مال سے جب غیر کو یہ افعال ادا کرانے کو شریعت نے علاوہ نفقہ کے جس نیکی پر اپنے ولایت کی وہ نفع فاعل کے معتبر رکھی بدلیل حدیث الدال علی النجیر کفاعلہ اونجہ۔ یعنی نیکی پر ولایت کرنے والا نفع فاعل کے ہے۔ یا مانند اسکے بروایت صحاح فعلی بد انظر فعل کے وکیل سے اور بنظر ولایت کے مؤکل سے حج جو ادا اس تحقیق سے اشکال دفع ہو گئے اور ائمہ رحمہما کے کلام میں اتفاق ہو گیا اور یہ بھی ظاہر ہوا کہ دم القرآن وکیل پر ہے۔ حالانکہ ثواب مؤکل کو بھی ہو گا پس یہ اعتراض دفع ہو گا قرآن میں بدی ایک نسک ہے پس اگر وہ وکیل پر ہو تو مؤکل کے حج میں نقص رہا۔ نا حفظہ۔ م۔ وکذلک ان امرہ واحد بان حج عنہ۔ اور یوں ہی اگر ایک عاجز نے اسکو حکم کیا کہ میرے طرف سے حج ادا کر دے۔ والاعثمان یعتمر عنہ۔ اور دوسرے عاجز نے اسکو حکم کیا کہ میری طرف سے عمرہ ادا کر دے۔ مفسر۔ پس اگر دونوں نے اسکو قرآن کر لینے کی اجازت نہ دی ہو تو قرآن نہیں کر سکتا ورنہ مخالفت مناسن ہو گا۔ اور اگر ایسا نہ ہو بلکہ۔ اولاً بالقرآن۔ دونوں مؤکلوں نے اسکو قرآن کر لینے کی اجازت دی۔ فالذم علیہ۔ تو دم القرآن وکیل پر ہو گا۔ لما قلنا۔ بوجہ اسکے جو ہم نے بیان کیا۔ مفسر۔ کہ حقیقتہً ایک احرام میں دونسک ادا کرنا اسی سے مستحق ہوا۔ دوم الاحصار علی الامر۔ اور احصار کی قربانی کفارہ مؤکل پر لازم ہے۔ مفسر۔ یعنی مال مؤکل میں محسوب ہوگی اگر وکیل کو راہ میں احصار پیش آیا ہو۔ وندہ عند ابی حنیفہ و محمد رحمہما۔ اور یہ امام ابو حنیفہ و محمد رحمہما کے نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف علی السطح لانه وجب

مکمل و غنا نظر را خدا و الاحرام و لهذا الفرض راجع الیه فیکون الفرض حلیہ۔ اور اگر وہ شخص کے مکمل و غنا
 حاجی یعنی مکمل پر ہو کیونکہ وہ تو حلال ہو جائے کے واسطے واجب ہوئی تاکہ وہ ایک احرام طویل ہو سکے
 ضرورت سے جو اور یہ طرز فقط رکیل کی طرف راجع تھا تو قربانی کفارہ بھی اسی پر ہوگی۔ ولما ان الامر جہ الفرض
 او دخل فی نذرہ العمدۃ۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ موکل ہی وہ شخص ہے جس نے نائب کو اس عہد میں
 ڈالا۔ فن۔ یعنی عہدہ احرام میں ڈالا۔ فعلیہ خلاصہ۔ تو موکل ہی پر اسکا جھڑا بھی لازم ہے۔ فن۔
 یہ ولایت اسی کی طرف سے تھی تو خلاص بھی اسی پر ہے جب کہ رکیل کا اس میں تصور نہیں ہوتا اور اسی وجہ سے جو
 فعل کہ اس کے تصور سے منسوب ہے تو اس میں دلالت کنندہ ہے کچھ الزام نہیں لیا صید قتل کرنے وغیرہ جو موکل کی
 وجہ سے جو کفارات واجب ہوں وہ بالاجماع فقط نائب پر واجب ہونگے۔ م۔ فان کان حج عن میت
 قاصد خالدم فی مال المیت عندہا۔ پس اگر یہ شخص میت کی طرف سے حج کرتا ہو پس قصور ہو گیا اور امام
 ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک دم الاحصاء ال میت میں ہے۔ خلافا لابی یوسف۔ بر خلاف قول ابو یوسف
 کے۔ ثم قبل جو من ثلث مال المیت لانه صلہ کا لز کوۃ وغیرہا۔ پھر بعض مشائخ نے کہا کہ وہ میت کی
 تہائی مال میں سے ہوگا کیونکہ یہ صلہ ہے مانند زکوۃ وغیرہ کے۔ فن۔ صلہ اسکو کتنے ہیں جو مالی عوض کے مقابلہ
 میں نہ ہو پس یہ بھی میت کی تہائی سے ہوگا جیسے زکوۃ یعنی اگر میت پر زکوۃ فریضہ میں جات کی باقی ہو جائے
 اور ان میں کی یا نذر و کفارات واجب الادا ہوں تو یہ سب تہائی میں سے دیا جادے۔ وقیل من جمع المال
 لانه وجب حقا لہا مورفصار دینا۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ دم الاحصاء میت کے کل ترکہ سے واجب
 ہوگا کیونکہ یہ رکیل کا حق واجب ہوا تو وہ فرض ہو گیا۔ فن۔ اور فرضہ ادا کرنا کل ترکہ سے واجب ہے۔
 و دم البیوع علی الحاج۔ اور بیع کرنے کی وجہ سے قربانی کفارہ اسی حاجی پر واجب ہے۔ لانه دم حیاتیہ
 و ہوا لہائی عن اختیار۔ کیونکہ یہ قربانی جرم کی ہے اور جرم کرنے والا بھی اپنے اختیار سے ہے۔ فن۔
 کچھ خلاف ہیں کہ جرم کی وجہ سے جو کفارہ واجب ہو وہ خود نائب پر ہے۔ فن۔ پھر یہ جو فریادہ۔ نفی النفقہ
 اور نائب نفقہ کا ضامن ہوگا۔ معناه اذا جامع قبل الوتوف حتی تسد جمہ۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ جب آپ
 نے وفات عرفہ سے پہلے جماع کر لیا حتی کہ اسکا حج فاسد ہو گیا۔ فن۔ تو موکل کے عہدہ کا ضامن ہے۔ فان
 الصیح ہو المامور بہ۔ کیونکہ جس حج کا اسکو رکیل کیا گیا وہ حج صحیح ہے۔ فن۔ تو جب اس نے اپنے فعل
 سے حج فاسد کیا تو ضمانت اور ضمان ہوا۔ بخلاف ما اذا فاتہ الحج حیث لا یضمن النفقہ لانه ما فاتہ
 باختیارہ۔ بر خلاف اسکے جس صورت میں کہ اسکا حج فوت ہو گیا چنانچہ اس میں نفقہ کا ضامن نہیں ہوتا۔
 کہ اس نے اپنے اختیار سے حج کو فوت نہیں کر دیا۔ فن۔ کیونکہ ادل تو وہ امین قرار دیا گیا وہم۔ تصور ہیں کہ
 قضا ہو جائے اس نے خود فوت کیا حالانکہ اس پر قضاء لازم ہوگی۔ دفع ہو کہ جب قبل وفات کے جماع کرنے سے قضا
 کر کے دوسرے سال قضاء کی تو یہ بھی نائب ہی کے واسطے ہے۔ کافی شرح البیوع الضعیفہ ضیخان۔ اما اذا جامع
 احد الوتوف لا یفسد جمہ ولا یضمن النفقہ محمول مقصود الفامر علیہ الدم فی مالہ لکما عینا۔
 اور اگر جس صورت میں کہ نائب نے بعد وفات عرفہ کے جماع کیا تو اسکا حج فاسد نہ ہوگا لہذا نفقہ کا ضامن
 بھی نہ ہوگا کیونکہ موکل کا قصور حاصل ہو گیا اور رکیل پر اس جامع کا کفارہ قربانی اپنے مال سے واجب ہے
 اور جو حد کے پیمانہ کر چکے۔ فن۔ کیونکہ اسکے اختیار ہی مرم سے یہ قربانی کرنا لازم ہے۔

و کذا تک سائر دمار الکفارات علی الحج لما قلنا۔ اور اسی طرح باقی سب قربانیان کفارات کی حج کرنا
 پر اسی وجہ سے لازم ہیں۔ ومن اوصی بان یحج عنه۔ اور جس شخص نے وصیت کی کہ اسکی طرف سے
 حج کر دیا جاوے۔ فن۔ پھر وہ مر گیا۔ فاحجوا عنه رجلا۔ پس وارثوں نے میت کی طرف سے ایک
 کو حج کرایا۔ فن۔ باہین طور کہ ترکہ میں سے میت کا حق جو ایک تہائی متعلق رہتا ہے اس میں سے حج کے واسطے
 کافی نفقہ دیا اور نائب روانہ ہوا۔ فلما طغ الکوفۃ۔ پھر جب نائب مذکور کو کوفہ تک پہنچا۔ مات اور میت
 نفقۃ۔ تو مر گیا یا اسکا نفقہ چوری ہو گیا۔ وقد انفق النصف۔ حالانکہ وہ نصف نفقہ حج کر چکا ہے۔
 فن۔ یا تہائی وغیرہ خرچ کیا ہو پس موت کی صورت میں نصف باقی ہے اور چوری کی صورت میں وہ بھی گیا۔
 حج عن المیت من منزله ثلث باقی۔ تو میت کی طرف سے اسکے گھر سے باقی مال کی تہائی سے حج
 کر دیا جاوے۔ فن۔ مثلاً چار ہزار درم میں سے حج کا خرچہ ایک ہزار درم دیا گیا اور وہ راستہ میں چوری ہوا
 تو باقی تین ہزار میں سے تہائی ایک ہزار درم دیا جاوے یعنی میت کے گھر سے شمار کیا جاوے۔ و ہذا عند
 ابی حنیفہ رحم۔ اور یہ امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک ہے۔ فن۔ جہی کہ اگر دوبارہ چوری ہو جاوے تو پھر
 باقی کا ایک تہائی دیا جاوے۔ علی ہذا القیاس۔ ہر بار باقی کا ایک تہائی دیا جاوے حتی کہ وصیت پوری ہو
 پس ابو حنیفہ رحم کے نزدیک اول تو دوبارہ بھیجا میت کے گھر سے ہو۔ اور دوم ہر بار باقی مال کا تہائی دیا جاوے
 اور دونوں میں اختلاف ہے۔ و قال الحج عنه من حیث مات الاول۔ اور صاحبین نے کہا کہ وہاں سے
 حج کر دیا جاوے جہاں نائب اول مرا ہے۔ فالکلام ہنئانی اعتباراً لثلث۔ پس کلام اس سند میں
 ایک تو تہائی مغیر ہونے میں۔ و فی مکان الحج۔ اور دوم حج کی جگہ میں۔ فن۔ یعنی کس جگہ سے حج کرایا
 جاوے۔ فن۔ اور خلاف نہیں کہ اول مرتبہ وصیت کے گھر سے بھیجا جاوے پھر اختلاف دوسرے بار
 میں ہے چنانچہ ابو حنیفہ رحم کے نزدیک دوبارہ بھی میت کے گھر سے اور صاحبین کے نزدیک جہاں تک پہلانا ہے پھر
 وہاں سے خرچہ لگایا جاوے۔ اما الاول فالمدہ کو رد قول ابی حنیفہ۔ پس بیان اول یعنی تہائی کے اعتبار
 میں تو جو کچھ ذکر کیا گیا وہ ابو حنیفہ رحم کا قول ہے۔ فن۔ کہ ہر بار کے واسطے باقی مال کی تہائی معتبر ہے۔ اما عند
 الحج عنہ باقی من المال المدفوع الیہ ان یقی شیئ۔ امام محمد کے نزدیک جو مال نائب کو دیا گیا اس میں سے
 باقی مال سے حج کر دیا جاوے اگر کچھ باقی رہا ہو۔ فن۔ مثلاً کونہ میں نائب اول مر گیا اور نصف جمع ہو گیا
 بطرحیکہ باقی سے حج ممکن ہو سکے اور اگر سب چوری ہو گیا تو کچھ باقی نہیں رہا۔ والاطلقت الوصیۃ۔ اور اگر
 کچھ نہیں باقی رہا ہو تو وصیت مٹ گئی۔ اعتباراً بتبعین الموصی اذ تبعین الوصی کتعیۃ۔ برقیاس
 معین کرنے موصی یعنی وصیت کنندہ کے کیونکہ وصی کا معین کرنا مثل موصی کے معین کرنے کے ہے۔ فن۔
 توضیح قیاس۔ ہر کہ موصی نے وصی کو اپنا قائم مقام کیا تو وصی کا معین کرنا مثل موصی کے ہے اور اگر موصی بذات خود
 کچھ مال معین کرتا تو جب اس میں سے کچھ باقی نہ رہتا تو وصیت مٹ جاتی پس یوں ہی وصی کے معین کرنے میں
 ہو گا۔ و عند ابی یوسف حج عنہ باقی من الثلث الاول۔ اور ابو یوسف رحم کے نزدیک
 اول تہائی میں سے کچھ باقی رہا ہو اس سے حج کر دیا جاوے۔ فن۔ یعنی اگر ممکن ہو۔ لانه جو اصل
 اختلاف الوصیۃ۔ کیونکہ یہی نفاد وصیت کا اصل ہے۔ فن۔ پس اگر فرض کر دو کہ چار ہزار درم تھے تو اس میں
 سے تہائی ایک ہزار میں سے سو تیس سو تیس درم باقی رہا اور حج کا خرچہ ہزار درم تھا وہ وصی نے ایک شخص کو

دیا جس سے راہ میں چوری کیا تو باقی ۳۳۳۳ - درم تھائی سے اگر حج مکہ ہو جہان سے باقی ہر نوکر دیا جادو
 کیونکہ جس مال میں وصیت جاری ہو وہ کل مال کی تھائی ہے۔ ولابی حنیفۃ ان قصۃ الوصی وغیرہ المال
 لا یصح الا بالتسلیم الی الوجه الذی ساء الموصلی لانه لا خصم له لتقبض۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ کہ
 وصی کا ثبوت کرنا اور مال الگ کرنا صحیح نہ ہو گا مگر جب کہ سپرد کر دے اس جہت کو جس کا موصلی نے نام یہاں
 کیونکہ موصلی کا کوئی خصم نہیں جو قبضہ کر لے گا۔ فن یعنی ترکہ میں سے وصیت کا مال صرف وصی کے ہاتھ کر
 جد کرنے سے مسلم نہ ہو گا جب تک کہ جو جہت وصیت موصلی نے بیان کی مثلاً حج اسکو تسلیم کرے یعنی حج
 پورا کر دے کیونکہ موصلی کی طرف سے کوئی قبضہ کرنے والا نہیں تو مقبوض اسی طور پر ہو گا کہ وصیت میں
 سپرد ہو جاوے۔ وکم یوجد۔ اور اس جہت کو سپرد کرنا نہیں پایا گیا۔ فن کیونکہ ہنوز حج نہیں ہوا فیصلہ
 کیا اذہا تک قبل الافراز والغزل۔ پس ایسا ہوا کہ گویا مال وصیت قبل ثبوت ہوا کہ وصیت میں
 فن۔ ثواب جو کچھ باقی ہے یہی کل مال رہا جسکی تھائی سے حج کرنا چاہیے۔ اسی طرح یہاں ہے جب کہ موصلی کی وصیت
 وصیت کو سپرد کرنے سے پہلے تلف ہوا۔ بیع ثلث مابقی۔ پس مابقی مال کی تھائی سے حج کرادے۔ فن
 حتی کہ اگر یہ بھی پورا ہونے سے پہلے تلف ہو تو معدوم شمار ہو کر مابقی کی تھائی سے حج کرنا لازم ہو گا۔ واما الشانی۔
 اور رہا بیان دوم۔ فن یعنی دوبارہ جس جگہ سے حج کرنا لازم ہے۔ تو ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک موصلی کے گھر
 سے۔ وجہ قول ابی حنیفہ وہو التیاس ان القدر الموجود من السفر قد یطیل فی حق احکام الدنیا
 تو ابو حنیفہ رحمہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہی قبضہ طاس طاس ہو کہ جو مقدار سفر موجود ہو وہ احکام دنیا کے حق میں معدوم
 شمار ہے۔ فن بنظر اسکے کہ یہ سفر نائب کا گویا موصلی کا سفر طے کیا ہوا ہے۔ قال علیہ السلام اذا مات ابن
 آدم انقطع عمله الا من ثلث الحديث۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب آدمی مر گیا تو اس کا عمل
 منقطع ہو جاتا ہے سوائے تین سے الہ۔ فن یعنی ایک صدقہ جاریہ درم علم جس سے انتفاع ہو سو دم فزاد
 صالح جو اسکے لیے دعا کرے۔ رواہ مسلم وغیرہ۔ وثقیفہ الوصیۃ من احکام الدنیا۔ اور وصیت نافذ کرنا
 احکام دنیا میں سے ہے۔ فن وہ ان تین باتوں میں داخل نہیں تو وہ بھی منقطع ہونی جائز ہو چکی ہے بحقیقت
 الوصیۃ من وطنہ کان لم یوجد الخرج۔ تو وصیت اسکے وطن سے باقی رہی گویا سفر کو نکلتا پایا نہیں گیا۔
 فن یعنی وصیت کا نافذ کرنا وصی وغیرہ زندہ لوگوں پر واجب ہے لیکن جہت اول مرتبہ نائب رواہ کرنے
 میں سفر طے ہوا وہ موصلی پست کا عمل شمار حتی کہ اسپر ثواب شرب ہو گا مگر حدیث کے تین امور میں داخل نہ ہو سکے
 دنیاوی حکم میں کالعدم ہے۔ جیسے کسی نے رمضان کا روزہ آدھے دن تک رکھا اور دوپہر کو موت آئی تو ثواب آخرت
 کا لیکن دنیاوی احکام میں پورا نہ ہوا حتی کہ اس دن کے واسطے فدیہ کی وصیت واجب ہے۔ اسی طرح یہ موجودہ
 سفر کالعدم اور نئے سرے وطن سے وصیت نافذ کی جاوے۔ م م م۔ اور صاحبین کے نزدیک جہت وغیرہ طے ہوا
 کالعدم نہیں بلکہ معتبر ہے حتی کہ دوبارہ دین سے حج کرایا جاوے۔ وجہ قولہما وہو الاستحسان۔ اور فقہان
 کے قول کی دلیل ادبی استحسان ہے کہ۔ ان سفرہ لم یطیل بقولہ تعالیٰ۔ اس کا سفر کچھ باطل نہیں ہوا بیل
 قولہ تعالیٰ۔ ومن یخرج من بیتہ ما جہز اسے اظہر و سولہ تم یدرکہ الموت فقد دفع جہزہ علی السر
 الایہ۔ یعنی جو کوئی اپنے گھر سے نکلا درحالیہ کہ وہ اس تعالیٰ کے رسول کی طرف ہجرت کیے جاتا ہے پھر اسکو
 موت ملی گئی تو اس کا ثواب اللہ تعالیٰ کے فضل پر ہو لیا آخر تک۔ فن تو معلوم ہوا کہ راہ میں جہت سے

ثواب کامل ملتا ہے اور یہی سفر کا مقصد ہے اور بالاتفاق سفر ہجرت میں سفر جہاد و حج بھی واجب ہے۔ بلکہ حج فرض واقع ہو گئی۔ قال علیہ السلام من مات فی طریق الحج کتب لہ حجۃ مبرورۃ فی کل سنۃ البعدیث یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی حج کے راستہ میں مر گیا اسکے لیے ہر سال حج مقبول لکھا جاتا ہے آخر تک۔ **ف** ابو سیریر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص حج کی نیت سے نکلا پس مر گیا تو قیامت تک اسکے لیے حاجی کا ثواب لکھا گیا اور جو عمرہ کے قصد سے نکلا اور مر گیا تو اسکے واسطے قیامت تک عمرہ واسلے کا ثواب لکھا گیا اور جو اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کو نکلا پس مر گیا تو قیامت تک اسکے واسطے غازی کا ثواب لکھا گیا۔ **رداء الطبرانی** والبیہقی۔ اور امام حافظ منذری نے کہا کہ اس حدیث کو ابو یعلیٰ الموصلی نے محمد بن اسحق کی روایت سے اسناد کیا اور بانی راوی سب ثقہ ہیں۔ ابن الہمام نے کہا کہ محمد بن اسحق بھی بقول صحیح ثقہ ہے تو حدیث محبت ہے۔ **واذا لم یجمل سفرہ** اعتبار اوصیتہ من ذلک المكان۔ اور جب اسکا سفر باطل نہ ہو تو وصیت اسی جگہ سے مقبرہ ہوگی۔ **ف** جانتک ہو چکر مر گیا۔ **واصل** الاختلاف فی الذی حج بنفسہ۔ اور اصل اختلاف امام صاحبین میں اس شخص کے حق میں ہے جو توجع کرنے کو نکلتا تھا۔ **ف** راہ میں مر گیا اور وصیت کر گیا کہ میری طرف سے حج کرادیا جاوے تو صاحبین کے نزدیک جان مرا ہر اسی مقام سے وصیت مقبرہ ہوگی۔ اور امام رحمہ کے نزدیک یہ سفر کا عدم ہوا اور گھر سے مقبرہ ہوگی۔ **ویطینی علی ذلک المامور بالحج**۔ اور اسی بنا پر جو شخص حج کرنے کے لیے مامور ہوا ہر جہاں ہوگا۔ **ف** کہ امام رحمہ کے نزدیک مامور جان مرا یہ سفر کا عدم اور دوبارہ گھر سے نفاذ وصیت ہو اور صاحبین کے نزدیک وہیں سے جان مرا ہے۔ کہا گیا کہ قول صاحبین ادب ہے۔ **واللہ تعالیٰ اعلم**۔ **م**۔ **قال ومن ابل عن ابویہ** بچہ یہ بخر یہ ان یجعله عن احد ہما۔ فرمایا کہ جس شخص نے اپنے والدین کی طرف سے حج کا طیبہ لکھا تو اسکو روک دیا کہ حج کو والدین میں سے ایک کی طرف سے کر دے۔ **ف** مراد یہ کہ بغیر حکم و فرمایش والدین کے فرزند نے ازراہ نگوئی ایسا کیا۔ **لان من حج عن غیرہ بغیر اذنہ** فانما یجعل ثواب حجہ لہ۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ جس شخص نے غیر کی طرف سے بدون فرمایش غیر کے حج کیا تو وہ بھی کرتا ہے کہ اپنے حج کا ثواب اس غیر کے لیے کر دے۔ **ف** اور یہ احرام کے وقت سے لغو ہے کیونکہ ابھی حج ہی نہیں تو ثواب کیونکر دے سکتا ہے۔ **ذلک** بعد اداء الحج۔ اور یہ بعد ادا سے حج کے حاصل ہے۔ **ف** حالانکہ اسنے احرام ہی میں والدین دونوں کی نیت کر لی تھی۔ **فلغت نیتہ قبل اداہ**۔ توجع ادا ہونے سے پہلے اسکی نیت زبانی لغو ہو گئی۔ **ف** مان بعد اداء کے اب جو کچھ کرے وہ مجبر ہے حالانکہ اب اسنے والدین میں سے ایک ہی کی نیت کی۔ **توبہ جائز** ہے۔ **ومح جعلہ ثوابہ لاحد ہما بعد الاداء**۔ اور بعد اداء کے اسکا ثواب والدین میں سے ایک کے لیے کر دینا صحیح ہوا۔ **ف** جیسے دونوں کے واسطے یہ کرے تو بھی صحیح ہے۔ **بخلاف المامور**۔ بخلاف مامور کے۔ **ف** یعنی برخلاف ایسے شخص کے جو غیر کے حکم سے غیر کی طرف سے حج کرے پر مامور ہو اگر وہ دو آدمیوں کی طرف سے ہر ایک کے لیے مستحق حج کرنے پر مامور ہو اور وہ احرام حج میں دونوں کی طرف سے تہبہ لکھے تو اول بھی باطل اور بعد اداء کے بھی باطل ہے۔ **علی ما فرقنا من قبل** واللہ اعلم بالصواب۔ **بنا بر آنکہ** ہم نے سابق میں فرق بیان کر دیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم **مفرج**۔ واضح ہو کہ غیر کی طرف سے مامور ہو کر حج جائز ہو جانے میں یہ کافی ہے کہ خرچہ میں سے اکثر حصہ موکل نے دیا ہو کیونکہ کل نفع حق کی ایک گھونٹ پانی در یک

شیخ کیا کیونکہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص سے سنا کہ وہ بیسک عن شہرتہ کہتا تھا یعنی شہرہ کی طرف سے حج کا احرام باندھتا تھا تو فرمایا کہ شہرہ کون ہے اس نے عرض کیا کہ میرا بھائی یا خواتی ہے۔ فرمایا کہ پہلے اپنی ذات سے حج کر پھر شہرہ کی طرف سے ادا کر۔ رواہ ابو داؤد و ابن ماجہ۔ جانتا چاہیے کہ اس حدیث کو عبد بن سلیمان نے سعید بن ابی حویرہ سے اسناد کر کے ابن عباس سے مرفوع روایت کیا اور عبد بن سلیمان خود ثقہ و اثبوت ہے اور اسکی متابعت میں بھی ثقات ہیں یعنی محمد بن عبد الصمد انصاری و محمد بن یسیر و ابو یوسف انصاری شاکر ابو حنیفہ ان سب نے بھی سعید بن ابی حویرہ سے یون ہی مرفوع روایت کی۔ اور دیگر راویوں نے مانند عند رحم کے سعید سے ابن عباس کا قول روایت کیا اور یون ہی سعید بن منصور نے اپنے سنن میں و درسی اسناد سے ابن عباس کا قول روایت کیا اور بیان ثقہ کی بیانیہ نہیں بلکہ تعارض ہے کیونکہ رفع میں یہ واقعہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کا ہے اور وقت میں ابن عباس کے زمانہ کا۔ پس لاچار اس میں سکوت ترک ہو گا یا اسکو ترجیح ہو کہ واقعہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کے وقت کا ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں احکام مخفی و عذر مایہول تھا جیسا کہ خلق و رمی و بیع کی تقدیم و تاخیر میں گذرا اور اگر مسلم ہو تو بھی مراد یہ کہ پہلے اپنی ذات سے حج کرنا افضل ہے کیونکہ حدیث غصیہ میں اسکو مطلقاً والد کی طرف سے اجازت دی۔ اور حق یہ ہے کہ جس شخص پر خود حج فرض ہوا تو پہلے سال بنجانے میں اسپر گناہ ہے پس اپنا حج تو فر کرنا اور غیر کی طرف سے مقدم کرنا مکروہ نحو ہی ہے اور باوجود اسکے اگر غیر کی طرف سے ادا کیا تو وہ حج بغیر نقصان ہو گیا اور گناہ اسپر علحدہ ہے جیسے یہ اپنے واسطے نفل حج ادا کرے۔ ہذا تمییز ما افادہ فی الفتح۔

باب الہدی

یہ باب ہدی کے بیان میں ہے۔ چارے نزدیک ہدی میں افضل اونٹ پھر گائے پھر بکری ہے۔ ہفت۔ الہدیٰ اونٹناہ شاة۔ اونٹنی درجہ کی ہدی بکری ہے۔ فن۔ ہدی وہ جانور پاک جو حرم میں ہدیہ بھیجا جاتا ہے اور بکری کا لفظ بمعنی ورنہ و بکری کو شامل مراد ہے۔ فاحفظہ۔ پس ہدی میں اونٹنی درجہ بکری ہے۔ لما روے ابن علیہ السلام سئل عن الہدی فقال اونٹناہ شاة۔ کیونکہ مروی ہے کہ آنحضرت علیہ السلام سے ہدی کو پوچھا گیا تو فرمایا کہ اونٹنی درجہ کی ہدی بکری ہے۔ فن۔ لیکن یہ الفاظ حدیث مرفوع سے غریب ہیں بلکہ شافعی رحمہ نے عطاء رحم سے مرسل روایت کی جس میں مسلم بن خالد الزنجی استاد شافعی رحمہ میں حکام ہے۔ پھر عطاء رحم کا یہ قول محمول ہے کہ قیاس سے نہیں بلکہ سماع سے ہے تو ممکن ہے کہ مرفوع کے حکم میں قرار دیا جاوے بخاری میں جو ابن عباس رضی اللہ عنہما سے آیا کہ ابو عمرہ کو متع کا فتویٰ دیا اور بتلایا کہ ہدی میں اونٹ یا گائے یا بکری یا شترک الہم یعنی اونٹ یا گائے کا ساتواں حصہ ہے۔ شیخ ابن السام نے کہا کہ یہ ہدی متع کے ساتھ خاص ہے میں کہتا ہوں کہ لیکن اس سے یہ ثابت ہو سکتا ہے کہ کثیر ہدی اگرچہ متع میں ہو بکری ہے اور جب ہدی مطلق ہو تو ہر چہ کثیر درجہ ہو سکتا ہے۔ فافہم۔ قال و ہون ثلثۃ انواع الاول والبقر والغنم۔ فرمایا اور ہدی میں تین قسم کے جانور ہیں اونٹ یا گائے اور بکری سے ہوتی ہے۔ لانه علیہ السلام لما جعل الشاة اودنۃ لایہ ان یکون لہ اعلیٰ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب کہ بکری کو کثیر ہدی قرار دیا تو اسکا اعلیٰ ہونا

حدیثی بیانی اور ہر سال کی بارگاہ انجمن دینی

مرد ہے۔ و سوا بقر و الخنزیر۔ اور اعلیٰ گاہے و اونٹ ہے۔ فہم یعنی ہم نے احقر اہل کیا کہ حدیث مذکور
 مرفوع ثابت نہیں تاکہ ادنیٰ قرار دینا ثبوت ہو۔ مترجم کتاب کہ احادیث صحیحہ موجود ہیں کہ بدی میں اونٹ و گاہے
 و بکری تینوں اقسام اپنے اپنے موقع پر جائز ہیں اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں پس مصنف سے کو بیان صرف
 یہ ثابت کرنا منظور ہے کہ یہ سب برابر ہیں بلکہ بکری کثیر اور اس کے اثبات کے واسطے قول عطاء اور ابن عباس
 کافی ہے تو جب بکری کثیر مونی تو اس سے بڑھ کر گاہے ہے اور اس سے بڑھ کر اونٹ ہے۔ اور مطلق بدی ہونے
 میں سب برابر ہیں۔ ولان الہدی مایہدی الی الحرم۔ اور اس جہت سے کہ بدی وہ جو حرم کو بدیہ بھی جاوے
 لیتقرب بہ فیہ۔ تاکہ حرم میں آسکے نزع سے تقرب حاصل کیا جاوے۔ فہم جیسا کہ لغات میں مخرج ہے۔
 والاصناف الثلثۃ سوار فی ہذا المعنی۔ اور اس معنی میں تینوں قسمیں برابر ہیں۔ فہم تو ہر ایک
 بدی ہے اور نزع میں ان میں تینوں قسموں کا بدی بھیجنا ثبوت ہوا ہے۔ بھرحب ان میں سے بکری کثیر تو بانی فرد
 بستر میں۔ رہا یہ کہ ان جانوروں میں سے لوے لنگر سے جبہ اور کا بدی ہونا جائز ہے یا نہیں۔ تو فرمایا۔
 لایجوز فی الہدایا الا ما جاز فی الضحایا۔ اور نہیں جائز ہے بدایا میں مگر وہی جو ضحایا میں جائز ہے۔ فہم
 طحا جامع اضحیہ وہ قربانی جو تو لنگر مسلمانوں پر کہیں ہوں ذی الحجہ کے ایام النحر میں واجب ہوتی ہے اور چونکہ
 مسافر پر واجب نہیں لہذا خالی حج کرنے والے پر نہیں ہے اور بدایا جمع بدی۔ پس حاصل یہ کہ جس عمر و صفت کا
 اضحیہ میں جائز ہے وہ بدی میں کافی ہے پس ہر قسم میں سے فہمی روا ہے اور عیب سے خالی ہو اور نقطہ ضحایا میں سے
 خارج جائز ہے اور تمام تفصیل کتاب الاضحیہ میں ہے۔ لانه قریۃ تعلقت ہا راقۃ الدم کا لاضحیہ۔ کیونکہ بدی
 بھی مانند اضحیہ کے ایسی قربت ہے جو کہ خون بہانے سے متعلق ہے۔ فہم یعنی اضحیہ میں طاعت و قربت ہی
 کہ اللہ تعالیٰ کے نام پر نزع سے خون بہا دیا جاوے اور رہا آسکو صدقہ کرنا وغیرہ واجب نہیں پس اسی طرح
 بدی میں بھی ایک جانور حلال کا انعام میں سے حرم میں خون بہا دے تو دونوں کی جہت قربت واحد ہے۔
 فیقتضی صان بھل واحد۔ تو دونوں کا محل بھی واحد ہوگا۔ فہم یعنی جانور جو محل قربت ہے وہ بھی
 ایک ہی حالت پر ہوگا۔ تو اضحیہ میں جو جانور حبیط کا جائز ہے وہ بدی میں بھی جائز ہوگا۔ لہذا بکری و گاہے
 و اونٹ ہر ایک کا بدی ہونا جائز ہے۔ والشاة۔ اور بکری کے اقسام یعنی کثیر و بدی۔ جائزہ فی
 کل شئی الا فی موضعین۔ ہر موقع میں جائز ہے سوا اسے دو موقع کے۔ فہم اذانہ اول۔ میں طح
 طواف الزیارتہ جنباً۔ جس نے حالت جنابت میں طواف زیارت کیا۔ فہم تو اس پر بدی کفارہ واجب
 ہے اور اسی طرح اس عورت پر جس نے حالت حیض یا نفاس میں طواف زیارت ادا کیا اس پر بدی کفارہ لازم ہے۔
 فہم۔ من جامع بعد الوقوف۔ وہ شخص جس نے بعد وقوف عرفہ کے جماع کر لیا۔ فہم یعنی مسکا
 حلق کرنے سے پہلے جماع کر لیا تو اس پر بھی کفارہ بدی واجب ہے لیکن بکری ان دونوں صورتوں میں نہیں جائز
 ہے۔ فائدہ لایجوز فیما الا بذاتہ۔ چنانچہ دونوں صورتوں میں کچھ نہیں جائز سوا اسے بدی کے۔ فہم اور بدی نہ ہا کہ
 نزدیک اونٹ و گاہے ہے۔ اور اگر بعد حلق کے جماع کیا تو بکری کافی ہے۔ فہم۔ وقد بینا المعنی فیما سبق
 اور ہم سابق میں معنی بیان کر چکے۔ فہم یعنی جنابت میں کما کہ شہا تعجم ہو تو اعلیٰ کفارہ چاہیے۔ بھرحب مانع
 ہو کہ بدی جو حرم کو بدیہ جاوے عام ہے خواہ بطور شکر واجب ہو یا بطور کفارہ لازم ہو یا وہ نفل ہو۔ بھرحب کچھ
 بعض میں سے کفارہ دیا ہے اور بعض سے منع لہذا فرمایا۔ ویجوز لاکل من بدی الطلیح والشتہ ما تقران

اور بدی تنوع اور بدی قرآن میں سے۔ لانا دم شک مجوز الاکل
 مشابہت الاضیحة۔ کیونکہ یہ شک کی قرآنی ہر توجہ کی طبع اس میں سے کھانا بھی جائز ہے۔ ف۔ اور غاصب
 کہ خود تعالیٰ کہن تنوع بالعمرو الی لکج فاسیبر علی الدی الایہ۔ میں بدی تنوع بکے قرآن و تنوع کی قرآنی کو ماحیات
 انصاف میں سے قرار دیا نہ کفارہ جرم۔ واضح ہو کہ بدی الطبع میں سے جب ہی کھانا جائز ہے کہ وہ حرم تک پہنچ
 ذبح ہوئی ہو اور اگر راہ میں ذبح کی خواہ مرنے لگی ہو یا نہیں۔ تو اس میں سے کھانا جائز نہیں ہے۔ کما فی النسخ
 وقد صح ان النبی علیہ السلام اکل من لحم بدیہ۔ اور بیشک صحیح ثابت ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 نے اپنے بدی کے گوشت میں سے کھایا۔ ف۔ بکہ ہر ایک بدی میں سے ایک کھانا کھایا۔ ف۔ و حسان
 المرقہ۔ اور اسکے شوربا میں سے پیا۔ ف۔ جیسا کہ جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث مسلم وغیرہ سے مسیح ثابت ہے
 اس سے دو باتیں ثابت ہوئیں اول یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت کثرت سے یہ ایاذ ذبح فرمایاں چنانچہ
 آتا ہے اور آپ کے قرآن یا تنوع کے واسطے صرف ایک کافی قسمی توبانی ہوا یا تلوع ہوئیں اور آپ نے ہر ایک میں
 کھایا تو بدی تلوع و تنوع و قرآن سے کھانا جائز ہے۔ دوم جب آپ نے کھانا تو اسکی اقتدار میں ثواب نکالا لہذا فرمایا۔
 ویستحب لہ ان یاکل منها۔ اور حاجی کو مستحب ہے کہ ان بدی میں سے کھاوے۔ لہذا روینا۔ بدیل اسی حدیث
 کے جو ہم نے روایت کی۔ و کذا یستحب ان یتصدق علی الوجہ الذی عرف فی الضحایا۔ اور یون ہی
 مستحب ہے کہ صدقہ کرے اُس طریقہ پر جو اضیحة میں معلوم ہوا ہے۔ ف۔ یعنی تہائی فقرا کو صدقہ دے اور
 تہائی بدی شیعے اور تہائی اپنے پاس رکھے۔ واضح ہو کہ جس بدی میں سے کھانا جائز ہے تو بعد ذبح کے صدقہ کرنا
 واجب نہیں ہے کیونکہ خون بہانے سے قربت پوری ہو چکی۔ نتیجہ اسکی ملک ہے اور تمام کلام یہ ہے کہ قرآن یا تنوع
 و قسم میں اول مد کہ حسین سے ذبح کرنے والے کو کھانا جائز ہے اور وہ قرآنی اسلام اور دم القرآن و دم تنوع اور
 نفل قرآنی جب کہ حرم میں پہنچ کر ہو۔ دوم وہ کہ حسین سے خود کھانا نہیں جائز ہے اور وہ قرآنی نذر اور کفارات
 اور دم الاحصاء ہے۔ پھر حسین سے کھانا جائز تو ذبح کے بعد اسکو صدقہ کرنا واجب نہیں ورنہ کھانا جائز نہیں
 ہوتا اور جس بدی میں سے کھانا جائز نہیں تو بعد ذبح کے اسکو صدقہ کرنا واجب نہیں۔ پھر دونوں قسم میں اگر ذبح
 کے بعد ذبیحہ تلف ہوا تو اسپر ضمان واجب نہیں ہے کیونکہ تلف ہونے میں اسکا تصور نہیں ہے اور اگر خد تلف کیا
 اگرچہ بیچ کر دیا ہو تو حسین صدقہ کرنا واجب ہے تو اسکی قیمت فقرا کو ضمان دینا واجب ہے اور اگر صدقہ واجب
 نہیں تو ضمان بھی واجب نہیں ہے اور بیچ جائز ہے۔ البتہ کف۔ و لایجوز الاکل من یقیۃ اللہ دیا۔ اور
 جو بانی بدی میں آئین سے کھانا جائز نہیں ہے۔ لہذا ہمارے کفارات۔ کیونکہ دے کفارہ کی قرآنیان ہیں۔
 ف۔ انکو ساکین کو تقسیم کرنا واجب ہے۔ وقد صح ان النبی علیہ السلام لما احصر بالحدیبیۃ۔ اور تمسح
 ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب حدیبیہ میں محصور ہوئے۔ ف۔ جب کہ ہجرت کے سال ششم میں ہوا اور
 رنے کے بعد سے احرام باندھ کر مع ایک جماعت اصحاب رضی اللہ عنہم کی حدیبیہ میں قریب مکہ کے پہنچے
 مزیں میں نے نفل کر آپ کو رکھا اور آپ سے صلح ٹھہری اور شرط ہوئی کہ سال آئندہ میں میں رند کے لیے
 مد خالی کرے تاکہ آپ مع اصحاب کے عمرہ ادا کریں۔ مگر حکم اس سال رد کے گئے۔ و یبغی اللہ ایا علی بدی
 ناجیۃ الاسلامی۔ اور آپ نے بدی کو ناجیۃ اسلامی کے احوال میں جانتا۔ قال لہ لا تاکل انت ولا نکلک
 شما شہینا۔ کو ناجیہ سے لڑا کہ ان میں سے کچھ تو مت کھاؤ اور غیرے ساتھی کھاویں۔ ف۔ میں نے بدی

نہین الحدایہ جلد اولیٰ

تاجیۃ الخراسانی سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے ساتھ بدی بھجی اور فرمایا کہ اگر مرنے کے تو ذبح کر دے اور اسکی نعل بھی جوتے کاچہ جو گردن میں ہر آنکے خون میں رنگین کر بھر اُسکے اور لوگوں کے درمیان سے روک دو کر۔ ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح۔ معنی یہ کہ پھر مساکین کو عام اجازت دیدی جو چاہے کھا دے اور اسین یہ مذکور نہیں کہ اسین سے تو اور میرے ساتھی کچھ نہ کھاویں۔ ہاں واقعہ یہی ہے کہ نے ادل غزوہ حدیبیہ میں اپنی اسناد کے ساتھ طویل نعت ذکر کیا اور اسین ہر کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شتر اونٹوں بدی ہر ناجیہ بن جندب اسلی کو عامل کیا کہ آگے لیجا دے اور ناجیہ نے کہا کہ میرے ساتھ کے اونٹوں سے ایک اونٹ خشک کر مرنے لگا پس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس روانہ ہوا اور میں نے ابواہر بن آپ کو پایا اور اس حال سے خبر دی تو فرمایا کہ اُسکو نحر کر دے اور اُسکے ملائکہ کو اُسکے خون میں رنگ دے اور اسین سے نہ تو کھا اور نہ تیرے ساتھیوں میں سے کوئی کھا دے۔ الخ۔ اور صحیح مسلم داہن ماجہ کی حدیث ذویب الخراسانی ابو سعید میں ہے کہ جب توبہ نہ پرمنے کا خوف کرے تو اُسکو نحر کر دے پھر اُسکے نعل اُسکے خون میں ڈبو کر اُسکے صفو کو ہاں پر چھاپہ مار دے اور اسین سے تو مت کھا اور نہ کوئی تیرا ساتھی کھا دے اور اس حدیث میں کچھ علت ہر باوجود اُسکے ناجیہ وغیرہ کو بوجہ تو نگرہی کے قلع فرمایا۔ پھر یہی یہ راستہ میں تمت ہونے کے واسطے حجت ہر اور اور کلام بیان اُسوقت کہ حرم میں پوچھ کر ذبح ہوئی ہو۔ پس کافی دلیل یہ کہ جو امام مصنف رح نے کہا کہ ان قرابہوں سے اسواسطے کھانا نہیں جائز کہ یہ کفارہ کی قربانیاں ہیں۔ کہانی الفتح۔ ولا يجوز ذبح بدی التطوع والمتعة والقران الاتمی یوم النحر۔ اور جائز نہیں ذبح کرنا بدی نفل اور بدی تمتع اور بدی قران کو گریوم النحر میں۔ ف۔ یعنی دسویں ذی الحجہ سے پہلے نہیں جائز ہر پھر بدی تمتع اور بدی قران میں تو روایات یوم النحر کی خصوصیت میں متفق ہیں۔ قال ونفی الاصل يجوز ذبح دم التطوع قبل یوم النحر وذبح یوم النحر افضل۔ مصنف نے کہا اور اصل یعنی بسوط میں لکھا ہے کہ نفل قربانی کو یوم النحر سے پہلے ذبح کرنا جائز ہے اور یوم النحر میں ذبح کرنا افضل ہے۔ ف۔ پس بدی نفل میں صرف حرم کی خصوصیت ہر زمانہ یوم النحر کی قید نہیں ہے۔ و ہذا ہوا صحیح۔ اور یہی روایت صحیح ہے۔ ف۔ جو اصل میں مذکور ہے کہ بدی نفل کو حرم میں پونچنے پر پہلے جائز ذبح کرے لکن القرۃ فی التطوعات با اختیار انہا ہدایا۔ اسواسطے کہ نوافل میں قربت اس اعتبار سے کہ وہ بدی ہیں۔ و ذلک یمحق بتبلغھا الی الحرم۔ اور بدی ہونا اسکو حرم میں پہنچانے سے متعلق ہونا ہے۔ ف۔ پس یوم النحر سے پہلے بھی وہ بدی ہو گئی۔ فاذا وجد ذلک جائز وہ بھائی غیر یوم النحر دلی ایام النحر افضل۔ پھر جب بدی ہونا موجود ہو گیا تو یوم النحر کے سواے میں اسکا ذبح کرنا جائز ہے یعنی مقدم کرنا اور قربانی کے دنوں میں افضل ہے۔ لان معنی القرۃ فی اراۃ الدم فیہا انہ۔ اسواسطے کہ خون بہانے میں قربت ہونے کے معنی ان دنوں میں خوب ظاہر ہیں۔ ف۔ اور بدی نفل کی طبع بدی نذر و کفایات کا ذبح کرنا بھی یوم النحر سے پہلے جائز ہے اور ابو حنیفہ ابو یوسف کے نزدیک دم الامصار بھی پہلے جائز ہے اور امام محمد کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ رہی تو نگرہی کی قربانی جو شکار اسلام سے ہر وہ یوم النحر سے پہلے جائز نہیں کیونکہ وہ انیسویں ایام محرم میں قربت معلوم ہوئی جو حسین قیاس کو دخل نہیں تو ایام النحر کے سواے ایام میں جواز نہ ہوگا۔ اما دم المتعۃ والقران۔ رہی بدی تمتع و بدی قران۔ ف۔ جو یوم النحر سے پہلے نہیں جائز۔ فخلقہ تعالیٰ فکلو منها واطعموا البائس الفقیر۔ تو حکم قول الہی فرد علی کلک منہا النحر

یعنی پس اس قربانی سے تم کھاؤ اور سختی والے محتاج کو کھلاؤ۔ **ف**۔ اور جمہور کے نزدیک یہ حکم بطریق مذکور ہے اور شفقت کے واسطے فقیر کا حال سختی کا بیان فرمایا اور حاصل یہ کہ تم کھاؤ اور مستحب ہے کہ فقیر کو کھلاؤ۔ پھر فرمایا حکم یقضوا النحر۔ پھر چاہیے کہ اپنا تفت اتارین۔ **ف**۔ یعنی ناخن کترین وبال ویل کچیل دور کریں۔ پس حاصل یہ نکلا کہ اول قربانی تمتع یا قران کریں پھر تفت دور کریں۔ وقضوا التفت یختص بیوم النحر۔ اور تفت اتارنا یوم النحر میں مخصوص ہے۔ **ف**۔ اس سے پہلے جائز نہیں تو یہ قربانی بھی یوم النحر سے مختص ہوئی۔ کیونکہ اگر یوم النحر سے پہلے جائز ہوتی تو اسکی ایک ساعت بعد تفت اتارنا جائز ہوتا حالانکہ بالاجماع ایسا نہیں ہے۔ ولانہ دم نسک فیختص بیوم النحر کا لاضحیہ۔ اور اس دلیل قیاس سے کہ دم القران و تمتع ایک قربانی نسک ہے تو یوم النحر سے مختص ہوگی جیسے اضحیہ مختص یوم النحر ہے۔ **ف**۔ کیونکہ قربانی کرنا فعل قربت صرف شرع سے معلوم ہوا اس میں اسے کام نہیں کر سکتی اور شرع نے صرف دامائے نحر بتلایا تو یہ فعل طاعت مختص با یام نحر ہو گیا اس سے پہلے جو از نہیں۔ ویجوز فزح بقیۃ الہدایا فی اسی وقت شاء۔ اور باقی ہدایا کا فزح کرنا جب چاہے جائز ہے۔ **ف**۔ یعنی کفارات و نذر و احصاء و نفل کی قربانیاں جب چاہے عزم میں فزح کر دے۔ وقال الشافعی لا یجوز الا فی یوم النحر اعتباراً بدم المتعہ و القران فان کل واحد دم جبر غلہ۔ اور شافعی نے کہا کہ نہیں جائز مگر یوم النحر میں قیاس قربانی قران و تمتع کے کیونکہ ہر ایک ان کے نزدیک قربانی جبر ہے۔ **ف**۔ یعنی قربانی قران و تمتع ہمارے نزدیک قربانی طاعت و شکر ہے اور شافعی رحمہ کے نزدیک قربانی جبر نقصان ہے یعنی نقصان پورا کرنے کے واسطے ہے پس جیسے قران و تمتع کی قربانی جبر مختص یوم النحر ہے اسی طرح کفارہ وغیرہ کی قربانیاں جو بالاتفاق جبر ہیں مختص یوم النحر ہوگی۔ واضح ہو کہ یہ روایت شافعی رحمہ سے غریب ہے اور کتب شافعیہ مثل وجیز و تمہ وغیرہ میں مذکور ہے کہ جو قربانی بوجہ کسی جرم کرنے کے یا کوئی نفل یا مورچہ پورنے کے لازم آئی وہ یوم النحر و اس سے پہلے پیچھے بھی جائز اور کسی وقت سے مختص نہیں ہے۔ ہاں اضحیہ قربانی البتہ مختص ہے۔ کہانی یعنی۔ فعلی ہذا ہمارے ساتھ مسئلہ میں منافقت ہے۔ ولنا ان ہذہ و ما کفارات فلا یختص بیوم النحر۔ اور ہماری دلیل یہ کہ یہ قربانیاں تو کفارات کی ہیں پس یوم النحر سے خصوصیت نہوگی۔ **ف**۔ قربانی طاعت البتہ اسی ایام میں معلوم ہوئی وہ مختص ہے۔ لانہا لما وجبت بحکم نقصان کان التبعیل بہا اولی لا ارتفاع النقصان بہ من غیر تاخیر۔ کیونکہ جب یہ قربانیاں نقصان پورا کرنے کے واسطے واجب ہوئیں تو ان کے ساتھ جلدی کرنا بہتر ہو گا تا کہ بدن تاخیر کے ان کے ساتھ نقصان دور ہو جاوے۔ بخلاف دم المتعہ و القران لانہ دم نسک۔ برخلاف تمتع و قران کے قربانی کے کیونکہ یہ نسک کی قربانی ہے۔ **ف**۔ یعنی اس قربانی سے تقرب و طاعت ادا ہوتی ہے تو وہ جس وقت بہر بتلای گئی اسی وقت بہر رہیگی اسلئے کہ قیاس کو اس میں دخل نہیں ہے۔ قال ولا یجوز فزح الہدایا الا فی الحرم۔ فرمایا اور ہدایا کا فزح کرنا نہیں جائز مگر حرم میں۔ **ف**۔ پس ہر ہدی میں اگرچہ نفل ہو مقام حرم سے مختص ہے۔ لقولہ تعالیٰ فی جزاء الصيد۔ کیونکہ شکار مارنے کی جزاء میں اس کے واسطے نے فرمایا۔ ہدایا بالغ الکعبۃ۔ درحالیکہ وہ بدل ہی ہو کہ کعبہ کو پہنچنے والی ہو۔ **ف**۔ یعنی کعبہ پہنچ کر قربانی ہو۔ فقصار اصل فی کل دم ہو کفارہ۔ پس ہر ایسی قربانی میں جو کفارہ ہو یہ قول اصل ہوا۔ **ف**۔ اور دم الاحصاء میں فرمایا۔ ولا تملقوا رؤسکم حتی یبلغ الہدی محلہ۔ اور مطلقاً ہر قسم کے ہدی میں فرمایا۔ تم مہلک الی البیت العتیق۔ پس معلوم ہوا کہ ہر ہدی کے واسطے فزح کا محل حرم ہے۔

ولان الہدیٰ اسم لما یهدی بہ الی مکان و مکانہ الحرم۔ اور اس دلیل قیاس سے کہ ہدیٰ ایسی چیز کا نام ہے جس کی جگہ کو ہدیہ جاوے اور اس کی جگہ حرم ہے۔ قال علیہ السلام منیٰ کلما نحر و فحاج کلما نحر۔
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ منیٰ سب قربانی کی جگہ ہے اور مکہ کی راہ میں سب قربانی کی جگہ میں ہوتی ہے۔
 یہ حدیث مطول ابو داؤد و ابن ماجہ نے جابر رضی اللہ عنہ سے اور ابو داؤد و بناریج نے ابو ہریرہ سے مرفوع روایت کی اور پہلے گذرا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عربوں میں عروہ کے پاس قربانی کی پس جو بعض علماء نے زعم کیا کہ صرف منیٰ کی خصوصیت ہے ضعیف شہرا۔ حاصل یہ نکلا کہ بعض ہدایا تو حرم و زمانہ نحر دونوں سے مختص ہیں اور بعض صرف حرم سے مختص ہیں۔ ویجوز ان تصدیق بہا علی مساکین الحرم و غیرہم۔
 اور جائز ہے کہ ہدایا کے گوشت کو حرم کے مساکین پر اور ان کے سوائے دوسروں پر صدقہ کرے۔ ف۔
 یعنی مساکین حرم کی کچھ خصوصیت ہمارے نزدیک نہیں۔ خلافاً للشافعی۔ برخلاف قول شافعی رحمہ کے کہ ان کے نزدیک مساکین حرم کی خصوصیت مثل ذبح کے ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ ہدیٰ ذبح کرنے کی قربت میں رہے کہ داخل نہیں تو حرم سے مختص ہے اور صدقہ مختص نہیں۔ لان الصدقہ قرۃ معقوۃ۔ اس واسطے کہ صدقہ ایک ایسی قربت ہے جو سمجھ میں آتی ہے۔ ف۔ یعنی عقل کو اسکے دریافت میں داخل ہے اور وہ فقر کی رفع احتیاج ہے۔ والصدقۃ علی کل فقیر قرۃ۔ اور ہر فقیر پر صدقہ کرنا قربت ہے۔ ف۔ یعنی حرم کا فقیر ہو یا غیر جگہ کا جس کے رفع احتیاج ہو ثواب طاعت ہے۔ قال ولا یحب التعریف بالہدیٰ ایا۔ فرمایا اور ہدایا کی تعریف واجب نہیں۔ ف۔ تعریف کے دو معنی تھیں پہلے اول یہ کہ تعریف بمعنی عرفات کو لیجانا دوم تعریف بمعنی مشہور کرنا اگرچہ بذریعہ اشعار و تقلید کے ہو و دون میں سے کوئی معنی بے جا دین بہر حال واجب نہیں۔ ف۔ لان الہدیٰ نبئی عن النقل الی مکان لیتقرب بہ اراقۃ دم فیہ لاعن التعریف فلا یحب۔ کیونکہ اسم ہدیٰ تو آگاہ کرتا ہے کہ کسی جگہ کو منتقل کیا جاوے تاکہ وہاں ذبح کرنے سے تقرب حاصل کیا جاوے نہ تعریف سے پس تعریف واجب نہیں ہے۔ ف۔ حاصل یہ کہ تعریف واجب ہونا دو طور سے ہوتا ہے ایک یہ کہ کوئی شخص موجود ہو اور وہ نہیں ہے۔ دوم اس اسم سے مفہوم ہو جیسے ہدیٰ بمعنی ہدیہ کی گئی کسی جگہ کو۔ چنانچہ حرم کو لیجانا واجب نکلا اور اس سے زیادہ یہ کہ ہدیٰ کو معرفت کرنا جاوے وہ اس اسم سے نہیں نکلتا پس تعریف کسی طور سے واجب نہ ہوئی۔ فان عرف الہدیٰ المتعہ فحسن۔ پھر اگر ہدیٰ متعہ (یا قرآن) کو تعریف کیا تو اچھا ہے۔ ف۔ مگر تعریف بمعنی عرفات لیجانا تو خوبی۔ لانه تیوقت ہیوم النحر فمسی لا یجد من یمسک فیحتلج الی ان یعرف بہ۔ اس واسطے کہ ہدیٰ متعہ کا ذبح کرنا ہیوم النحر سے مختص ہے تو ہو سکتا ہے کہ اس کو ایسا شخص بے سرنہ ہو جو ہدیٰ مذکور کر کے رہے پس ضرورت پڑ گئی کہ اس کو عرفات میں بے جاوے۔ ف۔ لیکن میں کہتا ہوں کہ اس ضرورت سے عرفات لیجانا جائز نکلا نہ آگاہ میں اچھا دینی بھی ہے۔ فافہم۔ اور اگر تعریف بمعنی مشہور کرنا تو فرمایا۔ ولانه دم لیسک فیکون جناہ علی التمشیر۔ اور اس واسطے کہ ہدیٰ التمتع تو نسک کی قربانی ہے پس وہ مشہور کرنے پر مبنی ہے۔ ف۔ تاکہ طاعت کو اعلان سے اد کرنے میں لوگوں کو توفیق ہو اور واجبات میں ریا کو دخل نہیں ہے۔ پھر یہ سب نوچہ خوبی کی ہدیٰ تمتع و قرآن میں ہے۔ بخلاف واداء الکفارات۔ بخلاف کفارات کی قربانیوں کے۔ ف۔ کہ ہمیں دونوں وجہیں جاری نہیں۔ لانه یجوز ذبحہا قبل یوم النحر علی ما ذکرنا۔ کیونکہ ہدایا سے کفارات

کہ یوم النحر سے پہلے ذبح کرنا بنا بر مذکورہ بالا جائز ہے۔ **ف** توجب رکھنے والا نہ ملے تو ذبح کر دے کچھ عرفات
یہ جانے کی ضرورت نہیں ہے۔ **و** سببہ الجنایۃ فیلیق بہ السحر۔ اور دم الکفارہ کا سبب جرم ہے تو پوشیدگی
اسکے لائق ہے۔ **ف** نہ مشترکہ ناپس دماء کفارات میں تعریف کسی معنی میں بہتر نہیں ہے۔ **ق** قال والا فضل
فی البدن النحر ذی البقر والغنم الذبح۔ فرمایا اور اونٹ کی قربانی کرنے میں نحر افضل ہے اور گائے و
بکری میں ذبح کرنا افضل ہے۔ **ف** نحر یہ کہ اونٹ کو کھڑا کر کے بایان ہاتھ در ہر ایک کے باندھ کر کہ یعنی سیدھے
ملا ہوا حج دین کہ حلال ہو جاوے۔ اور ذبح حلق میں ہر حج۔ **ق** قوله تعالیٰ فصل لربک والنحر۔ یعنی انحر
صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب فرمایا کہ نماز پڑھ اپنے رب کے واسطے اور نحر کر۔ **ق** یقیل فی تاویلہ البحرور۔ اسکی تاویل
میں کہا گیا کہ جزو رکو۔ **ف** یعنی اونٹوں کو نحر کر۔ پس النحر کرنا افضل ہے۔ **ق** وقال اللہ تعالیٰ ان تذبحوا
بقرة۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ تم گائے کو ذبح کرو۔ **ف** تو گائے میں ذبح کرنا افضل ہوا۔ **ق** قال
اللہ تعالیٰ وقدیناہ ذبح عظیم۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ہم نے اسکو فدیہ دیا ذبح عظیم کے ساتھ۔ **ف**
یعنی ابراہیم علیہ السلام کے بیٹے کو ذبح ہونے سے فدیہ کر دیا ذبح عظیم۔ **و** الذبح۔ اور ذبح کہہ زناں۔ **ق** ما
للذبح۔ وہ جانور جو ذبح کے واسطے مباح ہو۔ **ف** ذبح بفتح ذال حلال کرنا۔ اور معلوم ہے کہ فدیہ مذکور
نشد حاتمہ تو بکری کے اقسام میں ذبح کرنا افضل ہے۔ **ق** و قد صح ان النبی علیہ السلام نحر الابل۔ اور
صح ثابت ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹوں کو نحر کیا۔ **ف** جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث طویل میں
جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ **و** ذبح البقر والغنم۔ اور گائے و بکری کو ذبح فرمایا۔ **ف** چنانچہ ذبح
غنم حدیث صحاح السنۃ میں بنفس نفیس مروی ہے کہ اسکے آئینہ پر بانوں رکھ کر ذبح فرمایا۔ اور بقر ذبح کرنا صحیحین
کی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ یوم النحر کو ہمارے پاس گائے کا گوشت آیا تو میں نے اسکو پوچھا پس لوگوں نے
کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ازدواج کی طرف سے گائے ذبح فرمائی ہے۔ چونکہ اس سے ظاہر ہے
کہ وہ ذبح فرمائی لہذا مصنف رحمہ اللہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت کیا۔ حضرت ابن عمر رضی
اللہ عنہما نے ایک کو دیکھا کہ اونٹ کو بٹھا کر نحر کرتا ہے تو فرمایا کہ اسکو آٹھا کر بانوں باندھ کر نحر کر یہ سنت محمد صلی اللہ
علیہ وسلم ہے۔ **ق** کافی الصحیحین۔ اسی طرح اونٹ کھڑا کر کے نحر کرنا صحیحین کی حدیث انس رضی اللہ عنہ اور ابو داؤد کی حدیث
جابر رضی اللہ عنہما میں ہے۔ **ق** آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ رضی اللہ عنہم کا طریقہ مروی ہے اور
یہ عمل ہے جنہیں توبہ تعالیٰ فاذا وجبت جنوبہا الا یہ۔ یعنی جب بدنہ اپنے پہلو پر گرے تو الخ۔ اس سے ظاہر
ہوتا ہے کہ کھڑے ہوئے نحر کیے جاوین تاکہ گرن۔ **م**۔ لہذا فرمایا۔ **ف** ثم ان شاء نحر الابل فی الہدایا قیاما
اور اٹھ بٹھا۔ پھر جائے تو ہدایا میں اونٹ کو کھڑے ہوئے نحر کرے اور جائے تو اسکو بٹھا دے۔ **ف**
اور بٹھا کر نحر کرے۔ **و** اسی ذلک فعل فوج حسن۔ اور جو طریقہ انہیں سے اختیار کرے اجماع۔ **ق** وال
ان نحر یا قیاما لماروی ان النبی علیہ السلام نحر الہدایا قیاما۔ اور افضل یہ کہ اونٹوں کو کھڑا کر کے
نحر کرے کیونکہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ایک کو بھی اونٹوں کو کھڑا کر کے نحر فرمایا۔ **ف**
لما ثبت فی الصحیحین۔ **و** اصحابہ کا نوا نحر و نہا قیاما معقوله الید الیسری۔ اور صحابہ رضی اللہ عنہم اونٹوں
و نحر کرتے انکو کھڑا کر کے در حالیکہ بایان ہاتھ باندھ دیتے تھے۔ **ف** جیسا کہ ابو داؤد کی حدیث جابر رضی
اللہ عنہ میں ہے اور صورت یہ کہ بایان ہاتھ موڑ کر باندھتے اور باقی تین ہاتھوں پر کھڑا جھوٹے تاکہ بدک کہ ضرر

نہ پوچھاوے۔ پھر مصنف نے اسکو سنت نبین بلکہ افضل اسواسطہ کہا کہ یہ سنت عادت ہر نہ طریقہ عبادت
 فافہم۔ م۔ ولایذبح البقر والغنم قیاماً۔ اور گاے وکبریٰ کو کھڑا کیے ہوئے ذبح نہیں کریگا۔ ف۔
 کیونکہ خلاف سنت ہے۔ اور۔ لان فی حالۃ الاضطجاع المذبح ابین فیکون الذبح البسیر۔ اسواسطہ
 کہ ٹٹانے کی حالت میں ذبح کرنے کی جگہ خوب ظاہر ہوتی ہے تو ذبح کرنا آسان ہوگا۔ والذبح ہواستہ
 فیہما۔ اور ذبح ہی ان دونوں میں سنت ہے۔ ف۔ پس ہی اولیٰ ہے۔ والاوی ان یتولی ذبحاً بنفسہ
 اذا کان یحس ذلک۔ اور اولیٰ یہ کہ ہدایا کے ذبح کا خود متولی ہو جب کہ ذبح کرنا اچھی طرح کر سکتا ہو۔ لکن
 ان البنی علیہ السلام ساق مائتہ بدینہی حجۃ الوداع فخریفاً وستیٰ بنفسہ۔ کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع میں تلو بدینہ چلائے پس (انہیں سے) کچھ اور پر ساتھ بدنہ بذات خود نحر فرمائے
 ف۔ یعنی ۶۳۔ بدنہ جعفر و ہر سون کے آپ کی مشریف تھی خود نحر فرمائی۔ یہ تعداد صحیح مسلم کی حدیث جابر
 میں ہے۔ وولی الباقی علیا رضی اللہ عنہ۔ اور باقیوں کی نحر پر حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو متولی فرمایا۔
 ف۔ اور حکم دیا کہ سر بدنہ میں سے ایک ٹکڑا پکایا جاوے جس سے خود تناول فرمایا اور حکم دیا کہ اٹکا گوشت
 ذکیں و جہول سب کو سائیکین تجسیم کرے اور حکم دیا کہ انہیں سے ہزار یعنی تصاب کی اجرت نہ دی۔ کما صح فی الصحیح
 وغیرہ۔ بالجملہ خود نحر ذبح کرنا بہتر ہے بدلیل نقل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم۔ ولانہ قرینہ والتولی فی القرب
 اولیٰ لما فیہ من زیادۃ الخشوع۔ اور اس دلیل سے کہ نحر کرنا ایک قربت ہے اور طاعات میں بذات خود
 متولی ہونا بہتر کیونکہ اس میں عاجزی زیادہ ہے۔ الا ان الانسان قد لا یتدعی لذلك ولا یحسنہ
 مجوزاً تالیۃً غیرہ۔ مگر اتنی بات ہے کہ آدمی کبھی خود اسکی راہ نہیں پاتا اور اچھی طرح نہیں کر سکتا پس ہم نے غیر
 کو اس کام پر نائب کرنا جائز رکھا۔ ف۔ چنانچہ ابو حنیفہ رحمہ سے روایت ہے کہ میں نے کھڑا ہوا اونٹ نحر کیا
 وہ بدگ کر بھاگا قریب تھا کہ میں آدمیوں کی ایک جماعت کو ہلاک کر دیں پس میں نے عہد کیا کہ بعد اسکے
 نحر نہیں کروں گا مگر بھلا کہ پانوں باندھ کر اور ایسے شخص سے مدد لگا جو مجھے زیادہ اس کام میں قوی ہو اور اصل
 میں ہر کبھی پسند نہیں کہ اسکو یودی یا نصرانی سے ذبح کراؤں اور اگر اسنے ذبح کر دیا تو جائز ہے۔ مع۔ میں
 کتا ہوں کہ یہ ایسے یودی یا نصرانی میں ہر جو ذبیحہ بطور قربت یا انجیل کرنا ہو اگرچہ وہ مشرک کا فریب۔ اور ہمارے
 زمانہ میں بکثرت نصرانی گردن مرد کر جائز رکھتے ہیں پس اٹکا ذبیحہ مردار ہے اور کسی طرح جائز نہیں ہے یہی میرے
 نزدیک صواب و مختار ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اور واضح ہو کہ نہیں چاہیے کہ اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ میں نحر
 نہ بان سے کسی کا نام لاوے اگرچہ دعاء مقصود ہو مثلاً کہے۔ بسم اللہ اللہ اکبر اللہم تقبل من فلان۔ یعنی بسم اللہ
 اللہ اکبر اے اسکو فلان کی طرف سے قبول کر۔ بلکہ صرف اسکی نیت دل میں کافی ہے یا اسکو پہلے ذکر کر کے پچھے تسبیح
 کہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ تکبیر کو خالص الگ کہو۔ مع۔ اور اگر ذبیحہ پر اللہ تعالیٰ وغیرہ کا نام مقصود ہو اگرچہ پیغمبر
 یا دلی ہو تو ذبیحہ قطعاً مردار ہے مثلاً کہے کہ ذبح کرنا ہوں اسکو اللہ تعالیٰ و محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے نام پر۔ اور اصل
 اس میں یہ ہے کہ اگر ذبح کرنا خالص اللہ تعالیٰ خالق عزوجل کے واسطے ہو یعنی اسکی جان کو اللہ تعالیٰ کے واسطے
 رکے تو ذبیحہ حلال ہے اگرچہ گوشت سے مساکین کی دعوت وغیرہ مقصود ہو۔ اور اگر ذبح کرنا کسی مخلوق کی
 تعظیم کے واسطے ہے تو ذبیحہ مردار ہے۔ مثلاً کہے یا بکری وغیرہ کسی پیغمبر کے نام کی کرے تو ذبیحہ مردار ہے اگرچہ
 حادث کے موافق وقت گردن کاٹنے کے تکبیر کہے۔ اور یہ اصل کبیر جاری مسجد کتابوں میں صحیح ہے۔ بلکہ ذبیحہ

کہ جاتے تھے کہ جان فقط خالص تعلیم انھی غزوہ جلی کے لیے نزع کرے پھر ذبح کو چاہے جس بزرگ یا مسکین کے وہ
 پر وہ دعوت کرے۔ ماحفظہ ہم۔ قتال و تصدق بجلالہا۔ قدوری نے فرمایا اور صدقہ کر دے۔ بدایا کے جلالہا
 کو۔ وفت یعنی جھوٹوں کو جو جانور پر بطور لباس ڈالے جاتے ہیں۔ وخطا ہما۔ اور ان کے خطام کو۔ وفت
 یعنی باگ کو جو اونٹ کی گردن میں ڈالتے ہیں۔ وادکیل کو۔ ولا یعطی اجرۃ الجزاء منہا۔ اور نہ دوسرے
 جزاء کی مزدوری کو بدایا میں ہے۔ وفت یعنی نصاب کی مزدوری میں بدایا کا گوشت یا کھانے وغیرہ نہ دے۔
 لقولہ علیہ السلام لعلی رفقہ تصدق بجلالہا وخطا ہا ولا یعطی اجرۃ الجزاء منہا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو ارشاد فرمایا تھا کہ بدایا کی جھولین و ہاگین صدقہ کر دے اور انہیں سے
 جزاء کی مزدوری نہ دے۔ وفت چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے خود رسالت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ
 وسلم نے مجھے حکم فرمایا کہ میں آپ کے بدنوں پر کار برداز ہوں اور ان کی کھالیں و جھولین۔ اور ایک روایت
 میں ہے کہ تمام بدن سب ان کے گوشت و کھالیں و جھولین مسکینوں میں تقسیم کروں اور مجھے حکم دیا کہ انہیں سے
 جزاء کی اجرت نہ دوں اور ایک روایت میں ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہم جزاء کی مزدوری اپنے
 پاس سے دیتے تھے۔ رواہ الباقی الا الترمذی۔ وفت۔ و من ساق بدنتہ فاضطرالی رکوبہا۔ جس کسی نے
 بدنہ چلا یا سہرا سکی سواری کی جانب مضطر ہوا۔ وفت یعنی کسی قسم بدی میں واجب خواہ نفل بدی کا بدنہ چلایا
 اور خود پیدل چلا پھر تھک کر لاچار ہو گا کہ اسپر سوار ہو کر راہ طو کرے۔ رکبہا۔ تو اسپر سوار ہو جانا جائز ہے۔
 و ان استغنی عن ذلک لم یرکبہا۔ اور اگر وہ سواری سے مستغنی ہو تو اس بدنہ پر سوار نہ ہو۔ وفت
 یہ شامل ہے کہ جب مضطر ہو کر سوار ہو لیا پھر دوسرے دن اسکو پیادہ چلنے کی قدرت ہو تو سوار نہ ہو یہاں تک
 کہ جب مضطر ہو تو سوار ہو نا جائز ہو گا۔ یہی ہمارا و شافعی رحمہما قول ہے۔ کیونکہ جاہل رضی اللہ عنہ سے یہ مسئلہ
 ہو چکا گیا تو فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ فرماتے تھے کہ معروف طو پر بدنہ ہا
 پر سوار ہو کے جب کہ اسکی جانب مضطر ہو۔ کافی صحیح مسلم۔ پس حدیث میں شرط مذکور سے افادہ ہے کہ سواری
 منع ہے اور تاہم اسکی یہ کہ خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سوار نہیں ہوئے اور نہ کسی صحابی کو حکم کیا اور نہ صحابہ
 سے ثبوت ہوا اور اسی کو قیاس نفید ہے۔ وفت۔ لا تہجعلہا خالصا لعلی ان یطرق شیتا
 من علیہا او منافعہا الی نفسہ الی ان یطرق محلہا۔ کیونکہ اسنے بدنہ کو خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے کر دیا
 تو لائق نہیں کہ اسکی ذات یا منافع میں سے کچھ اپنی ذات کی طرف مرت کرے یہاں تک کہ وہ اپنے محل پر
 پہنچ جاوے۔ وفت یعنی حرم میں پہنچ کر اپنے وقت پر نحر جو جاوے پس حق ہو راہ او اسوقت اسکا
 کھانا اگر اس قابل ہو تو جائز ہو گا۔ کیونکہ تقرب تو خون بہانا تھا اور نہ وہ بھی فقراء کو تقسیم کرے۔ بالجملہ قسمل
 محل کے اس سے انتفاع روا نہیں ہے۔ الا ان یحتاج الی رکوبہا۔ سوائے ایسی صورت کے کہ اسپر سوار
 لینے کا محتاج ہو۔ وفت اور پیدل چلنے سے مضطر ہو۔ لما روی انہ علیہ السلام راہی بر جلا یسوق
 بدنہ منطال اور کبھا و ملک۔ کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک کو دیکھا کہ وہ بدنہ لے کر
 ہے پس فرمایا کہ تیرا شہا ہو اسپر سوار ہوئے۔ وفت اصل اس سے فرمایا کہ سوار ہوئے اسنے عرض کیا کہ بدنہ
 بدی ہے فرمایا کہ کھائے سوار ہوئے تیرا بھا ہو۔ یہ کہ زبان عرب میں نزع کے طو پر نحر کی جوتی ہے اور ظاہری
 مخدوم مراد نہیں ہوتا۔ بخدیث صحاح السنن ابو ہریرہ سے امد صحیح مسلم میں اس وجہ سے مروی ہے۔ پھر

یہ حدیث مطلق ہے تو دو حال سے خالی نہیں کہ یا تو اس شخص کو پیدل چلنے میں تکلیف تھی تو حکم دیا اور یا ضرورت تھی جیسا کہ بعض علماء نے زعم کیا کہ مطلقاً ضرورت و بے ضرورت سوار ہونا جائز بلکہ بعض کے بنظر حکم کے سوار ہونا لازم کیا ہے حالانکہ یہ قول بہت ضعیف ہے جب کہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و صحابہ رضی عنہم اپنے بدن پر سوار نہیں ہوئے۔ پھر ہم نے صحیح مسلم کی حدیث جابر بن عبد اللہ کو پایا جس میں شرط ہے کہ سوار ہو لے جب کہ سواری کی جگہ ناچار مضطر ہو اور تیس اس مذکور بھی فیصد ہے تو اسی پر جزم ہوا۔ و تاویلہ انہ کان عاجزاً محتاجاً۔ اور حدیث کی تاویل یہ کہ وہ شخص چلنے سے عاجز اور سواری کا محتاج تھا۔ فـ پس باہم احادیث میں اتفاق ہو گیا پس معلوم ہوا کہ بضرورت سوار ہونا جائز اور بغیر ضرورت کے منع ہے اور بہر حال جانتا چاہیے کہ۔ و لو ركبھا فانتقص برکوبہ۔ اگر آپر سوار ہو گیا پھر اسکی سواری کی وجہ سے اس میں نقص آگیا۔ فـ بازاد راہ و سبب لازم سے ناقص ہوا۔ فعلیہ ضمان ما نقص من ذلک۔ تو اسکی وجہ سے جو کچھ اس میں نقصان آوے وہ اسکا ضمان ہے۔ فـ یعنی بقدر نقصان کے صدقہ کر دے جب کہ وہ ذبح کے لائق ہو ورنہ حکم آتا ہے۔ اور اگر نقص نہ آیا تو کچھ لازم نہیں ہے۔ وان کان لہا لبن لم یحلبھا۔ اور اگر بدمی مادہ کے دودھ ہو تو اسکو نہ دے۔ لان اللبن مقلد منھا فلا یصرفہ الی حاجۃ نفسہ۔ کیونکہ دودھ اسی جانور سے پیدا ہوتا ہے تو اسکو اپنے ذاتی ضرورت میں صرف نہ کرے۔ و ینفخ ضرعھا بالمار البارد حتی ینقطع اللبن۔ اور اسکے ٹھنڈوں کو سرد پانی سے چھڑکتا رہے تاکہ دودھ آنا بند ہو جاوے۔ فـ سو کہ جاوے۔ و لکن ہذا اذا کان قریباً من وقت الذبح۔ و لیکن یہ حکم نہ دے دینے و پانی چھڑکے کا حکم اسوقت کہ وقت ذبح سے نزدیک ہو۔ فان کان بعید امنہ یحلبھا و یتصدق لبثھا کما یفرض ذلک بہا۔ اور اگر وقت ذبح سے دور ہو تو اسکو دے دے اور اسکا دودھ مساکین کو صدقہ دے تاکہ ٹھنڈوں کا دودھ اسکو ضرر نہ پہنچا دے۔ فـ یا نہ دینا مفر نہ ہو۔ یہ اسوقت کہ بچہ مر گیا ہو کیونکہ دودھ پیٹے بچہ کو مان سے جدا کرنا منع ہے۔ وان صرفہ الی حاجۃ نفسہ تصدق بمثلہ۔ اور اگر دودھ کو اپنے ذاتی ضرورت میں صرف کیا تو دودھ کے مثل صدقہ کرے۔ فـ کیونکہ دودھ شلی ہے۔ او لقیمتہ۔ یا اسکی قیمت صدقہ کرے۔ فـ کیونکہ قیمت بھی مثل منوی ہے۔ لانه مضمون علیہ۔ کیونکہ یہ دودھ اسپر ضمان ٹھہرا ہوا ہے۔ فـ اور جس چیز کی ضمان لازم آوے اسکا یہی حکم ہے کہ مثل دے جب کہ شلی ہو اور اگر میسر نہ ہو تو قیمت دے۔ لیکن حقوق اتھی میں بجائے مثل کے قیمت دیدینا جائز ہے اور شیخ تقی الدین نے امام بن کعبہ کا ابن ابی العوام کا فظ رح نے مضائل ابی حنیفہ مع بن روایت کی کہ اسحاق بن ابی اسرائیل حدثنای بھی بن الیانی حدثنای ابو حنیفہ عن حماد عن ابراہیم قال اذا رد اللبن من البدنۃ الخ۔ یعنی ابراہیم رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جب بدن سے دودھ کا دودھ ہو تو پانی چھڑکے تاکہ سمٹ کر دودھ منقطع ہو اور اگر اسکی پشیم یا صوف کاٹنے تو اسکو صدقہ کرے یا اسکی قیمت دے اگر تلف کیا ہو مع۔ ومن ساق بدیا فحلب۔ اور جس شخص نے بدی چلائی پس وہ ہلاک ہو گئی۔ فـ یعنی تمھیں وغیرہ سے بدو ان اسکی حرکت کے مرگئی بدو ان اسکے کہ وہ اسکو ذبح کرنے پاوے۔ فـ فان کان نطوعاً فلیس علیہ غیرہ۔ پس اگر وہ بدی نفل ہو تو آپر دوسری وجہ نہیں ہے۔ لان اکثرہ تعلقت بندا الحبل وقد قات۔ کیونکہ قربت تو اسی محل سے متعلق ہوتی تھی اور وہ محل جائز ہے۔ فـ پس کے زعم کیا کہ تو نے اگر انھیں قربانی خریدی وہ کم ہو گئی پھر دوسری خریدی

پھر اول دوم دونوں میں سے جسکو چاہے قربانی کرے بخلاف فقیر کے کہ اگر اسکے ساتھ ایسا واقعہ ہو تو اسپر دونوں قربانی کرنا واجب ہیں حالانکہ نفل قربانی ہی تو یہاں بھی بجا ہے اسکے دوسری بدی نفل قائم کرے۔ جواب یہ کہ فقیر کا مسئلہ احمیہ اکثر مقام پر بدون تہ کے مذکور ہے لیکن فراد یہی کہ فقیر کے جو جانور نفل احمیہ کے لیے خرید تھا اسکو اپنی زبان سے اپنے اوپر واجب کر لیا حتیٰ کہ اگر واجب نہ کر لے تو خالی خریدنے سے اسپر کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ نہ امر تعالیٰ نے واجب کیا اور نہ اسنے اپنے اوپر لازم کیا چنانچہ قاضیان میں ہے کہ اگر فقیر نے احمیہ خرید اوہ مرگیا یا گم ہوا تو اسپر دوسرا لازم نہیں ہے۔ فاحفظہ۔ م۔ مع۔ یہ اسوقت کہ جانور مذکور نفل بدی تھا۔ وان کان عن واجب۔ اور اگر وہ جانور بدی کسی واجب سے ہو۔ فن۔ جو راہ میں مرگیا۔ فعلیہ ان یقیم غیرہ مقامہ۔ تو اسپر واجب ہے کہ دوسرے کو اسکی جگہ قائم کرے۔ لان الواجب باقی فی ذمتہ۔ کیونکہ واجب اسکے ذمہ باقی ہے۔ فن۔ صرف خریدنے سے ذمہ پاک نہ ہوگا جب تک بدی اپنے محل پر نہ پہنچ جاوے یعنی جطرح چاہیے ادا ہو۔ یہ اسوقت کہ بدی مذکور مر گئی ہو۔ وان اصحابہ عیب کثیر۔ اور اگر اس میں بہت عیب آگیا۔ فن۔ مثلاً کان تہائی سے زیادہ جاتا رہا بقول ابی حنیفہ اور نصف سے زیادہ گیا بقول صاحبین جیسا کہ کتاب الاضحیہ میں مفصل مذکور ہے۔ ف۔ یقام غیرہ مقامہ۔ تو اسکی جگہ دوسری بدی قائم کی جاوے۔ فن۔ جب کہ بدی مذکور ازواج ہو۔ لان المعیب بشلہ۔ کیونکہ جو جانور عیدار ہو ایسے عیب کے ساتھ کہ عیب کثیر ہے۔ لایتاوی بہ الواجب ظاہر بدی غیرہ۔ اسکے ساتھ واجب ادا نہ ہوگا تو دوسرے کی ضرورت ہے۔ فن۔ کیونکہ واجب کامل ہے نہ ناقص نہیں جو کامل یا خفیف عیب سے بہتر نہ کامل ہے اسکو قائم کرے۔ و صنع بالمعیب ماشاء۔ اور اس عیدار کثیر کے ساتھ جو چاہے کرے۔ فن۔ یعنی کھا دے یا بیچے یا دیدے جو چاہے کرے۔ لانه التحق لبساتر املاکہ۔ کیونکہ یہ بھی اسکے باقی املاک میں مل گیا۔ فن۔ جب کہ بدی نہیں رہا ہاں اولیٰ یہ کہ اسکو صدقہ کر دے کیونکہ ایک مرتبہ اسپر بدی کا نام آچکا ہم۔ و اذا عطبت البدن فی الطريق۔ اور اگر راہ میں بدنہ ہلاک ہوا۔ فن۔ یعنی بدی کا بدنہ راہ میں ہلاک یعنی قریب ہلاکت ہو گیا کہ غالباً اسکی زندگی سے باس ہے۔ فان کان تطوعا۔ پس اگر یہ بدنہ نفل ہو۔ فن۔ تو اسپر دوسرا اسکے قائم مقام واجب نہیں ولیکن۔ نحر یا وصنع فعلیہا بدی ہما و ضرب بہا صغیر سنا ہما ولا یأکل ہو ولا غیرہ من الانعیاء۔ اسکو نحر کر دے اور اسکے نفل یعنی گردن کا قتلادہ جو اکثر جوتی سے ہوتا ہے اس قتلادہ کو اسکے خون میں زہک کر کے اسکے منہ کو ہاں پر مار دے یعنی بچھا پہ مار دے اور اسکو نہ کھا دے نہ خود ادا نہ دوسرے تو گھر لوگ۔ فن۔ بلکہ وہ فقراء کا حق ہے۔ بند لک امر رسول اللہ علیہ السلام ناجیہ الاسلمی۔ اسی کا حکم کیا تھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ناجیہ اسلمی کو۔ فن۔ چنانچہ حدیث ادھر گزری بروایت سنن اربعہ وغیرہ۔ اور معلوم ہوا کہ بدی نفل میں سے کھانا اسوقت روا ہے کہ جب حرم میں ہو چکر قربان ہو جاوے۔ والمراد بان نفل قتلادہ تھا۔ اور نفل سے مراد اسکا قتلادہ ہے۔ فن۔ یعنی پانوں کا نفل مراد نہیں بلکہ گردن میں اکثر نفل کا اگر قتلادہ باہر نکلے ہیں اسی واسطے حدیث کی بعض روایات میں بجائے نفل کے قتلادہ معرج ہے۔ الاحاصل اس نفل کو خون میں تر کر کے اسکے کو ہاں کے منہ یا شانہ پر چھاپہ مار دے۔ وفائدہ ذلک ان یعلم الناس انہ بدی فیما کل منہ الفقراء دون الاغنیاء۔ اور فائدہ اس نفل مذکور چھاپنے کا یہ ہے کہ لوگ جانیں

کہ یہ جانور بدیہی تھا پس اس میں سے نقرہ کھاوین نہ تو گر لوگ۔ ف۔ پس اگر فقیر جو ان کی خدمت
 آسکو کھا جائے تو چھاپہ مارنے کی بھی ضرورت نہ ہوگی۔ م۔ بالکل اگر حرم میں ہو چکر دینج ہوئی تو خود اور تو گر
 رفقہا سب ہی کھائے اور جب راستہ میں مرے تو میں۔ و۔ ہذا لان الاذن متناولہ مطلق بشرط بلوغہ محلہ۔
 اور اسکی وجہ یہ ہے کہ اسکے تناول کی اجازت مشروط ہے اس شرط کے ساتھ کہ وہ اپنے محل کو پہنچ جائے۔
 ف۔ یعنی توہ تعالیٰ نکلوا منها دا طعموا ثم۔ اس شرط سے کھانے کی اجازت ہے کہ اپنے محل پہنچ جاتی ہو۔
 فیمنہ ان لا یحل قبل ذلک اصلا۔ پس چاہیے تو یہ کہ اس سے پہلے اصلا حلال نہ ہو۔ ف۔ نہ اپنے
 واسطے اور نہ نقرہ کے واسطے کسی کو حلال نہ ہونا چاہیے۔ الا ان التصدی علی الفقراء الفضل من ان غیر
 جزر السباع۔ مگر بات اتنی ہے کہ اسکو نقرہ پر تصدی کرنا اس سے افضل ہے کہ وہ درندوں کی فداء چھوڑے۔
 ف۔ لہذا فقرہ کو حلال ہے۔ و فیہ نوع تقرب۔ اور نقرہ پر تصدی میں ایک طرح کا تقرب حاصل ہے۔
 والتقرب ہوا المقصود۔ اور تقرب ہی میں مقصود ہے۔ ف۔ یہ اس وقت کہ بدیہی قطع فرج کر ڈالی ہو مثلاً
 کانت واجبہ اقام غیر باقھا۔ اور اگر وہ بدیہی تھا تو بجائے اسکے دوسرا قائم کرے۔ ف۔
 کیونکہ واجب اسکے ذمہ باقی ہے۔ و صنع بہا ما شاء۔ اور بدیہی ہونے کے ساتھ جو چاہے کرے۔ ف۔ یعنی
 فروخت وغیرہ جو چاہے کرے۔ ف۔ لانه لم یبق صالحا لما علیہ۔ کیونکہ یہ تو اس چیز کے واسطے لائق نہیں
 رہا جسکے لیے آسکو نافر دیکھا تھا۔ ف۔ پس واجب مذکور سے آسا بدیہی ہونا خارج ہو گیا۔ و ہو ملکہ کسائر
 الاملاک۔ اور وہ بدیہی اسکی ملک ہے جیسے اسکی دیگر الاملاک۔ ف۔ پس جب اسکی ملک میں خود گر گئی تو جو چاہے
 کرے۔ و یقلد بدیہی التطوع والتمتع والقران۔ اور حاجی تقلید کرے بدیہی یعنی بدیہی نفل کی اور بدیہی
 جمع اور بدیہی قران کے۔ ف۔ یعنی اگر حاجی نے نفع یا قران کیا اور شکر یہ کی قربانی میں بدیہی دیا یا کسی نے
 نفل بدیہی میں بدیہی دیا تو اسکی تقلید کرے یعنی نفل وغیرہ کا ظاہر اسکی گردن میں ڈالے تاکہ ظاہر ہو کہ یہ
 جانور بدیہی ہے حتیٰ کہ اگر بھاگ کر کہیں پانی یا گھاس پر پہنچے تو لوگ آسکو دھند نہ کرن اور کوئی فاسق آسکو
 مار نہ کھا دے۔ لانه وہم نسک۔ کیونکہ یہ قربانی تقرب ہے۔ و فی التقلید اظہارہ و تشہیرہ۔ اور تقلید
 کرنے میں اسکے دم نسک ہونے کا اظہار کرنا اور شہرت دینا ہوتا ہے۔ فلیق بہ۔ تو تقلید اسکے ساتھ لائق
 ہے۔ ف۔ پس جائز ہے اور چون ہی اگر نذر کی بدیہی ہو تو تقلید کرنا جائز ہے۔ و لا یقلد دم الاحصار
 ولا دم البجایات۔ اور تقلید نہ کرے دم الاحصار کی اور نہ جرم کی قربانیوں کی۔ ف۔ ہمارے نزدیک
 صحر نے قبل افعال کے حلال ہونے کی وجہ سے جو قربانی دی وہ کفارہ کی قربانی ہے اور جرموں کی قربانیاں
 خود کفارہ ہیں تو انکی تقلید نہ کرے۔ لان سببها البجایات۔ کیونکہ جرموں کی قربانیوں کا جب جرم ہے
 والشرایق بہا۔ اور انکے حق میں پرہیز رکھنا خوب لائق ہے۔ ف۔ نہ تقلید سے اعتقاد کرنا کہ میں نے وہ
 ایسے جرم کیے جنکے کفارے دیے ہوں۔ دوم الاحصار۔ اور احصار کی قربانی۔ ف۔ اگر جرم میں نفل کا کفارہ
 جرم کی طرح اس سے بھی جبر قصان ہوتا ہے پس دم الاحصار۔ جابرہ میر قصان کر جوا ہے۔ فلیق بہ۔
 یہ بھی اپنی جنس کے ساتھ لائق کیا جائیگا۔ ف۔ یعنی وہ کفارہ کے ساتھ لائق ہو گا جیسے انکی تقلید
 نہیں دینے اسکی بھی نہ ہوگی۔ ثم ذکر الہ۔ پھر خود دی۔ نے بدیہی کا قصہ ذکر کیا۔ و مرادہ البعد
 لانه لا یقلد بشاة عادة۔ اور اسکی مرادہ یہی ہے کہ اسے جو کچھ کہی کہ تقلید کر کے اسکی عادت نہ ہو

ف۔ حالانکہ بدی میں بکری بھی داخل ہے۔ ولایسن تعلیدہ عندنا لعدم فائدتہ التعلید علی ما تقدم والحدیث
اور بکری کی تعلید ہمارے نزدیک سنون نہیں بوجہ تعلید کا فائدہ ندارد ہونے کے چنانچہ گذرا۔ واسرا علم۔ ف۔
یعنی باب القرآن سے کچھ پہلے مذکور ہو چکا۔ (فروع) خاصہ ارفایہ میں بسوط میں ہے کہ حبیر کوئی قربانی واجب ہوئی
دپورا بدن نہ ہو تو وہ چھ نفقہ کے ساتھ ایک بدن میں شریک ہو سکتا ہے بشرطیکہ ان چھ پر بھی دم واجب ہوا ہو اگرچہ
اجناس مختلف ہوں مثلاً کسی پر دم الاحصار اور کسی پر جزاء مید اور کسی پر دم متع وغیر ذلک ہوں۔ اور اگر ایک ہی
جنس ہوں تو بہتر ہے۔ اگر متع نے بدی متع کے لیے بدن خریدنا تو اپنے واسطے واجب کر سنے کے بعد اس میں چھ نفقہ شریک
نہیں کر سکتا مگر جب کہ خرید کے وقت نیت کی ہو کہ اس میں چھ نفقہ شریک کرونگا۔ افضل یہ کہ پہلے متع ہو کر سب یا ایک
با جائزہ باقیوں کے خرید کرے۔ بدی کا بدن اگرچہ جنے تو بچہ اُس کے ساتھ ذبح کرے اور اگر بچا تو قیمت صدقہ
کرے یا اُسکی بدی لیکر ذبح کرے۔ ایک شریک مرا بھر وارث راضی ہو کہ میت کی طرف سے اُس کے ساتھ ذبح کرے
تو استحساناً جائز ہے۔ اگر شرکار میں سے کوئی کافر ہو یا مسلمان گوشت کا خواہان ہو نہ بدی کا تو قربانی کسی کی طرف
سے رد نہیں ہے۔ یوم النحر کو جس شریک نے ذبح کر دیا سب کی طرف سے جائز ہے۔ اگر غلطی سے ہر ایک نے دو
کی بدی ذبح کر دی تو استحساناً دونوں سے ادا ہو گئی اول جیسے مختلط و شناخت نہ ہونے میں ہوتا ہے۔ جو بدی میں
مذکور ہو یا یہی اضیہ بقر عید میں ہے۔ اگر بدن کو مانگا اور نیت کچھ نہیں پس اگر مکہ کی طرف ہو تو بدی ہی تعلید
کے اُسکو مکہ کی طرف مانگا۔

مسائل مشورۃ۔ یہ مسائل مشورہ ہیں۔ ف۔ معنی کی طرح شریحین۔ اس موقع پر مسائل تفرقہ اور مسائل
شتمی۔ بھی کہتے ہیں۔ یہ مسائل سابق ابواب میں سے ہیں۔ نفع۔ اہل عرفۃ اذا وقفوا فی یوم و شہد قوم
انہم وقفوا یوم النحر۔ جامع ضحیر میں ہے کہ اہل عرفہ نے ایک دن وقوف عرفات کیا اور ایک قوم نے گو اسی بدی
کہ لوگوں نے دسویں ذی الحجہ کو وقوف کیا ہے۔ ف۔ مطلب یہ کہ وقوف عرفہ نوین کو لازم ہے اور دسویں کی فجر
ہوئی ہی وقت وقوف نہیں رہا پس وقوف عرفات نہیں ہوا اور حج جاتا رہا تو یہ گو اسی قبول نہیں ہے اور۔ اجزاء ہم
اور لوگوں کو وقوف کافی ہو گیا۔ ف۔ اور انکا حج پورا ہو گیا۔ والقیاس ان لا یجزم۔ اور قیاس
یہ تھا کہ انکو کافی نہیں ہوتا۔ اعتباراً با اذا وقفوا یوم الترویۃ۔ بقیاس اس صورت کے کہ لوگوں نے آٹھویں
کو وقوف کیا۔ ف۔ یعنی جب وقت وقوف سے پہلے لوگوں کے وقوف کیا پھر معلوم کیا یا گو اہوں نے اسکی
گو اسی بدی تو وقوف جائز نہ ہوا بلکہ وقت پر اعادہ کرین اسی طرح جب وقت سے پیچھے وقوف کرنا معلوم ہوا تو بھی
جائز نہ ہوگا۔ وبذلک لان الوقوف عبادة تختص بزمان ومکان۔ اور قیاس کے موافق یہ جائز نہ ہونا
ایسے ہے کہ وقوف عرفہ ایک ایسی عبادت ہے جو مختص بزمان و مکان ہے۔ ف۔ زمانہ تو بعد زوال ہم ذی الحجہ
سے طلوع فجر و ہم تک ہے اور جگہ محدود معین عرفات ہے پس اس میں عقل و قیاس کو کچھ دخل نہیں۔ فلا یقع عبادة
و نہما۔ تو بدو ان اس زمانہ و مکان کے وقوف کرنا عبادت وافع نہ ہوگا۔ ف۔ بلکہ اگر کوئی شخص کسی اور
مقام کو موقع عبادت بدو ان شرع کے تجویز کرے تو حرام بلکہ خوف کفر ہے جیسے طواف مختصات کہ بعض
سے ہے حتی کہ نووی رحمہ وقار می رحمہ نے مناسک میں کہا اگر کسی پیغمبر کے مرتد مبارک کا ہاتھ کرے تو خوف کفر ہے
اور عالموں و مشائخ کے لباس میں جو جاہل لوگ گردنزار مبارک حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے طواف
کرتے ہیں انکا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ انتہی مترجما۔ بالحدیث وقوف عبادت تو خاص مقام عرفات میں مخصوص وقت

مردال سے تاخیر وہم ذی الجہد اور بدولت اسکے وقوف کچھ عبادت نہ ہوگا۔ حتیٰ کہ جس نے فجر و جمعہ کو قیام نہیں پایا اسکا حج نوت ہوا۔ صدر الشریعہ نے وقوف یوم الترویہ کی صورت یہ بیان کی کہ لوگوں نے بعد وقوف عرفہ کے جانا کہ انھوں نے حساب لگانے میں غلطی کی اور وقوف یوم الترویہ کو دانت ہوا ہے۔ پھر اگر یہ بات قبل فجر وہم کے معلوم ہوئی ایسے وقت کہ تدارک ممکن ہو تو اہم حکم کرے کہ لوگ وقوف اعادہ کریں اور اگر بعد فجر وہم کے یا ایسے وقت معلوم ہوئی کہ اعادہ نہیں ہو سکتا تو ممکن ہے کہ کہا جاوے کہ بنظر حج مذکور وقوف معتبر اور حج ایسا ہوا اور بنظر اسکے کہ ادا سے عبادت قبل الوقت کے کوئی نظر نہیں ہے یہی حکم ہوگا کہ حج جاتا رہا۔ مترجم کہتا ہے کہ اسی طرح امام مصنف نے اشارہ کیا کہ حج نہ ہوگا چنانچہ اسی پر قیاس کر کے جب وہم کو وقوف واقع ہونے کی گواہی گزری تو حج نہ ہوگا۔ اور بدلیل استحسان اس صورت تاخیر میں یہ حکم مختار ہے کہ حج ہو گیا۔ وجہ الاستحسان ان ہند شہادۃ قاضی علی النقی - استحسان کی وجہ یہ ہے کہ یہ گواہی ایسی گواہی ہے جو نفی پر قائم ہوئی۔ فقہاء اور جو گواہی نفی پر قائم ہوئی ہے وہ قبول نہیں ہوتی مثلاً گواہ قائم ہوئے کہ فلاں شخص یوم النحر کو کوہ میں موجود نہیں تھا یا زید وکبر میں نزاع بابت زمین کے ہے زید کے گواہوں نے کہا کہ خالد سے یہ زمین فروخت نہیں کی تو یہ گواہی قبول نہیں ہے اسی طرح یوم النحر میں وقوف واقع ہونے کے گواہ بھی فی الحقیقت نفی پر قائم ہیں۔ و علی امر لای دخل تحت الحکم۔ اور ایسے امر پر قائم ہیں جو حکم کے تحت میں داخل نہیں ہوتا۔ فقہاء اور جو گواہ کہ ایسے امر کی گواہی دین جو حکم قاضی کے تحت میں داخل نہ ہوگا تو گواہی باطل ہوئی ہے تو دونوں وجہ سے ملکر یہ گواہی باطل ہے۔ رہا بیان اسکا کہ یوم النحر کو وقوف واقع ہونے کی گواہی درحقیقت نفی کی گواہی ہے لان المقصود منها نفی مجسم۔ اسوجہ سے کہ اس گواہی سے مقصود لوگوں کے حج کی نفی ہے۔ فقہاء گواہوں نے کہا کہ لوگوں کا حج نہیں ہوا کیونکہ انھوں نے وہم کو وقوف کیا ہے۔ رہا یہ بیان کہ گواہی ایسے امر پر ہے جو قاضی کے تحت حکم نہیں داخل ہوتا تو ایسے کہ۔ الحج لای دخل تحت الحکم۔ حج تحت حکم نہیں داخل ہوتا۔ فقہاء کیونکہ تحت حکم کہ اور داخل ہونے میں کہ جکی تعمیل پر قاضی کو شرعاً محکوم کلیہ کے مجبور کرنے کا اختیار ہوا اور حج ظاہر ہے کہ اس قسم کا نہیں ہے۔ کیونکہ حج فرض عینی ہے قاضی بنظر فیصلہ قضاء کے محکوم علیہ کو مجبور نہیں کر سکتا۔ فلا نقبل۔ تو گواہی قبول نہ ہوگی۔ فقہاء اگر کہا جاوے کہ مسئلہ طلاق میں عورت نے کہا کہ اسنے مجھے تین طلاق دین اور شہر نے کہا کہ طلاق تین نہیں پڑیں کیونکہ میں نے کہا کہ تجھے تین طلاق دین ان شاء اللہ تعالیٰ ہیں۔ عورت نے گواہ دیئے کہ اسنے ان شاء اللہ تعالیٰ نہیں کہا تھا تو گواہی قبول ہے وکیو یہ گواہی نفی پر قبول ہے۔ جواب دیا گیا کہ ہاں مگر یہ امر حکم قاضی کے تحت میں داخل ہے اور ہمارے اس مسئلہ میں حج داخل حکم نہیں پس ثبوت ہوا کہ گواہی بیان دو باتوں سے ملکر قبول نہیں اول یہ کہ نفی حج پر ہے دوم ایسے امر میں جو حاکم کے تحت حکم نہیں ہو سکتا تو حاکم ایسی گواہی نہیں سنبھا۔ شیخ متقی نے لکھا کہ یہ دلیل کچھ نہیں ہے اسواسطے کہ گواہی نہ گواہی ہے بلکہ درحقیقت وجود پر قائم ہے گواہوں نے کہا کہ ہم لوگوں نے چاند ایک سردی پلے دیکھا ہے چنانچہ لوگوں کی نوین ہمارے حساب سے دسویں بڑی بان اس سے لازم آیا کہ انکا وقوف جائز نہ ہو نہ آگے انھوں نے نفی حج کی گواہی دی تو گواہی بھی اثبات پر ہے اور جس امر پر گواہی ہے اس میں حکم قاضی کی حاجت نہیں بلکہ فتویٰ سے حاصل ہوگا کہ لوگوں کا سفر منساقط نہیں ہوا اور یہی مراد ہے کہ جب دونوں باتیں متضاد ہوئیں تو گواہی نہ گواہی قبول ہے گواہی ایسا ہوا کہ

نہ تو نفی پر ہو بلکہ اثبات پر ہو

خلاف قیاس جو ہم - قالوا فمبني للحاکم ان لا یسمع هذه الشهادة - فقها مشلح نے کہا کہ حاکم کو چاہیے کہ اس کو ابھی کی گواہی کی سماعت نہ فرما دے - فن - جو گواہ بنے ہیں کہ لوگوں نے یوم النحر کو وقوف کیا - ویقول قد تم حج الناس فانصرفوا - اور گواہوں سے کہہ دے کہ لوگوں کا حج تو پورا ہو گیا اب تم بھر جاؤ - فن میں تمہاری گواہی نہیں سنوں گا - لانه لم یس فیہا الا الفاظ الفتنہ - کیونکہ اس گواہی میں کچھ نہیں سوائے فتنہ جگانے کے - فن - حالانکہ حدیث میں ہے کہ الفتنة ما یملن المرء من یقظها یعنی فتنہ خواب میں ہر آدمی کو آسیر لغت کرے جو اس کو جگا دے - خلاصہ یہ کہ اس گواہی کا کچھ فائدہ نہیں سوائے اس کے کہ اس کی سماعت سے لوگوں میں شہرت ہوگی اور عوام مسلمانوں کے دل میں کدورت ہو جائیگی کہ آیا الحاج ہو یا نہیں پس اس کے دل مضطرب ہو جائیگا جب دے اسے اس طول مشقت و محنت کے بعد اس شخص میں پڑے - پھر گواہوں نے اگر پہلے تمنا وقوف کر لیا ہو تو روانہ نہیں ہر آدمی واجب ہے کہ امام کے ساتھ وقوف کریں - کما روی عن محمد بن یوسف - علی ہذا گواہوں کو اس گواہی سے فتنہ جگانا بھی جائز نہیں ہے - پھر یہ تو وقت گزرنے کے بعد گواہی ہر آدمی اگر وقت ہو لیکن قابل تدارک نہ ہو تو بھی بتزک کہ گزرے کے ہر خانہ فرمایا - م - وکذا اذا شہدوا حشیة عرفہ بروتیہ اللہال - اور یوں ہی جب گواہوں نے عرفہ کے آخری وقت میں چاہے دیکھنے کی گواہی دی - فن - جس سے معلوم ہوا کہ آج وقوف عرفہ کرنا چاہیے حالانکہ وقت وقوف میں سے رات یا کچھ رات باقی ہے - ولایکنہ انوقوف فی نفسہ اللیل مع الناس او اکثرہم - اور امام کو باقی رات میں سب لوگوں یا اکثر لوگوں کے ساتھ وقوف عرفہ کر لینا ممکن نہیں ہے - فن - کیونکہ سب لوگ یا ان میں سے اکثر لوگ جو متفرق ہو چکے ہیں انہیں وقت میں مجتمع نہیں ہو سکتے ہیں یا مجتمع ہو کر چلتے چلتے عرفہ پہنچنے تک فجر ہو جائیگی تو یہ گواہی بھی گویا بعد وقت جاتے رہنے کے واقع ہوئی - لہذا حکم یہ ہے کہ - لم یعمل بملک الشہادة - امام اس گواہی پر عمل نہیں کرے گا - فن - بکہ سماعت نہ فرما دے - اس سے معلوم ہوا کہ اگر امام کو اکثر لوگوں کے ساتھ وقوف کرنا ممکن ہو تو اس گواہی پر عمل کرنا لازم ہے - کما فی الفتح - مسئلہ - قال ومن رمی فی الیوم الثانی بالحجرۃ الوسطی والثلثۃ ولم یرم الا اولے - امام محمد نے منبر میں کہا کہ جس شخص نے دوسرے روز یعنی گیارہویں ذی الحجہ کو جمرہ دربیانی اور جمرہ سوم کو رمی کیا اور جمرہ اولی کو رمی نہیں کیا - فن - یعنی پہلا جمرہ چھوڑا اور باقی دونوں کو رمی کیا - قال رمی الاولی ثم الباقیین فحسن - پس اگر وہ پہلے جمرہ کو رمی کر کے پھر باقیوں کو رمی کر لے تو بہتر ہے - لانه راعی الترتیب المستنون - کیونکہ اس نے سنت ترتیب کی نگہداشت کر لی - فن - اور جس کو چھوڑا تھا اس کو اور بھی کر لیا پس ترتیب ہمارے نزدیک سنت ہے - اس کی نگہداشت سے عجبی ہوئی - ولورمی الاولے وحده با اجزاء - اور اگر اس نے فقط جمرہ اول کو رمی کر لیا تو اس کو کافی ہو گیا - لانه تدارک المردک فی وقتہ کیونکہ اس نے چھوڑے ہوئے کا تدارک اس کے وقت میں کر لیا - فن - کچھ تاخیر نہ ہوئی تاکہ امام رح کے قول پر قبول کفارہ لازم آوے - وانا ترک الترتیب - اور صرف اس نے ترتیب چھوڑی - فن - کہ اول کو آخر کر دیا پس سنت ترک ہوئی اور یہ سمجھا گیا لیکن کفارہ لازم نہ ہوا - مگر شافعی رح کے نزدیک ترتیب بھی واجب ہے - وقال الشافعی لا یجوزہ عالم یعدا لکل - اور شافعی رح نے کہا کہ اس کو کافی نہ ہو گا جب تک کہ سب جمرہ کو اعادہ نہ کرے - لانه شرع مرتباً - کیونکہ ہر رمی تو ترتیب کے ساتھ مشروع ہوئی ہے - فن - پس جس صورت میں ترتیب ترک کی تو مشروع ادا نہ کیا - فصار کما اذا سعی قبل الطواف - تو یہ ایسا ہو گیا کہ جیسے کسی نے طواف بیت

سبحانک اللہ رب العزت و الجبروت و الملکوت

مشت کے ساتھ خوشی سے عبادت کرنا کامل و افضل ہے۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ کی جب آنکھیں معذور ہو گئیں تو فرماتے تھے کہ مجھے سب سے زیادہ اسکا انوس رہا کہ میں نے پیادہ حج نہیں کیا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے پیادوں کو تقدم بیان فرمایا تو اللہ تعالیٰ یا تو تکرج جلا و علی کل ضامر آتے۔ یعنی ابراہیم علیہ السلام کعبہ کے لیے نکالنے میں فرمایا کہ لو کہ آؤ بیٹے تیرے پاس پیادے اور ہرجی ہوئی سواری پر آؤ۔ اس میں پیادوں کو تقدم فرمایا خدا تعالیٰ حضرت معلوم سے روایت ہے کہ جب پیدل حج کیا اسکے واسطے ہر قدم کے بدلے حرم کی نیکیوں سے ایک نیکی لکھی جاوے گی اور حرم کی ہر نیکی سات سو گونہ ہے۔ معاف ۱۰۰ الحاصل سو گونہ خروج فرض ہو جائیگی شرط بیقات سے باہر والوں کے واسطے ہر بائین حنی کہ جب میسر ہو تو اس پر قطع حج کرنا لازم ہے۔ جب پیادہ ہو تو فرض نہیں لیکن باوجود اسکے اگر ادا کرے تو افضل ہے اور جب نذر کر لیا تو پیادہ ادا کرنا لازم ہے۔ کما ان ذلک من الصوم فتا لجا۔ جیسے کسی نے روزے رکھنے کی پروازیت کی۔ فتنہ تو اسی صفت کے ساتھ یعنی پرواز رکھنا لازم ہے حتیٰ کہ اگر شادوس روزے پرواز نذر کیے پھر در بیان میں کسی روز نامہ کیا تو نذر ادا نہ ہوگی تا وقتیکہ پرواز دوسرے روزے نہ کرے۔ اسی طرح حج بھی اس صفت کے ساتھ پیدل واجب ہے۔ و انما الحجاج متشی بطواف الزیارتہ فی مشی الی ان یطوفت اور حج کے انحال طواف زیارت پر متمم ہونے میں تو برابری پیدل سرنگا بسانیک کے طواف زیارت کر لے۔ فتنہ بعد اسکے پیدل رہنا لازم نہیں ہے۔ شرح مکتا ہے کہ اس بیان سے ظاہر ہے کہ جامع صغیر کی روایت مختار ہے یعنی حج میں پیدل ادا کرنے کی نذر لازم ہے اور اصل یعنی بسوط کی روایت پر لازم نہیں اور وجہ اسکی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حج واجب ہونیکے لیے سواری شرط فرمائی حتیٰ کہ بدون سواری کے وجوب نہیں پس بندہ کی نذر سے بھی وجوب نہ ہوتا کہ بندہ کے وجوب کرنے کا مرتبہ ایجاب انھی غرضل سے نماند ہو۔ یا یوں کہ اللہ تعالیٰ بندہ پر ایسی قدر بندگی واجب فرماتا ہے جو اسکی استطاعت میں ہوا اور مشقت کو دور فرمایا ہے لہذا سواری پر حج واجب فرمایا اور پیدل دور کر دیا پس اگر بندہ کے واجب کرنے سے پیدل واجب ہو جاوے تو معاوضہ لازم آوے کیونکہ نذر بھی اللہ تعالیٰ ہی کے واجب کرنے سے واجب ہوتی ہے پس لازم آتا ہے کہ پیدل حج کو اللہ تعالیٰ نے واجب نہیں کیا کہ حج پر اور اللہ تعالیٰ نے واجب کر دیا کہ نذر ہے لہذا اصل میں کما کہ پیادہ لازم نہیں ہے بلکہ حج لازم ہے اور کما گیا کہ یہی باقی ائمہ ثلاثہ رحمہم کا قول ہے۔ فافہم و کلام آتا ہے۔ ثم قیل یتبدی المشی من حین یحرم۔ پھر واضح ہو کہ ایک قول یہ ہے کہ پیدل چلنا اسوقت سے شروع کرے جب سے احرام باندھے۔ فتنہ حتیٰ کہ اگر بیقات سے احرام باندھے تو وہاں سے پیدل ہو جاوے فتح القدیر میں کما یعنی بیقات سے پیدل ہو اور گھر سے بیقات تک سواری جاوے۔ یعنی نے لکھا کہ اسی پر بخیر السلام و شیخ قتابی وغیرہ نے فتویٰ دیا ہے اور بھی صحیح ہے۔ میں کہتا ہوں وجہ محنت یہ کہ راحل کی قید جو باہر والوں کے واسطے ہر اسوقت نہیں رہی کیونکہ داخل بیقات ہو گیا تو وہاں سے پیدل ہونا واجب کہ طواف پر واجب ہوا اور اس میں ایجاب انھی غرضل سے موافقت ہے پس یہ اصح و اذقہ ہے۔ وقیل من یتہ لان النظام ہر انہ ہوا لہذا اور دوسرا قول یہ کہ نذر گندہ گھر سے پیدل چلے کیونکہ ظاہر ہے کہ اسکی ہی مراد تھی۔ فتنہ کہ گھر سے پیدل جا کر حج کر لگا۔ یہی صحیح ہے۔ فاضل خان۔ اور یہی اصح ہے۔ معاف۔ ولو رکب اراق و مالانہ اوخل نقصانیہ ۱۰ اور اگر وہ سواری ہو گیا تو قربانی کرے کیونکہ اس میں نذرین نقص داخل کرنا۔ فتنہ بقول اول بیقات احرام سے اور بقول دوم گھر سے سواری کیا تو کفارہ کی قربانی دے اور نذر ہو گئی حالانکہ پیدل ہونے کے تھامس پر چاہیے تھا کہ جب پیادہ عین کیا تو ادا نہ ہو لیکن بیان نص موجود ہے اور ذہب حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ کہ عتہ بن عامر رضی اللہ عنہ کی بہن نے نذر کی تھی کہ پیدل حج ادا کرے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو حکم کیا کہ سواری ہو اور پیدل دے

دعا امام داؤد و اسناد حسن۔ اور دوسری روایت میں ہے کہ عقبہ بن عامر نے عرض کیا کہ وہ پیدل ادا کرنے کی طاقت نہیں رکھتی تو آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ تیری بہن کے پیدل چلنے سے غنی ہو آسکو چاہیے کہ سوار جاوے اور پتہ بدی دے۔ ابن الامام نے کہا کہ اول روایت میں مطلق بدی ہے اور اسکی اسناد قوی ہے تو ایسی پر عمل ہوا اور بدنہ کی خصوصیت نہیں ہے۔ لیکن میرے نزدیک یہ شکل ہے اس واسطے کہ واقعہ ایک ہے تو جب دوسری روایت میں ہے عاقبت کی قید اعتبار کی تو بلا وجہ بدیہ کی قید کیونکہ ترک ہوگی کیونکہ تعارض مطلق و مقید میں نہیں رہا جب کہ واقعہ واحد ہے علاوہ برین صیح مسلم کے اتوی روایت میں وارد ہے کہ آپ نے حکم دیا کہ وہ پیدل چلے اور سوار ہوئے۔ فعلی ہذا حکم یہ ثابت ہوا کہ جس شخص کو حکم ملا وہ میں پیدل کی طاقت نہ وہ اپنے ساتھ سواری لیکر پیدل روانہ ہو جب تک جاوے تو سوار ہو جاوے و علی ہذا اقیاس پس جانشک پیدل چل سکتا ہے پیدل چلے اور عاجزی کے وقت سوار ہو اور بدیہ کفارہ دے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ پیدل چلنے کی نذر لازم ہے پس جامع صغیر کی روایت مختار کے واسطے یہ حجت قوی ہے اور بدی روایت اصل تو وہ برہنہ ہے عاجزی ہے چنانچہ امام مصنف رحم نے لکھا کہ۔ قالوا انما یرکب اذا بعدت المسافة و شق المشی۔ مثلہ نے فرمایا کہ سوار جب ہی ہوگا کہ مسافت بعید ہو اور پیدل چلنا دشوار ہو۔ فن۔ جیسا کہ روایت الاصل ہے۔ و اذا قربت والرجل یمن یقعد و المشی ولا یشتق علیہ شیء ان لا یرکب۔ اور جب مسافت نزدیک ہو اور آدمی آئین سے ہو جو چلنے کی عادت رکھتا ہے اور آسپر چلنا دشوار نہیں ہے تو آسکو چاہیے کہ سوار نہ ہو۔ فن۔ جیسا کہ جامع صغیر کی روایت ہے۔ پھر قریب و بعید میں چاہیے کہ میقات احرام حد ہو پس اللہ تعالیٰ نے شرط سواری واسطے ان لوگوں کے مشروط فرمائی کہ میقات سے خارج ہیں اور اسی معنی میں نحر الاسلام و عتباتی وغیرہم نے پیدل چلنے کا فتویٰ میقات سے دیا ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ بدیہ کی نذر کا قیاس اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے پر ہے۔ پس جب مسافت بعید یا عاجزی ہو تو حکم حدیث معلوم ہو اگر اللہ تعالیٰ آسکے پیدل رفتار سے غنی ہے پھر چونکہ آئے جہالت کی تو اسپر کفارہ بدی لازم ہوا اللہ تعالیٰ نے میقات سے باہر والوں کے ادھر حج واجب ہونے میں سواری غلط کر دی پس جب یہ شخص میقات پر ہوئے تو اسکی نذر بھی بقیاس ایجاب انکی غزوہ جل کے لازم ہوگی پس اگر پیدل ادا کی تو خبر در نہ سواری میں کفارہ قریبی ہے۔ فاقم۔ واللہ تعالیٰ اعلم ہم۔ (فروع) اگر کسی نے مسجد بیت المقدس یا مسجد مدینہ منورہ یا کسی اور مسجد مقام کی جانب پیدل چلنے کی نیت کی سو اسے بیت اللہ کہہ کے تو نذر کرنے واسطے ہر کچھ لازم نہ ہوگا کیونکہ تمام مساجد میں با احرام داخل ہونا جائز ہے۔ اگر کہا کہ مجھے پیدل مکہ یا کعبہ جانا واجب ہے تو مثل اس قول کے مجھے بیت اللہ کو پیدل جانا واجب ہے۔ اگر کہا کہ مجھے حرم یا مسجد الحرام میں پیدل جانا واجب ہے تو ابو حنیفہ کے نزدیک کچھ لازم نہیں کیونکہ یہ محاذہ نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک آسپر حج یا عمرہ لازم ہے اور جس شخص نے نذر کی کہ میں فلان سال حج کروں گا پھر اس سے پہلے نذر ادا کر دی تو ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے اور یہی انہیں ہے جو صحیح فالحمد ہم۔ اگر دیدنے بکر کو کہا کہ مجھے حج ہے اگر بکر چاہے پس بکر نے کہا کہ میں نے جا یا تو نذر پر حج واجب ہوگا۔ پھر بکر لا چاہنا کچھ اسی مجلس تک یا جس جلسہ میں آسکو دید کے قول کی خبر پہنچی ہے مقصود نہیں ہے حتیٰ کہ بکر اسی جلسہ تک چاہے یا نہ چاہے بلکہ جب چاہے نذر پر واجب ہو جائیگا اور یہی صحیح ہے۔ مع۔ ہمسکہ واضح ہو کہ حکم و باندی نے جب بدون اجازت آقا کے احرام باندھا تو آقا کو اختیار ہے کہ اسکو بدون بدی کے حلال کرے یا نہیں بلکہ کثر رجح کی کوئی بات جو احرام میں منع ہے اس کے ساتھ کرے جیسے ناخن کترے۔ ادا اگر مولیٰ

باجات سے احرام باندھا پھر مولیٰ نے چاہا کہ اسکو حلال کرے تو حلال ہو جائیگا مگر مردہ پر۔ فت۔ ومن باع
 حمارہ فہم حرۃ قد اذن لہما فی ذلک للمشتري ان یصلھا ویساعھا۔ اور جس شخص نے اپنی باندی کو جو احرام
 میں ہے فروخت کیا حالانکہ باندی کو مالک نے احرام کی اجازت دی تھی تو بیچ کر نا جائز ہے مشتری کو رہا ہے کہ
 باندی کو حلال کرے اور اس سے جماع کرے۔ فت۔ جب کہ مشتری احرام میں نہ ہو۔ وقالی زفر نہیں لکھتا
 اور زفر نے کہا کہ مشتری کو یہ اختیار نہیں ہے۔ فت۔ بلکہ چاہے محرم ہونے کے عیب کی وجہ سے واپس کر دے
 لانا نہ عقد سبق ملے۔ کیونکہ یہ احرام ایک عقد ہے مشتری کے مالک ہونے سے چلے ہو چکا ہے۔ فت۔ لا
 یتکون من فسخ۔ تو مشتری کو اس کے توڑنے کا اختیار نہ ہوگا۔ کما اذا اشتری جاریہ منکوحہ۔ جیسے اس نے
 کوئی منکوحہ باندی خریدی۔ فت۔ جسکو بائع نے کسی مرد کے ساتھ قبل فروخت کے نکاح کر دیا ہے تو مشتری کو
 یہ اختیار نہیں کہ نکاح توڑ کر خود مجامعت کرے بلکہ اگر دافعت نہ تھا تو آپ عیب کی وجہ سے واپس کر دے
 پس یہی حکم محرم باندی میں ہوگا۔ ولنا ان المشتري قائم مقام البائع۔ اور جاری حجت یہ کہ مشتری قائم مقام
 بائع کا ہوا۔ وقد کان للبائع ان یصلھا۔ اور بائع کو یہ اختیار تھا کہ باندی محرم کو حلال کرے۔ فت۔ اگرچہ
 بعد اجازت کے مردہ ہے۔ فلذا للمشتري۔ تو مشتری کو بھی یہی اختیار ہے۔ فت۔ اور اسکو مردہ بھی نہیں کیونکہ
 ارغیہ خود اجازت نہیں دی تھی۔ الا ان یرد ذلک للبائع لما فیہ من خلف الوعد وند المثنی لم یوجد
 فی حق المشتري۔ مگر فرق یہ کہ بائع کے واسطے ایسا کرنا یعنی حلال کر لینا مردہ ہے کیونکہ اس میں وعدہ خلافی ہے
 اور یہ بات مشتری کے حق میں نہیں پائی گئی۔ فت۔ تو مشتری کو بغیر کراہت کے حلال کر لینا جائز ہے۔ بشرط
 النکاح۔ برخلاف نکاح کے۔ فت۔ حتی کہ منکوحہ باندی کو مشتری تصرف میں نہیں لاسکتا۔ لانه ما کان
 للبائع ان یفسخہ اذا باشر بالذم۔ کیونکہ بائع کو خود یہ اختیار نہ تھا کہ نکاح کو فسخ کر دے جب کہ اسکی اجازت
 سے نکاح ہوا ہے۔ فلذا لا یكون ذلک للمشتري۔ تو یوں ہی مشتری کو یہ اختیار نہ ہوگا۔ فت۔ کیونکہ وہ
 بائع کا قائم مقام ہے۔ پس منکوحہ پر محرم کا قیاس صحیح نہیں ہے۔ ثابت ہو گیا کہ مشتری اس محرم باندی کو حلال
 کر سکتا ہے۔ واداکان لہ ان یصلھا لا یتکون من ردھا بالعیب عندنا۔ اور جب مشتری کو اختیار ہوا
 کہ محرم باندی کو حلال کرے تو ہمارے نزدیک مشتری کو یہ قابو نہ ہوگا کہ باندی مذکورہ کو بوجہ عیب کے واپس
 کرے۔ فت۔ کیونکہ یہ نہیں کہ سکتا کہ محرم ہونے سے میرے کام کی نہیں ہے۔ وعند زفر یتکون لانه منوع
 عن غشیانہا۔ اور زفر رحمہ کے نزدیک مشتری واپس کر سکتا ہے کیونکہ وہ اس باندی کو اپنے تحت میں لانے سے منع
 ہے۔ فت۔ بوجہ احرام کے جسکو زفر رحمہ کے نزدیک نہیں ٹوڑ سکتا۔ و ذکر فی بعض الفسخ او یساعھا۔
 اور جامع صغیر کے بعض نسخوں میں مذکور ہے۔ او یساعھا۔ فت۔ تو مستند مذکورہ میں یہ معنی ہے کہ مشتری اس
 محرم باندی کو حلال کرے یا اس کے ساتھ جماع کرے اور محصل یہ کہ اسکو جماع سے حلال کرے یا پہلے کسی اور طور
 سے حلال کرے۔ اور جو عبارت کہ کتاب میں اختیار کی وہ ہوا ہے۔ والاول بدل علی انه یصلھا بغیر الجماع
 بقص شعر او یقلع غفر ثم یساع۔ اور اول یعنی جو کتاب میں اختیار کی وہ دلت کرتی ہے کہ جماع کے سوا
 کچھ بال کترنے یا ناخن کترنے وغیرہ سے اسکو حلال کرے پھر جماع کرے۔ والثانی بدل علی انه یصلھا
 بالمجامع لانه لا یطوع عن تقدیم مس یقع بہ التحلیل۔ اور عبارت دوم دلت کرتی ہے کہ اسکو مجامعت سے
 حلال کرے کیونکہ جماع خالی نہیں پہلے کسی مساس سے جس کے ساتھ تحلیل طلع ہو جائیگی۔ فت۔ تو جماع میں بھی

پہلے کسی سانس وغیرہ سے حلال ہو کر تب جلع واقع ہوگا۔ بالکل سوا سے جلع کے حلال کرنا تو ظاہر ہے اور بعض مشنوں
 کی عبارت سے نکلا کہ جلع سے بھی حلال کرنا جائز ہے لیکن جلع قصد کرنے میں اگرچہ پہلے چھوٹے وغیرہ سے تحلیل
 ہو جائیگی لیکن چھوٹا وغیرہ بھی مانند جلع کے ہے۔ والا ولی ان یحللہا بغير المجامعۃ۔ اور اولیٰ یہ کہ اسکو حلال
 کرنے سوا سے جماعت کے۔ فس۔ اور سوا سے بوسہ و سانس وغیرہ کے جو مانند جماعت کے ہے تعظیماً لا امر
 بغير من تعظیم امریج۔ فس۔ و احرام کے۔ و اللہ تعالیٰ اعلم۔ و فروع اخلاف نہیں کہ خالی اس کہنے سے کہ من
 تجھے حلال کر دیا حلال نہ ہوگی جب تک کہ اسکے ساتھ ایسا فعل نہ کرے جو احرام میں نہیں ہوتا یا وہ اسکے حکم
 سے منوع احرام کا ارتکاب کرے مثلاً گنگھی کرے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ام المؤمنین عائشہؓ
 کو فرمایا کہ گنگھی کر اور عمرہ چھوڑ دے۔ کما فی الصبح۔ اگر اپنی باندی کا کسی کے ساتھ نکاح کیا پھر باندی کو حج کی اجازت
 دی تو اسکا شوہر اسکو منع نہیں کر سکتا کیونکہ منافع اسکے ایک کے ہیں۔ اگر احصاء حج فرض میں واقع ہو تو دوسرے
 سال وہ قضاء کی نیت نہ کرے کیونکہ وقت ادا تمام عمر ہے اگرچہ حسیب حج فرض ہو اور اسنے تاخیر کی تو تاخیر سے گناہ ہے
 لیکن جب ادا کرے وہ ادا ہوگا بلا خلاف۔ مف۔ (فضائل حج) حضرت عائشہؓ نے کہا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 سے افضل عمل توج جاننے میں تو کیا ہم لوگ جہاد نہ کریں فرمایا کہ لیکن جہاد میں سے افضل واجب حج ہے و ہر پیر
 کو لازم پڑتا۔ حضرت عائشہؓ نے کہا کہ جب سے میں نے سنا میں حج نہیں چھوڑتی ہوں۔ رواہ البخاری و بیہقی
 فقہ حدیث یہ کہ اللہ تعالیٰ کی بندگی میں کوشش کرنا جہاد ہے اور انجملہ کافروں سے قتال کا نام مردوں کے لیے جہاد
 جہاد پڑ گیا اور عورتوں کے لیے حج ہے اور بوریوں کا لازم پکڑنا واسطے ذکر و تسبیح و لواغل کے سم۔ حدیث سہل
 بن سعد رحمہ میں ہے کہ عمرہ سے عمرہ تک درمیانی گناہوں کا کفارہ ہے حج مبرور کی کچھ جزا نہیں سوا سے جنت کے
 رواہ السنۃ الا با و اود۔ حدیث عائشہؓ نے میں ہے کہ یوم النحر میں کوئی عمل اللہ تعالیٰ کے نزدیک قربانی کرنے سے
 محبوب تر نہیں ہے۔ الشریعی۔ م۔ ابن الہمام رحمہ نے خاتمہ میں تین مقاصد بیان فرمائے ہیں سے بعض مسائل
 ابتدا ہوں۔ مقصد اول۔ اپنے اوپر ہدی واجب کرنا۔ نذر سے ہدی واجب ہوتی ہے خواہ اللہ تعالیٰ کے واسطے
 کہے یا اپنے اوپر کہے کیونکہ وہ بہر حال خالص اللہ تعالیٰ ہی کے لیے ہے خواہ نذر مشروط ہو یا نہ ہو۔ اور مطلق ہدی میں
 بکری بھی جائز ہے ورنہ بکری کا سبب یا اونٹ جو نیت ہو۔ قول کثرید بن بکر بن ابی ہاشم۔ ابن عباس رحمہ سے مروی ہے۔
 م۔ اللہ بکری واجب ہو اور گائے یا اونٹ یا تو بہتر ہے اور برکس نہیں۔ اور جب ہدی نذر ہو تو قیمت ایک روایت
 میں جائز ہے اور دوسرے میں نہیں اور یہی احسن ہے۔ مف۔ میں کہتا ہوں کہ قیمت میں صرف تصدق ہے نہ قربانی
 اور محبوب قربانی ہے۔ کما فی الحدیث سم۔ دو بکریوں کی نذر کی اور اس کے برابر ایک بکری یا قیمت دی تو نہیں جائز
 ہے۔ اگر کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھے واجب ہے کہ اپنے فرزند کو فوج کروں تو قیاساً اس پر کچھ نہیں ہے اور شحنا
 اس پر ایک بکری کی قربانی لازم ہے۔ مقصد دوم۔ کہ میں مجاہد ہوں بعض شافعیہ و صاحبین کے نزدیک مستحب ہے
 مگر جب کہ کسی منوع میں مبتلا ہوئے کا خوف ہو تو مکروہ ہے اور امام ابو حنیفہ و مالک کے نزدیک مطلقاً مکروہ ہے اور
 یہی احوط ہے اور ابن عباس و ابن مسعود و عمر و سعید بن السیب سے احرام کہ اور وہ ان ارتکاب خطا سے چھٹاپا
 کرنے میں جو روایات ہیں اسی کو مؤید ہیں اگرچہ مسجد الاحرام میں ایک نماز کا ثواب بہ نسبت مسجد نبوی کے ایک
 لاکھ گونہ ناکند ہے۔ لیکن ایسے نفوس قدسی کنز میں جو وہاں دل میں گناہ کا خطرہ نہ لادیں اور اس ثواب عظیم کو
 دائمی احرام سے نہ شادین۔ کیونکہ وہاں خطا بلکہ دل میں خطرہ خطا پر موانعہ اور اسی قدر شدید ہے۔ واضح ہو کہ

نہیں کہ نذر مشروط ہو یا نہ ہو۔ اور مطلق ہدی میں

باطنی عظیم و احقرام مذکورہ میں کسی کی شکل کے ہر اور جو لوگ علی بن اے دعویٰ سے ابھی تعجب ہر کسی کسی
جوارت نہ ہونا چاہیے کہ شاید دوام سکوت سے دونوں کا احقرام مٹ جاوے یا گناہوں کی شامت میں ہلاک ہو جائے
یا بعد من ذلک۔ ہاں مبارک آنکھوں کے دنا و تمام مایہا سے دل خالی کیا اور ہاں گاہ بیوٹ کے حدانہ ہر اوپ
و عظیم و اجال کے ساتھ عظیم رہ کر مر گئے کہ حدیث میں ہر جس نے مدینہ کی سختیوں پر صبر کر کے انتقال کیا میں اُس کے
واسطے قیامت کو شفع اور شاہد ہوں۔ کما فی صحیح مسلم و الترمذی۔ مضمود سوم۔ زیارت ہزار بار مبارک حضرت
سرور عالم محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم زیارت مبارک سب مندوبات میں سے افضل ہزار اور مناسب افغانی
و شرح الفخار میں لکھا کہ واجب کے قریب ہر جسکو قدرت ہو۔ ہزار رح کے حدیث روایت کی کہ جس نے میری قبر
کی زیارت کی اُس کے لیے میری شفاعت واجب ہوئی۔ ردوہ الدار قطنی ایضاً۔ اور حدیث ہر کہ جو کوئی میری
زیارت کو آیا کہ سوائے میری زیارت کے اس کا کچھ کام نہیں تو مجھ پر ہر کہ قیامت میں اُس کا شفع ہوں۔ ردوہ الدار
حدیث ہر کہ جس نے حج کیا اور بعد میرے موت کے میری قبر کی زیارت کی تو گویا اُس نے میری زندگی میری
زیارت کی۔ ردوہ الدار قطنی۔ مع۔ واضح ہو کہ آپ کی شفاعت سے جب گنہگار لائق و دفع کو دفع سے نہا
بلکہ عظیم کرامت یعنی جنت کی نعمت ہر کہ حسین سے ایک ہاتھ بھر مقام تمام دنیا و مایہا سے افضل ہر تو سمجھو کہ بندہ مغفور
لاق جنت کو آنحضرت سرور عالم حبیب مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت سے یکساں مرتبہ عظمیٰ عطا ہو گا۔ پھر
اگر حج فرضی ہو تو بہتر یہ کہ اول حج ادا کرے پھر زیارت کو جاوے اس کا حج قلیل ہو تو اُسکو اختیار ہر کہ چاہے جسکو
پہلے ادا کرے۔ مع۔ بلکہ جو شخص اپنے اعمال پر اعتماد نہیں کرتا اور یہی صالحین کا طریقہ ہر تو وہ زیارت کو مقدم کرے گا
کیونکہ وہ عمل قریب اور وسیلہ شفاعت ہر اور قلیل طور پر زیارت بیت اللہ صرف عمل قریب ہر۔ خاتمہ ہم۔ پھر شاخ
نے لکھا کہ جب زیارت مرقد مبارک کی نیت کرے تو چاہیے کہ ساتھ میں مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت
کی نیت کرے کیونکہ حدیث میں ہر کہ لاشد الرحال الا الی ثلثہ مساجد الخ۔ یعنی سفر کے کجاوے نہ بانڈے جاوے
مگر تین مسجدوں کی جانب ایک مسجد الحرام اور ذوالہری مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور سوم مسجد بیت المقدس
کما فی الصحیح۔ مع۔ یہاں اہل علم کے دو قول ہیں اولیٰ یہ کہ زیارت کے واسطے مطلقاً سفر کرنا ممنوع ہر سوائے
ان تین مساجد کے پس ان لوگوں کے نزدیک صرف مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نیت سے سفر کرے
پھر جب مسجد میں پہنچ جاوے اور اُس میں نماز پڑھ کر مسجد بیت المقدس کے برابر ثواب پاوے تو وہ اب چنانچہ
میں ہر پس وہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کرے۔ چنانچہ بخاری میں کوہ طور کی زیارت کو جو صحابی
گئے تھے آنکادو سرے صحابی نے اسی حدیث کی دلیل سے قائل کیا۔ قول دوم یہ کہ یہ حدیث صرف مساجد کے حق
میں ہر یعنی کسی مسجد کی زیارت کے واسطے سفر کرنا چاہیے سوائے ان تین مساجد کے۔ مخفی ہیں کہ حدیث مزید
میں مطلقاً سفر سے ظاہر مخالفت ہر سوائے ان مساجد کے حالانکہ سفر تجارت اور سفر طلب علم اور سفر حج یا شہد
جائز بلکہ فی الجملہ فرض ہیں تو معلوم ہو کہ حدیث اپنے ظاہری الفاظ پر مقصود نہیں ہر اور تعمیم کی کوئی دلیل نہیں اور
اگر ہو تو زیارت کی احادیث جن میں سے بعض مذکور ہو چکیں مگر تسلیم کیا جاوے کہ ہر طرق مشرق و مغرب رکھتے ہیں تو کچھ شک
میں کہ کثرت طرق سے قوت بدرجہ حسن ہر پس یہ بھی مستثنیٰ ہر اور حق یہ کہ مساجد جو کہ ہر جگہ ثواب میں ہر اور
ہیں سوائے ان تین مساجد کے مذاحدہ میں مساجد کے سفر سے منع کر دیا کہ بے فائدہ تعجب نہ ہو جائے تین مساجد
ان تین مساجد کے کہ ان میں ثواب کثیر ہے۔ دیا اسفار حج و طلب علم و ملاقات و تجارت و زیارت خیر ہے۔ یہ سب اچھے

اور اس کے مرتبہ میں اور انکو اس حدیث کی حافت سے کچھ تعلق نہیں ہوا اور قول اول ضعیف ہے پس اسے وختار
 قول دوم پر مبنی یارت شریف کے قصد میں مسجد کی نیت کچھ ضرورت نہیں ہوا اگر کسی کو یہی ہوسا ہو تو چاہیے
 کہ اصل نیت تو زیارت شریف کی ہو اور اسکے ذیل میں ابھی سے زیارت مسجد کی بھی نیت کرے اور مختار
 میرے نزدیک قول شیخ محقق ابن الہمام رحمہ اللہ پر کفریہ تقدیر میں لکھا کہ اس بندہ ضعیف کے نزدیک بہتر ہے
 کہ زیارت مرقہ شریف کے واسطے اکیلے خاص نیت کرے پھر جب وہ بدیعہ منورہ پہنچ گیا تو خود ہی اسکو مسجد
 مقدس کی زیارت نصیب ہو جائیگی کیونکہ ایسا کرنے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم و اجلال فرید ہے
 معنی یعنی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم و تعظیم فرض ہے بقولہ تعالیٰ تعزیرہ و تلو قزوہ الاتیہ۔ اور یہ جو بعض
 عوام میں مشہور ہے کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے بڑے بھائی کی سی تعظیم ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ
 نے انبیاء علیہم السلام کو ایسے قوم کا بھائی فرمایا اور خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اگر موالیہ الحاکم سے تصریح کی
 مترجم کتابہ کہ آیت و حدیث میں کچھ شک نہیں لیکن ان عوام نے اپنے فہم ناقص میں اسکا مقدم باطل ٹھہرایا
 کیونکہ حضرت موسیٰ و عیسیٰ و غیرہم علیہم السلام آپ کی تعظیم میں اپنے امام و بھائی کی سرداری تسلیم کرتے ہیں بلکہ
 آپ تمام انبیاء و رسولوں کے سردار و امام ہیں اگرچہ حدیث میں ہے کہ انبیاء علیہم السلام علاتی بھائی ہیں باپ
 ایک اور بھائی متعدد ہیں پس اس عامی و حق کی سمجھ اپنے بڑے بھائی کے اور شاہ حضرت بارون و موسیٰ کی
 اپنے بھائی کے کس اندازہ پر اس عامی نے رکھی ہو اور شک نہیں کہ عظمت قدر و کرامت منزلت آنحضرت صلی
 علیہ وسلم سے محققین کے نزدیک عرش کی منزلت سے بہت زیادہ ہے امید ہے کہ اتنی زیادہ ہو جیسے آفتاب و
 ماہیات کو تارے پر فضل ہے کیونکہ عرش وہی جو حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کی وفات سے جنبش میں آیا
 اور عرش کی خاطر سے مخلوقات کا غور نہیں ہوا پس صواب یہ تھا کہ کسی عالم کی زبان سے ایسے کلمات نہ نکلین
 جس سے عوام ایسی حماقت و جہالت میں پڑیں جہاں عوام کو عظمت و جلال الہی غرور و جل سمجھانی چاہیے اور
 کون اس عظمت کو سمجھ سکتا ہے کہ جان خالق جل شانہ کی عظمت قدیم لایزال ہے انتہاء ہے بندہ اس عظمت کے
 سامنے فنا ہو اور حضرت خالق جل شانہ کے مقابلہ کا نام مخلوق سے بے ادبی کہ کمان خان غرور و جل اور کمان اسکی
 پیدا کی ہوئی مخلوق۔ پس معنی یہ ہیں کہ مخلوقات تمام و کمال میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو تعظیم و توقیر سب سے اعلیٰ و اشراف
 اور ہم پر فرض شریف ہے تو جس بات میں یہ فرض ادا ہو وہ بات حسن لہذا خالص آپ کی زیارت کی نیت اولیٰ واجب
 ہے۔ پھر خالص نیت کر کے روانہ ہوا و درہا میں درود شریف کی کثرت کرے۔ جب قریب پہنچے تو بہتر ہے کہ باہر
 آخر بڑے اور پیدل چلے اور داخل ہونے سے پہلے افضل ہے کہ غسل کر کے نئے کپڑے پہنے اور ہر شرعی ادب جس سے
 تعظیم و اجلال زیادہ ہو بہتر ہے اور ہوسکے تو وضو اور پاکیزہ کپڑے پہنکر زیادہ داخل ہوا کہ بسم اللہ رب العالیٰ داخل
 صدق و آخر جنتی منج صدق و داخل لی من لدنک سلطانا نعیرا۔ اللہم افتح لی ابواب رحمتک و ارزاقنی من زیادہ رسول
 و حبیب و ازرقہ ادریاک و اہل طاہرک و اغفر لی غفرانا و رحمۃ واسعۃ یا ارحم الراحمین۔ اور چاہیے کہ تواضع و فروتنی
 و دلی عاجزی کے ساتھ احترام و تعظیم کا لحاظ کیے ہوئے داخل ہو۔ و۔ اور ترجمہ کو اگر اللہ تعالیٰ یہ کرامت نصیب فرما
 تو اسکو سب سے بڑا حکم و جہاں اس امر کی ہونا چاہیے کہ معامی دنیا باقنی سے وہ اس لائق نہیں کہ ایسے مشہرک
 مقام میں داخل ہو اور کس منہ سے سامنے جادے کہ وہاں ابراہیم و اسماعیل علیہما السلام ہیں مگر اس امید پر کہ دیا کے رتبہ
 نہایت کو پاک کرتا ہے۔ پھر حضور دل کے ساتھ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم آل و اصحاب رضی اللہ عنہم پر درود پڑھنے میں حضور

دکریے۔ و۔ اور اگر ہو سکے تو روزہ دار اور ایسی حالت میں کہ ہر وقت باوجود ہوا و فطرت و غیرہ میں کسی بھی مکان
مرد کے ہمہ اور جانتے کہ یہ وہ مقام ہے جسکو اللہ تعالیٰ نے رسول اشرف المرسلین کے واسطے دار بخت و مرتبہ
و فیض ایمان و صدر اسلام قرار دیا اور بدوین تلوار کے قرآن و نور نبوت سے غنیمت و روشن فرمایا جو اللہ تعالیٰ کا شایہ
اس کا قدم اس جگہ پر جاوے جہاں حضرت سرور عالم صلعم کا قدم مبارک پڑا جو سلام مالک سے فرمایا کہ مجھ کو شرم نہ آتی ہے
کہ اس پاک زمین کو سواری کے گھروں سے روند دوں جس میں رسول اللہ صلعم ہیں۔ پھر طریق سنت کو بستر چشم بجالا دے
یعنی پہلے مسجد میں باداب مسجد داخل ہوا اور رفتہ رفتہ انجمن کا قصد کرے جو درمیان بھر و مرتبہ شریف ہے اور گزنی و اعتبار
میں ہو کہ اس نعمت عظمیٰ کے لیے سجدہ شکر بجالا دے بعد دو رکعت تحیۃ المسجد کے۔ و۔ پھر اگر وقت کا زمریفہ ہو
تو جماعت میں فرض سے پچاس ہزار کا ثواب حاصل کرے۔ م۔ پھر مزار شریف میں قبلہ کی طرف حاضر ہو اس طرح کہ نیم
قبلہ کی طرف مائل ہو یعنی قدیون کی طرف سجکا ہو اگر آؤںے میں گویا حضور کی نظر مبارک کے سامنے ہو اور یہ اگر چہ غلط
ہو لیکن اپنی نظر ادب بھی رکھے اور تمام ادب میں کھڑا ہو کر کہے۔ السلام علیک یا رسول اللہ اسلام علیک یا خیر خلق اللہ اسلام
علیک یا خیر من جمع خلقہ اسلام علیک یا حبیب اللہ اسلام علیک یا سید ولد آدم۔ و۔ السلام علیک یا خاتم النبیین اسلام
علیک یا رحمة العالمین م۔ السلام علیک ایہا النبی ورحمة اللہ وبرکاتہ یا رسول اللہ انی اشہد ان لا اله الا اللہ و اللہ احد لا شریک لہ و
اک عبد و رسولہ اشہد یا رسول اللہ انک بلغت المرسلات و ایت الامان و النصح و الامان و کشفتم الغمض و انک یا رسول اللہ انک یا خیر
افضل ما خیر نبی اعم امت۔ پھر جناب ہاری تعالیٰ حل شانہ میں دعا کرے اللهم اعط سیدنا جہدک و رسولک محمد الامین و اولیہ و اولادہ
و الدرجۃ الرفیعۃ و النجۃ مقام محمود الذی وعدہ اک ذوق الفضل العظیم۔ و۔ اور بندہ ضعیف کے نزدیک اس سے پہلے اللہ تعالیٰ
صلوہ کی دعا کرے اللهم صل علی سیدنا و مولانا عبدک و رسولک محمد و آلہ کا صلیت علی ابیہ ابراہیم الخ۔ پھر دھڑے و سیکرے
م۔ پھر آنحضرت صلعم کے کوسل سے اپنی مراد مانگی اور سب سے اعلیٰ مراد اس موقع میں دعا ہے حسن ایمان و اس پر خاتمہ و منقش
ہے۔ پھر آنحضرت صلعم سے شفاعت کی درخواست کرے۔ و۔ اور بندہ ضعیف کے نزدیک یہ بھی دعا میں شامل کرے خفی کہ
دعا و وسیلہ میں ارزقنا شفاعتہ یوم القیامہ۔ ملاوے م۔ پھر جس شخص نے مسلمانوں میں سے اپنا سلام کہا ہو حضور میں اس کے
نام سے پہونچاوے۔ عمر بن عبد العزیز نے سلام کے واسطے قاصد بھیجتے تھے اور یسلف صالحین میں سے ایک جامع نے
فرمایا کہ اس موقع حضور میں جہاں تک ممکن ہو در بند لگاوے اور نہ طول طویل باتیں کرے بلکہ حسن ادب سے موجز
مختصر ادا کرے۔ و۔ مترجم اگر اس قابل ہوتا تو اس سے امید نہیں کہ ضروری عرض بھی پوری کر سکتا شاید کہ ہی زبان بند ہوتی
سے اُجبت مناجات البصیب باؤ حید و لکن لسان المؤمنین یکن۔ یہ کچھ معاذ اللہ خاموشی استغناء نہیں لیکن گھٹکاروں
کی زبان ہی گونگی ہوتی ہے۔ اللهم صل علی سیدنا و مولانا محمد و آلہ و وجہ صلوة طیبۃ ناکبہ عد خلقک و رضائک و ذوق عرشک
و مداد کلماتک۔ و اللہ اعلم کما اثنی علی نفسه سبحانہ ذوالجلال و الاکرام۔ م۔ پھر ایک ہاتھ اتر کر حضرت سید الصدیقین ابو بکر
سلام کرے اسلام علیک یا خلیفۃ رسول اللہ اسلام علیک یا صاحبہ و ثانیہ فی الغار اسلام علیک یا رفیق الرسول صلعم فی الاثر
و ایتہ علی الاسرار جزاک اللہ عن محمد غیر الخیر و افضل ما خیری اما عن اللہ النبی۔ پھر ایک ہاتھ اتر کر حضرت فاروق اعظم پر سلام
کرے اسلام علیک یا ابرار الوثن اسلام علیک یا من اعز اللہ بالاسلام و المسلمین جزاک اللہ عن الامام خیر الخیر۔ پھر ادب کے ساتھ
بعد حمد و ثناء اللہ و دعا و دعا کے جس میں حاجتیں ہونگے جگہ اجاب کو نہ بولے آئینہ بر ختم کرے یا سزاوے۔ پھر جب تک قیام بسر
ہویشن کوئے کہ مسجد میں فریضہ نہ دترک نہ ہو اور رفتہ رفتہ انجمن میں کثرت سے درود دعا کرتا رہے۔ بقیع الفرقہ۔ جہاں سے
ستر ہزار آدمی قیامت کے روز بلا حساب داخل جنت ہونگے جگہ چہرے قبل چاند کے ہونگے۔ کمانی احمدیہ۔ سرورند جا کر

لئے ہزار ہا سے پہونچا جہاں انجمن میں کثرت سے درود دعا کرتا رہے۔ بقیع الفرقہ۔ جہاں سے

حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ سے سوا ہی فرزند حضرت عثمان بن عفان خلیفہ سوم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور عثمان بن مظعون اول مدفون و مدفون
 عباس بن عبد المطلب و مدفون حسن بن علی و مدفون زین العابدین و محمد باقر و جعفر صادق اور مدفون صفیہ بنت عبد المطلب و فاطمہ بنت
 اسد علیہ السلام اور حضرت سیدۃ النساء فاطمہ کی مدفون مبارک میں اختلاف ہے بعض نے کہا کہ بقیع کی مسجد فاطمی میں اور بعض نے
 کہا کہ اپنے مکان میں ادریسی انظر اور بقیع مقابر ازواج مطہرات اور فرعیل و عبد اللہ بن جعفر و قبۃ ابراہیم بن رسول اللہ صلی اللہ
 علیہ وسلم و عبد الرحمن بن عوف و غیرہ میں۔ آحد بن حنفیہ کی قبر کو جادے امداد اول مدفون حضرت عبد المطلب سید الشہداء و محمد
 شہداء اور احد کی زیارت کر کے الحمد کو احد کی زیارت کرے۔ کہ وہ جنت کے پہاڑ دن سے ہر امداد حضرت صلعم و اصحاب کو
 دوست رکھتا تھا۔ حدیث میں ہے کہ احد پہاڑ ہے کہ جو محبوب رکھتا ہے اور ہم اس کو محبوب رکھتے ہیں۔ کافی اے صبح۔ اور ابن ماجہ
 کی روایت میں ہے کہ احد جنت کے نزول میں ایک نزعہ ہے اور کوہ غیر جنم کے نزول میں سے ایک نزعہ ہے۔ اور صحیح
 میں ہے کہ آپ مع ابو بکر و عمر کے احد پر تشریف لینگے اس کو جنبش ہوئی تو فرمایا کہ ساکن ہو کہ تمہیں کوئی نہیں سوا سے پیغمبر
 و صدیق و شہید کے۔ اور ترجمہ نے جمع کیا ان نصوص کو جسے ثابت ہے کہ پہاڑ دن و جادات و حیوانات میں سوا سے انس و جن
 کی قوت امداد تک وسیع ہے اور یہی حق و اسی پر سلف صالحین رہتے۔ ابن عمر رحمہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا گدھ مصعب
 بن عمیر رحمہ کی طرف ہوا۔ یہ احد میں لشکر کے نشان برقرار تھے اور بعد کو شہید ہوئے ہیں پس وہاں کھڑے ہو کر فرمایا کہ میں گواہ
 ہوں کہ تم اللہ تعالیٰ کے نزدیک زندہ ہو اور فرمایا کہ تم لوگ اپنی زیارت کیا کرو اور اپنے سلام کیا کرو میں قسم اس ذات کی جس نے
 قبضہ میں میری جان ہو کہ نہیں کوئی اپنے سلام کہے گا اگر نہ کہ یہ لوگ قیامت تک اپنے سلام بھیجتے رہیں گے۔ ف۔ شاید یہ مراد ہو کہ
 قیامت تک اپنی شان اسی طرح ہے اور شاید مراد یہ کہ جواب میں اپنی طرف سے ایک سلام کا عوض قیامت تک ہے اور یہی انظر ہے۔
 و امداد علم۔ پھر منتخب ہے کہ شیخ کو مسجد قبا میں آدے کیونکہ حضرت صلعم ہر شیخ کو سوار ہو کر اس مسجد میں تشریف لائے تھے
 کافی الصحیحین۔ اور یہ اول مسجد ہے جو اسلام میں بنائی گئی۔ اور پہلا مسجد ہے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رکھا ہے پھر ابو بکر صدیق رحمہ
 ہر عمر رحمہ نے۔ پس اس کی زیارت کی نیت کرے مع اس میں نماز کے۔ امداد صحیح حدیث میں آیا کہ اس میں ایک نماز کا ثواب عمرہ کے
 برابر ہے اور وہاں میرا پس کی زیارت کرے جس میں آنحضرت صلعم نے آپ دین مبارک ڈالا جس سے وہ شیریں خوشگوار ہو گیا
 اور اسی میں حضرت عثمان رحمہ سے آنحضرت صلعم کی انگوٹھی گری ہے پس اس میں سے وضو کرے و اس کا پانی پیے اور مسجد افصح
 کی زیارت کرے جو کہ کوہ سلع کے مغرب جانب پہاڑ پر واقع ہے وہاں نماز پڑھے اور دعا مانگے اور حضرت جابر رحمہ نے کہا
 کہ کہ آنحضرت صلعم نے اس میں تین روز تک احزاب کفار پر دعا کی پس چار شنبہ کے روز آپ کی دعا اپنے قبول ہوئی۔ اور
 جو مساجد وہاں ہیں ان میں سے ایک مسجد بنی ظفر ہے اس میں ایک پتھر ہے جس پر آنحضرت صلعم نے جلوس فرمایا اور مشہور ہے کہ جس
 عورت کو فرزند کی آمد ہو جب وہ اس پر بیٹھتی ہے اللہ تعالیٰ اس کو فرزند عطا فرمادے گا اور کہتے ہیں کہ تمام مساجد و مشاہد جو مدینہ
 منورہ میں ہیں سب ۲۰۔ ہیں انکو اہل مدینہ جانتے ہیں اور سات کنوین ہیں جس سے آنحضرت صلعم نے وضو کیا اور پہلی یا
 دوسری میں سے ہر بھاء ہے۔ ف۔ کتاب الصلوۃ میں ہر بھاء کے مشاہدہ کی روایت ابو داؤد رحمہ سے نقل ہو چکی ہے۔
 فہم۔ جب اپنے وطن کی واپسی کا قصد مصمم ہو تو مسجد میں جا کر نماز پڑھے اور جو دعا بہتر و مغرب ہونے کے اور فرار مبارک
 پر رحمت کے واسطے حاضر امداد سلام کر کے دعا مانگے جس طرح اس کو پسند ہو اپنے واسطے اور والدین و اولاد و مال کے لیے
 اور اللہ تعالیٰ سے یہ سب دعا کرے کہ اس کو دنیا و آخرت کی بلاؤں سے محفوظ فرما کر وطن میں پہنچا دے اور رسول اللہ
 صلعم سے وداع نہ کرے بلکہ درخواست کرے کہ اگر اللہ تعالیٰ چاہے تو مجھے دوبارہ حرمین شریفین میں لا دے مع
 عافیت کے اور یہ دعا روضۃ النجۃ میں بعد نماز کے اور نزدیک مزار مبارک کے زیادہ مانگے۔ میں کہتا ہوں کہ مسجد میں

مصحح چونکہ دعا مانگنے کا اہلی میرا یہ آخری بعد خیر مبارک ہے۔ غرض کہ وہ دعا سنا نصیب ہو کر اس نے دعا قبول فرما لی۔
۶- اور اس وقت آنسوؤں کا جاری ہونا نشانِ قبول ہے جو اس کے دل سے نکلتا تھا اور ان کی علامتوں کے ساتھ ہرگز
بجز فراق سے حسرت کھا کر رہتا ہوا دہان سے دایں بازو - واضح ہو کہ بعض بے نصیب ایسے مغربین ذات کا سر کرنے اور
آئندہ حرم کرتے ہیں کہ پھر نہ آویں اور دوسروں سے کہتے ہیں کہ خبردار اب ایسی حرکت نہ کرو کہ دوبارہ آدم سے اور مانند اسکا
کلمات کہتے ہیں تو خوب جانو کہ ایسے کلمات وحیات دلیل ہیں کہ اس سے کچھ قبول نہیں ہوا اور وہ عظیم و غضب میں گرفتار
بے نصیب رہا لہذا باسرن ذلک ساری سعادت بغیر حزن و حسرت کے اس بارگاہ رحمت کو نہیں چھوڑ سکتے ہیں اور
یہ چھوڑنا مقصداً ہے ادب اور فرمانبرداری پر ماحکم مد علی فضلہ لایل السعاده من المؤمنین والمسلمین والصلوة والسلام
علی حبیبہ خیر الخلق والکرم وجہ العین - (ادب رجوع) داپسی میں ہر ملتد ہی پر تکبر کے اور حضرت سرور عالم صلعم سے
نابت ہو کہ نزدیک بدینہ منورہ ہو چکر فرماتے آجوں تا جوں عابدون ساجدون حامدون صدق اللہ وعدہ و نعم وعدہ
و شرم الاحزاب وعدہ - پس اقتداء یہ کلمات کہے اور پڑھے کل شیئی ملک الا وجهہ والحکم والیدہ خر جوں - ادب عیب وطن
ساخے ہو تو دعا کرے - اللهم رب السموات السبع والارضین السبع والاعلمین ورب الاشیاہین والاعلمین
رب الراح والقدین فانافک فیمریدہ القرینہ وخیر الہام وغیر انفا ونعوذ بک من شر ما یشر الہام یا اہم جبل
الی فیما قرارا وارزقنا رزقا حسناً - پھر اپنے اہل کے پاس آدمی مسجد سے جو انکو آگاہ کرے اسکا چاک آنگے دکان داخل
نہ ہو جاوے اور نہ سات میں داخل ہو کیونکہ حدیف بن ضعیف - پھر جب محلہ میں پہنچے تو پہلے مسجد میں داخل ہو کر دو گنا
پڑھے جب کہ وقت مکہ وہ نہ ہو - پھر گھر میں جاوے اور وہاں دو رکعت پڑھے - اور اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء کرے اس
نعت علمی پر جو عطا فرمائی اور سلامتی کے ساتھ داپس آیا - اور اسپر جب تک زندہ ہو حمد و شکر گزار رہے اور حیثہ جنگ
زندہ ہو ممنوعات سے پرہیز کرنے میں کوشش کرے خصوصاً ایسے قول و فعل سے نابت خوفناک رہے جو اعمال کر
مشادیئے ہیں اور صرح بہرہ دار قبول کی علامت یہ ہو کہ اول کی نسبت اسکی حالت دین میں بہتر ہو جاوے سند شخص
ما قال الشیخ رحمہ اللہ فی النسخ مع زیادات من الترمذ عفا اللہ عنہ وجملہ من لواظم بفضلہ ذکرہ وجود الفضل العظیم
علی بابشار تدبر واللحم لدررب العالمین - (لمنفحات) حج کبیر گناہوں کا کفارہ ہو اور بعض کے نزدیک سوائے حقوق الباء
ے - اور قاضی جیاض رحمہ نے کہا کہ اہل سنت نے اجماع کیا کہ کبار کا کفارہ نہیں سوائے توبہ کے اور قرآن ساقط ہونے کا کوئی
مال نہیں اگرچہ فرضہ آگئی مانند قصاصے قاذو وغیرہ - بان ادا سے فرضوں میں دیر کرنا وغیرہ محال ہونگے - لباس کعبہ کو
دید کر پناہ نہیں ہے آب زہرم سے استنجاء کر وہ ہر غسل کرنا - حرم مدینہ میں اختلاف ہے اور میرے نزدیک حق یہ کہ
جساکہ بیت اللہ کے گرد حرم ہو دونوں لاتین مدینہ کے بیچ میں حرم ہو لیکن دونوں حرم کے احکام مختلف ہیں حتی کہ حرم مدینہ
کا ردعت کا تنازعہ جو جائز میں نہ حرم کہ میں - اور حرم مدینہ میں بعض احکام خاص مذکور ہیں انا بحکمہ اکثر حداب طاعت
پر کمال اجتناب بعصب - واضح قول یہ کہ مدینہ سے کہ افضل ہے لیکن جقدر زمین مرقدہ جسم پاک حضرت سرور عالم صلعم
سے ملی ہو وہ مطلقاً افضل ہے حتی کہ بیت کعبہ وعرش و کرسی سے افضل ہے ذکرہ القاضی جیاض رحمہ اللہ مترجم کتابہ کہ اسی پر
توسی دیا جاوے اور باطن و حقیقت کا علیم اللہ تعالیٰ علام الغیوب جل شانہ ہو - وصلی اللہ تعالیٰ علی سیدنا محمد و آلہ
و صحباہ وسلم و علیہم السلام و علیہم السلام و علیہم السلام - یہ ریح اول میں اللہ یا یفضل اللہ سبحانہ تعالیٰ ومن توکل بقی عہ تمام جماع
ریح دوم اسی التزم سے پہلے ابد لاحق بر علی اللہ تعالیٰ التوکل و لا اتعصم بہ فقط علی توکل حسن اختتام الی الی جسی و نمس بالحبیب
تم الزرع الاول بحد اللہ سبحانہ ویلوہ التانی بحسن توقفت

خاتمہ الطبع

الحمد للہ سبحانہ تعالیٰ شانہ کہ مطبع ہذا کو کتاب میں الہدایہ کے طبع و ترجمہ پر موقع اختیار ہو کہ جسکی طبع دیا و مصلحت
 میں موجود نہیں اور اہل اسلام جہان تک اسکی قدر کریں زیبا جو چند فوائد عظیمہ پر لحاظ فرمائے اور کتاب ہاتھ میں
 ہو دیکھ لیجیے کہ بیان ذیل بعض نمونہ ہو۔ اول ترجمہ صلیح مجلس عام فہم زبان میں ہر استدعا کے سمجھ کے لائق ہے۔ دوم
 کسی قدر عربی جاننے والے کو ہدایہ شریف کا علم ہو اور کیوں نہیں کہ ہر فقرہ کے عربی ترجمہ کو توضیح بیان سے
 اس طرح مربوط کیا گیا کہ مطلب تحقیق حل ہو جاوے۔ سوم فقہا جن قیود کو علماء کے فہم پر عبور تھے ہیں مترجم عظام
 نے انکو ذیل بیان میں بجا ہر کر دیا۔ چارم فقہ کامل تین اجزاء ہیں۔ جزو اول عقائد حقہ جنکو فقہ اکبر کہتے ہیں اسی مسئلہ
 امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے رسالہ عقائد کا نام فقہ اکبر رکھا دوہم علم اخلاق۔ سوم علم اعمال جو ارج۔ اس
 کتاب جامع میں زیادات عظیمہ سے یہ کہ اول رسالہ عقائد امام اعظم مع رسالہ وصیت و فوائد حضرت ملا علی قاری
 رحمہ اللہ تعالیٰ کا ترجمہ مع متن و تحقیقات لطیفہ داخل ہو اور لباب افادات شروح عقائد یسنی و رسالہ مولانا عبدالحق
 رحمہ اللہ تعالیٰ وغیرہ جو۔ اردو میں اسوقت تک عقائد کا ایسا ترجمہ نہیں ہوا علیہ جم اصل کتاب جامعہ لوح کے ساتھ
 جس میں فضائل اعمال کی حدیث جامع اور ہر مسئلہ عربی کی ذیل میں فائدہ کے طور پر اس جنس کے مسائل مع دلائل
 گویا لب لباب شرح یعنی فتح القدر و تخریج زیلعی وغیرہ جو ششم ترجمہ ذیل میں جس حدیث سے استدلال ہو اسکی
 تفصیح جہان تک کسی امام فن سے ملی کافی وافی ہو ہفتم اگر ائمہ حدیث میں بابت تصحیح اختلاف ہوا تو جس راوی
 کے وجہ سے کلام ہو اسی کی توثیق پر مدار ہوا تاکہ جن راویوں میں اتفاق ہو بمقامہ طول کلام نہ جس سے اصل مطلب سمجھنے
 میں پریشانی لاحق ہو یا انکر اتفاق کسی حدیث میں جدید کلام کی ضرورت ہو تو تعدیل واد کی ضرورت ظاہر ہو حاصل یہ کہ حدیث میں
 دو موطن اجماعی صحیح ہیں پس حوالہ کافی ہو۔ دیگر ہیں اگر امام ترمذی نے تصحیح کی تو کافی ہو لیکن اگر دوسروں نے جرح کی تو صرف
 محل اختلاف راوی یا اضطراب میں کلام کیا گیا تاکہ عوام کا ذہن منتشر نہ ہو کہ زیادہ تر انھیں کا افادہ مقصود
 جو ششم مسئلہ میں جو قیود میں صاف بیان کر دیے گئے جس سے عربی جاننے والے بھی بڑا فائدہ اٹھا سکتے ہیں کہ
 انکی معرفت و تحقیق ہر حق کی بعض علمائے فرمایا کہ فتاویٰ شمس المائتہ و امام سہبائی و قاضی خان وغیرہ صرف وہی
 افادات ہیں جو مختصر جامع صغیر کے قیود سے نکالے گئے ہیں پس یہ شخص کو میسر نہیں اور فقہ کا علم اسی امتحان
 پر دائر جو نہ سمجھ جو مسائل ہدایہ شریف میں مخصوص ہیں اکثر اصول مسائل ہیں جو امام رح و صاحبین سے ماثور ہیں
 حضرت مترجم علم فیض نے نہایت لطافت کے ساتھ ان اصول مسائل کے ذیل میں فتاویٰ اے مشائخ و مسائل مذہب
 کو اصول معتبرہ معتدہ سے برہم کر جامع کر دیا یعنی میں الہدایہ دیکھو تو مسائل اصول ہیں اور تذیل دیکھو تو مسائل فقہ
 و فتاویٰ ہیں دہم سب سے عمدہ منصف و کامل سعی تبلیغ یہ کہ تذیل میں مسائل مذہب و فتاویٰ میں سے صرف وہی
 مسائل لیے جن پر فتویٰ ہو اور باقی اقوال ترک کر دیے کیونکہ غویا اسی حکم کی ضرورت ہو جو مفتی بہ ہو اور اسکے ساتھ
 خوبی نفیس یہ ہو کہ حوالہ کتاب مذکور ہو کہیں صریح نام ہو اور کہیں رمز و اشارہ ہو کیونکہ حوالہ کتاب سے غرض
 اختلاف واد علم طبقات مسائل وغیرہ ہے تاکہ ائمہ سابقین کے افادات میں اسکے نام کا ذکر برکت و نزول رحمت ہو
 لیکن ہر جگہ مثلاً یہ مسئلہ امام قاضی خان کی شرح جامع صغیر میں مذکور ہو کہ کتب تعلیم میں مذکور ہو کہ صرف رموز
 پر اتفاق کیا گیا ہو

فتح النجیر مصنفہ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی مطبوعہ غیر
 کتب احادیث عربی
 تیسرا الوصول الی احادیث جامع الاصول - از
 شیخ عبدالرحمن بن علی بنی معروف -
 جامع ترمذی - امام ابو عیسیٰ صحاح ستہ میں سے معروف
 مع رسالہ اصول حدیث جرجانی و شمائل ترمذی جدید -
 قسطلانی - شہاب الدین قسطلانی کی شرح صحیح النجلی
 مسنی بارشاد الساری معروف بقسطلانی دس مجلدات میں پوری
 شرح خط نسخ -
 سنن ابی داؤد - ہر چار جلد کامل دو جلد میں ملا امام سلیمان
 بن اشعث داخل صحاح ستہ معروف -
 دلائل النجرات - با ترجمہ فارسی و اسات مشہرہ و خواص
 و سار حسنہ معروف -
 تراذ السبیل الی النجۃ و السلسبیل - ذخیرہ احادیث
 مولانا غلام یحییٰ -
 عناصر النجرات - با ترجمہ اردو از حکیم ناصر علی صاحب
 اردو بی نقطہ اردو کا مجموعہ -
 کتب تفاسیر فارسی
 تفسیر حسینی از ملا حسین واعظ متعارف متداول
 پوری تفسیر خوشخط -
 تفسیر اسرار الفاتحہ - مصنفہ ملا معین ہروی در تصوف
 کتب حدیث
 اشعۃ اللمعات حامل المتن - شرح مشکوٰۃ از مولانا محمد
 عبدالحق دہلوی - چار مجلدات میں پوری شرح
 مع ترجمہ -
 کتب تفاسیر اردو
 تفسیر قادری - ترجمہ اردو تفسیر حسینی مترجمہ مولوی
 محمد الدین صاحب کابل دو جلد میں -
 تفسیر زیاد الاخرت - نظم میں پوری تفسیر قرآن
 کی کمال عہدگی سے کابل چار جلد میں از مولوی عبدالسلام
 تفسیر سورہ فاتحہ - مسنی بہ تحفہ الاسلام از مولوی

اکرام الدین -
 تفسیر سورہ یوسف - سے مصرعہ از مولوی اشرف علی
 ایضاً - چار مصرعہ حسب مراتب بالا -
 پنجسورہ مترجم - با ترجمہ اردو -
 کتب حدیث اردو
 مظاہر حق - ترجمہ مشکوٰۃ المصابیح مترجمہ جناب مولانا
 محمد قطب الدین دہلوی مرحوم و مغفور کامل چار جلد میں -
 ایضاً - حسب مراتب بالا - مطبوعہ ۱۳۲۷ھ -
 تحفۃ الاخیار - ترجمہ اردو مشارق الانوار مترجمہ
 مولوی خرم علی -
 ترجمہ جامع ترمذی - حامل المتن جلد اول مترجمہ
 مولوی فضل احمد انصاری لاہوری -
 کتب اخلاق عربی
 احیاء العلوم - بیان اخلاق و علوم دین میں اعلیٰ درجہ کی
 کتاب مشہور و معروف از امام ابو حامد محمد بن محمد غزالی -
 کتب تصوف فارسی
 انیس الارواح - از حضرت شیخ معین الدین چشتی
 کلمۃ الحق - از شاہ عبدالرحمن مع شرح نور مطلق از مولانا
 در بیان وحدت وجود مع دلائل و دفع شکوک -
 مکتوبات جوابی - شیخ شرف الدین یحییٰ منیری قدس سرہ
 مکتوبات - حضرت شرف الدین یحییٰ منیری قدس سرہ -
 مکتوبات امام ربانی - حضرت مجدد الف ثانی -
 مطلع الانوار نظم از طوطی ہندامیر خسرو دہلوی تجشی مولانا
 ابوالحسن فرید آبادی -
 حدیقہ حکیم سنائی - معروف بہ انس نامہ تجشی جدید -
 کیمیا - سخاوت - از امام غزالی رح معروف و متداول
 ہدایۃ المؤمنین - رسالہ در بیان بیعت صالحین
 از ملا معین الدین -
 مطالب رشیدی - از حضرت شاہ تراب علی قلندر قدس سرہ
 نقیحات الانس - مع سلسلۃ الذہب از ملا عبدالرحمن جانی

